

ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON FLORIAN C. REITER

LIII,4

DIE ALEVITISCHE RELIGION
TRADITIONSLINIEN UND NEUBESTIMMUNGEN

VON
MARKUS DRESSLER



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION
2002

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	10
Bemerkungen zu Transkription und Übersetzung	13
1. Die Genese der Kızılbاش-Tradition	14
1.1. Begriffstheoretische Vorüberlegungen	14
1.1.1. Die <i>longue durée</i>	14
1.1.2. Weltsicht und Ethos	16
1.1.3. Orthodoxie und Heterodoxie	23
1.2. Der Babaî-Aufstand	26
1.2.1. Der weitere historische Kontext: Anatolien vom 11. bis zum frühen 13. Jahrhundert	27
1.2.2. Ursachen der Erhebung des Baba İlyas: der mehrdimensionale Gegensatz von <i>Zentrum</i> und <i>Peripherie</i>	29
1.2.3. Chronologie des Aufstandes	35
1.2.4. Das religiöse Milieu der Aufständischen und deren Motivationen	37
1.3. Das Szenario des Babaî-Aufstands als Muster für nachfolgende Aufstände	57
1.4. Traditionslinien im Anschluß an den Babaî-Aufstand	63
1.5. Vom schriftloyalen ‘ālim zum Mahdi der charismaloyalen Peripherie: Scheich Bedreddin	66
1.6. Die historischen Kızılbاش	74
1.6.1. Die <i>tarikat</i> der <i>Safavieh</i>	74
1.6.2. Chronologie und Beschreibung der Kızılbاش-Aufstände	78
1.6.3. Die Konkurrenz zwischen Osmanen und Safawiden: ein Religionskonflikt?	86
1.6.4. Die religiöse Dimension der Kızılbاش-Aufstände	91
1.6.5. Das Szenario der Kızılbاش-Aufstände	96

Egon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlerstr. 7, 97080 Würzburg

2.	Vom Kızılbaşlık zum Alevilik	99
2.1.	Loslösung von den Safawiden und innerosmanische Emigration... ..	100
2.2.	Das alevitisch-bektaşitische Religionsverständnis	103
2.2.1.	Das alevitisch-bektaşitische Menschen- und Gottesbild ..	105
2.2.2.	Von der <i>şeriat</i> zur <i>hakikat</i> : die alevitisch-bektaşitische Stufenlehre des mystischen Weges.....	111
2.2.3.	<i>Rıza Şehri</i> : Ein alevitisches Gesellschaftsmodell.....	112
2.2.4.-	Manifestationen der Charismaloyalität: die Bedeutung des <i>müṣyid</i> und die Mahdi-Erwartung.....	114
2.3.	Abschließende Überlegungen	122
3.	Der religiös-politische Diskurs der modernen Türkei und die Aleviten ...	124
3.1.	Theoretische Vorüberlegungen: religiös-politischer Diskurs, Diskursfeld, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont.....	124
3.2.	Geschichtlicher und gesellschaftlicher Kontext: Öffentlicher Raum und Rolle des Islam	127
3.2.1.	Die Auseinandersetzung um die Säkularisierungsmaßnahmen im Osmanischen Reich	127
3.2.2.	Die Auseinandersetzung um die Säkularisierungsmaßnahmen in der Republik Türkei	131
3.2.3.	Kontinuitäten der Auseinandersetzung um den Säkularisierungsprozeß vom Osmanischen Reich zur Republik Türkei.....	136
3.3.	Diskurse und Diskursgrenzen.....	143
3.3.1.	Der facettenreiche Laizismus	144
3.3.2.	Laizismus versus sunnitischer Islam:	
3.3.2.	Diskurse und Konflikte	154
3.3.3.	Die modernen Aleviten: Akteure, Motivationen, Organisationen und Diskurse	170
3.4.	„Laizismus“ und „Türkischer Nationalismus“: zwei Seiten einer Medaille.....	191
3.4.1.	Das „Türkische Muslimentum“	193
4.	Kızılbaşlık im 20. Jahrhundert	215
4.1.	Die Aleviten und der Kemalismus I: die historische Perspektive ..	215
4.1.1.	Aleviten und Bektaşı im Befreiungskampf.....	215
4.1.2.	Aleviten, Bektaşı und die kemalistischen Reformen	221
4.2.	Die Aleviten und der Kemalismus II: die alevitische Deutung ..	224
4.2.1.	Der Mahdi Atatürk.....	224
4.2.2.	Der alevitische Kemalismus.....	228
4.2.3.	Die Aleviten und das Laizismus-Prinzip.....	233
	<i>Exkurs: Der säkulare Islam.....</i>	235
4.3.	Die indigene Formulierung einer Kızılbaş-Tradition	243
4.3.1.	Kontinuitätskonstruktionen.....	246
	<i>Zusammenfassung und Schluß.....</i>	254
	<i>Literaturverzeichnis</i>	261
	<i>Index.....</i>	286

Vorwort

Vorliegende Arbeit ist meine geringfügig überarbeitete Dissertation, die im Januar 2001 am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt unter dem Titel „Die Kizilbas-Tradition. Gense, Entwicklung und Neukonzeptualisierung der alevitischen Religion“ eingereicht und im April 2001 als solche angenommen wurde. Hernach wurden noch geringfügige Veränderungen vorgenommen, die allerdings die Hauptargumentationslinien der Dissertation nicht verändern. Die Arbeit profitierte von den interdisziplinären Seminaren und Diskussionen am Max-Weber-Kolleg, die mich immer wieder zu konzeptionellen Veränderungen anregten. Deshalb bin ich dem Max-Weber-Kolleg, allen seinen Fellows und Kollegiaten zu Dank verpflichtet. Nicht vergessen möchte ich in diesem Zusammenhang auch die Sekretärinnen des Kollegs, die in bürokratischen und technischen Fragen immer hilfsbereit waren und mich in schwierigeren Phasen aufzumuntern wußten.

Besonderen Dank schulde ich meinen Doktorvätern Prof. Hans G. Kippenberg und Prof. Dr. Jens Peter Laut. Der rege intellektuelle Austausch mit ihnen war mehr als wissenschaftliche Übung. Wertvolle Anregungen und Kritik erhielt ich darüber hinaus von Prof. Dr. Gottfried Hagen, Prof. Dr. Tilman Seidensticker, Prof. Dr. Shmuel Eisenstadt, Dr. Barbara Thériault, Dr. Ali Yaman, Michael Fohlstein und Dr. Thomas Beschorn. Für Korrekturen danke ich des weiteren Irka Mohr und Susanne Gerner.

Institutionelle Unterstützung erhielt ich neben dem Max-Weber-Kolleg auch vom Orient Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Abteilung Istanbul), wo ich dankenswerterweise zeitweise als Gastwissenschaftler aufgenommen wurde. Für mein Promotionsstipendium, das diese Arbeit erst ermöglichte, danke ich der Thüringer Landesgraduiertenförderung, sowie der Erfurter Universitätsgesellschaft.

Schließlich danke ich der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für die Veröffentlichung in den AKM und der VG Wort für den freundlicherweise gewährten Druckkostenzuschuß.

Istanbul im Oktober 2001,
Markus Dreßler

Einleitung

Seriöse Schätzungen gehen davon aus, daß ca. 20 % der türkischen Staatsbürger einem alevitischen Hintergrund entstammen; mindestens zwei Drittel der Aleviten sind türkisch-, die übrigen kurdischsprachig.¹ Es erweist sich als äußerst schwierig, *Alevilik* („Alevitum“) zu definieren. Aus historisch-soziologischer Perspektive betrachtet, ist „Alevitum“ ein moderner Überbegriff für ursprünglich distinkte tribale Abstammungsgemeinschaften, die gleichwohl in ihren religiös-kulturellen Erbe und in ihrer soziopolitischen Stellung innerhalb des jeweils hegemonialen religiöspolitischen Machtdiskurses weitgehende Gemeinsamkeiten aufweisen. Die Karriere des Begriffs „Alevitum“ und somit die Konstruktion einer alevitischen Identität begann indes erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Betrachtet man alevitische Definitionsversuche von „Alevitum“, so kommt es einem vor, als blickte man in ein Kaleidoskop, dessen schillernde Farben und extravagante Formen nicht so richtig zusammenpassen wollen: „Alevitum“ wird hier wahlweise als Religion oder Weltanschauung, als Glaubenspraxis oder Ethik präsentiert. Es begleitet uns als „türkische Revolutionsideologie“, als spezifisch „türkischer Islam“, als „wahre Schia“ oder gar als der „wahre Islam“ schlechthin. Diese heterogenen Definitionen korrespondieren mit unterschiedlichen Thesen zur Entstehung und Entwicklung der *alevitischen Religionsgeschichte*. Die traditionelle alevitische Erzählung sieht die Genese des Alevitums im frühislamischen Nachfolgestreit um die Leitung der islamischen Gemeinschaft nach dem Tode Muhammads. Aus dieser Perspektive erscheinen die Aleviten als Anhänger Ali's und der zwölf Imame. In jüngster Zeit wurden jedoch hierzu alternative Geschichtskonstruktionen formuliert. So versuchen kurdisch-nationalistische Aleviten, eine alevitische Geschichtsschreibung zu begründen, die kurdisch-mazdaistische Traditionen betont, und somit ein Alevitum konstruiert, das von arabisch- und türkisch-islamischen Traditionslinien weitgehend unabhängig ist. Analog hierzu gibt es auch eine türkisch-nationalistisch inspirierte alevitische Geschichtsschreibung. Diese hebt vorislamisch-türkische sowie türkisch-islamische Traditionslinien des Alevitums hervor und konzipiert das Alevitum als spezifisch türkischen Islam.

Die Arena für die miteinander konkurrierenden modernen alevitischen Diskurse, die uns hier in ihren jeweiligen Geschichtskonstruktionen entgegentreten, ist der allgemeine *religiös-politische Diskurs der Türkei*. Im Rahmen seiner Deutungsmuster formieren sich die alevitischen Teildiskurse entlang sprachlich-kultureller, weltanschaulich-politischer und religiöser Gren-

zen. Während sich die sprachlich-kulturellen Grenzen von heute zum Teil mit den traditionellen Stammsgrenzen decken, sind die weltanschaulichen und politischen Grenzen Produkte der gesellschaftspolitischen Entwicklungen der modernen Türkei.

Alevitische Geschichtsschreibung wird nicht unablässig von der wissenschaftlichen Erforschung des Alevitums unternommen, die ihrerseits zu teilweise widersprüchlichen Bestimmungen von „Alevitum“ gelangt. So spiegelt sich die Heterogenität der alevitischen Geschichtsschreibung in der religionsgeschichtlichen Diskussion um eine adäquate wissenschaftliche Bestimmung des Alevitums wider. Die französische Religionshistorikerin Irène Mélíkoff z. B., die die alevitische Religionsgeschichtsforschung der letzten dreißig Jahre maßgeblich geprägt hat, kennzeichnet das Alevitum als „islamierten Schamanismus“². Sie knüpft damit nahtlos an die Interpretationen des türkischen Religionsgeschichtlers Fuad Köprülli (1890–1966) an, dessen Charakterisierung der anatolischen Peripherie immer noch als *master narrative* fungiert. In Mélíkoffs Lesart bilden schamanische türkische Traditionen den eigentlichen Kern des Alevitums, der im Laufe der Zeit mit diversen sunnitischen und schiitischen Begrifflichkeiten und Glaubenselementen angereichert wurde.³ Ihr Schüler Ahmet Yaşar Ocak konzentriert sich demgegenüber stärker auf die spezifisch anatolischen Traditionslinien des Alevitums. Auf vorislamische schamanische Elemente wird zwar auch von ihm verwiesen, jedoch nimmt er v. a. auf erst in der Zeit nach der Islamisierung der Türken ablaufende Synkretismen Bezug.

Maßgebliche Ursache des Problems der religionsgeschichtlichen Verortung des Alevitums ist der Umstand, daß dieses traditionell ein orales Milieu bildete, dem Traditionsvermittlung über verschriftlichte Texte bis ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend fremd geblieben ist. Die Tradierung des alevitischen Kultus und alevitischer Glaubensvorstellungen erfolgte fast ausschließlich über die persönliche Unterweisung durch spirituelle Führer und die Weitergabe religiösen Liedguts. Auch die Heterogenität alevitischer Geschichtsschreibungen ergibt sich mit aus dieser schwierigen Quellenlage, insbesondere dem Fehlen allgemein anerkannter autoritativer Texte. Trotz der Uneinigkeit der alevitischen Diskurse über ihre eigene Religionsgeschichte soll hier die These vertreten werden, daß auch das moderne Alevitum, teilweise bewußt und teilweise unbewußt, ideengeschichtlich an historische Traditionslinien anschließt, deren Kenntnis für ein angemessenes Verständnis seiner heutigen Deutungs- und Handlungsmuster unabdingbar ist. Ohne dieses Verständnis bleibt die Beschreibung der rezenten alevitischen Neukonzeptualisierung ihrer Religion unvollständig. Die alevitischen Deutungen zeitgenössischer ebenso wie historischer Ereignisse und Entwicklungen er-

¹ Andrews 1989: 56f. 116. Eine genaue quantitative Bestimmung ist unmöglich, da es keine offiziellen Erhebungen gibt.

² „Chamanisme islamisé“ (Mélíkoff 1998: Kap.1).

³ Mélíkoff 1982b: 380f.

schließen sich nur unter Berücksichtigung der Traditionslinien des Alevitums: Es bedarf mithin einer Rekonstruktion der alevitischen Religionsgeschichte, deren Charakteristika hier unter dem Begriff „*Kızılbaş-Tradition*“ zusammengefaßt werden.

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war die Beobachtung, daß der einflußreichste der alevitischen Teildiskurse, der als „türkisch-national“ und „staatsloyal“ typisiert werden kann, mit einer zunächst verbüffenden Deutung der national-säkularen türkischen Staatsideologie, des Kemalismus, aufwartet. In der Weitsicht dieses alevitischen Diskurses wird der Kemalismus nicht nur positiv rezipiert, sondern darüber hinaus in heilsgeschichtliche Zusammenhänge gestellt und somit sakralisiert. Wir haben es mit dem Phänomen einer islamischen Gemeinschaft zu tun, die öffentlich, d. h. innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei, säkularistische Positionen stärkt und intern die diesem Säkularismus zugrundeliegenden kemalistischen Prinzipien des „Laizismus“ (*laiklik*) und des „Türkischen Nationalismus“ (*milliyetçilik*) in einen religiösen Sinnzusammenhang stellt.

Ziel ist, dieses Phänomen kontextuell zu beschreiben, wobei der Schwerpunkt auf seiner ideengeschichtlichen Einbettung liegt. Es wird auf die alevitische Interpretation der kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen und der kemalistischen Staatsideologie eingegangen. Um die Eigenart der alevitischen Kemalismus-Interpretation herauszuarbeiten, muß sie mit konkurrierenden islamisch motivierten Deutungen des Verhältnisses von Staat und Religion verglichen werden. Für die Typisierung dieser Deutungen wird auf zentrale Konfliktfelder des religiös-politischen Diskurses der Türkei, die als Felder der Auseinandersetzung (*Distanzfelder*) beschreibbar sind, zurückgegriffen. Über die diskursive Beschreibung und Analyse dieser Auseinandersetzungen lassen sich die Besonderheiten der miteinander konkurrierenden religiösen Gemeinschaften und ihrer zentralen Akteure bestimmen. Die Be trachtung der Wechselwirkung von alevitischem und allgemeinem religiöspolitischem Diskurs der Türkei soll das Spezifische der alevitischen Position ersichtlich machen. Über die Beschreibungsebene hinausgehend wird abschließend ein Erklärungsmodell für das Phänomen der alevitischen Kemalismus-Interpretation angeboten.

Der rote Faden der vorliegenden Arbeit folgt der *These*, daß die religiöse Deutung des Kemalismus durch die Aleviten durch drei miteinander in Wechselwirkung stehende Faktoren erklärt werden kann:

Ersstens ist die alevitische Kemalismus-Deutung eine Reaktion auf gesellschaftspolitische Entwicklungen und deren Auswirkungen auf den religiopolitischen Diskurs der Türkei (*Diskurzfaktor*). Vor allem das kollektive alevitische Bewußtsein, als religiöse Minderheit von der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit bedroht zu werden und die sich hieraus ableitende Angst vor einer Islamisierung der Republik bringen die Aleviten dazu, den laizistischen

Kemalismus nachdrücklich zu verteidigen. *Zweitens* ermöglichen die Ableitbarkeit säkularer Prinzipien aus den eigenen Überlieferungen und ihr Religionsverständnis es den Aleviten, die Kompatibilität von Kemalismus und Alevitum zu diagnostizieren (*ideengeschichtlicher Faktor*). *Drittens* können die Aleviten in der Anknüpfung an die Kızılbaş-Tradition politisches Handeln in einen religiösen Sinnzusammenhang stellen (*longue durée-Faktor*).

Das alevitische Religionsverständnis ist eng mit der Kızılbaş-Tradition verknüpft, die sich letztlich als Schlüssel zum Verständnis auch des zeitgenössischen Alevitums erweist. Deshalb wird der Rekonstruktion ihrer Traditionslinien hier zentrale Bedeutung beigemessen. Der erste Teil der Arbeit versucht, die historische Genese und Entwicklung der Kızılbaş-Tradition nachzuzeichnen (Kap. 1 und 2). Das Augenmerk gilt dabei dem Religionsverständnis der Kızılbaş-Aleviten. Auf der Basis der rekonstruierten „historischen“ Kızılbaş-Tradition wird dann zu fragen sein, wie die modernen Aleviten ihre Religionsgeschichte selbst formulieren (Kap. 4). In diesem Zusammenhang interessiert v. a. die Art und Weise, wie die Aleviten, im Kontext des in Kapitel 3 behandelten religiös-politischen Diskurses der Türkei, zentrale Elemente der türkischen Staatsideologie – den Kemalismus im allgemeinen und den Laizismus im besonderen – deuten und zu ihrer religiösen Weltansicht in Beziehung setzen.

Bemerkungen zu Transkription und Übersetzung

Islamische Termini *technici* werden hier prinzipiell in arabischer Umschrift nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wiedergegeben,⁴ sofern es sich nicht um eingedeutschte Begriffe handelt. Dasselbe gilt für Orts- und Personennamen, sofern sie nicht türkischen Ursprungs sind. Originär türkische Namen und Begriffe werden – ebenso wie islamische Termini *technici*, wo diese innerhalb eines türkischsprachigen Kontextes rezipiert werden – in neutürkischer Umschrift nach Redhouse (1998) wieder gegeben. Bei Abweichungen von diesem Verfahren wird dies gesondert vermerkt. Ausgenommen hiervon sind Zitate, die, einschließlich Hervorhebungen, grundsätzlich originalgetreu wiedergegeben werden. Türkische Zitate wurden in der Regel ins Deutsche übertragen. Die türkischen Originalzitate sind in den Fußnotentext, die Übersetzungen in den Haupttext gestellt. Erwähnte Hervorhebungen der Originalzitate werden dabei in der Übersetzung nicht notwendigerweise berücksichtigt. Ebenso korrespondieren Hervorhebungen in den Übersetzungen nicht notwendigerweise mit dem jeweiligen Originaltext, worauf entsprechend hingewiesen wird.

⁴ Siehe Brockelmann/Fischer/Heffner/Taeschner 1969.

1. Die Genese der Kizilbas-Tradition

1.1. Begriffstheoretische Vorüberlegungen

Die hier vorgebrachten Überlegungen beziehen sich auf zentrale Begriffe des ersten Hauptkapitels. Sie dienen zur Strukturierung der Beschreibung, Analyse und Kategorisierung der hier verhandelten alevitischen Traditionslinien, und es wird im weiteren Verlauf der Arbeit wiederholt auf sie zurückgegriffen werden.

1.1.1. Die longue durée

Als begriffliche Klammer und logischer Vektor für die Rekonstruktion der „Kizilbas-Tradition“ (*Kizilbaslik*) soll Fernand Braudels Konzept der „langen Dauer“ (*longue durée*) dienen. Braudel, ein Vertreter der *Annales*,¹ konzipierte die *longue durée* innerhalb eines Drei-Stufen-Schemas historischer Zeiten. Diesem Schema liegt die Auffassung zugrunde, daß Geschichte in unterschiedlichen Zeitzyklusen, die nebeneinander existieren und ineinander verschachtelt sind, verläuft. Ereignisse von „kurzer Dauer“ (*courte durée*) werden getragen von den *conjonctures* der „mittelfristigen Zeiträume“ (*moyenne durée*).² Letztere wiederum ist eingebettet in die „Strukturen“ (*structures*) der langen Dauer (*longue durée*).³ Braudel plädiert dafür, in Abgrenzung von der „Ereignisgeschichte“ (*histoire événementielle*) das Augenmerk verstärkt auf die langen Zeitabläufe zu richten, die seiner Ansicht nach in der Geschichtsschreibung all zu oft vernachlässigt worden sind.⁴ Grundlegend ist dabei ein Begriff von *Struktur* als „Ordnungsgefüge“ und „Zusammenhang“ bezogen auf Zeit:

„Für uns Historiker ist eine Struktur zweifellos ein Zusammenspiel, ein Gefüge, aber mehr noch eine Realität, die von der Zeit wenig abgenutzt und sehr lange

fortbewegt wird. Manche langlebigen Strukturen werden zu stabilen Elementen einer unendlichen Kette von Generationen...“⁵

Die langlebigen Strukturen der *longue durée* zeigen sich in geographischen, biologischen und ökonomischen Gegebenheiten – aber „auch Denkverfassungen sind Gefangenisse der langen Zeitabläufe“.⁶ Es ist letztere Dimension der *longue durée*, auf die im folgenden zurückgegriffen werden soll. Langlebige Strukturen werden von Braudel als *beständige Systeme* aufgefaßt, charakterisiert durch eine „Fortdauer alter Gewohnheiten des Denkens und Handelns“⁷.

Die *longue durée*-Perspektive hat die historische *Kontinuität* und nicht den historischen Wandel im Blick.⁸ Unter Kontinuität wird dabei ein hohes Maß an Beständigkeit – d. h. geringes Maß an Wandel – von Strukturen verstanden.⁹ Der Kontinuitätsbegriff, wie er für die Konzeption einer *longue durée* zugrunde zu legen ist, muß Kontinuitätsbrüche sowohl auf der Ebene der Ideen als auch der Ebene der Handlungen integrieren können. Sowohl bei der Ideen- als auch bei der Ebene der Handlungen ist der Historiker zunächst auf die empirischen Phänomene angewiesen. Idealtypisch kann dabei gleichwohl an einer lückenlosen Kontinuität festgehalten werden, und es ist die Aufgabe des Historikers, wenn er Kontinuitäten formuliert, für auftretende Brüche und Lücken plausible Erklärungen zu liefern.¹⁰ So können Handlungsorientierungen immer erst über Handlungen, in denen sie sich manifestieren, empirisch faßbar gemacht werden. Sellin spricht von „relevanten Dispositionen“, die in einem bestimmten Setting Handlungen motivieren können bzw. einen Deutungsrahmen für Handlungen liefern:

„Dispositionen sind nur an ihren wiederkehrenden Manifestationen erkennbar... Wenn eine Disposition sich nun nicht mehr manifestiert, so kann der Grund in der Tatsache liegen, daß sie nicht länger besteht; jedoch würde die gleiche Wirkung eintreten, wenn sich lediglich keine Gelegenheit mehr böte, bei der sich die Disposition zeigen könnte.“¹¹

⁵ Ebd.: 55. Siehe auch Braudel 1993: 399f.

⁶ Braudel 1987: 55.

⁷ Braudel 1987: 57.

⁸ Daniel 1997: 201.

⁹ Gerschenkron 1968: 12. Kontinuität im Sinne einer *diachronen Kausalität* wird in der Abgrenzung vom Phänomen des historischen Wandels faßbar; beide Begriffe bleiben dabei in ihrer idealtypischen Gegenüberstellung immer aufeinander bezogen, verweisen in ihrer Abgrenzung voneinander aufeinander (hier wird mit Lorenz 1997: 278 unter Bezugnahme auf Zeit zwischen *diachroner* oder *vertikaler* und *synchroner* oder *horizontaler Kausalität* unterschieden). Somit kann das Maß an Kontinuität eines Phänomens über sein Maß an Wandel definiert werden und umgekehrt.

¹⁰ Vgl. Lorenz 1997: 278f.

¹¹ Sellin 1985: 589.

¹ Die Bezeichnung referiert auf die gleichnamige, erstmals 1929 erschienene Zeitschrift, die unter der Herausgeberschaft von zunächst Lucien Febvre und Marc Bloch, später dann Fernand Braudel, zum Medium für eine neue Form der Geschichtsschreibung (*nouvelle histoire*) wurde. Zu Geschichte und Programm der *Annales*, Burke 1990, zur Kritik an der Geschichtsschreibung der *Annales* und an Braudel im besonderen Hexter 1972. Eine wissenschaftsgeschichtliche Einordnung der *Annales* bietet Raphael 1994.

² Die Bezeichnung *moyenne durée* ist wohl eine sekundäre Zuschreibung, die von Braudel selbst nicht verwendet wird (Hexter 1972: 504 Ann.31).

³ Bertram 1992: 7.

⁴ Braudel 1987: 50f.

1.1.2. Weltsicht und Ethos

Wie ausgeführt, soll hier das Augenmerk auf Ideen und Handlungsmuster von langer Dauer gerichtet werden. Diese beiden Dimensionen der *longue durée* können mit den von Clifford Geertz entwickelten Begriffen *Weltbild* und *Ethos* konkretisiert werden:

„A people's ethos is the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood; it is the underlying attitude towards themselves and their world that life reflects. Their world view is their picture of the way things in sheer actuality are, their concept of nature, of self, of society. It contains their most comprehensive ideas of order.“¹²

Das Ethos kann als Gesinnung verstanden werden, die im Handeln anschaulich wird. Dabei stehen Weltbild und Ethos in einem Abhängigkeits- und Verweisungsverhältnis zueinander: Das Ethos bedarf der Weltsicht, um sich intellektuell zu artikulieren, die Weltsicht des Ethos, um „emotionalale Evidenz“ zu erhalten.¹³ Die Beziehung von Weltsicht und Ethos ist integraler Bestandteil von Geertz' Verständnis von „Kultur“ als Symbolsystem, das von der Weberischen Prämisse ausgeht, daß der Mensch nach Bedeutungen sucht, um seinen Erfahrungen Sinn zu verleihen, sie zu rationalisieren¹⁴. „Religion“ leistet Geertz zufolge genau dies:

„Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen [das *Ethos*, MD], (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert [die *Weltsicht*, MD] und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen [die gegenseitige Bestätigung von Ethos und Weltsicht, MD].“¹⁵

Am Beispiel des Symbolsystems Religion konkretisiert manifestiert sich die Weltsicht in kognitiver religiöser Weldeutung, das Ethos in der praktischen, religiös gedeuteten Lebensführung, mithin im konkreten Handeln¹⁶:

¹² Geertz 1973: 127.

¹³ Kippenberg 1991: 55.

¹⁴ Geertz 1973: 140. Der entsprechende Passus bei Weber: „Transzendentale Voraussetzung jeder Kulturschafft ist ... daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen.“ (Weber 1922: 180)

¹⁵ Geertz 1987: 48.

¹⁶ Auch Eickelman begreift die Dimensionen Weltsicht und Ethos komplementär, jedoch führt er beide Ebenen in dem Terminus „Weltsicht“ zusammen: “[A]nalyses of world view ... seek to articulate those taken-for-granted attitudes and values that make everyday social action possible; shared understandings that are so deeply rooted that they flow *almost* automatically. Yet these shared understandings do not exist independently of the situations

„[R]eligion ... is in part an attempt ... to conserve the fund of general meanings in terms of which each individual interprets his experience and organizes his conduct.“¹⁷

Wenn nun Weltsicht und sich im Handeln äußerndes Ethos derart miteinander verbunden sind, läßt sich hieraus die methodologische Prämisse ableiten, daß „die Beobachtung von Handlungen Einstichen in die Vorbereitung und Durchsetzung von Weltbildern [erlaubt]“¹⁸.

Hier wird die These vertreten, daß die Aleviten in der Türkei in der Kontinuität einer bestimmten Weltsicht und eines bestimmten Ethos stehen, wobei sich letzteres in beständigen Handlungsmustern respektive einer bestimmten Art der Lebensführung äußert. Diese Kontinuität wird idealtypisch als „*longue durée* der Kizilbas-Tradition“ beschrieben. Wo eine schwierige Quellenlage die Rekonstruktion von Weltbildern erschwert, können diese, die Prämisse der Ableitbarkeit von Weltbildern aus Handlungen zugrunde gelegt, auch aus Handlungen erschlossen werden. Die *longue durée* der Kizilbas-Tradition manifestiert sich, wie gezeigt werden soll, zum einen in der Kontinuität der Weltsicht ihres sozioreligiösen Milieus in Anatolien vom frühen 13. bis zum 20. Jahrhundert, zum anderen in bestimmten Handlungsmustern, die auf ein Ethos verweisen, das mit der Kizilbas-Weltsicht korrespondiert. Dabei ist die Formulierung dieser Kontinuität nicht essentialistisch, sondern als heuristischer Akt zu verstehen: eine bewußt eingenummene Perspektive, die es ermöglichen soll, eine „alevitische Religionsgeschichte“ überhaupt erst zu denken.

Schriftloyalität und Charismatoyalität

Als charakteristisches Merkmal des *Ethos* des Kizilbaslik wird uns dessen *Charismatoyalität* begegnen. Verstanden werden soll darunter eine Religiosität, die der charismatischen Autorität, wie sie einer religiösen Führerpersönlichkeit zugesprochen wird, größere Bedeutung beimäßt als der Autorität eines Schriftkorpus, aus dem Verhaltensnormen und Rechtsvorschriften, wie zum Beispiel die Scharia, abgeleitet werden – die Höherbewertung letzterer kann analog als *Schriftloyalität* bezeichnet werden.¹⁹ Für die Neigung zu

in which they are used. Individuals control how symbolic representations are interpreted, and in so doing shape the symbolic representations.“ (Eickelman 1989: 230)

¹⁷ Geertz 1973: 127.

¹⁸ Kippenberg 1991: 58.

¹⁹ Die hier vorgenommene Differenzierung von Charisma- und Schriftloyalität ist mit Webers impliziter Unterscheidung von *Gesetzes-* und *Gesinnungsethik* verwandt, übernimmt jedoch deren theoretische Implikationen in Bezug auf den Rationalisierungsprozeß nicht. Für Weber, und dies ist ein Aspekt, der mit dem Begriff der Schriftloyalität korrespondiert, wirkt die Gesetzesethik „in Richtung auf die Stereotypisierung von konventionellen und rechtlichen Normen ... durch deren Sakralisierung, durch deren religiöse Heilung...“. Ins-

dem einen oder anderen dieser beiden Idealtypen kommt dem Maß der Literalität einer Gemeinschaft große Bedeutung zu.²⁰

Eine literale Gemeinschaft tendiert dazu, religiöse Normen und Vorschriften schriftlich festzuhalten, zu kodifizieren. In der kodifizierten Religion wird das schriftliche Wort zum Maßstab religiösen Verhaltens. Die Gemeinschaft definiert ihre Religiosität folglich über die Loyalität gegenüber der Schrift. Religiöse Erkenntnis bedarf in einem literalen gesellschaftlichen Kontext mithin der Bestätigung durch die Schrift bzw. durch zu ihrer Auslegung befugte religiöse Spezialisten, im islamischen Kontext der (Schrift-)Gelehrten (*'ulama'*, Sg.: *'ālim'*).²¹

In einem illiteralen Milieu hingegen kommt ein Großteil der Autorität, die in einem literalen Umfeld der Schrift selbst zugesprochen wird, der religiösen Mittlerpersönlichkeit zu. Ihr wird zugestanden, in direktem Kontakt zum Heiligen, bzw. zu Gott zu stehen. Sie ist Träger religiösen Charismas und Referenzpunkt für die Bewertung religiösen Verhaltens. Somit kommt dem religiösen Mittler in einem illiteralen Umfeld eine Funktion und Bedeutung zu, die mit derjenigen der religiösen Schrift in einem literalen Zusammenhang vergleichbar ist: Er hat als Mittler zu Gott dieselbe Autorität wie die Schrift im literalen Milieu, sein religiöses Charisma verlangt Loyalität. Seine religiöse Autorität ist somit substantiell von derjenigen des religiösen Spezialisten eines literalen Umfeldes verschieden. Letzterer, bspw. der islamische *'ālim'*, ist allenfalls im Besitz eines Charismas zweiter Ordnung, beruht dieses doch im wesentlichen auf seiner Schriftkenntnis und seiner Fähigkeit zu ihrer Interpretation, nicht auf direkter göttlicher Inspiration.²²

Auch in einem eingeschränkt literalen Milieu, worunter ein Milieu zu verstehen ist, das nur in begrenztem Umfang über Kenntnis der und Zugang zur Schrift verfügt, kommt der schriftkundigen religiösen Mittlerpersönlichkeit noch eine wichtige Funktion zu. Goody hat den indischen Guru als klassisches Beispiel für diesen Typus beschrieben: „In einer Verbindung mündlicher und schriftlicher Kommunikationsformen ergänzt er [der Guru] die Buchgelehrsamkeit durch persönliches Charisma.“²³ Der religiöse Mittler zieht seine Autorität aus einer privilegierten Stellung gegenüber dem „Heili-

gen“, was ihn mit religiösem Charisma ausstattet und worauf die Loyalität ihm gegenüber basiert.²⁴

²⁴ Ebd. 42f. Der unter Bezugnahme auf Goody formulierte Zusammenhang zwischen dem Maß an Literalität einer Gesellschaft und der Ausprägung eines bestimmten Ethos kann mit Verweis auf den hoch literarisierten, aber dennoch charismaloyal geprägten Iran in Frage gestellt werden (diesen Einwand verdanke ich Hans G. Kippenberg). Es gibt nun zwei Möglichkeiten, auf den Einwand zu reagieren. Die erste Möglichkeit würde den postulierten Zusammenhang retten. Es geht hier um den Zugang zur Offenbarung und um die Bezugsfürs zur Rechtsinterpretation: Die sunnitische Theologie erlaubt einen direkteren Zugang des Gläubigen zum Koran als die schiitische. Die Auslegung des Koran und auch des Rechts unterliegt in der Schia prinzipiell dem Vorbehalt der endgültigen Deutung durch den Imam (zur Imamatslehre s. S.43–46). Mit zunehmender Dauer der Abwesenheit des Imam hat die schiitische Theologie jedoch auch dieses ursprüngliche Privileg des Imam auf die Schrift- bzw. Rechtsgelehrten übertragen (s. Calmard, *Mādžā'i iktīlāf*): Der *muqtālid* (zur eigenständigen Rechtsauslegung befähigter Rechtsgelehrter) und v.a. der *māqūr ar-taqīl* (ein *muqtālid*, dessen Religionsinterpretation und Rechtsauffassungen aufgrund seiner herausragenden Qualitäten bedenkenlos gefolgt werden kann) erlangt durch Jahrzehntelange Studien und die Anerkennung seiner Autorität durch maßgebliche Gelehrte die Befugnis zur Auslegung des Gesetzes. Er ist, wie argumentiert werden kann, Träger eines *imamischer*, „Charismas“. Jedoch röhrt dieses Charisma letztlich aus der Schrift und dem Gesetz – der *muqtālid/māqūr ar-taqīl* hat hier nur eine Mittelfunktion, jedoch kein Charisma aus sich heraus, basierend auf persönlichem Zugang zu Gott. Das klerikale System der Zwölferschia, wie es uns im Iran begegnet, stellt zudem die Literalität der Bevölkerung in Bezug auf den religiösen Text grundsätzlich in Frage: Der einfache Gläubige muß sich bei Fragen der Gesetzesanwendung nach dem Molla richten, der Gläubige und der Molla sind bei unklaren Fragen der Rechtsauslegung direkt dem *taqīl* eines anerkannten *muqtālid* verpflichtet. Insofern muß gefragt werden, ob der Iran in Bezug auf die Religion tatsächlich als „hoch literalisiert“ bezeichnet werden kann, ob er nicht vielmehr eher dem Goodyschen Typus einer Gesellschaft mit „eingeschränkter Literalität“ entspricht. Das Charisma des Schriftgelehrten könnte dann als ein Charisma „2. Ordnung“ klassifiziert werden, das seine Kraft von der Schrift herleitet. Dann wäre das hier vorherrschende Ethos allenfalls als Mischform zwischen Charisma- und Schriftloyalität anzusehen.

Die zweite Möglichkeit dem Einwand zu begegnen besteht darin, den von Goody unterstellten funktionalistischen Zusammenhang zwischen dem Maß an Literalität einer Gesellschaft und dem ausgebildeten Ethos zu negieren. Ein alternatives Modell könnte bspw. nicht vom Zugang, sondern vom Status der Offenbarung ausgehen. In der Sunna wird die koranische Offenbarung als abgeschlossen, komplett und prinzipiell jedem Gläubigen zugänglich betrachtet. In der Schia hingegen gibt es einen impliziten Vorbehalt gegen die Vollständigkeit und Originalität des Koran. Darüber hinaus ist die Existenz des Imam in der Zwölferschia für die Erfassung des „inneren“ (*bātin*) (s. S.47) Sinns des Koran von transzendentaler Bedingung (s. Nasr, *Iḥmā' Ash'arīya*: 278). Daraus könnte nun gefolgt werden, daß es möglicherweise einen Zusammenhang gibt zwischen dem Status der Offenbarung und der Tendenz, ein schrift- oder aber ein charismaloyales Ethos auszubilden. So wohl die Schia als auch die *bātin*-Tradition der islamischen Mystik haben Vorbehalte gegen eine absolute Autorität der Schrift; die charismatische religiöse Persönlichkeit tritt zu mindest teilweise an dessen Stelle – ganz im Gegensatz zur schriftloyalen Sunna, die allein dem Text religiöses Charisma zubilligt. In wieweit dieser Zusammenhang generalisiert werden kann, wäre allerdings erst empirisch zu prüfen.

²⁰ Goody 1990: 38. Die hier formulierten Zusammenhänge sollten als idealtypische verstanden werden. Zum hier offerten Begriff von *Charismaloyalität*, „kennt kein ‘heiliges Recht’ sondern eine ‘heilige Gesinnung’.“ (ebd.: 222)

²¹ Goody 1990: 25–88; ders. 1997. ²² Vgl. ebd.: 47f. ²³ Goody 1997: 42.

Die Art des Zugangs zur Schrift und die ihr zugemessene Bedeutung hat über die sich hieraus ableitenden unterschiedlichen Loyalitäten hinaus noch weitere Implikationen für den jeweiligen Religionstypus. Während ein literäres religiöses Milieu sich wegen der Kodifizierung der Religion durch ein hohes Maß an vertikaler und horizontaler²⁵ Kontinuität auszeichnet,²⁶ neigt ein illiterales religiöses Milieu zum Eklektizismus. Die schriftlich niedergelegte Religion wirkt per se normierend und tendiert dadurch, daß die Schrift zum primär relevanten Maßstab erhoben wird, dazu, von diesem Maßstab abweichende Religionsauffassungen auszgrenzen, Häresien zu formulieren – Apologetik wird in der Regel in der Berufung auf Kodizes betrieben.²⁷ Demgegenüber hat eine oral verhandelte und tradierte Religion ein viel größeres Potential zur Inklusion „fremder“ religiöser Vorstellungen und Praktiken, da sie nicht den normierenden Zwängen der Schrift unterliegt. Wenn kein Rechtfertigungsdruck gegenüber einem Kanon vorhanden ist, können Auseinandersetzungen über unterschiedliche religiöse Praktiken (Handlungsebene) und Vorstellungen (Weltsicht) offener und kontroverser geführt werden. Das illitere, charismaloyale religiöse Milieu kann deshalb ausgesprochen innovationsfreudlich bzw. eklektizistisch erscheinen.

Auf der Ebene des Religionsverständnisses und somit der Weltsicht des *Kızılbaylık* entspricht dem *charismaloyalen* Ethos die Betonung der „innerlichen“ (*bâtin*) im Gegensatz zur „äußerlichen“ (*zâhir*) Bedeutung der Offenbarung. Wie detailliert ausgeführt werden wird, ist die Trägerschicht der Kızılbaş-Tradition der *Bâtiyya*-Tradition der islamischen Mystik zuzurechnen: Der „innere“ Sinn der Religion bedarf der Auslegung durch einen charismatischen Spezialisten, die bloße Schrift als solche bleibt notwendigerweise „äußerlich“. Des weiteren kann eine chiliastische Erwartungshaltung zur Kızılbaş-Weltansicht gerechnet werden.

Auf der Handlungsebene äußerte sich der mit dieser Weltsicht korrespondierende charismaloyale Ethos des Kızılbaşlik von Beginn des 13. bis Ende des 16. Jahrhunderts in einer Reihe sowohl politisch als auch religiös motivierter Aufstände in Anatolien. In modifizierter Form begegnet uns der diesigen Aufständen zugrunde liegende Handlungsmodus im 20. Jahrhundert wieder. Die Lücke in der „Revolutionsgeschichte“ des Kızılbaş-Aleviten-Milieus vom Ende des 16. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts stellt jedoch keinen Kontinuitätsbruch in Bezug auf dasjenige Phänomen dar, das hier als Kızılbaylık formuliert wurde. Dessen Ethos und Weltsicht können auch über diese Zeit hinweg nachgewiesen werden, wenn auch insofern modifiziert, als sie sich nicht mehr gegen das religiöse und politische Zentrum richteten: Die

Endzeiterwartung wurde von der Gegenwart in die mittel- oder längerfristige Zukunft verlegt – mithin veränderte sich die heilsgeschichtliche Deutung der Zeitqualität. Das Ethos des Kızılbaşlik äußerte sich nun nicht mehr in revolutionären Handlungen gegen das osmanische Herrschafszentrum. Die Ursachen hierfür sind wesentlich in der Veränderung der *vertikalen Kausalitätsketten* zu suchen: Es ist das Fehlen bestimmter zeitgebundener Faktoren (soziokömmische Determinanten, politische Rahmenbedingungen, Umwelt einflüsse), mit der die politische Abstinenz der Kızılbaş-Aleviten in dieser Zeitspanne erklärt werden kann. Nur wenn diese äußeren Bedingungen es ermöglichen – die deshalb genau bestimmt werden müssen – kann sich das Ethos der Kızılbaş-Tradition auch in der für es charakteristischen Form der *Sakralisierung des Politischen* und des *politischen Aktivismus* manifestieren.

Um potentiellen Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich den historiographischen Anspruch benennen, der hinter der hier versuchten Formulierung einer Kızılbaş-Tradition steht. Die Plausibilität der *longue durée* der Kızılbaş-Tradition, wie sie im Verlauf dieser Arbeit *rekonstruiert* werden soll, ergibt sich aus ihrer Fortdauer bis in die heutige Zeit hinein, mithin aus ihrer Aktualität.²⁸ Der heuristische Wert dieser Rekonstruktion erschließt sich wiederum aus dieser Plausibilität sowie ihrem Erklärungsvermögen im Hinblick auf das konstatierte Phänomen der Sakralisierung des Politischen, insbesondere der kemalistischen Ideologie, durch die Aleviten. Hieran muß sich letztlich messen lassen, ob die Formulierung einer Kızılbaş-Tradition heuristisch sinnvoll ist. Dabei ist die Kızılbaş-Tradition idealtypisch zu verstehen: Wir haben es mit einem Begriff zu tun, dessen isolierbare Einzelphänomene zwar empirisch belegt werden können, wobei sich die zwischen diesen formulierten Zusammenhänge jedoch erst aus der gewählten Betrachtungsperspektive ergeben. Dieser Akt der Auswahl und Strukturierung des empirischen Materials durch den Geschichtsschreiber ist gemeint, wenn hier von „Rekonstruktion“ gesprochen wird.²⁹

Der historiographischen Rekonstruktion der Kızılbaş-Tradition steht im zeitgenössischen religiös-politischen Diskurs der Türkei deren indigene Formulierung innerhalb des alevitischen Diskursfeldes gegenüber, wenn diese dort auch zumeist mit anderer Intention und unter anderen Begrifflichkeiten verhandelt wird. Grundsätzlich wäre es dabei m. E. legitim, die indigene Formulierung der Kızılbaş-Tradition konstruktivistisch als *invented tradition*

²⁵ Die Begriffe „horizontal“ und „vertikal“ beziehen sich auf die Zeitdimension.

²⁶ Zur Bedeutung des Kanons als Prinzip, das die Zeitresistenz einer Kultur steigert vgl. Assmann 1997: 18.

²⁷ Vgl. Goody 1997: 44.

im Sinne von Hobsbawm und Ranger³⁰ aufzufassen. „Erfundene Traditionen“ formulieren fiktive Kontinuitäten zur Vergangenheit:

„Es handelt sich also um Antworten auf neue Situationen, die die Gestalt eines Bezugs auf alte Situationen annehmen oder sich mittels einer quasi obligatorischen Wiederholung ihre eigene Vergangenheit schaffen.“³¹

Obwohl die indigene Formulierung der alevitischen Kızılbaş-Tradition auch Momente einer so verstandenen *invented tradition* aufweist, soll sie hier dennoch nicht ausschließlich als solche aufgefaßt werden, würde dies doch den Blick in einer nicht intendierten Art und Weise verengen. Es könnte der Eindruck entstehen, es handle sich um reine Fiktion – eine Annahme, die mit dieser Arbeit widerlegt werden soll. Aus diesem Grund erscheint es mir angebracht, die Formulierung einer indigenen Kızılbaş-Tradition als einen Akt historischer Sinnbildung zu deuten. „Historische Sinnbildung“ bezeichnet dabei eine Dynamik, die mit Rüsen wie folgt umschrieben werden kann:

„Symbole, Bilder, Worte ... sind immer dann ‘historisch’, wenn der Sinn, den sie in Kommunikationssituationen der menschlichen Lebensspraxis haben, vollständig nur in der Form einer Geschichte entfaltet werden kann, in der Vergangenheit gedeutet sowie über diese Deutung Gegenwart verstanden und Zukunft erwartet werden kann.“³²

Ausgehend von der Vorannahme dieser Sinnbildung evozierenden Spannung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zeigt sich bei der alevitischen Formulierung und Deutung der Kızılbaş-Tradition, wie sich, in der Terminologie Koselecks, *Erfahrungsraum* und *Erwartungshorizont* in direktem Verweisungszusammenhang gegenseitig konstituieren³³. Mittels der sich hieraus ableitenden Perspektive wird, im Gegensatz zur konstruktivistischen Vorausnahme der *invented tradition*, die Interdependenz von historischen Gedächtnis und aus der Gegenwart auf die Zukunft gerichteten Intentionen analysierbar. *Ethos* und *Weitsicht* der *longue durée* der Kızılbaş-Tradition werden weitergeführt und aus der Semantik gegenwärtiger Bedürfnisse heraus neu interpretiert – jedoch nicht neu „erfunden“, können ihre ideengeschichtlichen Wurzeln doch mehrere Jahrhunderte zurückverfolgt

werden und muß durch den hier vertretenen Anspruch der Rekonstruierbarkeit dieser Tradition doch zumindest heuristisch ein Bezug zur faktischen Ideengeschichte der Aleviten postuliert werden.

1.1.3. Orthodoxie und Heterodoxie

In der Darstellung der kleinasiatischen Religionsgeschichte ist es leider immer noch weit verbreitet, „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“ essentialistisch zu begreifen und einander antagonistisch gegenüberzustellen. Innerhalb der so konstruierten Dichotomie wird das religiöse Milieu der Babaî-Kızılbaş-Aleviten der „Heterodoxie“ zugeordnet. Irène Mélíkoff und ihr Schüler Ahmet Yaçar Ocak bspw., die sich um die religionsgeschichtliche Erschließung des alevitischen Milieus zweifelsohne große Verdienste erworben haben, substantialisieren in ihren zahlreichen Publikationen die beiden Begriffe in m. E. äußerst unbefriedigender Art und Weise.³⁴ Für Mélíkoff umfaßt die Kategorie des „Islam hétérodoxe turc“ Bektaşî, Aleviten und mit diesen verwandte Phänomene.³⁵ Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff findet sich in ihren Schriften meines Wissens nirgends. Ocak rechtfertigt die Verwendung des Begriffs „Heterodoxie“ damit, daß es keine ernsthafte Alternative zu ihm gebe.³⁶ Ohne die Notwendigkeit der Verwendung typisender Begrifflichkeiten bestreiten zu wollen, scheint mir diese Begründung doch im Falle einer stark normativ aufgeladenen Debatte wie derjenigen um „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“ unbefriedigend. Zumal wenn sie sich „den sunnitischen Islam“ zum Maßstab nimmt, und darauf aufbauend „islamische Heterodoxie“ definiert als

„... Interpretationen, die eine Reihe von Deutungen und Glaubensmotiven aufgenommen haben, die im nachhinein in den Islam eingeflossen sind und die, von verschiedenen Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten [entwickelt], geprägt sind von vorislamischen Glaubensvorstellungen und Kulturen, die außerhalb des sunnitischen Islam stehen und in den meisten Fällen mit ihm unvereinbar sind...“³⁷

Ocaks Definition impliziert eine Statik des „sunnitischen Islam“ und damit zwangsläufig auch der „islamischen Heterodoxie“, die der Dynamik innerislamischer Differenzierungsprozesse nicht gerecht wird. In dieser Sichtweise

³⁰ Hobsbawm/Ranger 1989; Hobsbawm 1998.

³¹ Hobsbawm 1998: 98. Die wesentliche Aufgabe der „erfundenen Tradition“ liegt nach Hobsbawm (ebd.: 109–113) darin, Handlungen zu legitimieren und Gruppenzugehörigkeit herzustellen bzw. zu festigen. Dabei unterscheidet er drei Typen erfunderner Traditionen, die meiner Ansicht nach jedoch als miteinander verwoben begriffen werden sollten: (1) Traditionen, die Zusammengehörigkeit herstellen und/oder symbolisieren, (2) Traditionen, die Institutionen erzeugen und/oder legitimieren und (3) Traditionen, die Wertvorstellungen und Konventionen vermitteln, also eine sozialisierende Funktion haben.

³² Rüsen 1996: 513. Zur Historischen Sinnbildung s. Rüsen 1997; Straub 1998; Ankermann 1997; Müller/Rüsen 1997b.

³³ Kosselleck 1985: 349–375.

³⁴ Die beschriebene unkritische Verwendung der beiden Termini ist derart weit verbreitet, daß es wenig Sinn macht, weitere Autoren zu nennen. Ansätze einer kritischen Reflexion der Begriffe finden sich bei Kafadar 1995: 73, 76.

³⁵ Mélíkoff 1998: 51.

³⁶ Ocak 2000: 230.

³⁷ „... İslama sonradan giren değişik toplumlardan muhâlif zaman ve mekanlarında İslam öncesi inanc ve kültürlerinin ekşisyle Sunni İslâmın dışında ve ona çoğu yerde aykırı bir takım yorum ve inançları içine alan yorumlar...“ (ebd.: 230).

werden die jeweils von der seldschukischen bzw. osmanischen Dynastie geförderten hegemonialen Islaminterpretationen als „orthodox“ und die jenseits dieser „Orthodoxie“ befindlichen Strömungen als „heterodox“ klassifiziert. Eine solche Darstellung übernimmt die Begriffe innerislamischer apologetischer Diskurse, die durch Ausgrenzungsrhetorik versucht, religiöse Besitzstände zu legitimieren und zu zementieren, und ist meiner Ansicht nach weder normativen Charakters für eine religionsgeschichtliche Betrachtung ungeeignet. Deshalb wird hier vorgeschlagen, das Begriffspaar „orthodox-heterodox“ zwar nicht völlig fallenzulassen, sich jedoch von seinen statischen Wertungen zu lösen, und es vielmehr diskursiv zur Beschreibung auch islamischer Gesellschaften inhärenter Prozesse der Machtaushandlung zu begreifen. Die Begriffe „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“, bzw. „orthodox“ und „heterodox“ sollen – wo sie nicht als Termini der Objektsprache wiedergegeben werden – als Begriffe zweiter Ordnung verstanden werden, die die jeweils aktuellen Kräfteverhältnisse unterschiedlicher Glaubenspositionen innerhalb eines religiösen Diskurses zueinander ausdrücken. „Orthodox“ in diesem Sinne ist eine Glaubensposition dann, wenn ihre Vertreter (1) dank institutionalisierter Machtmechanismen mit Sanktionsgewalt ihre Vorherrschaft sichern können, oder wenn sie (2) innerhalb des religiösen Diskurses von einer Mehrheit anerkannt wird. In beiden Fällen geht es um die Definitionsmacht darüber, was als der „richtige Glaube“ zu gelten hat. „Heterodox“ ist demgegenüber eine Glaubensgemeinschaft bzw. die von dieser vertretenen Glaubenspositionen, wenn sie innerhalb eines religiösen Diskursfeldes³⁸ entweder (1) eine institutionell zu schwache Stellung haben, um ihnen Bedürfnissen so viel Nachdruck zu verleihen, daß sie von den hegemonialen Instanzen anerkannt werden würden, oder aber (2) wenn sie nur von einer Minderheit anerkannt werden.³⁹ Dabei darf nicht vergessen werden, daß die begriffliche Unterscheidung von „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“, wie auch

³⁸ Hier wird der anatolische Islam als solches Diskursfeld verstanden. Für eine Bestimmung des Begriffs „Diskursfeld“ s. Kap. 3.1.

³⁹ Der von Smith erstmals definierte Begriff der „Orthopraxie“ und dessen logisches Gegenüber, die „Heteropraxie“, sollten meiner Ansicht nach ebenfalls als Ausdruck von Machtverhältnissen innerhalb eines religiösen Diskursfeldes verstanden werden. Smith, (1946: 305) definiert Orthodoxie und Orthopraxie wie folgt: „As ‘orthodoxy’ means the officially recognized and established beliefs of a religion; so ‘orthopraxy’ has been used here do denote its officially recognized and established practices.“ Die von Smith vorgeschlagene Differenzierung von Orthodoxie und Orthopraxie scheint mir prinzipiell sinnvoll. Da in dieser Arbeit jedoch die inhaltlichen Spezifizierungen der Begriffspaare „Orthopraxis-Orthodoxie“ und „Heteropraxis-Heterodoxie“ in der Regel miteinander verflochten sind und ihre begriffliche Unterscheidung m. E. keinen Erkenntnisgewinn mit sich bringen würde, soll hier, wo nicht anders vermerkt, der definierte Begriff „Orthodoxie“ / „Orthopraxis“ mit einschließen, ebenso wie der Begriff von „Heterodoxie“ / „Heteropraxie“.

immer definiert, eine Zuschreibung von außen ist. Der islamische Diskurs selbst kennt keine analoge Begrifflichkeit.⁴⁰

Wenn sich innerhalb eines religiöspolitischen Diskursfeldes die Machtpositionen verschieben, ändern sich zwangsläufig auch die Bestimmungen von Orthodoxie und Heterodoxie.⁴¹ Versuche, den Terminus Orthodoxie substantial zu fassen, orientieren sich oft an der *Sunnah*, den aus den traditionierten Aussprüchen und Verhaltensweisen Muhammads abgeleiteten Glaubenssätze und Verhaltensnormen. Bei neuen Fragestellungen, die nicht direkt aus dem Koran und der *hadīf*-Literatur beantwortet werden können, bedarf es der Interpretation dieser kanonischen Texte durch die *fiqahā* („Rechtsgelehrte“, sing.: *fiqh*), um zu bestimmten, welches Verhalten und welche Auseinandersetzung als sunnakonform angesehen werden können. Ein zentrales Prinzip der Rechtsfindung ist dabei der Konsensus (*īgma*) der muslimischen Gemeinschaft bzw. der *fiqahā* über die richtige Interpretation der kanonischen Texte. Nun zeigt sich jedoch, daß auch die Bestimmung dessen, was als sunnakonform anerkannt und was als unzulässige „Neuerung“ (*bida*) abgelehnt wird, vom jeweiligen Kräfteverhältnis innerhalb eines religiösen Diskursfeldes abhängig ist, d. h. nach Maßgabe der jeweils hegemonialen Definition von „Orthodoxie“ ausgehandelt wird. In den Worten von Lewis:

„[T]he acceptance or rejection of an innovation was determined by what in modern parlance would be called ‘the climate of opinion’ among the learned and the powerful, and ..., since the climate of opinion changes, the *bida* of today may become the *sunna* of tomorrow, opposition to which is itself a *bida*. Moreover, since no machinery exists for the consultation or formulation of a universal *ijmā* for all Islam, there may in fact be differing *ijmā*s influence by different traditions and circumstances in different parts of the Islamic world, and the dividing-line between *sunna* and *bida* may thus vary with place as well as time.“⁴²

⁴⁰ Siehe Smith 1957: 20; Bickelman 1998: 254–257.

⁴¹ Als Beispiel sei auf den Schwenk in der Religionspolitik der Abbasiden im 9. Jahrhundert verwiesen. Unter dem Kalifen al-Ma'mūn (813–833) war noch mit inquisitorischen Methoden versucht worden, die Doktrin der *mu'tazila* als offizielles Glaubensverständnis durchzusetzen. Als dann al-Mutawakkil (847–861) das Kalifat übernahm, wurde die *mu'tazila* mit denselben Mitteln bekämpft, mit denen sie zuvor durchgesetzt werden sollte (Lewis 1953: 60ff.).

⁴² Ebd.: 52f.

1.2. Der Babaî-Aufstand

Kizilbaşlik als *longue durée*

„[D]er Babaî-Aufstand ist zweifellos das erste große und wichtige Ereignis des Alevitums in Anatolien. Um das Faktum des Alevitums in der Türkei verstehen zu können, muß die adäquate Erfassung des Charakters und der Qualität dieses Aufstands als ein grundlegender Ausgangspunkt angesehen werden.“⁴³

In der Einleitung wurde auf das Problem der religionsgeschichtlichen Einordnung des Alevitums verwiesen. Hier wird mit Ocak die Auffassung vertreten, daß der Babaî-Aufstand als der historisch faßbare Ausgangspunkt desjenigen sozioreligiösen Milieus anzusehen ist, welches uns im weiteren historischen Verlauf als Kizilbaşlik und dann als Alevilik entgegentritt. Mit der historischen Rekonstruktion der *longue durée* des Kizilbaşlik soll hier also nicht, wie der Begriff vermuten lassen könnte,⁴⁴ bei den sogenannten Kizilbaş-Aufständen des frühen 16. Jahrhunderts in Anatolien begonnen werden. Denn wie gezeigt werden soll, stehen die Akteure dieser Aufstände und die von ihnen vertretene religiöse Weltansicht in einer Tradition, die mindestens bis ins frühe 13. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann. In dieser Zeit extremen sozialen Wandels konstituierte sich, begünstigt durch den weiteren politischen Kontext und dessen Auswirkungen auf das soziale, ökonomische, kulturelle und religiöse Leben der eingesessenen sowie zugewanderten Anatolier dasjenige türkischsprachige, heterodoxe Milieu, aus dem im ausgehenden 15. Jahrhundert die Kizilbas-Bewegung hervorgehen sollte. Die

zeitgenössischen Aleviten wiederum sind, wie gezeigt werden wird, als Erben der Kizilbas-Bewegung anzusehen, und auch die *tarikat* (arab.: *tariqa*, „Ordenstradition“) der *Bektâsiye* steht in der Nachfolge der Babaî-Bewegung und fungierte im 16. Jahrhundert als Auftangbecken für Strömungen, die zum Umfeld des Kizilbas-Milieus zu zählen sind. Deshalb ist die Babaî-Bewegung als eigentlicher Ausgangspunkt der *longue durée* des Kizilbaşlik anzusehen. Daß hier die Bezeichnung *Kizilbas-Tradition* der Bezeichnung *Babaî-Tradition* vorgezogen wird ergibt sich aus der Bedeutung von „Kizilbaşlik“ für das moderne Alevitum: Der Begriff ist ein wichtiges Symbol alevitischer Religionsgeschichtsschreibung, wird uns nunhin als Terminus der Objektsprache begegnen. Über die Unterstellung historischer Traditionslinien begründet er alevitische Identität. Heuristisch steht der hier entwickelte Begriff Kizilbaşlik für den Verweisungszusammenhang von „objektiv“ wissenschaftlicher und „subjektiv“ religiöser Geschichtsschreibung: Alevitische Historiographie ist nicht bar jeglicher empirischer Bezüge; sowohl in der Darstellung als auch in der Interpretation finden sich durchaus Überschneidungen mit wissenschaftlichen Geschichtsschreibungen. Der Gegensatz von Rekonstruktion und Erfindung der Tradition verschwindet – und der direkte Verweisungszusammenhang zwischen sowie die Verschachtelung von „Vergangenheit“ und „Geschichte“ tritt offen zutage.

Im frühen 13. Jahrhundert formierte sich der spezifische Typus religiöser Vorstellungen und Handlungsorientierungen, der hier unter dem Begriff Kizilbaşlik gefaßt wird. Deshalb wird der Babaî-Bewegung hier, verglichen mit den späteren Stationen der *longue durée* des Kizilbaşlik, relativ große Aufmerksamkeit geschenkt werden.⁴⁵ Die Folie der Rekonstruktion von Umfeld, Verlauf und religiöser Orientierung des Babaî-Ereignisses soll dann idealtypisch als Szenario für spätere Aufstände⁴⁶ dienen, in denen sich die Glaubenshaltung und die Handlungsorientierung des Kizilbaşlik fortsetzen.

1.2.1. Der weitere historische Kontext: Anatolien vom 11. bis zum frühen 13. Jahrhundert

In die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts fällt sowohl der Höhepunkt als auch der Niedergang der zirka anderthalb Jahrhunderte währenden seldschukischen Blutschande, Inzest“ umschrieben – eine Definition, die die Vorurteile der sunnitischen Bevölkerung gegenüber den Aleviten, die oft in diesem pejorativen Sinn als *kızılbaş* bezeichnet werden, trefflich widerspiegelt. In der zweiten, überarbeiteten Auflage des Wörterbuches von Steuerwald (1988: 668) steht für *kızılbaşlik* an erster Stelle die Bedeutung „schützende Glaubensgemeinschaft der Kizilbas“, an zweiter Stelle „Verhalten der Kizilbas“. Hier zeigt sich eine Akzentverschiebung von einer rein pejorativen zu einer eher deskriptiven Bedeutung des Begriffs. Dabei muß angemerkt werden, daß das Abstraktum *kızılbaşlik* im Gegensatz zu dem Namen *kızılbaş* noch relativ jung ist. Im türkisch-englischen Wörterbuch von Redhouse von 1968 findet sich *kızılbaşlik* noch ebensowenig wie im sechsten Band der Islam Ansiklopedisi (1955).

⁴³ Ocak 2000: 214 (Übersetzung MD).

⁴⁴ Der Begriff „Kizilbaşlik“ trägt unterschiedliche Bedeutungen. Im türkisch-türkischen Wörterbuch von Püsküllüglü (1995: 964) werden zwei Bedeutungen angegeben: „ein Kizilbas sein“ (*Kızılbaş olma durumu*) und „ein Zweig der schiitischen Glaubensrichtung des Islam“ (*Müslümanlığın Sii mezhebinin bir kolu*). Erstere Definition ist wohl dem offiziellen *Türke Sözlük* (1974: 492) entnommen, wo sie so seit der sechsten Auflage (1974) durchgehend wiedergegeben wird. Sie verweist auf die historischen Kizilbas, die als Anhänger des safawidischen Schah Ismail (s. Kap. 1.6.) bestimmt werden. Die zweite Unterschriftendem heutigen Begriff „Alevilik“ (s. S.170f.). Die Termini „Kizilbas“ und „Kizilbaşlik“ haben jedoch im Gegensatz zu den Begriffen „Alevi“ und „Alevilik“ eine stark pejorative Note. So wird *kızılbaş* in der ersten Ausgabe des türkisch-deutschen Wörterbuches von Steuerwald (1972: 534) noch mit „Verhalten ejuels *kızılbaş* spez. Blutschande, Inzest“ umschrieben – eine Definition, die die Vorurteile der sunnitischen Bevölkerung gegenüber den Aleviten, die oft in diesem pejorativen Sinn als *kızılbaş* bezeichnet werden, trefflich widerspiegelt. In der zweiten, überarbeiteten Auflage des Wörterbuches von Steuerwald (1988: 668) steht für *kızılbaşlik* an erster Stelle die Bedeutung „schützende Glaubensgemeinschaft der Kizilbas“, an zweiter Stelle „Verhalten der Kizilbas“. Hier zeigt sich eine Akzentverschiebung von einer rein pejorativen zu einer eher deskriptiven Bedeutung des Begriffs. Dabei muß angemerkt werden, daß das Abstraktum *kızılbaşlik* im Gegensatz zu dem Namen *kızılbaş* noch relativ jung ist. Im türkisch-englischen Wörterbuch von Redhouse von 1968 findet sich *kızılbaşlik* noch ebensowenig wie im sechsten Band der Islam Ansiklopedisi (1955).

⁴⁵ Auch Ocak (1997) hat den Begriff *kızılbaşlik* schon in ähnlicher Form abstrahiert und verwendet, um mit ihm ansatzweise der Tradition und Kontinuität der spezifisch alevitischen Religiosität und Sozialform Ausdruck zu verleihen. Er verweist hier ebenso auf die historischen Wurzeln des Kizilbaşlik in der Babaî-Bewegung.

⁴⁶ Im Hinblick auf die Schwerpunktesetzung dieser Arbeit kann auf diese nicht in gleichem Umfang eingegangen werden.

schen Vorherrschaft über weite Teile Anatoliens. Die Errichtung der Dynastie der Rumseidschuken (1077–1302), also desjenigen Zweiges des seldschukischen Herrschergeschlechts,⁴⁷ der sich im Lande der Griechen (*Rüm*), d. h. Kleinasiens, etablieren konnte, markiert den Beginn türkischer Herrschaftsansprüche in Anatolien.⁴⁸ Bis zu Beginn der seldschukischen Invasion in den 70er Jahren des 11. Jahrhunderts gehörte Kleinasien zum Byzantinischen Reich und stellte die größte, bevölkerungsreichste und wirtschaftlich wichtigste geographische Einheit des oströmischen Reiches dar. Die militärische Niederlage gegen die Seljukiden bei der Schlacht von Malazgirt 1071 verdankte sich einer Schwächeperiode des Byzantinischen Reiches.⁴⁹

Die Seljukiden hatten schon zu Beginn des 11. Jahrhunderts gelegentliche Streifzüge ins östliche byzantinisch-armenische Grenzgebiet unternommen. Nach der Schlacht von Malazgirt begannen sie sich in Kleinasien niederzulassen und ein Jahrhunderte währende Prozeß der Enthellenisierung und Türkisierung Kleinasiens setzte ein.⁵⁰ Dabei kann die seldschukische Eroberung Nicaeas ca. 1078 als Beginn eines eigenständigen seldschukischen Fürstentums in Kleinasien angesehen werden, wenn Nicaea auch schon 1097 von einer Allianz aus fränkischen Kreuzfahrern und Byzantinern wieder zurückeroberedt werden konnte und die seldschukische Herrschaft in Westanatolien damit vorübergehend beendet war.

Anatolien kam bis zu Beginn des 13. Jahrhunderts politisch nicht zur Ruhe. Das 12. Jahrhundert war geprägt von militärischen Auseinandersetzungen in erster Linie zwischen Seljukiden und Byzantinern, Seljukiden und durchziehenden Kreuzfahrern sowie verschiedenen seldschukischen Fürstentümern untereinander, die miteinander um die Herrschaft über Kleinasien rangen. Die militärischen Auseinandersetzungen wirkten sich auch auf die ökonomische Situation negativ aus. Jedoch verbesserte sich sowohl die politische als auch die wirtschaftliche Lage zu Beginn des 13. Jahrhunderts vorübergehend. Die Dynastie der Rumseidschuken erlebte nun den Höhepunkt ihrer wirtschaftlichen und kulturellen Prosperität sowie ihrer politischen Macht. Unter Sultan Aläuddin Kayqubâd (1220–1237) wurde Konya, seit der Regentschaft Mas'ûds (1116–1155) Hauptstadt der Rûm-Seljukiden, zu einem Zentrum frommer Gelehrsamkeit und persisch geprägter muslimischer Kultur. Voraussetzung dieser Periode des Wohlstands war zum einen ein über 50 Jahre währender Waffenstillstand zwischen Kay-

qubâds Amtsvorgänger Kaikâüs (1211–1220) und Theodor Laskaris, dem Fürsten von Nicaea, zum anderen die Eroberung wichtiger Handelszentren wie Antalya und Sinop (1214). Kayqubâd gelang es, bis 1225 die ganze östliche Mittelmeerküste Anatoliens und weite Teile des Taurus-Gebirgszuges zu unterwerfen.⁵¹

Die Errichtung eines türkischen Fürstentums in Anatolien hatte das Land für türkische Flüchtlinge aus dem Osten (Transoxanien, Chorasan, Choresm, Aserbeidschan und dem Iran) attraktiv gemacht. Unruhige politische Bedingungen in den Herkunftsregionen, v. a. die 1219 beginnende Invasion der Mongolen, taten ihr übriges zu der Auswanderung in erster Linie türkischer, aber auch persischer Stämme nach Anatolien. Der eminente, türkisch dominierte Bevölkerungszuwachs hatte in den ersten drei Dekaden des 13. Jahrhunderts zunächst überwiegend positive Auswirkungen sowohl auf die ökonomische Entwicklung als auch das kulturelle und religiöse Leben Anatoliens: Vor allem iranische Gelehrte belebten die Kunst und die Theologie Konyas; die neu eingewanderten türkischen Städter trugen ebenso wie Bauern und Nomaden zur wirtschaftlichen Beliebung bei.⁵²

1.2.2. Ursachen der Erhebung des Baba İlyas: der mehrdimensionale Gegensatz von Zentrum und Peripherie

Die Zeitspanne vom Ende des 11. Jahrhunderts bis zum 13. Jahrhundert im weiteren Sinn und die uns hier v. a. interessierende erste Hälfte des 13. Jahrhunderts im besonderen kann als Phase extremen sozialen Wandels und sozialer Unsicherheit beschrieben werden. Typisierend kann dies an drei Prozessen, auf die im folgenden näher eingegangen werden wird, festgemacht werden:

- (1) Die politische Situation destabilisierte sich aufgrund innerer Konflikte sowie äußerer Bedrohungen.
- (2) Die Bevölkerung vermehrte sich in kurzer Zeit durch die Flüchtlinge aus Persien und Zentralasien rapide, wodurch die flächenn intensive Wirtschafts- und Lebensform der Nomaden diese in einen Interessenkonflikt mit der sesshaften Bevölkerung brachte: Die wirtschaftlichen Interessen des sesshaften Zentrums kollidierten mit denjenigen der bäuerlichen und nomadischen Peripherie.⁵³

⁴⁷ Ein Forschungsüberblick über Seljukiden und insbesondere Rumseidschuken findet sich bei Leiser 1988: 3–16.

⁴⁸ Ich beziehe mich hier hauptsächlich auf Cahen 1968b und Vryonis 1986: 1–69, zwei grundlegenden Werken zu Kleinasien für die Periode der rumseidschukischen Dynastie.

⁴⁹ Zu den innerpolitischen Machtkämpfen von Byzanz zu dieser Zeit s. Cahen 1968b: 66; Vryonis 1986: 70f.

⁵⁰ Vryonis 1986: 69f., 80f.; Golden 1992: 221f.

⁵¹ Cahen 1968b: 121–124.

⁵² Cahen 1968b: 121–124.

⁵³ Zu grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich der Bedeutung der hier materiell und institutionell – nicht geographisch – zu verstehenden Unterscheidung von Zentrum und Peripherie s. Shils 1970.

(3) Die kulturelle und religiöse Dichotomie zwischen städtischen Zentren und ländlicher Peripherie spitzte sich zu.⁵⁴

Politische Ursachen

Die Phase der Prosperität des seldschukischen Reiches unter 'Alā'uddin Kayqubād war nur von kurzer Dauer, machten sich doch die Ausläufer des mongolischen Eroberungszuges in Persien zunehmend auch in Anatolien bemerkbar. Im Jahr 1217 war Muhammad, Schah von Choresm, von den Mongolen aus seinem Reich in Persien vertrieben worden, seine Armee wurde zersprengt. Seinem Sohn Ḡalā'uddin gelang es dann, die versprengten Armeenheiten der Choresmier unter seinem Kommando zu vereinen. Dabei war er durch die weiter vorrückenden Mongolen gezwungen, sich gen Westen zu orientieren, um des Überlebens willen selber zu erobern. Zunächst hatte das Auftauchen dieses neuen starken Nachbarn im Osten für die Rūm-Seldschuken nicht nur negative Folgen, schwächte Ḡalā'uddin durch seine kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Georgern, den Artuqiden, dem Ayyubiden al-Asraf und dem Herrscher von Mosul, Lu'lu', doch zunächst v. a. die Feinde Konyas. Doch nachdem Ḡalā'uddin 1229 Aljat eingenommen hatte, veränderte sich das politische Gleichgewicht zu Ungunsten Konyas, das zunehmend unter äußeren Druck geriet. Unter den neuen politischen Bindungen schloß Kayqubād eine Allianz mit den Ayyubiden al-Asraf und al-Kāmil gegen Ḡalā'uddin; gemeinsam zogen sie gegen ihn ins Feld und konnten dessen Armee in der Schlacht bei Yassīcīm/Erzincan 1231 besiegen. Die damit einhergehende Eroberung der von den Choresmien besetzten Provinzen Ostanatoliens hatte für die Seldschuken jedoch den Nebeneffekt, nun in unmittelbare Nachbarschaft zu den Mongolen gekommen zu sein, die noch im selben Jahr erste Raubzüge in Anatolien unternahmen.⁵⁵

Die versprengten Armeenheiten der Choresmier sollten in den folgenden Jahren zu einem innenpolitischen Problem Konyas werden. War Kayqubād erfolgreich darum bemüht gewesen, sich mit ihnen zu arrangieren und sie als Söldner in seine Armee aufzunehmen, so konnte dessen Nachfolger Kayḥusraw II. (1237–1246) diese Beziehung nicht aufrecht erhalten. Die Choresmier, die nun mit den syrischen Ayyubiden paktierten, sorgten durch Plünderrungen für Unruhe in Südostanatolien.⁵⁶ Südostanatolien war ebenso wie Nordsyrien, abgesehen von der zeitlich befristeten seldschukisch-ayyubidischen Allianz gegen den Choresm-Schah Ḡalā'uddin, seit dem Ende des 12. Jahrhunderts ständiger Schauplatz militärischer Auseinandersetzungen.

gen zwischen Seldschuken und Ayyubiden gewesen. Zudem waren diese Regionen Durchgangsstationen der gen Westen ziehenden Flüchtlinge vor den Mongolen.⁵⁷

Gesellschaftliche und wirtschaftliche Ursachen

Die skizzierten destabilisierenden politischen Entwicklungen hatten einen negativen Einfluß auf die wirtschaftliche Lage. Die Einwanderer kamen zwar teilweise auch aus iranischen Städten, zum überwiegenden Teil waren sie jedoch Nomaden. Im Vergleich zu den städtisch sozialisierten Einwanderern war die massenhafte Immigration türkischer Nomaden und Halbnomaden, deren Bevölkerungsanteil bald denjenigen der indigenen Bevölkerung überstieg, ungleich schwerer zu integrieren. Die seldschukische Administration bemühte sich, sie über das Land zu verteilen, um etwaigen Unruhen vorzubeugen. Dennoch kam es zu Spannungen mit der indigenen Bevölkerung bzw. schon früher eingewanderten Türken, sowie zu bewaffneten Konflikten zwischen Regierungstruppen und räubernden Nomaden.⁵⁸ Dabei hatte die Durchschlagskraft der seldschukischen Eroberer, die vom 11. bis zum 13. Jahrhundert große Teile Zentral- und Vorderasiens beherrschten, ehemals selbst auf einer nomadischen Streitmacht beruht. Mit der Errichtung eines Staatswesens jedoch wurde das seldschukische Herrschergeschlecht seßhaft und war nun daran interessiert, daß auch seine Untertanen zur seßhaften Lebensform übergingen. Man erhoffte sich hiervon ein höheres Maß an politischer Verlässlichkeit, pflegte die nomadisierende Bevölkerung doch durch Raubzüge Unruhe zu stiften. Zudem ging die Bedeutung der nomadisierenden Turkmenen⁵⁹ als militärischer Faktor mit der Errichtung von Sklaven- und Söldnerheeren zurück.⁶⁰ Die Sedimentierung der Nomaden wurde durch die Vergabe von Lehen (*iqtā'*, pl.: *iqtā'ā'*)⁶¹ insbesondere für Armeemitglieder gefördert, die ihnen zu ökonomischer Unabhängigkeit verhelfen sollte. Tatsächlich kann festgestellt werden, daß ein Teil der nach Anatolien immigrierten Nomadestämmen zur landwirtschaftlichen Produktion überging, wenn die nomadische und halbnomadische Lebensweise auch weiterhin überwog.⁶²

⁵⁷ Ocak 1989: 44–46, 61.

⁵⁸ Ebda. 26, 38–40.

⁵⁹ „Türkmene“ respektive „türkmenisch“ bezeichnet eine Untergruppe der Oghusen, demigenen türkischen Stammes- und Sprachverband, dem die meisten der nach Kleinasien eingewanderten Türken zuzuordnen sind (Andrews 1989: 55, 63). Vgl. hierzu auch Vergin 1981: 320f. Ann. 10. Eine umfassende Darstellung der Geschichte der türkischen Völker bietet Golden 1992.

⁶⁰ Geliner 1992: 54f.; Golden 1992: 220; Köprülü 1992: 53.

⁶¹ Zu Geschichte und Eigenart des *iqtā'*-Wesens s. Paul 1998: 238–247.

⁶² Vgl. Werner 1966: 369.

⁵⁴ Eine Analyse des Babaī-Aufstand mit Hilfe des Begriffspaares „Zentrum-Peripherie“ wurde auch schon von Vergin (1981) unternommen, wobei dessen Zuordnung einzelner Phänomene zu den beiden Kategorien m. E. an einigen Stellen nicht stichhaltig ist.

⁵⁵ Cahn 1968b: 128–130.

⁵⁶ Ebda. 133–135.

Die ökonomischen Schwierigkeiten, die als eine wesentliche Ursache für die zunehmende Unzufriedenheit der Landbevölkerung anzusehen sind, lagen jedoch auch in strukturellen Veränderungen des Wirtschaftssystems begründet. Bis zu Beginn des 13. Jahrhunderts war Konya erfolgreich darum bemüht, wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse zu verhindern. Fast aller Besitz war Staatsbesitz. Die türkischen Klanchefs sowie Staatsbedienstete wurden mit *iqta'*-Flächen ausgestattet, die gegen einen jährlichen Tribut von Nomaden als Weidefläche und von Bauern als Agrarfläche genutzt werden konnten und somit eine Art Kollektivbesitz darstellten. Es gab genug Land, das an neue Einwanderer verteilt werden konnte. Diese Situation begann sich jedoch in den Jahren nach dem Tod Kayhusraw I. (1205-1211), mitbedingt durch innerseidschukische Machtkämpfe, die sich auf die administrative Ordnung des Reiches auswirkten, zu verändern. Viele der Lehen wurden nun in Stiftungen (*waqf*, pl.: *awqāf*) umgewandelt, die im Gegensatz zu den *iqta'* vererbt werden konnten. Somit wurde nach und nach Kollektivbesitz in Privatbesitz umgewandelt, was zu Abhängigkeitsverhältnissen der Nutzer gegenüber den Verwaltern der *awqāf*, de facto Großgrundbesitzern, führte. Insbesondere für die Nomaden waren kollektiv nutzbare Flächen als Weideland und für die Winterlager überlebensnotwendig. Es überrascht nicht, daß diese Veränderungen der Besitzverhältnisse zu Ungunsten insbesondere der Nomaden zu sozialer Unzufriedenheit führten.⁶³ Die Landwirtschaft indes prosperierte bis in die 30er Jahre. Dann jedoch wurden die Steuern, insbesondere unter der Regentschaft Kayhusraw II., auf Grund von Mißwirtschaft und Kriegskosten massiv erhöht. Vor allem die als ungerecht wahrgenommene Politik des Wesirs Sa'duddin Köpek erregte den Zorn der Bevölkerung.⁶⁴

Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten verstärkten die gegenseitigen Vorbehalte von Stadt- und Landbevölkerung bezüglich der jeweiligen Lebensführung.⁶⁵ Gleichzeitig wurde die nomadische Bevölkerung, mobil und bewaffnet, zu einer ernsthaften Bedrohung der Herrschaft Konyas. Fuad Köprüyü charakterisierte das nomadische Bevölkerungselement wie folgt:

„These undisciplined masses recognized no social structure outside the tribal system, which was alien to the concept of a state, and despised the villagers and city dwellers. Whenever the central government weakened, they would immediately rebel and provoke anarchy.“⁶⁶

Es zeigt sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine Zuspitzung der Dichotomie der Lebensformen von *seßhaftem Zentrum* und *nomadischer*

oder halbnomadischer *Peripherie* in Anatolien. Johanson spricht von einer „grundlegenden soziologischen Trennungslinie zwischen Seßhaften und Viehzuchtnomaden“⁶⁷. Sie manifestierte sich in der jeweiligen Literatur und den religiösen Dispositionen: Während das theologische Schrifttum („Hochliteratur“) des Islam fast ausschließlich in seßhaften Kulturen rezipiert werden ist, waren für die türkmenischen Nomaden ihre zum Teil nur oberflächlich islamisierten mündlich tradierten Heldenepen („Volksliteratur“) wichtigstes literarisches Gut:

„Bei den seit langem seßhaften Völkern ist das islamische Kulturgut in Sprache, Stil und Inhalt deutlich, bei den anderen nur schwach oder überhaupt nicht zu spüren.“⁶⁸

Zwar ist Johanssons Unterscheidung in „Hochliteratur“ und „Volksliteratur“ ihrer normativen Implikationen wegen kritisch zu beurteilen, dennoch mindert dies nicht den Erkenntniswert seiner Überlegungen in Bezug auf das Zusammenspiel von Wirtschaftsform, Literatur und Religion. Der in Kap. 1.1.2. erläuterte Zusammenhang zwischen dem Maß der Literalität eines Milieus und der Neigung zu einer schriftloyalen oder charismaloyalen religiösen Grunddisposition erhält im konkreten Fall eine weitere Dimension, nämlich die Wirtschafts- und Lebensform. Letztere beeinflußt maßgeblich die Literalität und somit den ausgebildeten Religionstypus. Es ergibt sich ein idealtypischer Gegensatz von nomadischer Lebensform, Illiteralität und Charismaloyalität (*Peripherie*) sowie seßhafter Lebensform, Literalität und Schriftloyalität (*Zentrum*).

Die sich rapide verschlechternden wirtschaftlichen Bedingungen gegen Ende der 30er Jahre, für die aufgrund der steigenden Abgabenlast die Administration in Konya verantwortlich gemacht wurde, wirkten auf der sozialen und wirtschaftlichen Ebene als zusätzlicher Katalysator der Dichtomisierung von Zentrum und Peripherie. Die sich ausbreitende soziale Unzufriedenheit im rumseidschukischen Reich gegen Ende der Herrschaft Kayqubads ist eine Folge dieser Entwicklung.⁶⁹

*Religiöse und kulturelle Ursachen*⁷⁰

Den Großteil der Dichter, Philosophen, Theologen und Derwische, die sich in Konya versammelten, machten Flüchtlinge aus dem durch die mongoli-

⁶⁷ Johanson 1988: 56.

⁶⁸ Ebd.: 57.

⁶⁹ Vergin 1981: 319f.; Ocak 1989: 41f.; Köprüyü 1992: 50, 52; Beldiceanu-Steinherr 1998: 102.

⁷⁰ In diesem Kapitel sollen die religiösen Ursachen des Aufstandes des Baba İlyas lediglich in allgemeiner Form, die als Grundlage für dessen Verständnis notwendig erscheint, dargestellt werden. Auf Details der Vorstellungen und Traditionen des religiösen Milieus der Akteure des Aufstandes wird in Kap. 1.2.4. eingegangen.

⁶³ Ocak 1989: 36-38. Vgl. hierzu aus marxistischer Perspektive Werner 1966: 371.

⁶⁴ Ocak 1989: 41f.

⁶⁵ Ebd.: 40.

⁶⁶ Köprüyü 1992: 50.

sche Invasion zerschlagenen Reich des Choresm-Schah in Persien aus, die Zuflucht in vermeintlich sicheren Städten wie Konya suchten. Der bedeutende und bekannteste dieser Flüchtlinge war sicherlich der aus Balj stammende Muhammed Ğalāluddin Rūmī (1207–1273), später Mawlānā genannt, auf den sich die Mawlawiyya, die „Tanzenden Derwische“, zurückführt. Diejenigen Derwische und Scheiche, die aus städtischer, literaler Umgebung emigriert waren, ließen sich auch in Anatolen in den Städten nieder, deren geistiges Leben sie belebten und nachhaltig prägten. Viele dieser Gottsucher waren geprägt von den pantheistischen Ideen Şihabuddin Suhrawardis (gest. 1191) und der Mystik Ibn ‘Arabis (gest. 1240).⁷¹ Sultan Kayqubād nahm sie bereitwillig auf, war er doch selbst theologisch und intellektuell interessiert. Kayqubād unterstützte nicht nur das schriftloyale sondern auch das im Vergleich zu diesem heterodoxe Derwischwesen, ließ ihm Stiftungen zukommen und Derwischkonvente (*zāwiya*, pl.: *zawāyā*) erbauen.⁷² Jedoch änderte sich diese Situation unter Kayḥūṣṭaw II., der der türkmenischen Landbevölkerung und ihren religiösen Führern eine vergleichbare Anerkennung verweigerte.⁷³

Der intellektuelle Hofstaat Konyas, an dem das Persische gepflegt wurde, lebte in einer Welt, die den nomadischen oder bäuerlichen Türkmenen außerhalb der Städte schon sprachlich nicht zugänglich war. So stand die schöngestigte Blüte Konyas unter Kayqubād im Kontrast zu den religiösen Bedürfnissen der Landbevölkerung. Partiell gab es gleichwohl auch Berührungspunkte. Als Beispiel sei auf die legendäre Symbiose von Ğalāluddin Rūmī und dem heterodoxen Wanderderwisch Šamsuddin Tabrizī (gest. 1248) verwiesen.⁷⁴ Dennoch kann idealtypisch an einer kulturell-religiösen Dichtotomie zwischen literalem und in der Folge schriftloyalem städtischem Zentrum und illiteraler und charismaloyaler ländlicher Peripherie festgehalten werden. Markantes Kriterium zur Differenzierung beider Pole ist die Stellung zur Scharia: Der Scharia-orientierten Islaminterpretation des Zentrums kann im islamischen Diskursfeld Anatoliens die Position der Orthodoxie zugesprochen werden; der charismaloyale Islam der Türkmenen der Peripherie wird innerhalb dieses Machtdiskurses entsprechend als „heterodox“ qualifiziert. Diese Rollenverteilung im türkischen Machtdiskurs um das hegemoniale

niale Islamverständnis blieben, von zeitlich begrenzten, lokalen Ausnahmen abgesehen, bis zum Niedergang des Osmanischen Reiches relativ konstant. Die religiösen Vorstellungen der anatolischen Türkmenen erhielten durch die Einwanderungswellen im 13. Jahrhundert neue Impulse. Die einwandernden türkmenischen Stämme waren nur oberflächlich islamisiert; die islamische Orthopraxie mit ihrer formalistischen Pflichtlehre war ihnen fremd und insbesondere für die nicht-seßhaften Bevölkerung kaum praktikabel. Diese praktizierte einen weniger formalen Islam mit gelegentlichen Treffen, an denen Männer und Frauen gemeinsam teilnahmen; ihre Riten und religiösen Vorstellungen standen zu denjenigen des schriftloyalen Zentrums in scharfem Gegensatz – wodurch die durch die Leobs- und Wirtschaftsform bedingte kulturelle Kluft zwischen Peripherie und Zentrum noch verstärkt wurde.⁷⁵

Die türkmenische Landbevölkerung stand unter dem religiösen Einfluß charismatischer Wanderderwische und der sich im 13. Jahrhundert konstituierenden religiösen Bruderschaften. Der Sufismus (*tasavvuf*, türk.: *tasavvuf*), den sie vertrat, war von demjenigen urbaner Prägung, wie ihn bspw. die Mawlawiyya entwickelte, grundverschieden, was an dem jeweiligen Stellenwert und der Interpretation des islamischen Rechts (*śari'a*) festgemacht werden kann. Eine auf der Scharia basierende Islam-Interpretation konnte unter der Landbevölkerung keinen Einfluß gewinnen.⁷⁶ Diese hatte vielmehr eine starke Affinität zu den ekstatischen Praktiken und dem eklektizistisch adaptiven religiösen Pluralismus eines auf religiösem Mittertum und Charisma basierenden Derwischtums.⁷⁷

1.2.3 Chronologie des Aufstandes

Der Babaî-Aufstand, als dessen Anführer nach den neuesten Erkenntnissen Baba İlyas al-Ḥurāṣānī angesehen werden kann, hatte 1239 seinen Vorlauf und brach 1240 zunächst in Südost-, dann in Zentralanatolien, aus.⁷⁸ Baba

⁷¹ Ocak 1989: 26. Zu einer Einführung in Leben und Ideen dieser beiden Mystiker s.

⁷² Ocak 1989: 28. Schimmel 1995: 368–387.

⁷³ Bayram 1981: 17, 24. Bayram (1981), der die religiöse Dimension des Babaî-Aufstandes gänzlich bestreitet und die wirtschaftliche stark anzweifelt, sieht in der veränderten Politik Konyas gar die Hauptursache des Aufstands. Vgl. zu den Thesen Bayrams, die sich direkt auf die erste Auflage der Arbeit Ocaks (1989) über den Babaî-Aufstand beziehen und diese vehement kritisieren, die Replik von letzterem (Ocak 1981). Zu dem Disput zwischen Bayram und Ocak s. den Kommentar von Kaftadar 1995: 75.

⁷⁴ Mazzouai 1972: 59f. Schimmel 1995: 442.

İlyas war ein türkmenischer Sufi-Scheich aus Chorasan, der unter der Regentschaft Kayqubâd I. nach Anatolien emigriert war. Die Zentren des Aufstandes waren Maraş, Kefersud, Malatya und Elbistan in Südostanatolien so- fand, in Zentralanatolien. Während Baba İlyas im Zentralanatolien auftaute, sammelte sein Schüler und „Stellvertreter“ (*halîfe*, pl.: *halafâ*) İshak im Auftrag von Baba İlyas Anhänger in Südostanatolien und Nordsyrien.⁷⁹

Der Aufstand fand zu einem Zeitpunkt statt, als Konya durch Auseinandersetzungen mit dem Choresm-Schah militärisch geschwächt und die anatolischen Türken durch Flüchtlinge aus Zentralasien und Persien, geflohen zunächst vor den Choresmern und dann den Mongolen, personell gestärkt waren.⁸⁰ Dabei unterschieden sich die beiden Zentren des Aufstands, Südostanatolien und Zentralanatolien, sowohl hinsichtlich ihrer vorherrschenden Wirtschaftsformen als auch bezüglich ihrer sozialen Bevölkerungsstruktur stark: Zentralanatolien war ökonomisch relativ gut entwickelt, prosperierte insbesondere unter der Regentschaft Kayqubâd I. Die Bevölkerung zeichnete sich, auch auf Grund der damaligen guten agrarischen Entwicklung, durch einen relativ hohen Grad an Selbsthaftigkeit aus. Jedoch ging diese Prosperität unter Sultan Kayqusraw II. verloren. Neben den geschilderten strukturellen Veränderungen der sozioökonomischen Ordnung war es insbesondere die massive Abgabenbelastung, die die Landbevölkerung gegen Konya aufbrachte. In Südostanatolien hingegen, wo die Propaganda der Babai-Bewegung am stärksten ausgeprägt war, herrschte die nomadische Lebensweise vor.⁸¹ Zur Zeit des Aufstands war Südostanatolien – wie erwähnt seit Jahrzehnten Zankapfel von Seldschuken und Ayyubiden – unter seldschukischer Oberherrschaft; die Möglichkeit einer ayyubidischen Provokation des Aufstandes kann deshalb nicht ausgeschlossen werden. Des weiteren zogen zum Zeitpunkt des Aufstands die von Konya abgefallenen und aus Anatolien vertriebenen Choresmier plündernd durch Südostanatolien. Eine Verbindung der Choresmier zu den Aufständlern ist möglich. Sie ist jedoch nicht definitiv belegt, wenn die zeitgenössische Chronik des seldschukischen Geschichtsschreibers Ibn Bîbî (gest. 1284) dies auch glauben machen mag.⁸²

Außerer Anlaß zum Aufstand waren die wirtschaftlich schlechten Zustände auf dem Land. Die Gegner waren Kayqusraw und seine Administration, die hierfür verantwortlich gemacht wurden. Ihre Herrschaftslegitimation

wurde von Baba İlyas bestritten, der sich als „Prophet“ (*Baba Râsûl*) und „Rechigeleiter“ (*mâhdî*, türk.: *mehdi*), d. h. Messias, zu erkennen gab. Al- lah habe İlyas zu seinem Gesandten bestimmt, damit dieser die Herrschaft an sich nehme.⁸³

Zum Ausbruch des Aufstands im Herbst 1240 kam es, als Kayqusraw II. seine Truppen gegen İshak in Bewegung setzte. Er wollte den Aufrührern zuvorkommen, von deren Vorhaben er unterrichtet gewesen sein muß. Daraufhin revoltierte İshak. Es ist dabei nicht klar, ob der Zeitpunkt des Aufstandes von İshak mit İlyas abgesprochen war. Elvan Celebi, dessen Intention es allerdings ist, seinen Ahnen von der Verantwortung für den Aufstand freizusprechen, bestreitet dies. İshak und seine Armee, die hauptsächlich aus Türkmenen bestand, zogen eine Spur der Verwüstung durch Südostanatolien, wobei sich immer mehr Stämme dem Aufstand anschlossen. Zum Teil taten sie dies freiwillig, motiviert durch anfängliche militärische Erfolge und die zu erwartende Beute, zum Teil um selbst von den Aufständischen verschont zu bleiben. Während İshak in Südostanatolien gegen Regierungstruppen kämpfte, zog sich der spirituelle Kopf der Bewegung, Baba İlyas, in seine Zawîya nach Amasya zurück. İshak versuchte, sich nach Amasya durchzuschlagen, um sich dort mit den Truppen von Baba İlyas zu vereinen. Bevor dies gelang, starteten die Seldschuken eine Großoffensive gegen Amasya, bei der Baba İlyas getötet wurde. Dessen Anhänger, die nicht an seinen Tod glaubten wollten, kämpften dennoch weiter. Wahrscheinlich im September wurde das Heer der Rebellen in der Ebene von Malâya/Kırşehir endgültig besiegt. İshak, nach dem Tod von Baba İlyas dessen Nachfolger als Anführer der Bewegung, kam hierbei ums Leben.⁸⁴

1.2.4. Das religiöse Milieu der Aufständischen und deren Motivationen

Ocak vertritt die Position, daß der Aufstand des Baba İlyas primär wirtschaftlich und politisch motiviert war, und nicht, wie dies von späteren osmanischen Geschichtsschreibern nahegelegt wird, als rein religiös motiviert betrachtet werden kann.⁸⁵ Letzteren war daran gelegen, die Aufständischen als Häretiker zu brandmarken, um von sozialen und wirtschaftlichen Ursachen, die ein schlechtes Licht auf die seldschukische Regierung und Verwaltung werfen könnten, abzulenken. Im Gegensatz zu Ocak, der den religi-

⁷⁸ Autor Elvan Çelebi, ein Scheich der *Wâfiyyâ*, war ein Urenkel von Baba İlyas und Sohn des in der Literatur der türkischen Mystik bekannten *Âşık Paşa* (Ocak 1989: 7f.).

⁷⁹ Ebd.: 22, 47–50, 60; Erünsal/Ocak 1995: XLV.

⁸⁰ Cahen 1986: 843.

⁸¹ Ocak 1989: 60f.

⁸² Ebd.: 45f., 63. Ibn Bîbî *Al-Awâniyya fi l-Umrâ'îl-Alâ'iyya* („Die erhabene Herrschaft in den erhabenen Angelegenheiten“) wurde von Duda (1959) ins Deutsche übersetzt.

⁸³ Cahen 1986: 843.

⁸⁴ Ocak 1989: 65–72.

⁸⁵ Ebd.: 135.

ös-politischen Umständen lediglich eine den Aufstand begünstigende Rolle zuweist, bin ich der Auffassung, daß erst die religiöse Begrifflichkeit und der religiöse Bezugsrahmen, in den der Aufstand gestellt wurde, diesem zu einer emotionalen Überzeugungs- und militärischen Stoßkraft verhelfen konnte, die das rumseldschukische Reich derart schwächen sollte, daß es wenige Jahre darauf zu einem Vasallen der Mongolen degradiert werden konnte. Meiner Meinung nach greift es zu kurz, die wirtschaftlichen, politischen und religiösen Ursachen des Aufstandes lediglich horizontal nebeneinanderzustellen und ihre jeweilige Wirkkraft separat zu beleuchten. Ich bin vielmehr der Ansicht, daß von einem konkreten Zusammenhang zwischen der wirtschaftlichen und politischen Unzufriedenheit und der religiösen Evidenz des Aufstandes für seine Akteure auszugehen ist: Die religiöse, hier speziell chiliasmische, Deutung der Zeit, die wir für das Milieu der Aufständischen rekonstruieren können, erlangt erst durch die schlechten wirtschaftlichen und politischen Umweltbedingungen Evidenz und Dringlichkeit. Deshalb ist die Frage nach der primären Motivation des Aufstands falsch gestellt. Vielmehr sollte das Augenmerk auf die Interdependenz der unterschiedlichen Motivationen gelegt werden. Weil das Ausmaß des Aufstandes der hier vertretenen These zufolge nur unter Hervorhebung seines religiösen Deutungskontextes verständlich wird, soll das religiöse Milieu der Akteure des Aufstandes ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt werden.

Als Trägerschicht des Babaî-Aufstands kann die größtenteils nomadische oder halbnomadische Bevölkerung Zentral- und Südostanatoliens bestimmt werden.⁸⁶ Köprüü schreibt über die religiöse Orientierung dieses Milieus:

„In fact, they were under the moral influence of ‘Alawî or heterodox Turkmen bâbîs, who were nothing but an outwardly Islamized continuation of the old Turkish shamans.“⁸⁷

Im Zusammenhang mit der religiösen Eigenart der anatolischen Türkmenen wird, wie hier von Köprüü, oft auf „schamanistische“ Elemente verwiesen⁸⁸ – ein Topos, der sich bis zu zeitgenössischen Darstellungen des Alevitums durchzieht, jedoch m. W. bisher noch nicht hinreichend belegt worden ist. An anderer Stelle spricht Köprüü auch von den „extremist ‘Alawî“⁸⁹. Mit dieser Bezeichnung ordnet er die Babai der „extremen Schia“, respektive den *gülâ* („Übertreiber“) – einem Begriff aus der schiitischen Apologetik⁹⁰ – zu.⁹¹ Es ist jedoch problematisch, schon für das 13. Jahrhundert von einer Differenz

zwischen schiitischem und sunnitischem Bekenntnis in Anatolien auszugehen. Die Verehrung Alis und der alidischen Familie (*ahl al-bayt*) war auch unter „Sunnen“ weit verbreitet.⁹² Insbesondere der sufische Islam, dessen Orden ihre Initiationsslinien (*silsila*, pl.: *salâsil*) meist,⁹³ über Ali auf Muhammad zurückführen, kann als Mittler einer Ali- und *ahl al-bayt*-Verelzung angesehen werden,⁹⁴ ohne daß sich daraus notwendigerweise ein Bekenntnis zur Schia ableiten müßte:

„[L]a régence spirituelle’ (*khalâfah rûhâniyyah*) de ‘Alî paraît au soufisme dans le monde sumite non pas comme quelque chose de shî‘î, mais comme reliée directement à l’ésoterisme islamique, en soi-même“.⁹⁵

Gleichwohl ist auf die Verwandschaft bestimmter sufischer und schiitischer Institutionen zu verweisen. Sowohl im Sufismus als auch in der Schia haben religiöse Mittlerinstanzen eine für das individuelle Heil der Gläubigen herausragende Funktion. Steht im schiitischen Islam der Imam oder ein Vertreter des Imam als Mittler zwischen dem Gläubigen und Gott, so ist es analog hierzu im sufischen Islam der Scheich (*şayîh*) oder *quâb* („Pol“), der, idealisiert in der Konzeption des „Vollkommenen Menschen“ (*al-insân al-kâmil*),⁹⁶ als Führer auf dem spirituellen Weg die Funktion des Mittlertums übernimmt.⁹⁷ Auch die *baba* („Vater“) genannten türkmenischen heiligen Männer hatten eine solche Mittlerfunktion – und die Religion des Babaî-Milieus somit strukturelle Ähnlichkeit mit Sufismus und Schia.

Wenn die Babaî-Bewegung als „schiitisch“ charakterisiert wird, so ist das dennoch eher eine Projektion jüngerer Deutungsmuster auf eine Zeit, in der sich dieser Antagonismus von Zuordnungen zur „Suna“, respektive „Schia“ in Anatolien noch gar nicht konstituiert hatte.⁹⁸ Jenseits solch kategorischer Zuschreibungen kann für das religiöse Milieu der Babaî-Bewegung, wie im folgenden gezeigt werden soll, gleichwohl eine Beeinflussung durch ismailitische Vorstellungen und insbesondere eine weite Verbreitung der chilastischen Mahdi-Erwartung angenommen werden – Charakteristika, die der hier vertretenen These zufolge für die religiöse Motivation des Aufstandes mitverantwortlich zeichnen.

⁸⁶ Cahen 1969: 63; ders. 1970; Oeck 1989: 78.

⁸⁷ Köprüü 1992: 51.

⁸⁸ Bspw. von Katesoglu (Leiser 1988: 116, 122); Cahen 1970: 122f., 128; Johanson 1988: 55 und v. a. Mélloff 1982b, 1988.

⁸⁹ Köprüü 1992: 105.

⁹⁰ Ausführlicher zu den *gülâ* s. S.40f.

⁹¹ Ebenso Kohlberg 1985: 846.

⁹² Cahen 1969: 63; ders. 1970; Oeck 1989: 78.

⁹³ Eine Ausnahme bildet die Naqbandiyya, die ihre *silsila* über den zweiten Kalifen Abû Bakr auf Muhammad zurückführt (Halm 1988: 93).

⁹⁴ Vgl. Kohlberg 1985: 84.

⁹⁵ Nasr 1970: 218. Zum Verhältnis von Schia und Sufismus vgl. Momen 1985: 208f.; Halm 1988: 91-97.

⁹⁶ Im theosophischen Sufismus ist der „Vollkommene Mensch“, beispielhaft manifestiert im Propheten Muhammad, eine Metapher für das höchste Maß an göttlicher Entsprechung, das der Mensch erreichen kann; s. Schimmel 1995: 317, 398-400. Erstmals formuliert wurde die Doktrin des *al-insân al-kâmil* von Ibn al'-Arabî (Birge 1994: 117f.).

⁹⁷ Momen 1985; Schimmel 1995: 285f.; s. auch Eberhard 1970: 27f.; Glassen 1981: 72.

⁹⁸ Siehe hierzu Nasr 1970: 217; Kafadar 1995: 75.

„Extrem-schiitische“ Einflüsse: *gulūw*.

Halm sieht die Ismā‘iliyya⁹⁹ in der Denktradition der „islamischen Gnosis“¹⁰⁰, einem „der koranischen Offenbarung fremden kosmogonisch-soteriologischen Mythos gnostischen Typs“.¹⁰¹ Als zentrale Begrifflichkeiten der religiösen Vorstellungswelt der islamischen Gnosis nennt er unter anderem *tanāṣub* („erzwungene Wanderung der unerlösten Seelen“) sowie *‘ilm* („Wissen“) und *maṛīfa* („Erkenntnis“); die beiden letzten Begriffe können nach Halm als arabische Äquivalente für „Gnosis“ gelten.¹⁰² Dabei sei die islamische Gnosis, die sich schon bald nach dem Tode Alis zu entwickeln begann, von Beginn an ein schiitisches Phänomen gewesen: „[D]ie Erwartung eines politischen Umschwungs zugunsten der Aliden gehört zum festen Bestand ihrer Lehren.“¹⁰³

Schon bald nach Alis Tod wurden Hoffnungen auf seine „Rückkehr“ (*rāḡa*) wach:

„Der Schritt vom Glauben an den nicht gestorbenen zu dem an einen unsterblichen, ja übermenschlichen oder gar vergöttlichten ‘Ali war nicht weit. Hier allerdings schieden sich die Geister: die Vergöttlichung ‘Alis und der Irname stieß auf Widerspruch innerhalb der Schia selbst, und es regte sich Widerstand gegen diese ‘Übertreibung’ (*għulūw*), die zudem meist auch noch im Rahmen gnostischer Weldeutung aufrat und damit die Grenzen der überlieferten kognitiven Offenbarung zu sprengen drohte.“¹⁰⁴

Für Halm sind also auch die *gulāt* muslimische Gnostiker. Es sollte dabei jedoch nicht vergessen werden, daß der Begriff *gulāt*¹⁰⁵ als Terminus technicus für von der früh-islamischen Haupttradition abweichende heterodoxe Vorstellungen der orthodoxen schiitischen Apologetik entstannt, die die hege-

⁹⁹ Der Begriff Ismā‘iliyya ist ursprünglich eine Fremdbezeichnung, wird heute jedoch von ihren Adelten auch selbst verwendet (Halm 1988: 193f.). Eine ausführliche Monographie zur Ismā‘iliyya hat kürzlich Daftary (1998) vorgelegt.

¹⁰⁰ Zur „islamischen Gnosis“ s. die Arbeiten von Halm (1978; 1982).

¹⁰¹ Halm 1982: 14; Kohlberg (1985: 845) verweist darauf, daß diese Zuordnung umstritten ist, wobei er jedoch auch selbst auf „extremist ideas“ in den Glaubensvorstellungen der Ismā‘iliyya verweist.

¹⁰² Einen von demjenigen Halms verschiedenen Begriff von „Gnosis“ verwendet Mélíkoff. Sie definiert den Begriff weiter und versteht es als sein zentrales Element „la connaissance due à une révélation qui arrache l’âme de l’ignorance“ (Mélíkoff 1982b: 393). Des weiteren gehörten die esoterische Schrifteninterpretation, die Initiation in das heilige Wissen, der hermetische Charakter eigener religiöser Texte und die Verwendung einer Geheimsprache zu den wesentlichen Charakteristika der Gnosis. Einen prägnanten Überblick über Geschichte und Rezeption des Begriffs „Gnosis“ bietet Stuckrad 2000.

¹⁰³ Halm 1982: 23.

¹⁰⁴ Ebd.: 24. Vgl. hierzu die Ausführungen des Häresiographen Shahrastānī (1984: 149f.).

¹⁰⁵ Die Geschichte des Begriffs und seine unterschiedliche Verwendung in den ersten Jahrhunderten des Islam wird von Al-Qādī (1976) illustriert.

moniale schiitische Religionsinterpretation zu legitimieren suchte. Hodgson verweist darauf, daß nur ein geringer Teil der frühen „Übertreiber“ politisch aktiv war, ihre Bezeichnung als „extreme Schia“ also in dieser Hinsicht unzutreffend ist.¹⁰⁶ Im Gegensatz zu Halm, der die Kontinuität der „gulāt“ vom 7. Jahrhundert bis heute hervorhebt und die Nasayrier als ihre Erben bestimmt, will Hodgson den Begriff lediglich für bestimmte Strömungen vor der Konsolidierung der Schia unter Ğa‘far as-Sādiq (gest. 765) gelten lassen:

„If the tendentious term is to be retained at all, it might well be restricted to those earlier groups, leaving the later non-Twelver sects their individual identities rather than confounding them, as now, with the miscellaneous ferment of the early Shī‘a – which after all is as much the heritage of the Twelvers as of any other one Shī‘ite sect.“¹⁰⁷

Man sollte also bei der Verwendung des Begriffs *gulāt* Vorsicht walten lassen. Gleichwohl läßt sich in der islamischen Religionsgeschichte eine Kontinuität der religiösen Vorstellungen, wie sie von den sogenannten *gulāt* vertreten wurden, aufzeigen. Kern dieser Vorstellungen sind die Vergöttlichung Alis¹⁰⁸ und der schiitischen Irname, die Konzeptionen des *tanāṣub* und der göttlichen Inkarnation in bestimmten Menschen (*hulūl*).¹⁰⁹ All diese Elemente finden sich in der für diesen Typus schiitischer Religiosität charakteristischen Mahdi-Konzeption¹¹⁰ wieder.

Der *Mahdi-Glaube*

Die Ismā‘iliyya führt sich auf Ismā‘il, den Sohn des sechsten schiitischen Imams Ğa‘far as-Ṣādiq, zurück. Ismā‘il allein stand ihrer Auffassung nach das Imamat zu, d. h. die Leitung der Gemeinschaft der Muslime.¹¹¹ Dieser Anspruch führte zur Abspaltung von denjenigen Schiiten, die Müsā al-Kāzim, ebenfalls ein Sohn Ğa‘fars, als Imam anerkannten – also derjenigen Linie, auf die sich später die Zwölferschia berufen sollte.¹¹² In der Nachfolge Ismā‘ils erfuhr insbesondere dessen Sohn Muhammed Ibn Ismā‘il, dessen wobei er jedoch auch selbst auf „extremist ideas“ in den Glaubensvorstellungen der Ismā‘iliyya verweist.

¹⁰⁶ Hodgson 1955: 4; s. auch Bayat 1981: 78.

¹⁰⁷ Hodgson 1955: 5. Vgl. Halm 1982: 14f., 25.

¹⁰⁸ Zur Verehrung Alis und den unterschiedlichen Attributen, die ihm in den diversen den *gulāt*-zugerechneten Traditionen zugesprochen werden, s. Kohlberg 1985: 845f.

¹⁰⁹ Ein Überblick über die noch existierenden religiösen Gemeinschaften, die in diesem weiten Sinn zu den Erben der *gulāt* zu rechnen sind, findet sich bei Kehl-Bodrogji/Kellner-Heinkel/Otter-Beaujean 1997.

¹¹⁰ Siehe Hodgson, *Ghulāt*: 1094.

¹¹¹ Die Ismā‘iliyya wird deshalb in Unterscheidung von der Zwölferschia (*Iymā ‘Āṣāriyya*) auch Siebeter-Schia (*Sab‘īyya*) genannt. Eine gute Einführung in ihre Geschichte und Glaubensvorstellungen findet sich bei Madelung (*Ismā‘iliyya*), ausführlicher Halm 1978.

¹¹² Halm 1988: 35–38. Grundlegend zur Schia sind Halm 1988 und mit Abstrichen Momen 1985, dessen Arbeit es an vielen Stellen an Belegen fehlt.

Wiederkehr als *mahdī* bzw. *qā'im* („der sich Erhebende/Bestehende“) von den Ismailiten erwartet wird, besondere Verehrung. Seit dem 9. Jahrhundert fällt die Ismā'iliyya, die sich 899 in Fātimiden und Qarmaten aufspaltete,¹¹³ v. a. durch ihren missionarischen und militärischen Aktivismus auf, der sich in religiös legitimierten Rebellionen äußerte.¹¹⁴ Dabei scheinen die schon in der frühen prä-fātimidischen Ismā'iliyya entwickelte Mahdi-Konzeption und die mit ihr verbundenen Endzeitvorstellungen wesentlich zu ihrem latenten Revolutionismus beigetragen zu haben.

Der Mahdi-Glaube ist ein konstitutives Element sowohl sunnitischer als auch schiitischer Endzeitvorstellungen.¹¹⁵ In beiden Glaubensrichtungen wird das Erscheinen „des Rechtgeleiteten“ mit dem Nahen des Jüngsten Gerichts verbunden: Der Mahdi wird am Ende der Zeiten erscheinen, Gerechtigkeit auf Erden herstellen und die Menschen auf das Jüngste Gericht vorbereiten.¹¹⁶ Jedoch hat der Glaube an die Wiederkehr des Mahdi in der Schia im Gegensatz zur Sunna dogmatischen Charakter. Während die Sunna den Kalifen als legitimen Stellvertreter Gottes anerkennt, kann weltliche Herrschaft nach Maßgabe zumindest der quietistischen Tradition der schiitischen Theologie in der Abwesenheit des 12. Imam nicht religiös legitimiert werden. „Gerechte“, religiös legitimierbare Herrschaft ist hier an die Wiederkehr des Imam gebunden. Alle weltliche Herrschaft ist deshalb vorläufig, und immer auf die Rückkehr des Imam Mahdi ausgerichtet. Verknüpft mit dem Glauben an den Imam ist der Mahdi-Glaube deshalb neben dem Bekenntnis zu der Einheit Gottes (*tawḥīd*), der Heiligkeit der Offenbarung und der Prophetenschaft Muhammads fester Bestandteil des schiitischen Glaubenssystems – weshalb dieses, viel stärker als dasjenige der Sunniten, chiliastisch geprägt ist:

„The essence of Shi'ite Islam is a chiliastic vision of history expressed in terms of radical social protest in the face of political oppression. The Shi'i expectation for the end of tyranny and wickedness through the establishment of justice by a descendant of the Prophet means not merely a hope for a better future, but also re-evaluation of present social and historic life. Current social and political circumstances are expected to change for the better in the light of what is going to happen when the Saviour of Islam appears.“¹¹⁷

Der Schia ist somit, der Interpretation Sachedinas folgend, ein Hang zur Opposition inhärent. Diese Haltung korrespondiert mit dem Umstand, daß sich Schiiten in der islamischen Religionsgeschichte oft in einer religiösen Minoritätensituation befanden. Man kann davon ausgehen, daß eine solche Situation die Neigung zu chiliastischen Anschauungen verstärkt. Auch über-

rascht es nicht, wenn Mahdi-Erwartungen besonders in Situationen politischer Repression und wirtschaftlicher Not erstarken.¹¹⁸

Sowohl in seiner historischen Genese als auch in seiner inhaltlichen Konzeption basiert der schiitische Mahdi-Glaube auf der *imāma* („Imamatslehre“). Ihr Grundelement ist eine charismatische Konzeption von Herrschaft¹¹⁹, die auf göttlicher Legitimation beruht. Die Auseinandersetzung um die Frage der legitimen Herrschaft führt uns bis zu den Anfängen der innerislamischen Ausdifferenzierung in Schia und Sunna zurück. Während die umayyadische Dynastie (661–750) ihren Herrschaftsanspruch genealogisch über die Zugehörigkeit zum mekkanischen Stamm der Qurayš begründete, insistierte die „Partei Alis“ (*ṣūrat 'Alī*) auf der Notwendigkeit charismatischer Herrschaft, die ihrer Ansicht nach nur durch die direkte Nachkommenschaft Muhammads, den *ahl al-bayt*, gewährleistet werden könnte.¹²⁰ Das Insistieren auf der Notwendigkeit von Charisma qua Abstammung als Grundbedingung für die Rechtmäßigkeit von Herrschaft setzte die Anhänger der *ahl al-bayt* automatisch in Opposition zu jeglicher Herrschaft, die sich anderweitig legitimierte:

„From its inception Shi'ism became the traditional opposition party, and as such several protest movements were organized under its wide range of leaders from among the members of the *ahl al-bayt*, who were able to arouse a genuine religious urge in their followers to achieve political goals. Thus messianic Shi'ism was a distinguishable feature of all early revolutions that took place in different regions of Islamic lands under different leaders. The notion of the divinely guided saviour Imam, the Mahdi, who was believed to have been equally endowed with divine knowledge as the Prophet has been, seized the imaginations of all those who were deprived of their rights under the existing regimes.“¹²¹

Das von Sachedina betonte sozialrevolutionäre Potential der frühen Schia wurde durch die Formierung und Formalisierung der Zwölferschia relativiert. Deren Eckpfeiler, insbesondere die Grundzüge der schiitischen Imamatsschule, wurden schon zu Beginn des abbasidischen Kalifats (750–1258)¹²² von Ḥafṣa bint as-Sādiq, der auch als Begründer einer eigenen schiitischen Rechtschule gilt, gelegt.¹²³ Die Imamatshypothese ist auch als Reaktion darauf anzusehen, daß sich die hochgesteckten schiitischen Erwartungen in das abbasidische Kalifat nicht erfüllten.¹²⁴ Endgültig ausgearbeitet wurde sie jedoch erst

¹¹⁸ Heine 1979: 29.

¹¹⁹ Vgl. Weber 1984: 140–142.

¹²⁰ Watt 1973: 55; Nagel 1981b: 131–140. Vgl. auch Sachedina 1981: 5.

¹²¹ Sachedina 1981: 7.

¹²² Das abbasidische Kalifat war aus einer Sammlungsbewegung anti-umayyadischer Kräfte, die sich über die Abstammung von Hāšim, einem Urgroßvater Muhammads, legitimierte, entstanden und von den Anhängern der *ahl al-bayt* zunächst unterstützt worden (Halm 1988: 29).

¹²³ Ebd.: 35, 55.

¹²⁴ Nagel 1981b: 144–154, 184f.

¹¹³ Ausführlich zu den Fātimiden s. Halm 1991, zu den Qarmaten s. Madelung, *Karmatī*.

¹¹⁴ Halm 1988: 198f., 205–208; vgl. Nagel 1981b: 224–241.

¹¹⁵ Zur historischen Genese des Mahdi-Begriffs s. Madelung, *al-Mahdī*.

¹¹⁶ Heine 1979: 28f.

¹¹⁷ Sachedina 1981: 1.

nach dem Beginn der „großen Abwesenheit“ (*al-ğayba al-kubrā*) des zwölfsten Imam Mahdi 941. Nun erst kann von einer zwölferschīitischen Theologie gesprochen werden.¹²⁵ Der zwölferschīitischen Lehrmeinung zufolge hinterließ der elfte Imam Hasan al-‘Askarī bei seinem Tod 874 einen Sohn, der jedoch zunächst in der sogenannten „kleinen Verborgenheit“ (*al-ğayba al-sugrā*) blieb, von der aus er von 874–941 indirekt, vertreten durch „Botschafter“ (*syfārā*), noch mit seiner Anhängerschaft Kontakt hielt. Erst 941 trat er in die *ğayba al-kubrā* ein, in der er nach zwölferschīitischer Auffassung bis zu seiner Wiederkunft verweilt. Der Begriff „Mahdi“, der im Islam schon früh verwendet worden war, um einen gerechten, „rechtgeleiteten“ islamischen Herrscher zu kennzeichnen, erhielt nun in der Zwölferschia seine charakteristische eschatologische Bedeutung.¹²⁶

Der Imam ist nicht nur qua Zugehörigkeit zu den *ahl al-bayt* Träger religiösen Charismas. Er ist darüber hinaus direkt von Gott eingesetzt (Prinzip der „Designation“: *nasy*), um den Menschen den Heilsweg aufzuzeigen. Der Imam ist Träger „spirituellen Wissens“ (*ilm*), über das nur er verfügt und das als Voraussetzung für gerechte Herrschaft gilt, orientiert an der idealisierten Herrschaft Muhammads und Alis.¹²⁷ Sein *ilm* ist die Grundlage seiner Autorität, die somit nicht an politische Macht gebunden ist.¹²⁸ Die Existenz des Imam gilt als Bedingung für den Fortgang der Welt und ist „Beweis“ (*ḥuqqa*) für die Wahrheit der Offenbarung. Da er „unfehlbar“ (*maṣūm*) ist, steht ihm bedingungsloser Gehorsam zu, wofür er im Gegenzug vor Gott die Verantwortung für das Tun seiner Anhänger übernimmt.¹²⁹ Insbesondere dieser Aspekt hat Konsequenzen für die Handlungsorientierung: Akzentuiert die summiatische Theologie die Befolgung der gesetzlichen Bestimmungen und die Durchführung der rituellen Pflichten als maßgebliche Bedingung für die Erlangung des Heils, so wird demgegenüber in der Schia, und hier v. a. in deren Nebentraditionen, auf die Bedeutung des an sich heilsversprechenden Glaubens an den Imam verwiesen. Der Häesiograph Šahrastānī (gest. 1153) berichtet in seiner Beschreibung der schīitischen Sekte der Kaysāniyya¹³⁰, daß manche Mitglieder dieser Sekte, wenn sie sich einem charismatischen Führer anschlossen, religiöse Gesetze zurückgewiesen hätten.¹³¹

Der Glaube an und Gehorsam gegenüber dem Imam erhält hier maßgebliche soteriologische Relevanz und wird höher bewertet als die Befolgung der

Scharia.¹³² Typisiert man ihre unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in Bezug auf den individuellen Heilsweg der jeweiligen Gläubigen, so kann man die nicht-sufische Sunna als „schriftloyal“, die Schia und das sunnitische Sufitum, die beide auf religiösem Mitteltum basieren, demgegenüber als „charismaloyal“ kategorisieren.

Die Imamatslehre in der zwölferschīitischen Orthodoxie zur Begründung einer quietistischen Zurückhaltung gegenüber weltlicher Herrschaft. Es zeigt sich, daß die Schia bezüglich des Verhältnisses von Religion und Herrschaft eine weitergehende Trennung vorgenommen hat als die Sunna. Im Gegensatz zu deren Herrschaftstheoretikern, die dem theokratischen Ideal als Ausgangspunkt ihrer Rechtfertigungen der realen Machtverhältnisse Tribut zu zollen pflegten,¹³³ ließ die Schia schon unter Ḥaḍar as-Ṣādiq von diesem Ideal ab. Ḥaḍar wurde nach der abbasidischen Revolution das Kalifat angetragen, doch er wies es zurück.¹³⁴ Dabei korrespondierte die Zurückstellung des Anspruchs auf politische Macht mit der Betonung des geheimen, spirituellen Wissens (*ilm*) der Imame. Der *ilm* des Imam wurde als Grundlage seiner religiösen Autorität bzw. seines Charismas angesehen, die weltliche, politische Macht des Kalifen und später des Sultans verlor demgegenüber an Bedeutung.¹³⁵

Die zwölferschīitische Theologie, die sich vom Ende des 10. Jahrhunderts an zu entwickeln begann, blieb der zurückhaltenden Haltung Ḥaḍars gegenüber weltlicher Herrschaft treu. Sie begründete dies nun jedoch mit der Abwesenheit des Imam, dem allein sie die Befähigung und Legitimation zu einer religiös legitimierten Herrschaftsausübung zubilligte: „Believers in a ‘hidden imam’ are not required to do anything in the present, not even to work for the reform of any particular abuse.“¹³⁶ In dieser Argumentationsfigur wird der religiös begründete Anspruch auf Herrschaft in Zeiten der Abwesenheit des Imam zu einer an sich illegitimen Angelegenheit – mit der Konsequenz, daß „political rule was ... secularized and viewed pragmatically“.¹³⁷

¹³² Kippenberg 1991: 448–450, 508; vgl. hierzu auch Strothmann 1975: 2f.; Lambton 1983: 95–97.

¹³³ Siehe hierzu S.240.

¹³⁴ Bayat 1981: 79f.; Sachedina 1981: 15f.; Halm 1988: 34.

¹³⁵ Atjomand 1979: 64–69; Halm 1988: 54. Gleichwohl darf nicht übersehen werden, daß auch noch zur Zeit Ḥaḍars von Teilen der „proto-Schia“, wie Watt sie nennt, immer wieder aktivistische Handlungsoptionen präferiert wurden (Watt 1973: 49–52; Bayat 1981: 78).

¹³⁶ Watt 1973: 48.

¹³⁷ Atjomand 1979: 69. Vgl. Bayat 1981: 82. Die Entwicklung innerhalb der Zwölferschia, die zu dem heutigen umfassenden politischen Anspruch der *ulama* des Iran geführt hat, ist demgegenüber relativ neu, führte gleichwohl zu einer völligen Neubewertung des politischen Anspruches der zwölferschīitischen Geistlichkeit: „Not until the advent of the Islamic revolution ... were the *ulama* anything more than ... the legitimizers of secular rule.“ (Eickelman 1996: 48)

¹²⁵ Halm 1988: 47, 54f.; Sander 1994: 5 Ann.2. Eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der frühen schīitischen Theologie bietet Sander 1994.

¹²⁶ Siehe Sachedina 1981: 9.

¹²⁷ Negel 1981b: 189–193.

¹²⁸ Atjomand 1979: 65; Bayat 1981: 80.

¹²⁹ Negel 1981b: 203. Ausführlich zu den Attributen des Imam s. Momen 1985: 153–157.

¹³⁰ Zur Kaysāniyya s. Halm 1988: 21–26.

¹³¹ Shahrestānī 1984: 126; s. auch Laoust 1965: 31.

Aus der Zurückweisung von religiös begründeter Herrschaft unter Bezugnahme auf deren prinzipielle Illegitimität in Zeiten der *g̲ayba* des Imam ergibt sich eine Zuspitzung der im Islam an sich schon stark ausgeprägten soteriologischen Komponente. Der Zustand der *g̲ayba* verstärkt die Deutung der eigenen Religionsgeschichte als „Leidengeschichte“, die in der kollektiven schiitischen Erinnerung des Martyriums von Husayn bei Kerbela metaphysisch konzentriert ist. Gerechte islamische Herrschaft ist in dieser Vorstellung an die Rückkehr des Imam in der Endzeit geknüpft und deshalb kein Problem der Tagespolitik. Somit erlangte die Frage der politischen Herrschaft „Ewigkeitsbedeutung“:

„Aber damit war zugleich die sub specie aeternitatis betrachtete politische Idee ins Transzendentale entrückt. In den laufend von der Geschichte gestellten einzelnen Wirklichkeitsfragen des Alltags erhält man freie Hand für eine aller Bedenken ledige Opportunitätspolitik.“¹³⁸

Gleichwohl trägt die Begründung der quietistischen Haltung mit der Abwesenheit des Imam auch das Potential in sich, in eine gegenteilige, d. h. aktivistische, Haltung umzuschlagen:

„Yet it was always possible, at least in theory, that the Mahdi or his agent might appear and summon men to arms, so that they would pass from quietism to active insurrection.“¹³⁹

Diese Handlungsoption entspringt der Überzeugung, daß der Mahdi bei seinem Erscheinen die seit dem umayyadischen Kalifat getrennten Bereiche weltlicher und religiöser Herrschaft wieder vereinen wird.¹⁴⁰ Historische Beispiele für Bewegungen, die eine solche Weltdeutung vertraten sind die frühen „proto-schiitischen“ Widerstandsbewegungen gegen die Umayyaden sowie die nach der Institutionalisierung einer zwölferschiitischen Orthodoxie im Verhältnis zu dieser heterodoxen schiitischen Strömungen, wie diejenigen der Ismailiten und auch der Babai.¹⁴¹ Ihre Überzeugung hinsichtlich den Erfordernissen legitimer Herrschaft, ihre chiliastische Mahdi-Erwartung oder gar ihr Glaube an einen gegenwärtigen Mahdi führten sie zu einer aktivistisch revolutionären Haltung gegenüber ihrer Ansicht nach religiös illegitime weltliche Herrschaft. Es ist insbesondere der Mahdi-Aspekt, auf den hier genauer eingegangen werden soll.

Bātinīyya und taqiyya

Der Mahdi-Glaube der Ismā‘iliyya ist untrennbar mit ihrer Religionsinterpretation verbunden, auf Grund derer sie auch als *bātinīyya* bezeichnet wurde.¹⁴² Dieser Begriff röhrt her von der Unterscheidung zwischen „innerlichen“ (*bātinī*) und „äußerlichen“ (*zāhirī*) Aspekten der Religion.¹⁴³ Die äußerliche Befolgung als autoritativ angesehener religiöser Texte, mithin der Gesetzesaspekt, wird hierbei als *zāhirī* betrachtet und tritt in ihrer Bedeutung hinter den eigentlichen verborgenen *bātinī*-Sinn der Offenbarung zurück:

„[T]he *bātin* presented an esoteric world of hidden spiritual reality, parallel to the reality of the *zāhir*, the ordinary visible world, which cloaked and concealed it.“¹⁴⁴

Auch die schiitische Sekte der Hāśimiyya,¹⁴⁵ der Anhänger Abū Hāšim b. Muhammad al-Hanafiyas (gest. 717), unterschied Ṣahrastānī zufolge schon zwischen *bātin* und *zāhir*.¹⁴⁶ Erkennbar wird die *bātinī*-Bedeutung der Offenbarung durch die Methode des *ta’wīl* („Deutung“), mit der das „Innere“ aus dem „Äußeren“ extrahiert wird. Der *ta’wīl*, der allerdings nie systematisiert wurde, basiert auf einer kabbalistisch anmutenden Interpretation von Zahlen und Buchstaben.

Solange der Mahdi im Verborgenen weilt, darf das Wissen um das Wesen der Religion (*bātinī*) – hierzu gehören auch der Glaube an und das Wissen um den wahren Imam – nur an Eingeweihte weitergegeben werden. Um die Geheimhaltung des *bātin* zu rechtfertigen, stützt man sich auf das Prinzip der *taqiyya* („Verheimlichung des Bekenntnisses“).¹⁴⁷ *Taqiyya* kann als Weiterentwicklung einer quietistischen Haltung angesehen werden. Der schiitische Quietismus ist unter anderem eine Folge des traumatischen Ereignisses von Kerbela, wo 680 der Sohn Alis und zweite Imam Husayn und fast alle seine Angehörigen von umayyadischen Truppen getötet worden waren. Von nun an zogen sich die Imame aus der Politik zurück.¹⁴⁸ Unter den Imamen Muhammad al-Bāqir (gest. ca. 733) und insbesondere Ḥaṣaf ar-ṣ-ṣādiq war *taqiyya* für legitim und sogar geboten erklärt worden, um den eigenen Glauben

¹⁴² Siehe z. B. Shahrestānī 1984: 165.

¹⁴³ Die Darstellung der ismailitischen Unterscheidung in *bātin* und *zāhir* ist insofern ahistorisch typisiert, als sie Veränderungen des Glaubenssystems der Ismā‘iliyya sowie regionale Unterschiede nicht berücksichtigt, sondern lediglich die für den hier erläuterten Zusammenhang relevanten Interpretationen des Begriffspaares erläutert. Zu alternativen Deutungen von *bātin* und *zāhir* s. Madelung, *Ismā‘iliyya*.

¹⁴⁴ Hodgson, *Bātinīyya*: 1059. Siehe auch Strothmann 1953: 14.

¹⁴⁵ Zur Hāśimiyya s. Halm 1988: 27–30.

¹⁴⁶ Shahrestānī 1984: 129; s. auch Momen 1985: 47.

¹⁴⁷ Daß die Praktik der Verheimlichung des Bekenntnisses schon bei Gnostikern und Christen in der Spästantike bekannt war und praktiziert wurde hat Kippenberg (1991: 417–425) ausgeführt.

¹⁴⁸ Kohberg 1995: 37.

¹³⁸ Strothmann 1975: 6.

¹³⁹ Watt 1973: 57. Siehe auch Watt 1981: 47. Zu den Handlungsoptionen Aktivismus und Quietismus vgl. die Interpretation des linken iranischen Revolutionstheoretikers Ali Shariati nach Kippenberg 1982b: 85.

¹⁴⁰ Sachedina 1981: 17.

¹⁴¹ Vgl. Watt 1973: 48f.

zu verheimlichen, wenn diese Verheimlichung den Gläubigen vor Angriffen zu schützen vermochte.¹⁴⁹ *Taqiyya* hat jedoch schon früh auch eine religiöse Deutung erfahren und entwickelte sich zu einem konstitutiven Element des schiitischen Glaubens.¹⁵⁰

„With the crystallization in the mid-2nd/8th century of an Imāmī doctrine centred around the person of the Imam ... elements of *taqiyya* were integrated into it. What began as a prudential reaction was elevated into a tenet of faith („*Taqiyya* is our religion“)¹⁵¹ and severed from the causes which had originally brought it into being. This development was facilitated by the view (common to esoteric religions) that divine knowledge can only partially be revealed, and even then only to the elected.“¹⁵²

Innerhalb des Antagonismus von *bātin* und *zāhir* wurde *taqiyya* zum esoterischen Prinzip der Verbergung des geheimen Wissens um die schiitischen Glaubenswahrheiten.¹⁵³ Im Zuge der Abwesenheit des zwölften Imam bekam das Prinzip der *taqiyya* eine zusätzliche Bedeutung:

„*Taqiyya* bezeichnet das Handeln unter der Bedingung, daß der Mahdi noch nicht da ist. Sie war eine Folge der Verborgenheit des von Gott Rechtfertigten Imām. Die *taqiyya* gleicht daher einem Schleier, hinter dem Wahres und Reines verborgen gehalten werden muß.“¹⁵⁴

Das Prinzip der *taqiyya* korrespondiert mit der quietistischen Handlungsoption: Solange der Imam im Verborgenen weilt, ist politische Macht illegitim und man übt *taqiyya*. Naht jedoch die Wiederkehr des Mahdi, ist der Gläubige gefordert, für ihn einzutreten, und die *taqiyya* wird fallen gelassen.¹⁵⁵ Die quietistische Handlungsoption transformiert sich dann in politischen Aktivismus.¹⁵⁶ Nun wird der Mahdi die Scharia, die der Welt des *zāhir* angehört, aufheben und die vollständige Wahrheit des *bātin* ans Licht bringen.¹⁵⁷ Im weiteren Verlauf der islamischen Religionsgeschichte wurde *bātiniyya* zu ei-

¹⁴⁹ Ebd.: 345–368.

¹⁵⁰ Dabei soll nicht unterschlagen werden, daß, wie Kohlberg (1975) gezeigt hat, das Prinzip der *taqiyya* als religiöse Pflicht auch im unterschiitischen Diskurs kritisiert worden ist. Eine systematische Abhandlung des *taqiyya*-Konzepts unter Zugrundelegung zeitgenössischer schiitischer Positionen bietet Meyer 1980.

¹⁵¹ Ein Gafar as-Sādiq zugeschriebener Ausspruch (Kohlberg 1995: 356).

¹⁵² Ebd.: 378f. Siehe auch Kippenberg 1993: 192.

¹⁵³ Kohlberg 1995: 359. Auf den Zusammenhang von „heiligem Wissen“ und Geheimhaltung wies schon Simmel (1908: 383) hin. Siehe hierzu auch Kippenberg 1991: 419f., 472.

¹⁵⁴ Kippenberg 1993: 193. Vgl. Kohlberg 1975: 397.

¹⁵⁵ Watt 1981: 47.

¹⁵⁶ Kippenberg 1991: 448, 481.

¹⁵⁷ Hodgson, *Bātinīyya*; Madelung, *al-Mahdī*: 1236; ders., *Ismāīliyya*: 203; s. auch Kippenberg 1991: 460–465.

nem, in erster Linie apologetischen, Überbegriff für alle Strömungen, die die buchstabentreue Gesetzesauslegung dem mystischen *ta'wil* unterordneten.¹⁵⁸

Die Ismāīliyya war in Persien, für die Türkmenen Durchzugsgebiet auf ihrer sich über Jahrhunderte erstreckenden Wanderschaft gen Westen, mindestens seit den 70er Jahren des 9. Jahrhunderts vertreten; der ismailitische Missionar (*dā'i*) Hālaf al-Hallāğ propagierte in Rayy/Tabaristān schon ab 873 die Rückkehr des ismailitischen Imams Muhammad Ibn Ismāīl.¹⁵⁹ Wie Stern (1960) zeigt, waren ismailitische Propagandisten vom Ende des 9. bis ins 11. Jahrhundert neben dem Nordwestiran (Tabaristān und Aserbeidschan) auch in Chorasan und Transoxanien ständig vertreten. Auch das Fürstentum von Alamūt/Tabaristan war ismailitisch. Sein Regent Ḥasan II. (1162–1166) erklärte 1165 die *qiyāma*, das Zeitalter des *qā'im*, für angebrochen. Im Namen des Verborgenen Imam ließ er die Scharia auflieben.¹⁶⁰ Sein Sohn und Amtsnachfolger Muḥammad II. (1166–1210) nahm in der Folge das Imamat für sich selbst in Anspruch. Damit erfuhr die Mahdi-Konzeption eine wesentliche Modifikation: An die Stelle des einmalig auftretenden endzeitlichen Mahdi tritt die Figur des *imām qā'im* („gegenwärtiger/sich erhebender Imam“), respektive des *qā'im fi zamānihi* („Qā'im in seiner Zeit“), der zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Gestalt erscheinen kann.¹⁶¹ In dieser Konzeption manifestiert sich eine Relativierung der Vorstellung der Rückkehr des verborgenen Imams und die Zuwendung zur Idee des *tamāṣūj* („Seelenwanderung“), der Reinkarnation des Imam Mahdi in neuer Gestalt.¹⁶² Zwar erklärte Hasan III. (1210–1221) von Alamūt die *qiyāma* wieder für beendet und führte auch die Scharia wieder ein, dennoch ist davon auszugehen, daß die *qā'im*-Vorstellungen der Ismailiten von Alamūt die religiöse Vorstellungswelt weiterer Bevölkerungskreise beeinflußt haben.¹⁶³

Proto-schiitischer Chiliasmus

Neben der Ismāīliyya traten in Persien schon vom 8. Jahrhundert an immer wieder auch andere proto-schiitische, chiliasmische Strömungen hervor.¹⁶⁴ Oft entstammten die Angehörigen dieser Strömungen zoroastrischem Milieu, das sich der Expansion der islamischen Religion dadurch zu entziehen versuchte, daß es Symbiosen mit dessen heterodoxen Interpretationen einging. Motiviert durch den Glauben an den Imam bzw. den Mahdi, oder auch an Zoroaster, initiierten sie Aufstände gegen das zunächst umayyadische, dann abbasidische,

¹⁵⁸ Hodgson, *Bātinīyya*: 1098.

¹⁵⁹ Stern 1960: 56–60; Madelung, *Karmāfi*: 66.

¹⁶⁰ Vgl. Kippenberg 1991: 471.

¹⁶¹ Madelung, *Kā'im al-Muhammad*: 456; Madelung, *Ismāīliyya*: 205; vgl. Bayat 1981: 81.

¹⁶² Vgl. Sachdeva 1981: 61.

¹⁶³ Vgl. Halm 1998: 226f.; Madelung, *Ismāīliyya*: 205.

¹⁶⁴ Zu schiitisch motivierten chilastischen Rebellen im umayyadischen Irak s. Tucker 1975.

sche Kalifat und deren universalistischen Anspruch auf die religiöse Deutungskompetenz. Es zeigt sich, daß türkische Bevölkerungselemente bei diesen Aufständen eine wichtige Rolle spielten.¹⁶⁵

Schon die häsimitische Bewegung, deren erklärtes Ziel es war, die umayyadische Dynastie zu stürzen, hatte in Marw/Chorasan einen wichtigen Stützpunkt, von wo aus sie um Unterstützung für das abbasidische Geschlecht warb. In der Lösung der frühen abbasidischen Gesandten „das Heil kann nur über die Prophetenfamilie erreicht werden“ zeigt sich die anfänglich alidische Gesinnung der Abbasiden.¹⁶⁶ In der Beschreibung Mélíkoffs:

„Tout en criant vengeance pour les martyrs de Kerbelâ, les missionnaires abbasides surent, par des promesses différentes selon les cas, attirer à eux tous les mécontents, depuis les Kharidjites jusqu'aux partisans du rétablissement de la religion de Zoroastre.“¹⁶⁷

Zum Zeitpunkt der abbasidischen Revolution (747–749) leitete ein gewisser Abu Muslim die abbasidische Agitation in Chorasan.¹⁶⁸ Nachdem Abu Muslim 755 einem innerabbasidischen Machtkampf zum Opfer fiel, organisierten sich nacheinander mehrere aktivistische religiöse Bewegungen, die seine Wiederkehr propagierten. Im Namen Abu Muslims wurden auch noch nach seinem Tod zahlreiche Revolten gegen die junge abbasidische Dynastie geführt. Dabei scheinen diese Bewegungen Elemente der vorislamischen religiösen Traditionen Persiens und schiitische Vorstellungen miteinander verknüpft zu haben.¹⁶⁹ Vertreter der religiösen und soziokulturellen Peripherie des Iran, die zuvor die abbasidische Bewegung unterstützt hatten, wandten sich nach deren Übernahme des Kalifats gegen sie – ein Prozeß, der mit enttäuschten Hoffnungen bezüglich der Politik und der religiösen Orientierung der neuen Dynastie begründet werden kann, die schon unter dem Kalifat al-

Mansûrs (754–775) begann, „Häretiker“ (*zindiq*, Pl.: *zanâdiqa*) zu verfolgen.¹⁷⁰

„After some early and unsuccessful experiments with other religious ideas, the Abbasids eventually adopted the religion of the theologians, which in time became orthodox, Sunni Islam. Orthodoxy was once more the religion of the state and the existing order, – and new heresies arose to meet the spiritual needs and material aspirations of the discontented.“¹⁷¹

Schon kurz nach der Ermordung Abu Muslims revoltierte dessen Gefolgsmann Sunbâd „der Magier“ und erklärte, daß Abu Muslim nicht tot sei, sich vielmehr im Moment seines Ablebens in eine weiße Taube verwandelt habe und zu einem Schloß geflogen sei, wo er mit dem Mahdi und Mazdak¹⁷² verweile, mit denen er, sobald die Zeit gekommen ist, zurückkehren werde.¹⁷³ Zwischen 755 und 757 führte ein gewisser „Ishâq der Türke“, ein weiterer Anhänger Abu Muslims, in Transoxanien einen Aufstand an, an dem sich ebenfalls viele Türken beteiligt haben sollen. Er erklärte, daß Abu Muslim nicht gestorben und überdies ein Gesandter Zarathustras sei. In den Jahren 766 bis 768 erklärte sich der Zoroastrier Ustâd-i Sîs, ebenfalls in Chorasan, zum Gesandten Gottes und revoltierte mit einer Armee, deren Mitglieder überwiegend Turkmenen gewesen sein sollen.¹⁷⁴

Als nächstes erhob sich von 777 bis 783 in Transoxanien ein ehemaliger Soldat Abu Muslims, Hâsim al-Muqanna', gegen das junge abbasidische Kalifat. Die Sekte um al-Muqanna' propagierte die Idee der göttlichen Manifestation (*huluûl*) in den Propheten von Adam bis Muhammad, dann in Ali und seinen Söhnen und schließlich in Abu Muslim und al-Muqanna'.¹⁷⁵ Al-Muqanna' soll auch unter in Transoxanien eingewanderten türkischen Stämmen mit Erfolg missioniert haben.¹⁷⁶ Zum mindest einzelne türkische Stämme wurden also schon bei ihrem Übertritt zum Islam mit der Mahdi-Vorstellung bekannt gemacht, und haben diese zumindest zeitweise übernommen. In al-Muqanna's Anspruch, eine Manifestation Gottes zu sein, zeigt sich ein cha-

¹⁶⁵ Mélíkoff 1962: 61.

¹⁶⁶ Ebda.: 47.

¹⁶⁷ Ebda.

¹⁶⁸ Ebda.: 47–55.

¹⁶⁹ Ebda.: 55, 61; Browne 1909: 308–336. Folgende Charakterisierung der persischen Religionen durch Widengren macht deren Nähe zur schiitischen Weltanschauung deutlich und verweist somit auf das iranische Erbe in der Vorstellungswelt der Schia: „Leben und Existenz der Menschen wie auch der Welt werden wie ein großes Drama angesehen, in dem die guten und die bösen Mächte um die Herrschaft kämpfen. Die Weltbetrachtung ist entsprechend dualistisch, läuft jedoch in einem optimistischen Monismus aus, da der Kampf zwischen Gut und Böse mit dem Sieg aller guten Mächte endet. Eschatologie und Apoka-

lyptik haben haben für immer ihre entscheidenden Impulse aus Iran empfangen.“ (Widengren 1965: 355) Zum Einfluß der vorislamischen Religionen des Iran auf Schia und Sufismus s. Corbin/Pearson 1977 und Duchesne-Guillemin 1961: 102–106.

¹⁷⁰ Unter al-Mansûrs Nachfolger al-Mahdi (775–785) nahm diese repressive Politik die Form

systematischer Inquisition an (Lewis 1953: 55f.).

¹⁷¹ Ebda.

¹⁷² Auf Mazdak (lebte im 5. Jahrhundert) führt sich die manichäische Sondergemeinschaft der

Mazdakiten zurück (Widengren 1965: 308–310, 355).

¹⁷³ Mélíkoff 1962: 55. Das Motiv der Verwandlung in eine Taube findet sich später auch in der „Heiligenvitia“ (*Vîlâyât-Nâme*) des Haci Bektaş, die von Gölpınarli kritisch editiert und herausgegeben wurde (Gölpınarli o.J.: 18); eine deutsche Teiledition des *Vîlâyât-Nâme* erschien schon 1927 (Gross). Mélíkoff (1968: 14) verweist auf das Motiv der Verwandlung in einen Vogel bei der Schamanenreise; vgl. Eliade 1997: 157–159. Zur Vogelsymbolik bei den Bektaşîs. Mélíkoff 1982b: 389.

¹⁷⁴ Mélíkoff 1962: 56f.; Browne 1999: 314f.

¹⁷⁵ Mélíkoff 1962: 57f.; Browne 1999: 318–323.

¹⁷⁶ Biruni 1969: 194.

rismaloyales Religionsverständnis: Die Erlangung des Heils wird nicht über die Befolgung religiöser Gesetze, sondern über die Loyalität gegenüber als heilig angesehenen Männern versprochen.¹⁷⁷

Auch Bābak al-Hurrāmī erwartete die Rückkehr von Abū Muslim. Er erholte sich 816 in Aserbeidschan gegen die Abbasiden und konnte ihnen Armeen über 20 Jahre lang Widerstand leisten.¹⁷⁸ Dem *Fīlīrīs* („Index“) von Muhammād Ibn Ishāq (gest. 987/8) zufolge sah Bābak sich selbst als Gott bzw. zumindest als göttliche Manifestation.¹⁷⁹ Seine Anhänger formierten sich mit der Zeit zu einer Sekte, die den Mahdi erwartete und eigene Riten entwickelte. In Aserbeidschan können sie noch bis ins 11. Jahrhundert nachgewiesen werden.¹⁸⁰

In Parenthese soll hier noch auf eine mythische Figur eingegangen werden, die als weiteres, wenn auch indirektes, Indiz für die Kontinuität der Mahdi-Vorstellung bei den Türken herangezogen werden kann. Bar-Hebraeus berichtet in seinem arabischen Geschichtswerk *Muhtajar u-Zuwāl* („Kompendium der Dynastien“), daß al-Muqanna' seinen Anhängern versprochen habe, „that his spirit would pass into the form of a grizzled-headed man riding on a grey horse, and that he would return unto them after so many years, and cause them to possess the earth.“¹⁸¹

Dafür, daß dieses Motiv tatsächlich schon unter den Anhängern al-Muqanna's kursiert haben könnte, spricht eine Stelle aus der älteren arabischen Chronik Muhammād al-Birūnīs (973–1051) *Aṭār u-Bākiya* („Spuren der Geschichte“). Bītūnī berichtet uns von Bih-āfarīd, der zur Zeit Abū Muslimis in Nišāpur als Prophet aufrat und in seinen religiösen Anschaulungen islamische und zoroastrische Elemente miteinander verband. Nach dem Tode Bih-āfarīds hätten seine Anhänger über ihn verbreitet, daß er auf einem dunkelbrauen Pferd in den Himmel aufgestiegen sei und daß er auf eben diese Art und Weise wieder zu ihnen zurückkehren werde.¹⁸² Nun finden wir in zahlreichen Versen bei Elvan Çelebi im Zusammenhang mit Baba İlyas sowie dessen Sohn Muğlis Paşa ebenfalls ein graues oder graubraunes Pferd (*boz at*):

„... Bozat, le cheval gris ... c'est ... l'animal mythique qui lend les murailles et emmène le cheikh dans l'au-delà. Le rapport que le texte établit entre Baba İlyâs et Hîzir, personnage mythique et compagnon de Moïse, est évient... Le même processus s'observe dans le cas de Muğlis[ı] Paşa, le fils de Baba İlyâs. Il est aussi le 'Bozatu Şeyh'. Il se rend en Égypte ... sur une monture de couleur

'boz'... Lorsqu'il retourne en Anatolie ... il est pareil 'au soleil de la religion' chevauchant un 'boz burak' et semblable à Hîzir...“¹⁸³

Elvan Çelebi stellt das mythische „graue Pferd“¹⁸⁴ in eine Verbindung zu der Gestalt des *Hîzir* (türk.: *Hîzır*)¹⁸⁵ und zu *al-Burûq*¹⁸⁶, dem sagenhaften Reittier, mit dem Muhammad seine Himmelsreise (*mîrâq*) unternahm.¹⁸⁷ Das Motiv des mythischen Pferdes, das uns im *boz at* bei Elvan Çelebi begegnet, ist auch in schiitischen Heiligenlegenden und türkischen Heldenepen weit verbreitet.¹⁸⁸

Heine verweist auf ikonographische und ideelle Verbindungen des Mahdi-Glaubens mit einem, zumeist gesattelten, Pferd. Er führt Reiseberichte aus dem 16. bis 19. Jahrhundert an, die belegen, daß „südlich des Kaspischen Meeres lebende Turkstämme, bei denen die Schia eine lange Tradition hat, an den Muhamarran-Tagen ... ein reiterloses Pferd in ihren Trauerumzügen mit sich führten und als Erklärung angaben, es handele sich um das Pferd des Mahdi.“¹⁸⁹

Der von Heine beschriebene Brauch ist nicht nur bei türkischen Schiiten nachzuweisen, sondern durch Reiseberichte aus dem 17. bis 19. Jahrhundert für persische Zwölferschüti generell belegt. Dabei wird das reiterlose Pferd nicht immer als Pferd des Mahdi gedeutet, sondern zum Teil auch als *Dülgânâ*, das Pferd Husayns, oder *Duldul*, das Reittier Ali's.¹⁹⁰ Jedoch zeigen die Reiseberichte, daß es eine zwölferschüttische Tradition gibt, die das Bild des Pferdes eng mit dem Glauben an die Wiederkunft des Mahdi verbindet.

¹⁸³ Bediçeanu-Steinherr 1998: 105. Siehe die entsprechenden Stellen bei Elvan Çelebi nach der Edition von Brunsal/Oeak (1995: 34f., 72f.).

¹⁸⁴ „Bozat“ und „Bozatl“ sind in der Türkei auch als Personennamen verbreitet, daneben findet sich „Bozat“ in Anatolien auch in geographischen Bezeichnungen, heute noch bspw. als Name eines Baches westlich von Giresun im Regierungsbezirk Piraziz.

¹⁸⁵ Zur Gestalt des *Hîzir* in der islamischen Tradition s. die umfassende phänomenologische Untersuchung von Franke (2000), zu Hîzir im türkischen Volksislam ferner Boratav 1950: 462–471. Speziell zum Phänomen der Verschmelzung des Hîzir mit dem Schleich – hier Baba İlyas und Muğlis Paşa – s. Franke 2000: 240–243. Bei den Aleviten hat die Figur des *Bozatu Hîzir* bis heute überlebt, so z. B. in folgendem Ritualgebet: „Seid Hazret Hüseyins Hîzir, seid Bozatu Hîzirs Gefährten.“ (Hazret-i Hüseyin yardımcınız, Bozatu Hîzir yol-dasıñız ola.“) (M. Yaman 1998: 30)

¹⁸⁶ Siehe Parec, *Al-Burûq*.
¹⁸⁷ Hîzir erscheint v. a. in türkischen Überlieferungen meist beritten, oft explizit als derjenige „mit dem grauen Pferd“, der *boz at*. Detaillierte Quellenangaben hierzu finden sich bei Oeak 1995: 113–115.

¹⁸⁸ Siehe hierzu Çetin 1997: 415–419. Ögel (1971: 316) behauptet in diesem Zusammenhang, daß die Farbe grau, bzw. weiß-grau (*ak-kırı*) als Farbe des Himmels und somit heilige Farbe angesehen worden sei.

¹⁸⁹ Heine 1979: 32. In der Region „südlich des Kaspischen Meeres“ waren, wie gezeigt wurde, mit dem ismailitischen Fürstentum von Alamut schon im 12. Jahrhundert Mahdi-Vorstellungen verbreitet.

¹⁹⁰ Kippenberg 1982b: 78.

¹⁷⁷ Kippenberg 1982a.

¹⁷⁸ Laoust 1965: 95–97; Browne 1999: 324–330.

¹⁷⁹ Browne 1999: 327f.

¹⁸⁰ Sourdel, *Bābak*.

¹⁸¹ Bar-Hebraeus zitiert nach Browne 1999: 323.

¹⁸² Biruni 1969: 194.

Eine besondere Bedeutung des Pferdes finden wir auch in türkisch-schamanischen Traditionen.¹⁹¹ So haben bspw. die altai-türkischen Schamanen auf ihren Himmelsreisen ein Opferpferd als Reittier benutzt.¹⁹²

Das *boz at*, das Baba İlyas ins Jenseits bringt, kann vorläufig als Variation des Motivs der symbolischen Verbindung des Mahdi mit einem Pferd aufgefaßt werden: In den älteren Textstellen bei Biruni und Bar-Hebraeus erscheint das „graue Pferd“ im Zusammenhang mit religiösen Führerpersönlichkeiten, heiligen Männern, die als Mahdi oder Prophet verehrt werden.

Mithin kann die Figur des „grauen Pferdes“ als Hinweis auf die Kenntnis der Mahdi-Vorstellung in Anatolien im 13. Jahrhundert gewertet werden – zumal wenn man berücksichtigt, daß, wie gezeigt wurde, Mahdi-Vorstellungen im Iran schon seit dem 8. Jahrhundert verbreitet waren und Türkmenen an den dortigen Mahdi-Erhebungen oft beteiligt waren.¹⁹³ Relativiert werden muß diese Hypothese jedoch durch die Tatsache, daß die Figur des mythischen Pferdes in schiitischen Heiligenlegenden, deren Motive teilweise in türkischen Heldenepen wiederkehren, ein weit verbreitetes Motiv darstellt, dessen Tradierungsweg im einzelnen kaum mehr rekonstruierbar sind. Unabhängig von der Figur des „grauen Pferdes“ kann festgestellt werden, daß mit Bâlak al-Hurrâni und insbesondere Abu Muslim zwei der bedeutendsten Figuren dieser Zeitspanne, an die Mahdi-Erwartungen geknüpft waren, als mythische Gestalten eine herausragende Position innerhalb des Genres des türkischen Heldenepos erlangt haben.¹⁹⁴ Für die türkischen *Ahi*-Gilden,¹⁹⁵ über deren Tradierung seine Gestalt auch Einzug in die Bektaşî-Literatur gefunden hat,

¹⁹¹ Ocak 1985: 114–116; Mélíkoff 1998: 45f.
¹⁹² Harva 1993: 555–575. Das Motiv eines grauen Pferdes als Opfertier begegnet uns auch in türkischen Heldenepen, bspw. im *Manas Destam* (Ögel 1971: 507).

¹⁹³ Auch Ocak (2000: 229) geht davon aus, daß den anatolischen Türkmenen der Mahdi-Glaube und der Aufstand im Namen des Mahdi noch aus ihrer Zeit in Chorasan und Transoxanien vertraut war.

¹⁹⁴ Mélíkoff 1962; 1966.

¹⁹⁵ Das türkische *Ahitum* (*ahiliğ*) ist eine regionale Sonderform der arabischen *futuwwa* („Jugmannum“), einer Art Männerbund, die sich auf einen rituellen Tugendkatalog stützte, und sich u. a. durch den Einsatz für die Verbreitung des muslimischen Glaubens (*İhâd*) und durch die Vorbildfunktion, die sie dem vierten Kalifen Ali b. Abû Tâlib beimaß, auszeichnete. Die Ahis standen nach Köprüyü (1992: 93–98) dem „heterodoxen Sunnismus“ nahe, waren selbst hierarchisch organisiert, ohne jedoch direkt dem muslimischen Ordenswesen zugeordnet werden zu können. In Anatolien war das *Ahitum*, dem hauptsächlich Handwerker angehörten, von der Mitte des 13. bis ins 14. Jahrhundert eine wichtige gesellschaftliche Institution, die teilweise auch politisch großen Einfluß hatte. Mit der Institutionalisierung des osmanischen Beamtenapparates und einer zunehmenden sunnitischen Orthodoxie verlor es dann jedoch an Bedeutung. Seine Anhänger wanderten in chärmaloyale Bruderschaften, v. a. die Bektaşîye, ab (Mélíkoff 1962: 63–66; Taeschner 1979: 13–19, 277–287).

wurde Abu Muslim zu der neben Ali wichtigsten Vorbildfigur,¹⁹⁶ verehrt als „le vengeur de la tragédie de Kerbela“¹⁹⁷.

Neben Persien waren die Ismâîliyya und ihre religiösen Ideen auch in Nordsyrien verbreitet. Nordsyrien, ebenfalls ein Durchzugsplatz türkmenischer Flüchtlinge aus Persien und ein Zentrum des Babaî-Aufstandes, zeigte sich vom 11. bis zum 13. Jahrhundert als Schauplatz intensiver ismailitischer Mission (*da'wa*). Deshalb dürfte davon auszugehen sein, daß die zu Beginn des 13. Jahrhunderts nach Anatolien eingewanderten Türkmenen mit ismailitischem Gedankengut zumindest rudimentär vertraut waren – v. a. wenn man bedenkt, daß auch die Ismâîliyya von den Mongolen verfolgt wurde und sich deshalb viele ihrer Anhänger unter den Flüchtlingen nach Kleinasien befunden haben dürften.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Zu Ali in türkischen Heldenepen s. Çetin 1997.

¹⁹⁷ Mélíkoff 1962: 25, 63f.

¹⁹⁸ Siehe Ivanow 1953: 18.

¹⁹⁹ Keddie 1969: 39. Siehe auch Ocak 1989: 43, 62.

²⁰⁰ Ocak 1989: 79f.

²⁰¹ Köprüyü 1992: 28, 68.

²⁰² Ocak 1989: 28–35, 60; Eünsal/Ocak 1995: XLVif. Siehe auch Leiser 1988: 122f.; Köprüyü 1992: 28, 103–105.

rückführt, wurde schon in Transoxanien und Chorasan von diversen schiitischen Strömungen, unter anderem auch der Ismā'iliyya, beeinflußt. Trotz dieser Nähe zu schiitischen Vorstellungen kann sie dennoch nicht als dezidiert schiitisch bezeichnet werden. Wie zunächst in ihrer Herkunftsregion hatte die Yasawiyya dann auch in Anatolien, wohin viele ihrer Anhänger im Zuge der mongolischen Invasion geflohen waren, großen Zulauf v. a. unter der türkischsprachigen nomadischen Bevölkerung. Am weitesten verbreitet unter der türkmenischen Bevölkerung Anatoliens waren jedoch die Qalandar-Derwische, die den Islam äußerst libertinistisch auslegten. Insbesondere den Qalandar wurde von der muslimischen Orthodoxie *ibāha* („Gesetzlosigkeit“, „Libertinismus“)²⁰³ vorgeworfen. Die Qalandar- und Yasawi-Derwische vertraten „einen mystisch gefärbten Islam ‘alidischer Prägung, der den nationalen Sitten und Traditionen der Türken sowie ihren althergebrachten religiösen Vorstellungen, die in islamischem Gewand weiterlebten, angepaßt war.“²⁰⁴ Die gebräuchlichste Selbstbezeichnung der Qalandar war *abdال*, eine religiöse Ehrenbezeichnung, die später auch bei den Bektaşı häufig anzutreffen ist.²⁰⁵ Erünsal/Ocak vertreten die These, daß Baba İlyas mit großer Wahrscheinlichkeit Schetch der relativ unbekannten Wafa'iyya war.²⁰⁶ Sie stützen sich dabei hauptsächlich auf ein *icazetname* („Autorisierungsurkunde“) der Wafa'iyya aus dem 14. Jahrhundert sowie auf die osmanische Chronik *Tevârih-i At-i Osman* („Die Geschichte des Hauses Osman“) von Âşikpasazade (1400-ca.1494),²⁰⁷ einem Neffen Elvan Çelebis, aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert. Bedeutung und Verbreitung dieser vielen Ähnlichkeiten mit der Yasawiyya aufweisenden *fanîqa* setzen in der Forschung bislang zu wenig berücksichtigt worden. Trotz dieser Zuordnung von Baba İlyas zur Wafa'iyya durch Erünsal/Ocak sind die konkreten Kenntnisse über die von ihm und seinem Umfeld praktizierten religiösen Riten spärlich. Dem *Menâkıbu'l-Kudsiyye* folge hielt Baba İlyas religiöse Andachten mit Männern und Frauen gemeinsam ab, wie es auch in der Yasawiyya üblich war.²⁰⁸

Der Ehrentitel *baba* zeichnet İlyas, der in manchen Quellen auch *Baba Rasûl* („Vater Prophet“) genannt wird, als religiöse Führerpersönlichkeit aus.²⁰⁹ Die Termini *baba* und auch *dede* („Großvater“) waren im sufisch-türkmenischen Milieu weit verbreitete spirituelle Ehrentitel, und kennzeichnen im übrigen auch heute noch bestimmte religiöse Ränge im Alevilik und

in der Bektaşîye. Mehrere Autoren beschreiben Baba İlyas als oberflächlich islamisierten türkmenischen Schamanen,²¹⁰ wobei wir hier wieder mit der problematischen Quellenlage konfrontiert sind, die hierüber nur in Ansätzen Auskunft geben kann. Ocak, der İlyas als „*baba syncretiste, qui prêche aux Turcomans des idées et des croyances à substrat chamanique sous un vernis islamique à tendance shîite extrémiste*“²¹¹ beschreibt, beruft sich hier u. a. auf Saint-Quentin und den seldschukischen Chronisten Ibn Bibî.²¹² Saint-Quentin berichtet in seiner *Historia Tartarorum*, wie İlyas sich, bevor er wichtige Entscheidungen traf, zurückzog, um Gott nach dem Schicksal zu befragen. Ibn Bibî erzählt, daß İlyas Krankheiten geheilt, Streitigkeiten geschlichtet, überhaupt im Besitz außergewöhnlicher Fähigkeiten gewesen sein soll.²¹³

Ob diese Indizien indes ausreichen, um Baba İlyas als Schamanen zu bezeichnen, sei dahingestellt – wenngleich diese Praktiken an Beschreibungen türkischer Schamanen Zentral- und Nordasiens erinnern. Hierauf hat Mélikoff hingewiesen, die die türkmenischen Babas in der Tradition der *kamozan* sieht, einer Bezeichnung für alttürkische Wunderheiler in Zentralasien vor deren Übertritt zum Islam.²¹⁴ Sie verweist auf die türkischen Heldenepen und Heilgenviten, wie bspw. diejenigen von Abû Muslim und von Haci Bektaş, in denen viele typisch schamanistische Motive zu finden seien: Die Reise ins Jenseits, der Kampf mit Dämonen und die Begegnung mit Geistern im Verlauf der Reise.²¹⁵ An anderer Stelle vergleicht sie die von den Bektaşı ebenso wie von den Kızılbaş und heute den Aleviten durchgeführte „Feier der Gemeinschaft“ (*ayn-i cem*)²¹⁶ mit schamanistischen Zeremonien und findet übereinstimmende Merkmale: „chants et danses rituels, usage d'alcool et de stupéfiants, sacrifices d'animaux, présence des femmes non volées aux cérémonies“.²¹⁷

1.3. Das Szenario des Babaî-Aufstands als Muster für nachfolgende Aufstände

Die Landbevölkerung Zentral- und Südostanatoliens litt Ende der 30er Jahre des 13. Jahrhunderts unter sich rapide verschlechternden ökonomischen Bedingungen im übrigen auch heute noch bestimmte religiöse Ränge im Alevilik und

²⁰³ Zum Begriff *ibāha* s. Hodgson, *Ibāha*.

²⁰⁴ Sohweide 1965: 102.

²⁰⁵ Leiser 1988: 116, 122; Ocak 1989: 117–131. Siehe auch Sohweide 1965: 102 Ann.47;

²⁰⁶ Cahen 1969: 63.

²⁰⁷ Zu Âşikpasazade und seinem Werk s. Major 1992.

²⁰⁸ Ocak 1989: 56.

²⁰⁹ Für weitere Überlegungen zur Etymologie und zur Bedeutung des Begriffs „*baba*“ s. Beldiceanu-Steinherr 1998: 112f.

²¹⁰ Zum Beispiel Ocak 1989: 57, 76; Mélikoff 1988: 8f.

²¹¹ Ocak 1989: 2f., 76.

²¹² Siehe auch Erünsal/Ocak 1995: XLV.

²¹³ Ocak 1989: 1f., 57.

²¹⁴ Zum Schamanismus türkischer Stämme s. Harva 1993: 540–561; Alekseev 1997; Eliade 1997: 177–248.

²¹⁵ Mélikoff 1962: 40–42.

²¹⁶ Zur ebenfalls „*cem*“ genannten religiösen Hauptandacht bei den Ahl-i Haqq s. Ivanow 1953: 75–80.

²¹⁷ Mélikoff 1982b: 387.

dingungen. Die Ursachen für den wirtschaftlichen Niedergang lagen in erster Linie in den kriegerischen Auseinandersetzungen Konyas mit Ayyubiden und Choresmern sowie in der massiven Einwanderung von Türken und Persern begründet – Probleme, welche die Administration Konyas anscheinend überforderten und denen sie v. a. mit Steuererhöhungen beizukommen suchte.

Baba İlyas und seinen Anhängern gelang es, die soziale Unzufriedenheit großer Teile der ländlichen Bevölkerung in einen Aufstand gegen Konya zu kanalisieren. Ziel der Revolte war, das rumseldschukische Sultanat zu stürzen, um selber die Herrschaft über das Land zu übernehmen. Dabei profitierte Baba İlyas noch von weiteren Faktoren, die zwar mit Ocak als „seuknäï“ qualifiziert werden können,²¹⁸ aber dennoch für ein Verständnis des Erfolges des Aufstandes unerlässlich sind. So bedingte die hierarchische Tribalstruktur der Türkmenen, in anderen Worten das Prinzip der Stammessolidarität, daß die Aufrührer, wenn sie erst einmal einen *bey* (türk.: „Stammesführer“) gewannen, auf die Unterstützung aller Angehörigen seines Stammes oder Clans rechnen konnten. Ferner entsprach die nach Ocak „antifeudalistische“ Ausrichtung des Baba İlyas,²¹⁹ explizit die Forderung nach Kollektiveigentum, der nomadischen Lebensform – Nomaden oder Halbnomaden stellten einen großen Teil der Trägerschicht der Revolte. Zu diesen gesellten sich verarmte Kleinhändler und Bauern sowie aufgrund fehlender militärischer Eroberungszüge arbeitslose Söldner, für die die Plünderungen der Aufständischen verlockend waren. Hierbei ist auch an die aus Anatolien vertriebenen ehemaligen Soldaten des Choresm-Schahs in Nordsyrien zu denken, die sich möglicherweise Ishak, dem *halifa* von Baba İlyas, anschlossen.²²⁰ Des Weiteren galt es den Türkmenen als große Ehre, für einen Propheten zu kämpfen und zu sterben: Baba İlyas galt als Prophet und/oder Mahdi; ein Anspruch, der sicher auch auf Grund der angespannten sozialen und wirtschaftlichen Situation auf fruchtbaren Boden fiel. Der Mahdi-Anspruch von Baba İlyas deutet auf die Rezeption ismailitischer Vorstellungen²²¹ Sowohl der Messianismus als auch die Prinzipien der Stammessolidarität verweisen auf das *charismaloyale Ethos* des Babaî-Milieus.

Die Struktur des Aufstandes, die Motivation seiner Akteure und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen sich die geschilderten Ereignisse vollzogen, lassen sich idealtypisch als mehrdimensionaler Gegensatz von Zentrum und Peripherie in einer Zeit extremen sozialen Wandels beschreiben. Auf der wirtschaftlichen Ebene standen den im städtischen Lebenszusammenhang dominierenden Wirtschaftsformen des Handwerks und

des Handels die ländlichen Wirtschaftsformen des Ackerbaus und des Nomadismus gegenüber – antagonistische Wirtschaftsformen nicht zuletzt deshalb, weil sie mit sehr unterschiedlichen Formen der Leitung einhergingen.²²² Der Gegensatz dieser Formen der Leitungsführung wurde durch sprachliche und kulturelle Unterschiede verstärkt: Konya wurde in den ersten Dekaden des 13. Jahrhunderts zunehmend von persischen Einflüssen geprägt, und die in der Theologie dominierende Sprache war Arabisch.

Die religiös hegemoniale Kultur Konyas war eine Schriftkultur. Sie stand in einem schroffen Gegensatz zum türkmenischen Islam der Peripherie, der auf oral tradierten türkischen Riten und Vorstellungen beruhte. Die Durchsetzung einer schriftloyalen Islaminterpretation als Orthodoxie, die auf der religiösen Ebene zu einer Entfremdung Konyas von seiner charismaloyalen, von synkretistischen oralen Traditionen geprägten ländlichen Bevölkerung führte, ist insbesondere auf den Einfluß nach Kleinasien immigrierter persischer Theologen zurückzuführen. Diese Entwicklung hatte den Effekt, daß „the Turkoman element of the rural areas and the frontiers, which had remained far more faithful to the old Turkish traditions and had been penetrated to a much greater extent by heterodox doctrines, was thus becoming more and more isolated.“²²³

Auch die sufischen Strömungen, die die religiöse Kultur Konyas mit prägten, konnten auf Grund ihrer schriftloyalen Ausrichtung keine Brücknfunktion zwischen Stadt und Land übernehmen.²²⁴ Vielmehr bezog auch die der seldschukischen Herrscherfamilie nanstehende *tariqa* der Mawlawiya gegen die Babais Position.²²⁵ Köprülü, der den Islam der Türkmenen Anatoliens als „synkretistisch“, „extrem-schiitisch“, „sufisch“ und „chiliastisch orientiert“ charakterisiert, ist deshalb der Auffassung, daß „these Turkmen tribes ... were the only power that could challenge the central government“.²²⁶

Die Weltsicht des Babaî-Milieus war geprägt von einer chiliastischen Erwartungshaltung und einem *bâtinî*-Religionsverständnis. Ihr entsprach ein *Ethos*, das als *charismaloyal* klassifiziert werden kann. Die Charismaloyalität stellt die Loyalität gegenüber dem charismatischen Führer, zunächst dem Stammesführer, dann aber v. a. dem Mahdi und seiner Mission, und die daraus resultierenden Handlungsmaximen – der Aufstand gegen die ungerechte Herrschaft – über die „äußerliche“ (*zâhirî*) Befolgung des religiösen Gesetzes und den Gehorsam der dieses Gesetz repräsentierenden weltlichen Herrschaften zu wollen, muß jedoch bedacht werden, daß sich auch seßhafte Türk-

²¹⁸ Ocak 1989: 42, 135.

²¹⁹ Ebd. 74.

²²⁰ So mutmaßt Mélíkoff 1998: 30, vgl. Köprülü 1992: 52.

²²¹ Ocak 1989: 72–76.

²²² Vergin (1981: 322) interpretiert den Babaî-Aufstand in erster Linie als Produkt des Interessenkonflikts zwischen Nomaden und seßhafter Bevölkerung. Ohne die Bedeutung dieses menen an dem Aufstand beteiligten.

²²³ Cahen 1986: 843. Siehe hierzu auch Mazzaoui 1972: 59.

²²⁴ Vgl. Köprülü 1992: 83.

²²⁵ Mazzaoui 1972: 61.

²²⁶ Köprülü 1992: 103.

schaft. Wie Kippenberg unter Bezugnahme auf Mahdi-Bewegungen im Iran zur Zeit des abbasidischen Kalifats formuliert:

„Ethics of loyalty preempted ethics of rule-observance. Loyalty was preferred always by such groups that refused to subordinate their lives to Islamic bureaucracies. So-called Shi'ite extremism with its deification of men has therefore not only a theological but also a political edge. It represented ways of life that rejected central authority, abstract law and urban bureaucracy.“²²⁷

Die Loyalität gegenüber dem Mahdi basiert auf dem Glauben an dessen göttliche Legitimation: Durch seine direkte göttliche Autorisierung erlangt er ein höheres Maß an Autorität als das religiöse Gesetz, das in der Interpretation der *bātinīyya*, wie gezeigt wurde, seine innere Wahrheit nur mittels des *ta'wīl* entfalten kann. Der *ta'wīl* wiederum hat während der *gayba* des Imam nur vorläufigen Charakter, kann mithin nur vom Imam, der über göttliches Wissen verfügt, endgültig vorgenommen werden. Die Bedeutung des religiösen Gesetzes wird durch diese Religionsinterpretation stark relativiert.²²⁸ Hodgson, der sich mit dem Problem der Relativierung der koranischen Verpflichtungen bei den „*gūlāt*“ auseinandersetzt, bot hierfür drei Erklärungen an, die m. E. jedoch nicht als Alternativen verstanden werden sollten, sondern einander vielmehr ergänzen²²⁹: Erstens führe die Erkenntnis der esoterischen Bedeutung des Gesetzes dazu, daß dessen äußere Bestimmungen als oberflächlich betrachtet würden. Die Bedeutung des äußeren Gesetzes würde somit, zweitens, auf seine Funktion als Symbol der hinter ihm verborgenen inneren Wahrheit reduziert. Drittens relativierten sich die koranischen Gesetzesvorgaben durch die dominierende Bedeutung des Glaubens an den Imam. Dessen postulierte Existenz garantiert den direkten Zugang zur göttlichen Wahrheit, und der „Umweg“ über das Gesetz wird somit überflüssig.²³⁰ Hodgson verweist also auf eine Dominanz der *bātinīyya* und der Charismaloyalität über das Gesetz schon bei den „*gūlāt*“.

Die so verstandene Charismaloyalität der türkmenischen Peripherie steht in scharfem Gegensatz zur Schriftloyalität des von persischer und arabischer Sprache und Kultur geprägten Zentrums. Man könnte auch vom Gegensatz von nomokratischer und individualistischer Haupttradition sowie charismatisches Mitteltum und Stammesethos fokussierender Randtradition des Islam sprechen. Dabei beabsichtigt die Unterscheidung in Haupt- und Randtradition, analog zur Verwendung des Begriffspaares „Orthodoxie-Heterodoxie“,

keine Wertung. Sie soll vielmehr die realen Machtverhältnisse zum Ausdruck bringen.

Bezüglich der Frage nach dem Stimulus, der dazu führte, daß sich Weltansicht und Ethos der Babai in konkreten Handlungen niederschlugen, bietet sich an, auf Weber zurückzugreifen, und die Handlungskategorien der Zweck- und der *Wertrationallität* sowie der *affektuellen Handlung* einzuführen.²³² Diese Kategorien liefern uns einen Nexus von der „Weltsicht“ zur „Handlung“.²³³ Alle drei dieser Handlungskategorien können hier ausgemacht werden: Kann der primäre Antrieb der Babai-Aufstände vorläufig auch als auf politischen Umsturz gerichtet bestimmt werden, und ist somit zweckrational begründet, so liefert doch erst die *wertrationale* Motivation und Legitimation dieses politischen Aktivismus eine hinreichende Erklärung für das Phänomen. Vom zweckrationalen Gesichtspunkt her bedarf es einer Kombination äußerer Faktoren, die es erlaubt, politischen Aktivismus als durchführbar anzusehen. Ohne die *wertrationale* Komponente, hier also die religiöse Weltsicht und das charismaloyale Ethos der Babai, wäre der Anreiz jedoch zu gering, das Wagnis des politischen Aktivismus einzugehen. Momente der *affektuellen Handlung* können in der charismaloyalen Hingabe an den religiösen Führer und an mit der Soteriologie verknüpften Aspekten der „Rache“ ausgemacht werden. Wie gezeigt wurde, waren die *wertrationale* und die affektuelle Orientierung des Babai-Milieus so ausgeprägt, daß seine Trägergruppen bereit waren, hierfür in den Tod zu gehen.

Die Beschreibung des mehrdimensionalen Gegensatzes von Zentrum und Peripherie,²³⁴ wie er hier unter Hervorhebung der Dichotomie der religiösen Dispositionen von Schrift- und Charismaloyalität rekonstruiert wird, findet sich ansatzweise schon bei Ibn Haldūn (1332–1406).²³⁵ Dieser stellte in seiner berühmten *muqaddima* („Einleitung“) der sozialen Organisationsform „Stadt“ (*madīna*) das „ländliche Leben“ (*badāwa*) der Stammesgemeinschaft diametral gegenüber.²³⁶ Nach Ibn Haldūn ist die Lebensform der seßhaften Städter im Gegensatz zu derjenigen der nomadischen oder halbnomadischen Stämme durch Gesetze geregelt, deren Wirksamkeit auf der Sanktionsgewalt der Herrschaft beruht. Nagel zufolge unterliegt die Differenzierung dieser Lebensformen bei Ibn Haldūn einer „Unterscheidung zwischen Zügelung des Individuums durch Innenleitung und durch Außenleitung“²³⁷. Dabei basiere die Innenleitung des Beduinen auf der „Stammessolidarität“ (*āṣabiyāt*), also

²²⁷ Kippenberg 1982a: 233.

²²⁸ Vgl. hierzu Eberhard 1970: 29.

²²⁹ Hodgson 1955: 7.

²³⁰ Vgl. Eberhard 1970: 29.

²³¹ Siehe z. B. Gelner 1992: 10.

²³² Weber 1984: 12f.

²³³ Vgl. Sellin 1985: 572.

²³⁴ Vgl. die Analyse von Vergin 1981.

²³⁵ Zu Ibn Haldūn s. E. Rosenthal 1958; Ibn-Haldūn 1958; F. Rosenthal 1958: LXXVII; Nagel 1981c: 58–63; Gelner 1992: 46–55.

²³⁶ E. Rosenthal 1932: 6–8; vgl. hierzu auch F. Rosenthal 1958: LXXVII; Gelner 1992: 49.

²³⁷ Nagel 1981c: 62.

auf Loyalität gegenüber dem Stamm, der Sippe, respektive deren Anführern. Ibn Haldūn ging am Rande seiner Geschichtsinterpretationen auch auf das Phänomen des Mahdi-Glaubens ein, das er als Phänomen der Peripherie verstand:

„The common people ... who make claims with respect to the Mahdi ... assume that the Mahdi may appear in a variety of circumstances and places... They mostly assume that the appearance will take place in some remote province at the limits of civilization... Also, the regions where they live are out of the reach of the (ruling) dynasties and outside of their authority. Therefore, (people) firmly imagine that the Mahdi will appear there, since these regions are not under the control of (ruling) dynasties and out of the reach of law and force. They have nothing else to go on except that.“²³⁸

Die Geschichte muslimischer Zivilisationen ist, was auch in der Geschichtsinterpretation Ibn Haldūns indirekt zum Ausdruck kommt, geprägt von der Spannung zwischen faktischer weltlicher Ordnung und idealer religiöser Ordnung – eine Spannung, die für Erlösungsgesellschaften wie den Islam, die eigenen schriftlichen Kanon besitzen, charakteristisch ist.²³⁹ Dabei muß sich im innerislamischen Diskurs faktische Ordnung (des *Zentrums*) immer gegenüber idealen Visionen islamischer Ordnungen (der *Peripherie*) behaupten. Anders herum kann erstere immer durch die jeweiligen Propagandisten letzterer, unter Berufung auf den Koran oder die Scharia, als illegitim denunziert werden, wodurch der Aufstand gegen die faktische Ordnung gerechtfertigt werden kann.²⁴⁰

Von der islamischen Theologie wurde die Utopie eines islamischen Staatswesens nie, wie bspw. im Christentum, aufgegeben. Deshalb konnten sich in der islamischen Religionsgeschichte Ausbrüche von Revolutionen, die die Durchsetzung von Visionen legitimer islamischer Herrschaft zum Ziel hatten, zu einem durchgängigen Strukturmerkmal entwickeln. Für den Ausbruch einer so motivierten Revolte ist die Zeitdiagnose wesentlich: Wird das Nahen der Endzeit prognostiziert, tritt ein Mechanismus in Kraft, der die Definition der Situation fundamental verändert und bis dahin gültige Normen außer Kraft setzt. Revolutionen gegen „ungerechte Herrschaft“ können somit heilsgeschichtlich legitimiert werden. Die Mahdi-Erhebung kann als spezifisch islamischer Handlungstypus des Widerstands gegen illegitime Herrschaft in einem Zustand chiliastischer Erwartung begriffen werden. Somit kann unter Bezugnahme auf die Überlegungen Ibn Haldūns der Gegensatz zwischen Zentrum und Peripherie, wie er hier für die Situation des rumsekschukischen Reiches zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Anatolien formuliert

wird, in den weiteren Kontext der Erlösungsreligionen inhärenten Spannung zwischen weltlichem „Sein“ und religiösem „Sollen“ im allgemeinen und charakteristischen Strukturmerkmalen muslimischer Zivilisationen im besonderen eingeordnet werden.

1.4. Traditionslinien im Anschluß an den Babaí-Aufstand

Zwar konnte die rumseldschukische Dynastie den Aufstand des Baba Ilyas und seiner Anhänger niederschlagen, aber er blieb dennoch nicht ohne Folgen. Der beträchtliche militärische Aufwand, den die Unterdrückung der Revolte Konya kostete, muß mit als Ursache der Niederlage gegen die Mongolen bei der Schlacht von Köse Dağ (1242) angesehen werden. Daß die seldschukische Administration hierbei gar nicht erst versucht hat, die türkmenische Landbevölkerung gegen die Mongolen zu mobilisieren, ist signifikant für deren angespanntes Verhältnis.²⁴¹ Die Niederlage des rumseldschukischen Heeres bedeutete das vorläufige Ende der türkischen Vorherrschaft in Anatolien; das Reich der Rumseldschukten wurde ein mongolisches Protektorat, zunächst unter seldschukischer Selbstverwaltung, bevor es dann 1277 in die mongolische Administration integriert wurde. Es gelang den mongolischen Ilhānen jedoch nicht, eine feste Ordnung im Kleinasiens zu installieren, und die ökonomischen Schwierigkeiten nahmen auf Grund des hohen Tribut, den die Mongolen einforderten, weiter zu.

Die Geschichte Kleinasiens in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist von sehr unklaren Machtverhältnissen geprägt, die auch auf der religiösen Ebene in einer teilweise inhaltlichen Neudeinition dessen, was als orthodoxe bzw. heterodoxe Positionen angesehen werden kann, zum Ausdruck kam. Nutznießer der Auflösung des Sultanats waren in den Städten die *ahî*-Giiden und auf dem Land türkmenische Klanführer, die nun eigene Fürstentümer (*beylikler*) etablieren konnten.²⁴² Nachhaltige Bedeutung erlangen sollten die Osmanen, ein am nordwestlichen Grenzgebiet zum Byzantinischen Reich beheimateter Nomadenklan, der sich um die Jahrhundertwende unter der Führung Osmans (gest. 1326) unabhängig erklärte.²⁴³ Osman war gemäß den ersten osmanischen Chroniken aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein enger Vertrauter Scheich Edebālis, dem *Menâkıbu'l-Kudsiyye* zufolge ein *halîfa* von Baba Ilyas. Nach Ocak, der sich auf das *Menâkıbu'l-Kudsiyye* be-

²⁴¹ Ocak 1989: 41.

²⁴² Cahen 1968a: 333f.

²⁴³ Zum Problem der historiographischen Rekonstruktion der Entstehung der osmanischen Dynastie und der problematischen Quellenlage für diese Zeit s. die zwei außerst aufschlußreichen Studien von Imber (1987) und Kafadar (1995), die für die grundlegenden methodischen Schwierigkeiten bei der Erforschung der osmanischen Geschichte sensibilisierten.

Zusammengefaßt wird die schwierige Quellsituation bei Imber 1990: 1–13.

²³⁸ Ibn Haldūn 1958: 196f.

²³⁹ Eisenstadt 1998b.

²⁴⁰ Zur Bedeutung eines heiligen Kanon als Legitimationsquelle für innerreligiöse Reformbewegungen vgl. Goody 1990: 53f.; ders. 1997: 27.

rufft, war Scheich Edebäli Oberhaupt einer *ahî*-Gilde und seine *zawîja* soll von Osman, dem er seine Tochter zur Frau gegeben und den er in religiösen und juristischen Fragen beraten haben soll, besucht worden sein.²⁴⁴ Jedoch sind die besagten Quellen in Bezug auf historische Fakten kaum verlässlich. Bei der Darstellung der Verbindung des Sufiheiligen Edebäli mit Osman dürfte es sich eher um das nachträgliche Bemühen handeln, der osmanischen Dynastie zu einer religiösen Legitimation zu verhelfen.²⁴⁵ Dennoch standen die Osmanen an ihren Anfängen wahrscheinlich dem *gâzi*-Islam und dem charismaloyalen Derwischthum, als einer dessen Vertreter – ob in einem historischen oder einem metaphorischen Sinn spielt hier nur eine untergeordnete Rolle – Scheich Edebäli anzusehen ist, nahe:

„[T]he first Ottoman *gâzis* were indeed men of true religious zeal, but ... their religion was the popular enthusiasm of the unlearned rather than the orthodox Islam of the *shâfi'âh*.“²⁴⁶

Hierfür spricht auch, daß sich ein Großteil der türkmenischen Babas und ihrer Anhänger in der Folge der Niederschlagung des Aufstandes des Baba Ilyas den Grenzgebieten zum nicht-muslimischen Byzanz zugewandt hatte und sich wie die Osmanen dem *gâzâ*, der Expansion des islamischen Herrschaftsgebiets,²⁴⁷ widmete.²⁴⁸ In den frühesten osmanischen Chroniken finden sich darüber hinaus zahlreiche Motive aus türkischen Heldenepen, wie sie von den *ahî*-Gilden und in den *gâzâ*-Gebieten tradiert wurden sowie zahlreiche Bezugnahmen auf Sufi-Traditionen und halblegendäre *gâzi*-Derwische. So wird in den Chroniken von Bayatlı Mahmudoglu Hasan (1481) und Oruç (1495) die osmanische Genealogie in eine Verbindungslinie zu Abū Muslim gestellt.²⁴⁹ Ein weiteres Indiz für die Nähe der frühen Osmanen zu diesem Milieu ist, daß sie, wahrscheinlich um die Mitte des 14. Jahrhunderts, Haci Bektaş Veli zum Schutzenpatron ihrer militärischen Eliteeinheit, den Janitscharen (türk.: *yeniçeri*), erhoben.²⁵⁰ Auf Haci Bektaş sollte sich später die *tariqa* der Bektaşîye zurückführen. Die Verbindung der Janitscha-

²⁴⁴ Ocak 1989: 83f.

²⁴⁵ Imber 1987: 7 Ann. 1, 21f; vgl. auch Kafadar 1995: 128f.

²⁴⁶ Imber 1987: 8. Zur osmanistischen Diskussion um die Charakteristika des *gâzi*-Islam und damit verbunden um das Religionsverständnis der frühen Osmanen s. Kafadar 1995: 47–59.

²⁴⁷ *Gâzâ* sollte nicht mit *gîhad*, dem islamischen Terminus *technicus*, der mit „Anstrengung für den Glauben“ wiedergegeben werden kann, gleichgesetzt werden. Der *gîlîâd* kann, muß aber nicht militärisch interpretiert werden. Zu den Begriffen *gâzâ* und *gîhad* s. ebd.: 79–90.

²⁴⁸ Ocak 2000: 216. Ein typischer, halblegendärer Vertreter dieser kriegerischen *gâzâ*-Derwische, der *apâren*, ist San Saltuk, Held zahlreicher Legenden und Heldenepen. Kiel (2000) hat sich beispielhaft darum bemüht, den historischen und den legendären San Saltuk voneinander zu trennen.

²⁴⁹ Imber 1987: 9f.

²⁵⁰ Faroqhi 2000: 25f.

ren zu den Bektaşî-Derwischen hing mit der Bedeutung letzterer als Frontkämpfer und Missionare zusammen. Die Bektaşîye selbst wiederum konnte ihre Anschaulungen über diese Allianz auch in peripheren Provinzen des Reiches, v. a. auf dem Balkan und in Albanien, verbreiten.²⁵¹

²⁵¹ Dem Historiker Âşıkpaşa zufolge war Haci Bektaş ein naher Schüler

von Baba İlyas. Er zog sich nach der Niederschlagung des Babâ-Aufstands nach Sülucu Kara, dem heutigen Hacıbektaş, zurück.²⁵² Haci Bektaş war wahrscheinlich sowohl Scheich der Haydarîyya als auch der Wafa’îyya, dem in der Interpretation Elvan Çelebis durch Eritusa/Ocak wichtigsten Orden für das Babâ-Milieu im Jahrhundert nach der Niederschlagung des Aufstands.²⁵³ Auch Mühlis Paşa, Sohn von İlyas und Fortführer der Babâ-Bewegung, war den Angaben seines Sohnes Elvan Çelebi zufolge – unsererer wichtigsten Quelle für die Entwicklung der Bewegung nach dem Tod von Baba İlyas – von seiner göttlichen Mission überzeugt. Er wollte das Werk seines Vaters zu Ende führen und die Macht in Konya übernehmen.²⁵⁴ Nach Elvan Çelebi konnte Mühlis Paşa 1273 für eine kurze Zeit die Herrschaft über das sich in internen Machtkämpfen verzehrende Konya erringen, wofür es jedoch keine weiteren Belege gibt.²⁵⁵

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts, nachdem Olcaytu Hudabende (gest. 1316) den mongolischen Herrscherthron bestiegen hatte, verstärkten die Ilchânen ihre Anstrengungen, die politische Ordnung in Anatolien zu consolidieren. Olcaytu hatte die Zwölferschia zur Staatsreligion erhoben, was Sümer zufolge von den türkischen Nomaden und der Landbevölkerung Anatoliens freudig aufgenommen wurde.²⁵⁶ Zu dieser Zeit war Coban mongolischer Militärgouverneur Anatoliens (1316–1327). Olcaytus Nachfolger Bahadur Han (gest. 1335) entsandte Timurtas (gest. 1327), einen Sohn Çobans, nach Anatolien, um die mongolische Herrschaft zu festigen. 1321 revoltierte Timurtas und erkärtete sich zum Mahdi.²⁵⁷ Daß sich Timurtas in Anatolien zum Mahdi erklären ließ, ist ein weiteres Indiz für die Verbreitung einer chiliastischen religiösen Stimmung mit schiitischer Note. Koprilius Überlegungen legen nahe, daß Timurtas wohl unter dem Einfluß türkmenischer Babas gestanden haben muß:

²⁵² Mîlikoff 1982a: 149. Als Beispiel für die kritische moderne alevitische Sicht der Verbindung der Bektaşî mit dem Elitecorps der Osmanen s. Zelyut 1994: 216f.

²⁵³ Mîlikoff 1982a: 148.

²⁵⁴ Erünsal/Ocak 1995: XXVII.

²⁵⁵ Ocak 1989: 96f; Erünsal/Ocak 1995: IV.

²⁵⁶ Ocak 1989: 97f. Möglicherweise steht diese Episode in einem Zusammenhang mit der kurzzeitigen Machtnübernahme des Fürstentums der Karasmanogullar in Konya 1277, die von manchen Autoren auch als Fortsetzung des Babâ-Aufstandes gewertet wird (Erünsal/Ocak 1995: LVII).

²⁵⁷ Sümer 1976: 9.

²⁵⁸ Cahen 1968b: 299–303; Köprili 1992: 33–40.

„[A]round the beginning of the fourteenth century, these Turkmen bâbâs and Shi‘î propaganda exercised considerable influence in some of the beyliks of western Anatolia.“²⁵⁸

Diese Annahme wird von Ocak geteilt, der auf die Nähe Baraq Babas (gest. 1307/8) zu dem İlhaniden-Khan Olcaytu verweist.²⁵⁹ Baraq Baba ist dem Babaî-Milieu zuzurechnen – die Babaî-Bewegung war also mit der Niederschlagung des Aufstandes keinesfalls beendet. Über Baraq Baba berichten arabische Quellen, daß er sich in Trance getanzt und Tierschreie initiiert habe, was an die schamanistischen Praktiken erinnert,²⁶⁰ die von den türkmenischen Babas gepflegt worden sein sollen.²⁶¹

1.5. Vom schriftloyalen ‘âlim zum *Mahdi* der charismaloyalen Peripherie: Scheich Bedreddin

Der gesellschaftspolitische Kontext des Aufstiegs Bedreddins

Der militärische Erfolg der osmanischen Dynastie,²⁶² die vom 14. Jahrhundert an nicht nur die Geschicke Kleinasiens nachhaltig prägen sollte, basierte zunächst auf dem „gâzî-Geist“ türkmenischer Stämme, also auf deren Bereitschaft, sich als „Glaubenskrieger“ gegen die Mongolen zur Wehr zu setzen und neue Gebiete, insbesondere den Balkan, zu erobern und zu islamisieren. Die *gaziyân-i rûm* („Glaubenskrieger Anatoliens“) werden von Köprülü unter Berufung auf Âşıkpaşa zade als Art Soldatenstand, der sich über die Ausbreitung des islamischen Glaubens (*gîlâd*) religiös legitimierte, charakterisiert. Sie waren in der Mehrzahl halbnomadische Türkmen, die sich in den Grenzgebieten v. a. zu Byzanz aufhielten und von Anbeginn der seldschukischen Eroberung Anatoliens ausgemacht werden können.²⁶³

Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts gelang es den Osmanen, sich alle türkmenischen Fürstentümer West- und Zentralanatoliens einzuvorleiben sowie weite Teile des Balkans zu annexieren. Insbesondere bei der Eroberung des Balkans waren die türkmenischen Gazis und Derwische treibende Kräfte. Jedoch erfuhr der osmanische Eroberungszug zu Beginn des 15. Jahrhunderts ein vorläufiges Ende: 1402 bricht der Mongolen-Khan Timurlenk in Kleinasien ein und schlägt den osmanischen Sultan Bayezid I. (1389–1402) bei Ankara vernichtend. Bayezid wird gefangen genommen und stirbt kurz dar-

auf. Zwischen Bayezids Söhnen entbrennt nun ein erbitterter Machtkampf um dessen Erbe, und die von den Osmanen annexierten türkmenischen Fürstentümer nutzen das entstandene Machtvakuum, um sich wieder selbstständig zu machen.²⁶⁴ Politisch war das beginnende 14. Jahrhundert geprägt von den internen Machtkämpfen zwischen den Söhnen Bayezids sowie deren Auseinandersetzungen mit regionalen Potentaten, die sich gegen eine erneute Zentralisierung strebten. Auch ökonomisch war die Situation äußerst angespannt.²⁶⁵ Die nun ausbleibenden Eroberungszüge machten die türkmenischen Gazis „arbeitslos“. Zudem breitete sich in dem durch die Kriege verwüsteten Land auch noch die Pest aus.²⁶⁶

Die Söhne Bayezids waren nicht nur in der Frage der Erbnachfolge zerstritten, sondern sie agierten auch als Repräsentanten sehr unterschiedlicher Vorstellungen bezüglich der administrativen Ordnung und religiösen Ausrichtung des Reiches: „Ce temps de troubles apparaît ... comme un révélateur qui met en relief les tendances contradictoires qui distordent la société ottomane en formation.“²⁶⁷

Bayezids ältester Sohn Sûleyman (gest. 1410) wollte das *timar*-System, das 1368 gesetzlich verankert worden war und bewährten Kriegern Pfünde garantierte, erhalten.²⁶⁸ Er trat für eine zentralistische Reichsorganisation ein und stand der schriftloyalen islamischen Theologie nahe. Sein Bruder Musa (gest. 1413) hingegen war für eine Dezentralisierung des Reiches und förderte die *gazi*-Tradition und den ihr nahestehenden charismaloyalen Islam der Grenzgebiete. Zunächst konnte sich Musa durchsetzen: „Musa huldigte ... der extremsten Form des Sufitums, und sein Ghasi-Bewußtsein steigerte sich bis zur Besessenheit.“²⁶⁹ Jedoch gelang es 1413 dem moderaten Mehmet I. (1413–1421), einem weiteren Sohn Bayezids, Musa zu schlagen:

„Das Ende Musas bedeutete nicht nur das Ende des Interregnum im Osmanenstaat; auch das Ghositum und die religiöse Heterodoxie hörten auf, für die Osmanen staatstragende Prinzipien zu sein.“²⁷⁰

Die mit Scheich Bedreddin (1358/9–1416) in Verbindung gebrachten Aufstände, die von 1416–1420 in Westanatolien und in Nordrumelien ausbrechen, sind unter anderem aus dem Kontext der hier skizzierten innerosmanischen Machtkämpfe und deren wirtschaftlichen und sozialen Folgen herauszuinterpretieren. Das blutige Interregnum forderte große Opfer: Weite Teile des Landes wurden verwüstet und die Landbevölkerung, hiervon und von

²⁵⁸ Köprülü 1992: 106. Siehe hierzu auch Mazzaoui 1972: 63–65.

²⁵⁹ Ocak 1989: 106f.

²⁶⁰ Zu vergleichbaren schamanistischen Praktiken s. Harva 1993: 545, 560f.

²⁶¹ Ocak 1989: 109.

²⁶² Einen kompetenten Überblick über die Geschichte des Osmanischen Reiches bietet Matuz 1994.

²⁶³ Köprülü 1992: 88–93.

²⁶⁴ Cahen 1968a: 334–336; Matuz 1994: 30–47; Balivet 1995: 67f.

²⁶⁵ Kissling 1950: 132; Cahen 1968a: 336f.

²⁶⁶ Matuz 1994: 46.

²⁶⁷ Balivet 1995: 67.

²⁶⁸ Matuz 1994: 39f.

²⁶⁹ Ebd.: 48.

²⁷⁰ Ebd.: 48.

den ausbleibenden Eroberungszügen betroffen, vereindete. Die Situation erinnert an diejenige Ende der 30er Jahre des 13. Jahrhunderts, und wiederum formierten sich religiöso-soziale Massenbewegungen, die nun, „sozusagen als Gegenpol zur staatstragenden sunnitischen Orthodoxie sufisch-heterodox ausgerichtet“²⁷¹ das sich neu konsolidierende Osmanische Reich bedrohten.

Scheich Bedreddin aus Samāvā

Scheich Bedreddin wurde im südwestlich von Edirne in Thrakien gelegenen Samāvā als Sohn eines Kadis und Gazis sowie einer Christin geboren und gehörte somit zur ersten Generation auf dem Balkan geborener Türken.²⁷² Bedreddin, der einer angesehenen Familie entstammte, die sich auf seidschukische Vorfahren berief und mit dem Orden der Mawlawiyya verbunden war, war zunächst ein anerkannter schriftloyaler *âlim* und *faqîh* mit einer Neigung zur Mystik Ğalāuddin Rūmīs und v. a. Ibn 'Arabis.²⁷³ Er wandte sich dann jedoch vom schriftloyalen Islam ab und dem militanten charismaloyalen Sufitum zu, „qui veut changer l'ordre établi réputé mauvais, et réformer le monde au nom d'un idéal 'mystioocratique'.²⁷⁴ Der osmanische Präfident Musa, der ihm ideell nahestand, ernannte Bedreddin 1411 zum Heeresrichter (*kadi asker*) auf dem Balkan, eine Funktion von großer politischer Bedeutung, die er bis zu Musas Niederlage gegen Mehmet wohl dazu nutzte, seine Ideen zu verbreiten und wichtige Kontakte zu knüpfen. Der siegreiche Mehmet entzog Bedreddin dann seines Amtes und schickte ihn ins Exil nach Iznik, nordöstlich von Bursa, viele von Bedreddins Anhängern wurden gefangen genommen.²⁷⁵

Bedreddin hatte Anhänger v. a. auf dem Balkan, in Mazedonien, Thrakien und Bulgarien, aber auch in Anatolien. Das Milieu seiner Anhängerschaft, von dem dann auch die Aufstände getragen wurden, steht in der Tradition des Babaî-Mileus: Es ist der türkische, charismaloyale Islam der Gazis und der *abdâlân-i rûm*, der sich von Musa gut vertreten fühlte und nun gegen

Mehmet rebellierte.²⁷⁶ Die Bezeichnung *abdâlân-i rûm* ist ein Sammelbegriff für die Anhänger charismaloyer türkmenischer Islamtraditionen in der Nachfolge des Babaî-Aufstandes; sie können als Bindeglied zwischen der Babaî-Bewegung und den ersten Bektaşı betrachtet werden.²⁷⁷ Bedreddin hatte jedoch auch Anhänger unter Juden und Christen. Ocak vermutet die Gründe für den Erfolg Bedreddins auch unter Nichtmuslime in dessen mesianischem Anspruch, der hier auf fruchtbaren Boden gefallen sein könnte.²⁷⁸

Da keine der zahlreichen Originalschriften Bedreddins erhalten ist,²⁷⁹ bleibt eine endgültige Bestimmung seines Ortes innerhalb der islamischen Mystik schwierig.²⁸⁰ Zunächst schriftloyaler *âlim*, ist nicht klar, wie seine Hinwendung zur *bâtinîyya* und seine Zuwendung zum peripheren, charismaloyalen türkmenischen Islam vonstatten ging.²⁸¹ Daneben ist ein besonders auffälliges Element der Bedreddin-Bewegung, daß an ihr auch Christen partizipierten und es hier wohl weitgehende Synkretismen gegeben hat.²⁸² Es liegt in der Logik der *bâtinî*-Ausrichtung des charismaloyer türkischen Sufitums, das dem formalen, äußerlichen Bekennnis wenig Wert beimäßt, die Grenzen religiöser Vorstellungswelten – wenn es überhaupt Sinn macht, solche Grenzen in diesem Milieu überhaupt als fest definiert zu verstehen – zu überschreiten; seine Fähigkeit, unterschiedliche Strömungen miteinander zu verschmelzen, ist eines seiner hervorstechenden Charakteristika.²⁸³

Die Aufstände

Die mit Scheich Bedreddin in Verbindung gebrachten Aufstände begannen in Westanatolien. 1416 revoltierten Börklüce Mustafa bei Karaburun in der Provinz Aydin und Torlak Kemal – beide wahrscheinlich *bulğâz'* Bedreddins – in Manissa, nordöstlich von Izmir. Es kann nicht eindeutig rekonstruiert werden, ob die Aufstände mit Bedreddin abgestimmt waren oder nicht. Vor allem die Erhebung des Börklüce, der zu Bedreddins Amtszeit als Heeres-

²⁷¹ Ebd.: 50.

²⁷² Baivet 1995: 3. Die Quellen, die uns über Leben und Werk Bedreddins Auskunft geben, sind, mitbedingt durch die turbulente Zeit, in die sein Leben fiel, äußerst fragmentarisch (Kissling 1950: 119–126). Die wichtigste Quelle ist das zwischen 1455 und 1460, in der Regierungszeit Mehmet II., vollendete, hagiographische Menâkıbünnâme von Bedreddins Neffen Hâfiż Hallî, das von Babinger (1943) als Faksimile herausgegeben wurde. Kissling (1950: 134–174) hat den Inhalt des Werkes detailliert wiedergegeben. Zur Quellenlage s. Kissling 1950: 112–114; Baivet 1995: 38–40. Ocak (1998: XIV) gibt einen prägnanten Überblick über die wichtigste Sekundärliteratur zu Bedreddin. Zur modernen Bedreddin-Rezeption in der Türkei s. Ocak 1998: 136–143.

²⁷³ Babinger 1921: 20f.; Baivet 1995: 3, 36f. Zum Einfluß der Mystik Ibn 'Arabis in Anatolien s. Baivet 1995: 6–11.

²⁷⁴ Baivet 1995: 37.

²⁷⁵ Ebd.: 66–69.

²⁷⁶ Vgl. ebd.: 64.

²⁷⁷ Ocak 1989: 132f.; vgl. Köprülü 1992: 107f.

²⁷⁸ Ocak 1998: 183–185.

²⁷⁹ Siehe Baivet 1995: 39 Anm. 6.

²⁸⁰ In den meisten Abhandlungen über die Aufstände des Bedreddin wird behauptet, daß er Gütergemeinschaft gepredigt hätte. Diese Behauptung ist jedoch nur unzureichend belegt; nur eine Quelle (der Grieche Dukas in seinem ca. 1462 verfaßten Geschichtswerk „Die Geschichte von Byzanz“) berichtet hiervon, und zwar nur auf Bedreddins Anhänger Börklüce Mustafa, nicht auf Bedreddin, bezogen (Baivet 1995: 79). Siehe auch Ocak 1998: 172f. Wahrscheinlich ist eine Beeinflussung durch die in der *bâtinî*-Tradition der Ismâîiliyya stehende *hurûfîyya*, die auch die Bektaşîe stark beeinflußt hat (Babinger 1921: 66f.; Kissling 1956: 242; Ocak 1998: 181, 184f.). Zur *Hurûfîyya* s. S.91f.

²⁸¹ Babinger 1921: 11, 66f.; Baivet 1995: 58–63. Zu den Allianzen von heterodoxen Muslimen und Christen sowie Jüden, und zu der Rolle ersterer bei der Islamisierung Anatoliens und des Balkan vom 13. bis zum 15. Jahrhundert s. Ocak 1980.

²⁸² Babinger 1921: 66–68; Ocak 1995a.

richter dessen Präfekt (*kethüda*) war, konnte weite Bevölkerungssteile mobilisieren, darunter v. a. Bauern, Derwische, aber auch Christen.²⁸⁴ Der Aufstand war so gefährlich, daß der zuständige Gouverneur Truppen aus dem ganzen Reich mobilisierten mußte, um ihn niederzuschlagen.²⁸⁵ Dem *Behcetütevarh* („Schönheit der Geschichte“, ca. 1460) des osmanischen Chronisten Sükrullâh Şehâbeddin zufolge, einer der frühesten Quellen zu den Ereignissen, hat sich Börklüce offen gegen die Scharia gewandt und sich selbst als Propheten präsentiert.²⁸⁶ Ähnliches berichtet der um 1490 verfaßte Text *Anonymus Giese*. Diesem Text zufolge war Börklüce ein Gesandter Bedreddins, der durch ersteren dem Volk vermitteln ließ:

„Von nun an ist die Herrschaft mein und der Thron ist mir gegeben worden, mich heißt man den König, (den) Mahdi. Ich will die Fahne entrollen und mich erheben!“²⁸⁷

In anderen Berichten, wie bspw. demjenigen des Âşikpaşaزادe von 1476 oder des Mewlânâ Nesiî (ca. 1500) läßt sich Bedreddin nicht als Mahdi, sondern als Kalif verkünden; ansonsten sind die Berichte demjenigen des *Anonymus Giese* sehr ähnlich.²⁸⁸

Inwieweit Bedreddin selbst einen Aufstand gegen Mehmet unternommen hat, ist unklar, wenn dies auch von den genannten osmanischen Geschichtsschreibern, allerdings ohne Details, behauptet wird. 1416, nach dem Bericht des *Anonymus Giese* zur Zeit als Börklüce sich erhob, floh Bedreddin aus seinem Exil in İznik.²⁸⁹ Zunächst wandte er sich nach Sinop, der anatolischen Hafenstadt am Schwarzen Meer, wo er mit İsfendîyar, einem der antiochenisch eingestellten anatolischen Kleinfürsten, zusammentraf. Von Sinop war schon im Jahr 1415 eine Revolte des „falschen“ (*Düzme*) Mustafa ausgegangen, der als angeblicher Sohn Bayezids den osmanischen Thron für sich beanspruchte. Dann zog Bedreddin auf den Balkan, wo er viele Anhänger hatte. In der Walachei und in Nordthrakien traf er mit dortigen regionalen Fürsten zusammen. Von dort aus machte er sich im Herbst auf den Weg nach Edirne; ab diesem Zeitpunkt sprechen die osmanischen Berichte von einem Aufstand: Von Delorman aus sei er losgezogen, um den osmanischen Thron zu erobern. Jedenfalls ging Mehmet gegen ihn und seine Anhänger nun militärisch vor. Wahrscheinlich gibt es eine Verbindung zwischen den Aktivitäten Bedreddins und der Revolte des Düzme Mustafa, die ebenfalls im Herbst 1416 in Thrakien und Mazedonien ausbrach. Dafür spricht neben der räumlichen und zeitlichen Nähe der Umstand, daß auch der Fürst von Izmir,

Cüneyd, der mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Schüler Bedreddins war, an dem Aufstand des Düzme Mustafa beteiligt gewesen ist.²⁹⁰ Die Aufstände des Düzme Mustafa und des Cüneyd gingen auch nach Bedreddins Erschiebung und Hinrichtung im Dezember 1416 in Serres/Mazedonien noch weiter.²⁹¹

Die Unruhen auf dem Balkan und in Westanatolien könnten als Reaktion auf die internen Machtkämpfe der osmanischen Prinzen um das Sultanat begriﬀen werden. Musa, der dem in der Tradition der Babai stehenden Derwisch- und Gazitum nahestand, konnte sich hier gegenüber seinem Rivalen Mehmet nicht durchsetzen. Letzterer bekämpfte die noch stärker in der Ga-zitradition verhafteten und um mehr Autonomie bemühten Fürstentümer des Balkans und Anatoliens und tendierte zu einer schriftloyalen Religionsinterpretation. Die offenkundige Allianz zwischen einzelnen Regionalfürsten und loyalen türkischen Milieus auftrat, erklärt sich aus dieser gemeinsamen Ge-gnerschaft.

Einordnung der Bedreddin-Bewegung

Betrachtet man die mit Bedreddin in Zusammenhang gebrachten Erhebungen auf der Folie des Szenarios des Aufstandes von Baba Ilyas, so zeigt sich eine sehr ähnliche Struktur. Die kulturelle und gesellschaftliche Dichotomie von Zentrum und Peripherie, wie sie für das frühe 13. Jahrhundert konstatiert worden ist, war relativ konstant geblieben, wenn auch die nomadische Lebensweise vom frühen 13. bis zum 15. Jahrhundert stark zurückging und auch das Türkische unter den Osmanen aufgewertet worden war.²⁹² War früher Konya der Mittelpunkt des Reiches, so verlagerte sich dieser nun nach Westen, zunächst nach Bursa, dann nach Edirne.²⁹³ Als Katalysator der Aufstände wirkten die extrem verschlechterten wirtschaftlichen Bedingungen. Diese waren zum einen eine Folge der Verwüstungen, die der Kampf mit den Mongolen zu Beginn des Jahrhunderts und die darauffolgenden Kämpfe um das osmanische Erbe nach sich zogen, zum anderen eine Konsequenz der ausfallenden Eroberungszüge. In dieser Zeit politischer Instabilität, die oft als „anarchisch“ charakterisiert wurde, in der Mehmeds Position noch nicht so gefestigt war, daß er unangreifbar gewesen wäre, formierten sich unter dem charismatischen Scheich Bedreddin diejenigen Kräfte des Reiches, die von der sich abzeichnenden politischen Entwicklung eine Verschlechterung ihrer Situation erwarteten. Evidenz erhielt die politische Motivation des Aufstands

²⁸⁴ Balivet 1995: 74f.

²⁸⁵ Babinger 1921: 57.

²⁸⁶ Ebd. 53; Balivet 1995: 70.

²⁸⁷ *Anonymus Giese* nach Babinger 1921: 30.

²⁸⁸ Ebd. 36-40; Balivet 1995: 71.

²⁸⁹ Babinger 1921: 30.

²⁹⁰ Matuz 1994: 49; Balivet 1995: 82-85, 88f.

²⁹¹ Balivet 1995: 88.

²⁹² Fatoqhi 1995c: 32.

²⁹³ Babinger 1921: 12.

durch seinen religiösen Deutungsrahmen. Wie bei der Babaî-Bewegung, so kann auch bei den Akteuren der Aufstände des frühen 15. Jahrhunderts eine charismaloyale Religionsauffassung konstatiert werden:

„Die verzweifelten Massen suchten naturgemäß das Heil nicht in abstrakten Lehrsätzen, sondern in starken Persönlichkeiten, die ihren eingewurzelten Vorstellungen entgegenkamen und deren Ideen ihnen mehr einleuchteten als dunkle, ihnen unverständliche Dogmen. Auch macht erfahrungsgemäß starkes Leidenserleben die Seele mystischen Gedankengängen zugänglicher.“²⁹⁴

Babinger spricht in diesem Zusammenhang von der „Erkenntnis der Belanglosigkeit, ja Gleichgültigkeit der Glaubensform gegenüber der großen heiligen Wahrheit“, die zu einer Haltung der Indifferenz gegen formale Religionsregeln und zu einer Haltung der Toleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften führe.²⁹⁵ Daß der anerkannte *âlim* Bedreddin sich bewußt zu dieser Glaubenshaltung bekehrte, machte die Faszination seiner Persönlichkeit für seine Anhänger wohl noch größer, denn „gerade weil er, ... der Stern der Orthodoxie und erklärte Gegner des Süftums ... ins süfische Lager übergetreten war, sahen die Massen in ihm ... einen Retter, der der ‘aldisch-schittischen Mahdierwartung ebenso entgegenkam wie der christlichen Erwartung der Wiederkunft Christi.“²⁹⁶

Es verwundert vor diesem Hintergrund nicht mehr, daß sich auch Christen unter den Aufständischen befanden: Mit dem charismaloyalen, für Synkretismen offenen Islam der türkmenischen Derwische waren sie regional enge Verbindungen eingegangen. Auch waren sie als Minderheit wahrscheinlich eher für eine decentrale Herrschaftsorganisation denn für eine zentralistische Reichsverwaltung, wie sie Mehmet repräsentierte. Balivet, ein Schüler Mélikoffs, bestimmt das Ziel Bedreddins und seiner Anhänger als „une insurrection armée de renverser le pouvoir ottoman avec l'intention probable de créer un régime théocratique à direction mystico-religieuse, selon un processus que l'aire islamique connaît périodiquement depuis la révolte des Carmathes aux XIe-Xe siècles jusqu'à au régime iranien actuel en passant par les diverses révoltes ‘mahdistes’ qui agitèrent le monde musulman ancien et moderne.“²⁹⁷

Ocak lehnt diese Interpretation ab.²⁹⁸ Er verweist darauf, daß kein konkreter Zusammenhang zwischen der Revolte des Börklüce und Bedreddin belegt werden könne und daß Bedreddin im Gegensatz zu Börklüce auch nicht nachgewiesen werden könne, daß seine Aktivitäten direkt gegen die

Legitimität der osmanischen Dynastie gerichtet waren. Vielmehr sei die Bedreddin-Bewegung eher als eine rein religiöse Mahdi-Bewegung anzusehen. Es sei Bedreddin nicht um weltliche Macht gegangen, er habe sich vielmehr als Mahdi, als *şâhib az-zamân* („Herr der Zeit“) verstanden. Ocaks Interpretation der Bedreddin-Bewegung als rein religiöse Mahdi-Bewegung muß m. E. jedoch aus drei Gründen in Frage gestellt werden: Erstens ist es problematisch, im islamischen Diskurs dieser Zeit klar zwischen weltlichen und religiösen Belangen zu trennen. Zweitens hat jeder soziale Aufstand als solcher per se eine politische Komponente, fordert das Gewaltmonopol und die Souveränität der de facto Herrschenden heraus. Hiermit verbunden spricht drittens das massive militärische Vorgehen der Osmanen gegen die Aufständischen gegen deren rein religiöse Ausrichtung.

Das von Balivet oben angeführte Zitat stellt die Erhebungen Bedreddins und seiner *bulğā'* im Gegensatz zu Ocak in eine Kontinuität der Geschichte des chilastisch orientierten Islam der Peripherie.²⁹⁹ Balivets Deutung kann nahtlos in die offizielle Interpretation der Mahdi-Bewegungen als eine Ausdrucksform der dem Islam als Erlösungsreligion inhärenten Spannung zwischen diesseitiger weltlicher Ordnung und jenseitigem religiösem Ideal integriert werden³⁰⁰ – auch wenn dieser Zusammenhang von Balivet nicht bedacht worden ist. Der Anschluß an einen charismatischen Führer im allgemeinen und der Glaube an den Mahdi im besonderen beinhaltet also mehr als nur, wie Babinger meinte, „politisch-religiösen Empören in ihren auf den Sturz des Bestehenden gerichteten Absichten als Rechtfertigung zu dienen“³⁰¹. Er ist vielmehr Ausdruck des innerreligiösen Ringens um die geachte, „gottgewollte“ diesseitige Ordnung, welches das periphere heterodoxe Milieu dazu bringt, in Phasen extremer soteriologischer Erwartung, radikalisiert durch schwierige Lebensbedingungen und eine Situation umfassenden sozialen und politischen Wandels, den Mahdi geradezu herbeizuhaben.³⁰²

Vergleicht man die Aufstände des Baba İlyas und Bedreddins, so zeigen sich Parallelen, aber auch Unterschiede. Sowohl Baba İlyas als auch Bedreddin sind dem Sufismus zuzurechnen, beide hatten einen messianischen Anspruch. Der Zustrom zu beiden Bewegungen speiste sich aus soziökonomischen Schwierigkeiten, die den Grundstock für ihre Akzeptanz als messianische Führerpersönlichkeiten legten. Im Gegensatz zu Baba İlyas entstammte

²⁹⁴ Kissling 1950: 132.

²⁹⁵ Babinger 1921: 16–18; s. auch Kissling 1950: 132f.

²⁹⁶ Kissling 1950: 133.

²⁹⁷ Balivet 1995: 4.

²⁹⁸ Ocak 1998: 170f.

²⁹⁹ Balivet 1995: 4.

³⁰⁰ Vgl. S.62f.

³⁰¹ Babinger 1921: 73.

³⁰² Ein Beispiel für einen irakischen Mahdi des 15. Jahrhunderts ist Muhammed Ibn Falâh

(gest. 1405/6), auf den die Dynastie der *Musaṣa'* zurückgeht. In der Lehre des Sufischieths Ibn Falâh finden sich stark messianische Züge verbunden mit einer der *bâijîniyyâ* zuzurechnenden, mystischen Islam-Deutung, die auch viele schiitische Elemente aufweist (Caskel 1929; Luft, *Musaṣa'*).

Bedreddin als *čilm* und *fqīh* jedoch dem städtischen, schriftloyalen theologischen Milieu. Dennoch hatte er viele Anhänger unter den Gazis und *abdalā-i rūm*, v. a. auch unter Kalender-Derwischen, also einem religiösen Milieu der Peripherie, das in der Tradition desjenigen des Babaî-Aufstandes stand.³⁰³

1.6. Die historischen Kizilbas

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts erschütterte eine Reihe von politisch und religiös motivierten Aufständen das Osmanische Reich. Diese Aufstände werden gemeinhin zusammenfassend als „Kizilbas-Aufstände“ bezeichnet. Wie gezeigt werden soll, stehen sie strukturell und personell in der Nachfolge der mit Scheich Bedreddin in Verbindung gebrachten Revolten sowie der Babaî-Aufstände. Die Anführer der „Kizilbas“, wie die Trägerschicht dieser Aufstände genannt wurde,³⁰⁴ sind hier jedoch im Gegensatz zu den früheren Aufständen außerhalb Anatoliens bzw. des osmanischen Herrschaftsgebietes zu suchen. Die Rede ist von den Scheichen der zunächst im Ardabil/Aserbeidschan ansässigen *tarikat* der *Safeviye* (arab.: *Safawiyah*), aus der zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Dynastie der Safawiden des Iran hervorgehen sollte.³⁰⁵

1.6.1. Die tarikat der *Safeviye*

Der Gründer der *Safeviye* Safiyüddin Erdebili (1252–1334) war wahrscheinlich ein streng gesetzestreuer Sunnit schafititischer Rechtsschule.³⁰⁶ Zur Zeit der Herausbildung der *Safeviye* herrschten die Mongolen im Iran. Schon die frühe *Safeviye* hatte vielfachen Kontakt zu Mongolen und türkmenischen Stammesgehörigen. Zwar gehörten diese wohl eher zum weiteren Kreis der Sympathisanten des Ordens, waren also zunächst kaum in selbigem initiiert, jedoch hatte schon Safiyüddin Stellvertreter (*hulajā*) bei türkmenischen

Stämmen. Somit hatte die *Safeviye* schon früh Kontakt zu den Bräuchen und religiösen Vorstellungen der Türken, die jedoch von Safiyüddin noch scharf verurteilt worden sein sollen.³⁰⁷ Dennoch war Safiyüddin schon zu Lebzeiten in Anatolien als bedeutender Sufi-Scheich berühmt.³⁰⁸ Von seinen Anhängern soll er als *qā'im maqām-i paigāmbār* („Stellvertreter des Propheten“) bezeichnet worden sein.³⁰⁹ Mithin wurde schon dem ersten Scheich der *Safeviye*, trotz dessen Schariatreue, ein außergewöhnlich ausgeprägtes religiöses Charisma zugeschrieben. Die streng sunnitische, schariaorientierte Ausrichtung der *Safeviye* änderte sich Mitte des 15. Jahrhunderts unter der Ordensleitung von Cüneyd (1447–1460) und dann dessen Sohn Haydar (1470–1488). Cüneyd hielt sich mehrmals in Anatolien auf, wo er unter den dortigen Türkenen Anhänger für sich warb. So weilte er bspw. unter den Varsaq- sowie unter den Çepni-Türkenen, die später zu den Kizilbas gehören sollten.³¹⁰ Die Çepni befanden sich auch schon unter denjenigen Stämmen, die am Babaî-Aufstand beteiligt waren und zu den ersten Anhängern von Hacı Bektaş gehörten.³¹¹

Unter Cüneyd begann der Prozeß der Transformation der *Safeviye* von einer schriftloyalen und sunnitischen zu einer charismaloyalen *tarikat*, die zunehmend schiitisches Gedankengut aufnahm. Dabei kann nicht definitiv geklärt werden, wie genau es zu diesem radikalen Transformationsprozeß gekommen ist. Sohnweide nimmt an, daß Cüneyd schon vor seinem Kontakt mit den anatolischen Türkenen „extrem-schiitische“ Anschauungen vertreten hat.³¹² Jedenfalls war eine Affinität zu schiitischem Gedankengut, insbesondere die Verehrung der *ahl al-bayt*, im 15. Jahrhundert in Anatolien weit verbreitet. Unter Bezugnahme auf Aşikpaşa zade verweist Sümer darauf, daß Cüneyd in Anatolien als *sayyid*, also als Nachfahre des vierten Kalifen Ali, auftaute. Cüneyd gelang es während dieser Aufenthalte, viele anatolische Türkenen an sich zu binden. Sümer ist der Ansicht, daß die zunehmend „heterodoxe“ Ausrichtung der *Safeviye* von dieser Verbindung zu den Türkmenen Anatoliens herriht.³¹³

Cüneyd hatte auch Anhänger unter den Schülern Bedreddins, die sich nach der Niederschlagung ihrer Aufstände zu Beginn des 15. Jahrhunderts teilweise der *Safeviye* angeschlossen hatten.³¹⁴ So soll die *zawīja* der

³⁰³ Vgl. Ocak 1998: 178–180.

³⁰⁴ Der Begriff ist in der Poesie Hatas (s. S.93f.) auch als Selbstbezeichnung belegt: s. Gandjei 1959: 134, Gedicht Nr. 214, 2. Strophe.

³⁰⁵ Die frühe *Safeviye* „ethnisch“ zu kategorisieren ist ein schwieriges Unterfangen. Zumindest in ihrer weiteren Entwicklung (ab der Mitte des 15. Jahrhunderts) kann sie jedoch bezüglich Sprache und Stammesverbindungen ebenso wie das Kizilbas-Milieu als „türkisch“³⁰⁶ dominiert betrachtet werden (Roemer 1985: 231). Deshalb werden von hier an Orts- und Personennamen, wo nicht anders vermerkt, in türkischer Umschrift nach Redhouse (1998) wiedergegeben. Schon eingeführte islamische Termini technici werden weiterhin, wo sie keine explizit türkische Rezeption erfahren, in arabischer Umschrift wiedergegeben. Bei

³⁰⁶ Sohnweide 1965: 97; Eberhard 1970: 138f. Abweichungen von dieser Regel ist dies entsprechend vermerkt.

³⁰⁷ Sohnweide 1965: 106; Eberhard 1970: 141–143.

³⁰⁸ Sohnweide 1965: 106–117.

³⁰⁹ Ibid.: 101 Anm.41.

³¹⁰ Ibid.: 117–121.

³¹¹ Ocak 1989: 67.

³¹² Sohnweide 1965: 121.

³¹³ Sümer 1976: 7, 10, 22.

³¹⁴ Kissling 1956: 243; Sohnweide 1965: 119. In Bulgarien und Thrakien gibt es noch heutige einzelne Stämme, die für sich beanspruchen, der *tarikat* Bedreddins anzugehören. Siche hierzu Balivet (1995: 114) und mehrere kleine Aufsätze von Refik Engin, u. a.: „Seyh Be-

Bedreddin-Anhänger in Serres ein halbes Jahrhundert nach dem Tod Bedreddins in Beziehung zur Savefiye gestanden haben, und Âşikpasazade berichtet, daß Cüneyd sich in der Gegend von Aleppo mit Anhängern Bedreddins getroffen habe.³¹⁵ Babinger kommt zu dem Schluß, daß „die Anhänger des Sohnes des Richters von Simâw [Bedreddin] ... mit zu den ersten [gehörten], die mit Einsetzung ihres Lebens die Ansprüche Dschunnejds auf den Thron vertraten“.³¹⁶ Kissling verweist auf Verbindungen schon Bedreddins zur Savefiye. Bedreddin habe bspw. Hâmid b. Musa el-Kayseri, einen anatolischen Schüler des Savefiye-Schleibs Hoca Ali, als Anhänger gewinnen können.³¹⁷ Wenn auch nicht im Detail nachgezeichnet werden kann, wie die – wahrscheinlich gegenseitige – Beeinflussung von anatolischen, aber auch rumelischen, ³¹⁸ Türkmenen und Cüneyd ausgesehen hat, so ist doch gesichert, daß in der Savefiye erstmals unter Cüneyd die Idee des *hüvǖl*, die für Anatolen schon bei den Babai und der Bewegung um Bedreddin nachgewiesen werden konnte, Verbreitung fand. Dem zeitgenössischen persischen Historiker Fadîlî b. Rûzbihân Hunyî gemäß hätten „die Verrückten und Nârischen Anatoliens Cüneyd ‘Gott’ und seinen Sohn Haydar ‘Gottes Sohn’ genannt“³¹⁹. Nicht alle Anhänger der Savefiye machten die radikale Veränderung der religiösen Ausrichtung des Ordens mit. Unter Haydar, der ganz im Kızılbaş-Milieu aufgewachsen war, kam es wegen dessen extrem-schiitischer Anschauung, der Abkehr von der Scharia und der Übernahme von der Sunna widersprechenden Praktiken zur Spaltung der *tarîkat*. Immer stärker traten nun die kriegerischen türkmenischen Anhänger des Ordens in den Vordergrund. Haydar schickte seine *bulğâfâ* nach Anatolien, um seine dortige Anhängerschaft zu vergrößern.³²⁰ Die kriegerischen Türkmenen Anatoliens und des Iran können als „die eigentlichen Träger der Qızılbaş-Şâfiâviyyâ“³²¹ bestimmt werden. Die Bezeichnung *kızılbas* („Rotkopf“) verweist auf ihre rote Kopfbedeckung, den *tac-i haydar* („Krone des Löwen“)³²² der wohl von

dreddini Tarkau“. In: Cem 4.1994, Nr.41, S. 48f.; „Seyh Bedreddin ve Yasayan Tarikatı“. In: Cem 30.1998, Nr.78, S. 56.

315 Babinger 1921: 77f., 82.

316 Ebd. 90.

317 Kissling 1956: 245. Kissling (1950: 125, 127 Ann.2) verweist ferner auf die Ähnlichkeit der Anschuldigungen, wie sie in offiziellen Fettas gegen Bedreddin-Anhänger, Bektaşı und Kızılbaş vorgebracht wurden.

318 Beldiceanu-Steinherr (1975: 47) verweist darauf, daß die Gesandten der Savefiye nicht nur in Anatolien sondern auch in Rumelien für ihre Sache waren.

319 „Anadolu‘nun dellî ve şapıklarının Şeyh Cüneyd‘e Allah ve oğlu Haydar'a da Allah in Oğlu dediklerini.“ (Süner 1976: 13 Ann.20).

320 Ebd.: 12.

321 Sohnweide 1965: 124.

322 Der Löwe ist das Symboltier des vierten Kalifen Ali. Siehe hierzu Babinger 1921: 83, 91 Ann.1.

Haydar eingeführt worden ist.³²³ Die frühen Kızılbaş, mithin die Anhänger der Savefiye-Scheiche Cüneyd bis Ismail, waren größtenteils nomadische und halbnomadische Angehörige türkmenischer Stämme,³²⁴ von denen sich viele als Verlierer beim Aufstieg der Osmanen zur dominierenden kleinasiatischen Dynastie gesehen haben durften.³²⁵ Wie Beldiceanu-Steinherr (1975) dargelegt hat, durften nicht religiöse, sondern ökonomische Gründe sowie ein prinzipieller politischer Vorbehalt gegen die Osmanen die Savefiye geführt haben. Für den Anschluß anatolisch-türkmenischer Stämme an die Savefiye gewesen sein. Die Bodenreform von Mehmet II. (1451–1481), bei der viele türkmenische Siedlungen und auch religiöser Stiftungsbesitz vom Reich anektiert wurden, war zwar von Bayezid II. (1481–1512) wieder zurückgenommen worden, die Dervische und *gâzîs* der anatolischen und rumelischen Peripherie hatten diesen aggressiven Akt der Enteignung jedoch nicht verhindern können.³²⁶

Mazzouï sieht den Grund der Hinwendung der Savefiye zu „heterodox“ Vorstellungen in den kriegerischen Bestrebungen Cüneyds und Haydars, die erstmals in der Ordensgeschichte begannen, sich militärisch zu betätigen. Für die Eroberung im Namen des Islam (*gazâ*) benötigten sie kämpferechte Untertanen, die sie hauptsächlich unter Türkmenen rekrutierten. Um diese auf ihre Seite zu ziehen, hätten sie keine Scheu gehabt, sich deren religiöse Vorstellungen anzueignen:

„The only explanation that could be offered ... is that by assuming this super-human and divine role, the new-type leaders of the Order could rally their followers and lead them to *gazâ* and conquest... In other words, the religious change was simply a pretext for political ends.“³²⁷

In ihren Bemühungen um die Gunst der Türkmenen bedienten sich die Safawiden unter anderem auch des Abû Muslim-Epos:

323 Sohnweide 1965: 123f. Cahen (1986: 843) zufolge sollen schon die Baba's rote Mützen getragen haben und auch Sünter (1976: III) verweist darauf, daß rote Mützen von türkmenischen Nomaden in Anatolien schon im 13. und 14. Jahrhundert getragen worden sind; vgl. Minorsky 1942: 1027f. Zeitgenössischen Reiseberichten zufolge hatte der *tac-i haydar* der Kızılbaş ebenso wie die Kopfbedeckung der Bektaşı, der *tac-i hüseyin*, zwölf Falten; die Zahl 12 verweist auf die zwölf schiitischen Imame (Babinger 1921: 84 Ann.1; Gölpınarlı 1955: 789; ders. 1977: 321).

324 Vereinzelt gab es jedoch auch iranische und kurdische Stämme unter den Kızılbaş (Roemer 1985: 231).

325 Ebd.: 228–231.

326 Beldiceanu-Steinherr 1975: 46f.

327 Mazzouï 1972: 73. Auch Gölpınarlı (1955: 789) sieht unter Bezugnahme auf Âşikpasazade die Abwendung von einem schriftloyalem Religionsverständnis unter Günayd in dessen Absicht begründet, Schia- und *bâthîniyyâ*-affine Stämme sowie die Anhänger Bedreddins für sich zu gewinnen.

„Evidence indicates that Isma'il and his father Haydar ... or grandfather Junayd utilized the *Abū Mustimnāma* as a tool to incite the Turcoman of Anatolia – those tribesman who would convert to Qizilbash Islam and take up arms to fight for their beliefs.“³²⁸

Indem sie sich genealogisch als Nachfahren Abū Muslims darstellten, versuchten sie, sich im charismaloyalen Milieu der kleinasiatischen Peripherie, in dem Abū Muslim als Symbolfigur des gerechten Glaubenskrieges hohes Ansehen genoß,³²⁹ zu profilieren.³³⁰ Neben der utilitaristischen Erklärung kann die Konversion der Savefiye auch als Beispiel eines allgemeinen strukturellen Trends in der islamischen Religionslandschaft vom 13. bis zum 16. Jahrhundert gedeutet werden: Gemeint ist die zunehmende Verbreitung der *ahl al-bayt*-Verehrung und charismaloyer Elemente in den Sufiorden und im ländlichen, illiteralen Islam.³³¹ In den Worten Mazzauis, dem die Savefiye als ein Musterbeispiel dieser Entwicklung erscheint: „*İslam* as well as the *gülât* stole the show and used Shiism, in its more popular and folk-Islamic garbs, for their own purposes.“³³² An dieser Perspektive orientiert sich auch die Interpretation von Eberhard, die die „Übernahme“ „heterodoxer“ religiöser Vorstellungen des türkmenischen Milieus durch die Savefiye nicht als eine bewußte, taktische Maßnahme ansieht. Vielmehr geht sie von einem schlechrenden Einsickern der volkstümlichen kleinasiatischen Islaminterpretation in das Religionsverständnis des Ordens aus, der über Generationen hinweg in Kontakt zu dem türkmenischen Milieu stand.³³³

1.6.2. Chronologie und Beschreibung der Kızılbaş-Aufstände

In den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts konnte sich der Knabe İsmail (1487–1524), ein von den anatolischen Türkmenen sehr verehrter Sohn des 1488 verstorbenen Haydar, als neues Oberhaupt der Kızılbaş-Savefiye durchsetzen. Um die Mitte des Jahres 1500 zog İsmail in die damals noch persische Provinz Erzincan in Ostanatolien; er befand sich zu dieser Zeit am Anfang seiner Eroberungszüge. Zuvor hatte er „Sendboten nach Anatolen geschickt, um die alten Anhänger seines Vaters und Großvaters unter seine Fahnen zu rufen und neue anzuwerben.“³³⁴ Von Erzincan aus startete İsmail seinen Eroberungszug, begleitet von seinen Kızılbaş-Anhängern, die ihn als ihren Pir anerkannten und das Gros seines Heeres ausgemacht haben müssen. Sümer

urteilt über sie: „Diese Menschen, die ihren Scheich als Gott betrachteten, gingen mit Freude in den Tod.“³³⁵ 1501 ließ sich İsmail in Täbris zum Schah von Persien ausrufen und erklärte die Zwölferschiitischen Theologie seiner Zeit wenig mehr als das formale Bekenntnis gemein hatte. İsmail wuchs unter Kızılbaş auf und ist auch in seinen religiösen Vorstellungen dem „Kızılbaş-Islam“ zurechnen. Wahrscheinlich war ihm jedoch die Diskrepanz zwischen seinen Vorstellungen und denjenigen der zwölferschiitischen Theologie zunächst nicht bewußt.³³⁶

In Anatolien fand İsmail derart starken Zuspruch, daß Sultan Bayezid II., nachdem İsmails Streben nach weltlicher Macht offensichtlich geworden war, 1502 mit ersten Verfolgungen der Kızılbaş reagierte. Die Stämme, die zu den Kızılbaş zählten, waren in Süd- und Zentralanatolien ansässig, mit Zentren in den Provinzen Teke Ili und Rum (heute: Sivas), letztere eine direkte Grenzprovinz zum Safawiden-Reich. Bayezid ließ viele Kızılbaş in die europäischen Provinzen des Reiches umsiedeln, und bemühte sich, die Grenzen nach Persien für die Kızılbaş zu schließen.³³⁷

Ein wichtiger Grund des Erfolges von İsmail in Anatolien dürfte neben dessen religiösem Charisma die Großzügigkeit gewesen sein, mit der er bei seinen Eroberungszügen die Beute zu verteilen pflegte: Da Anatolien zu Beginn des 16. Jahrhunderts von Erdbeben, Überschwemmungen, der Pest und in der Folge Hungersnot heimgesucht wurde, wird die Aussicht auf Beute die Attraktivität İsmails verstärkt haben. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann angenommen werden, daß die Umweltkatastrophen auch die latenten chiläischen Erwartungen des Kızılbaş-Milieus intensivierten. Apokalyptische Vorstellungen waren vom 15. bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts in den islamischen Ländern und im ganzen Mittelmeerraum weit verbreitet. Dies mag für die entsprechenden Dispositionen des Kızılbaş-Milieus wie ein zusätzlicher Katalysator gewirkt haben.³³⁸ Hinzu kam 1504/5 eine Erkrankung des Sultans, die zu internen Machtkämpfen und Mißständen in der Verwaltung führte, was sich für die anatolische Landbevölkerung negativ auswirkte, die in diesen Zeiten der Not hohe Abgaben zu entrichten hatte.³³⁹

³²⁸ Babayan 1994: 145.

³²⁹ Vgl. S.54f.

³³⁰ Babayan 1994: 146.

³³¹ Vgl. Eberhard 1970: 27–29.

³³² Mazzauqi 1972: 40.

³³³ Eberhard 1970: 143–145. Vgl. Keddie 1969: 40.

³³⁴ Sohrweide 1965: 141. Siehe auch Sümer 1976: 82.

³³⁵ Sümer 1976: 20 (Übersetzung MD).

³³⁶ Roemer 1985: 233–235. Hierzu und zur Entwicklung der Schia im 15. und 16. Jahrhundert s. Calmard 1993b.

³³⁷ Sohrweide 1965: 133–142.

³³⁸ Glassen 1979: 169f.; Flemming 1987: 43–45; Fleischer 1992: 161f.

³³⁹ Sohrweide 1965: 139–142.

Zu Beginn des Jahres 1511 breitete sich von der Provinz Teke İli aus ein Aufstand aus, der von den osmanischen Historiographen nach seinem Anführer Şahkulu, dem Sohn eines *Savefiye-halîfa*, benannt wurde, und der sich weit über Anatolien verbreiten sollte:

„Der Aufstand trug zugleich einen religiösen wie einen sozialen Charakter, und die alte Tradition setzte sich dabei fort, nach der schon seit der Frühzeit des Islam in sunnitisch ausgerichteten Ländern sozial Unzufriedene sich um die Schiiten, besonders um extreme Schiiten, scharften... Die Initiatoren des Aufstandes waren zweifellos Qızılbaş-Anhänger, die durch die Verfolgungen unter Bâyezid II. und das Verbot, nach Persien abzu ziehen, zu einem bedrohlichen Unruheherd geworden waren.“³⁴⁰

Neben den Kızılbaş schlossen sich Şahkulu auch *sipahi* („Lehnsreiter“)³⁴¹ an, die mit der Lehnsverteilung und der Steuerbelastung unzufrieden waren, sowie unter Zwang auch nicht zu den Kızılbaş zu rechnende Stämme. So entwickelte sich der Aufstand, begünstigt durch innerosmanische Machtkämpfe, zu einer ernsthaften Bedrohung für das Osmanische Reich. Er verbreitete sich über weite Teile Anatoliens, und Şahkulu, der die osmanische Dynastie stützen und einen eigenen Staat gründen wollte, stand kurz davor, Bursa einzunehmen, bevor die osmanischen Truppen seinem Heer im Juni 1511 bei Sivas doch noch eine entscheidende Niederlage befügen konnten. Şahkulu muß bei oder in der Folge dieser Schlacht umgekommen sein.³⁴²

Der Aufstand des Şahkulu war sicher nicht von İsmail initiiert. Vielmehr sah İsmail Şahkulu, der von seinen Anhängern auch „Baba“ genannt wurde und sich selbst als Gott, Prophet und Mahdi verehren ließ, wohl als Bedrohung seiner eigenen Ansprüche. Aşikpaşa zade berichtet, daß die Anhänger Şahkulus in diesem Bedruckt wiedererkennen glaubten.³⁴³ So ließ İsmail die Anführer der Şahkulu-Bewegung die nach dem Tode Şahkulus nach Persien geflohen waren, hinrichten.³⁴⁴ In der Provinz Rum brach der Aufstand erst nach der Flucht der Anhänger Şahkulus nach Persien aus; Rum hatte im Gegensatz zu Teke İli eine direkte Verbindung zu Persien. Die dortigen *bulafâ*³⁴⁵ İsmails standen ihrem Scheich näher als Şahkulu und ließen sich nicht wie letzterer, der sich auf eine Stufe mit İsmail gestellt hatte und nicht von ihm autorisiert war, selbst zum Gott und/oder Mahdi erklären. Im Frühjahr 1512 griff Schah İsmail erstmals selbst in den Rum-Aufstand, der im Januar

1512 begonnen hatte, ein und schickte Truppen aus Persien, um die anatolischen Kızılbaş zu unterstützen.³⁴⁶

Inzwischen hatte sich bei den innerosmanischen Machtkämpfen Selim I. (1512–1520) als neuer Sultan durchgesetzt. Selim ging noch rigider und entschlossener als Bâyezid gegen die anatolischen Anhänger des Schahs von Persien vor und ließ viele einkerkern oder hinrichten, was ihm den Beinamen Yavuz („der Grausame“) einbrachte.³⁴⁷ Hintergrund dieses radikalen Vorgehens waren allerdings weniger die religiösen Vorstellungen der Kızılbaş, als vielmehr die in erster Linie innenpolitische Gefahr,³⁴⁸ welche die religiös motivierten Kızılbaş-Aufstände für die osmanische Herrschaft in Anatolien bedeuteten.³⁴⁹ Waren die religiösen Vorstellungen der Kızılbaş für das harte Vorgehen gegen sie verantwortlich gewesen, so hätte man zu erklären, weshalb zu dieser Zeit bspw. die der *bâtinîyya* zuzuordnende heterodoxe Bektaşîye nicht ähnlichen Verfolgungen ausgesetzt war.³⁵⁰

Zudem kann auch Selim selbst keinesfalls als streng schriftloyaler Sunnit bezeichnet werden.³⁵¹ Wenn dennoch in osmanischen Chroniken immer wieder auf die religiösen „Entgleisungen“ der Kızılbaş verwiesen wird,³⁵² so hat dies sicher damit zu tun, daß von sozialen Ursachen bzw. Mißständen in der Reichsverwaltung, die ein schlechtes Licht auf die osmanische Dynastie geworfen hätten, abgelenkt werden sollte. Selim war selbst, wie Fleischer zeigt hat, Träger eschatologischer Erwartungen und auch in seiner zeitgenössischen Darstellung findet sich „heterodoxes“ und sufisches Gedankengut.³⁵³

Es zeigt sich einmal mehr, daß die Kategorisierung von religiösen Vorstellungen als „sunnitisch“ oder „schiitisch“, wie sie im Zusammenhang der Gegenüberstellung der Osmanen mit den Safawiden und den Kızılbaş geläufig ist, für das Anatolien des 15. Jahrhunderts extrem schwierig, wenn nicht unmöglich ist;³⁵⁴ dasselbe gilt für die ganze erste Hälfte des 16. Jahrhunderts.³⁵⁵

³⁴⁵ Sohnweide 1965: 156, 159.

³⁴⁶ Wobei hier nicht unterschlagen werden soll, daß auch die Kızılbaş bei ihren Revolten vor Grasenketten nicht zurückgeschreckten und auch İsmail für seine Intoleranz und Brutalität berühmt war (Sohnweide 1965: 148f., 158; Glassen 1979: 175–177). In osmanischen Geschichtswerken wird *Şahkulu* („Dienst des Schahs“) oft *Seyrankulu* („Dienst des Satans“) genannt (Sohnweide 1965: 146 Ann.322).

³⁴⁷ Eberhard (1970: 36) zufolge können İsmail im Blick auf das Osmanische Reich keine expansionistischen Absichten nachgewiesen werden.

³⁴⁸ Ebd.: 38–44.

³⁴⁹ Sohnweide 1965: 163; Sümer 1976: IIIff.

³⁵⁰ Vgl. Beldiceanu-Steinherr 1975: 42.

³⁵¹ Siehe Sohnweide 1965: 188–190.

³⁵² Fleischer 1992: 162–164.

³⁵³ Noch stärker gilt dies für eine undifferenzierte Verwendung des Begriffspaares „Orthodoxie-Heterodoxie“.

³⁵⁴ Siehe hierzu Eberhard 1970: 32–34; Sümer 1976: 9f.

³⁴⁰ Ebd.: 146f.

³⁴¹ *Sipahi* wurden bewährte Krieger genannt, die sich für den Erhalt von Kleinpflünden (*ittimar*) im Gegenzug verpflichteten, dem Sultan als Reitersoldaten zu dienen (Matuz 1994: 39f.).

³⁴² Sohnweide 1965: 147–156; Sümer 1976: 33.

³⁴³ Babinger 1921: 90.

³⁴⁴ Sohnweide 1965: 148, 156; Sümer 1976: 32–34.

„Für ein offizielles Bekennen irgendeiner Kriege zur Schia gibt es keine Beweise, ebenso wie in einem so stark vom toleranten Volksislam beherrschten Staat auch keine fanatisch prosuntitische Haltung nachgewiesen werden kann.“³⁵⁵

1514 unternahm Selim einen Feldzug gegen İsmail. Zunächst führte diese Unternehmung zu Unruhen bei den Janitscharen, hatten diese doch enge Verbindungen zur Bektaşıye, deren religiöse Vorstellungen denjenigen der Kizilbas nahe gewesen sein dürften. Selim gelang es jedoch, die Janitscharen wieder hinter sich zu bringen und so konnte er das Heer İsmails im August 1514 bei Calderan in Ostanatolien entscheidend besiegen. In der Folge festigte Selim seine Macht in Ostanatolien, wodurch der direkte Kontakt zwischen Schah İsmail und seinen anatolischen Anhängern unterbunden wurde.³⁵⁶ Es gelang ihm sogar zeitweise Täbris, die Hauptstadt des Safawidenreiches, zu besetzen – der Nimbus und das Charisma İsmails müssen hiervon schweren Schaden davongetragen haben.³⁵⁷ Auch führten die drakonischen Strafen für die Anhänger des Schahs unter Sultan Selim dazu, daß viele der anatolischen *hüdâ%* İsmails, die zuvor eine Art Mittlerfunktion zwischen dem Schah und seinen anatolischen Anhängern ausgeübt hatten, nach Persien flohen.³⁵⁸ Die Safawiden stellten für das Osmanische Reich fortan keine ernsthafte Bedrohung mehr dar, wenn dieses sich auch noch in den Jahrzehnten nach der Niederschlagung der Şahkulu-Rebellion und dem militärischen Sieg über die Safawiden immer wieder mit neuen Aufständen, bei denen Kizilbaş mitwirkten, konfrontiert sah: „Diese [die Kizilbaş] waren zu der Zeit sehr militant und stets zum Kampf geneigt, sobald sich ein Führer fand, der es verstand, sie mitzureißen.“³⁵⁹

Alle diese Revolten waren gegen den osmanischen Staat und seine Ordnung gerichtet. Die Kizilbas hofften, einst unter dem Regiment ihres *mürsid* (arab.: *muršid*)³⁶⁰, dem persischen Schah, zu leben und waren bereit, dafür ihr Leben hinzugeben.³⁶¹ Jedoch nahm keiner der nachfolgenden Aufstände für das Osmanische Reich derart bedrohliche Ausmaße an wie derjenige des Şahkulu. 1520 revoltierte ein gewisser Şah Veli Ibn Celâl in der Provinz Rum.³⁶² Auch er wurde von seinen Anhängern, die er aus der peripheren türkmenischen Landbevölkerung rekrutierte, unter der sich auch viele Kizilbas befanden, als Mandi verehrt. Ursprünglich war er ein Anhänger

İsmails, in dessen Auftrag er den Aufstand wohl unternahm.³⁶³ Jedoch machte er sich „ähnlich wie Şähqulî ... selbständig und nahm mit der Rolle des Mahdi eine Verehrung in Anspruch, die eigentlich dem şafavidischen Schah gebührte“³⁶⁴.

Der nächste Aufstand, der dem Kizilbas-Milieu zugerechnet werden kann, ging 1526 von dem ebenfalls in der Provinz Rum gelegenen Ort Bozq aus. Konkreter Anlaß der Revolte waren einmal mehr soziale Mißstände, insbesondere die Empörung über zu hohe Steuern.³⁶⁵ Auch diese Rebellen zogen plündrend durchs Land.³⁶⁶ Inzwischen war Tahmâs (1524–1576) nach dem Tode seines Vaters zum neuen Schah von Persien ausgerufen worden.³⁶⁷ Zwischen 1526 und 1529 gab es in Südostanatolien noch mehrere Kizilbas-Urufen, deren Wirkung jedoch lokal begrenzt blieb.³⁶⁸

Schwerwiegender war der Aufstand des Kalender Çelebi 1527, der von den Osmanen nur mit erheblichem militärischem und diplomatischem Aufwand niedergeschlagen werden konnte. Kalender war Vorsteher des Derwischkonvents von Hacı Bektaş, dem Ordenszentrum der Bektaşıye. Er rühmte sich seiner Abstammung von Haci Bektaş und wurde von seinen Anhängern als Heiliger verehrt. Kalender und die ihm anhängenden Derwische fanden für ihre Rebellion Unterstützung in der alidisch gesinnten Landbevölkerung von v. a. Amasya, Maraş und Elbistan.³⁶⁹ Dennoch war der Aufstand wohl eher ein von einem Bektaşı-Scheich angeführter Kizilbas-Aufstand denn ein Bektaşı-Aufstand.³⁷⁰ Wie schon die Anhänger Bedreddins, so wurden auch die Anhänger Kalenders von osmanischen Chronisten abfällig *torkalak* genannt, eine Bezeichnung, deren etymologische Herkunft nicht geklärt ist.³⁷¹ Die osmanischen Chroniken werfen Kalender Streben nach weltlicher Herrschaft sowie Mißachtung der Scharia und der Sunna des Propheten vor.³⁷² Von dem Chronisten Solakzade Çelebi wurde Kalender des weiteren vorgeworfen, sich als „Mahdi der Zeit“ (*zamanın mehdisi*) auszugeben.³⁷³

³⁵⁵ Eberhard 1970: 33.

³⁵⁶ Ebda.: 28.

³⁵⁷ Glassen 1979: 178.

³⁵⁸ Sümer 1976: 82.

³⁵⁹ Sohweide 1965: 165.

³⁶⁰ Sümer 1976: 165.

³⁶¹ Sümer 1976: 69.

³⁶² Eine Beschreibung dieses Aufstandes anhand einer detaillierten Diskussion der hierzu vorliegenden Quellen liefert Bacque-Grammont 1982.

Aufstand, weist aber auch darauf hin, daß die Osmanen versuchten, ihn mit Hilfe der Janitscharen niederzuschlagen, was seine Einschätzung zumindest fragwürdig erscheinen läßt.

³⁷¹ Babinger 1921: 93.

³⁷² Sohweide 1965: 178.

³⁷³ Ebda.: 177–183; Çelebi 1989, 2.Bd.: 153. Solakzade (gest. 1657/58), der zu Beginn des 17. Jahrhunderts als Chronist am Sultanshof angestellt war, kann nach Çabuk als relativ verläßlicher Überleiterer gelten; s. das Vorwort von Çabuk zu Çelebi 1989, 1.Bd.: 5.

Der Aufstand des Kalender und seine Beurteilung durch die osmanischen Chronisten könnte in einem Zusammenhang mit der Konstituierung der Bektaşıye als *tarikat* und der sich daraufhin abzeichnenden Spaltung des sich auf Haci Bektaş beziehenden sufischen Milieus stehen. Die Bektaşıye begreift uns heute in zwei Zweigen, den *Celebiyan* und den *Babayan*, wobei nicht klar ist, wann und wie es zur Ordensspaltung kam. Die *Celebiyan*, auch *bey evladları* („Kinder der Lende“) genannt, erkennen den traditionell in Hacibektaş residierenden *çelebi* als ihre höchste religiöse Autorität an. Die *çelebi* reklamieren für sich, Nachfahren von Haci Bektaş zu sein. Die Autorität bzw. das Charisma des *çelebi* röhrt somit aus seiner Abstammung her. Ein Großteil der anatolischen Aleviten, die Nachfahren der Kizilbaş, akzeptiert ihn als spirituelles Oberhaupt. Die *Babayan* hingegen, die *yol evladları* („Kinder des Weges“) genannt werden, vertreten die Auffassung, daß Haci Bektaş keine leiblichen Nachkommen gehabt habe.³⁷⁴ Sie können als die eingentliche *tarikat* der Bektaşıye angesehen werden, da sie bezüglich ihrer Organisationsform im Gegensatz zu den *Celebiyan* alle für die mystischen islamischen Orden charakteristischen Merkmale aufweisen.³⁷⁵ Die *Babayan* sind eine Beitrittsgemeinschaft mit festgelegten Initiationsbedingungen und -riten, angeführt vom sogenannten *deebaba*. Dessen Autorität beruht auf seiner Wahl durch die *halifebabas*, in der Babayan-Hierarchie diejenigen Bektaşı, die die zweithöchste Ordensposition innehaben. Wo nicht ausdrücklich anders vermerkt, ist von hier an dieser Zweig der Bektaşıye gemeint, wenn vom Orden der Bektaşıye, bzw. vom Bektaschitum (*Bektaşılık*) gesprochen wird. Analog dazu werden die Anhänger der *Celebiyan*, im Gegensatz zu den *Babayan* eine Abstammungsgemeinschaft, im folgenden „Aleviten“ genannt – was jedoch nicht bedeutet, daß alle Aleviten die *çelebi* anerkennen.³⁷⁶

Es scheint mir möglich, daß die Zweitteilung der Bektaşıye eine Folge der Organisation der Bektaşıye als *tarikat* unter Scheich Bâlîm Sultan (gest. 1516) war. Wenn auch historisch nicht eindeutig belegt, ist es doch wahrscheinlich, daß Bâlîm Sultan von Sultan Bayezid II., der mehrere Bektaş-Konvente finanziell unterstützt hat,³⁷⁷ zum Konventsvoirsteher (*postnijin*) des Ordenszentrums in Hacibektaş ernannt worden war. Das Interesse Bayezids an einer Konsolidierung der Bektaşıye liegt auf der Hand: Die Bektaşıye sollte als eine Art Auffangbecken für die diversen zu sozialen Aufständen neigenden nonkonformistischen Strömungen dienen und deren politische

Ambitionen religiös transformieren.³⁷⁸ Wahrscheinlich lag es auch in Bayezids Absicht, die Bektaşı, die ja auch von den Janitscharen als spirituelle Führer anerkannt wurden, enger an die Osmanen zu binden, die dem Orden verbündeten Kizilbaş dem Einfluß Ismails zu entreißen, und somit die Kizilbaş-Bewegung zu schwächen.³⁷⁹ Bâlîm Sultan institutionalisierte die Hierarchie und die Riten des Ordens, weshalb er von den *Babayan*-Bektaşı auch als der nach Haci Bektaş „zweite Pir“ verehrt wird.³⁸⁰ Dafür, daß die Spaltung in *Celebiyan* und *Babayan* eine Folge der Maßnahmen Bâlîm Sultans war, spricht zum einen, daß Kalender, der für sich die leibliche Abstammung von Haci Bektaş reklamierte, schon den Titel „*çelebi*“ trug, zum anderen, daß dessen Aufstand von den osmanischen Historiographen nicht als Bektaş-Aufstand gewertet wird. Um diese These zu erhärten bräuchte es jedoch noch weiterer Indizien.

Der Aufstand des Kalender war der letzte große „Kizilbaş-Aufstand“. Wenige lokal begrenzte kleinere Aufstände sind durch von Ahmet Refik veröffentlichte osmanische Rechtsverfügungen belegt.³⁸¹ Hier finden wir einen Erlaß von 1571 gegen einen gewissen „Kul“, der sich in der Provinz Rum abfällig über die Scharia geäußert habe und verkündete, daß das Erscheinen des „Mahdi der Zeit“ (*mahdiî zaman*) kurz bevorstünde.³⁸² Für die Herabsetzung der Scharia durch Kizilbaş bzw. Işık³⁸³ liefert uns Ahmet Refik mehrere Beispiele aus den Jahren 1558 bis 1570.³⁸⁴ Darüber hinaus finden sich hier Erlasse, welche die Kizilbaş der Mißachtung islamischer Pflichten wie des Gebets und des Fastens bezichtigen³⁸⁵ und von der Verunglimpfung des Koran und islamischer Gelehrten berichten.³⁸⁶ Über den wenig bedeutenden Aufstand Pir Sultan Abdals – einer herausragenden Symbolfigur des modernen Alevitums – in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wiederum in der Provinz Rum, ist kaum mehr bekannt, als daß Pir Sultan Abdal auch ein Kizilbaş war.³⁸⁷

³⁷⁸ Mélíkoff 1999: 18.

³⁷⁹ İsm 1993: 133.

³⁸⁰ Bâlîm Sultan 1927c: 314–317; Birge 1994: 56–58; Ocak 1995a: 374.

³⁸¹ Ahmet Refik [Altunay] 1932; s. insbesondere die Dokumente Nr. 2, 4, 6, 18.

³⁸² Ebda.: 30, Dokument Nr. 37.

³⁸³ Bezeichnung für „heterodoxe“ Derwische, die dem Hurufilik nahe stehen und dem weitesten Umfeld der Bektaşıye zuzurechnen sind (Mélíkoff 1998: 123).

³⁸⁴ Dokumente Nr. 5, 7, 9, 12, 34 in [Altunay] 1932.

³⁸⁵ Ebda.: Dokumente Nr. 19, 33, 53 aus den Jahren 1567 bis 1583.

³⁸⁶ Ebda.: Dokument Nr. 30 von 1568.

³⁸⁷ Sohrweide 1965: 186; vgl. hierzu Jansky (1964: 134–137), der anhand der Pir Sultan Abdal zugeschriebenen Dichtung versucht hat, die Historizität des Aufstandes zu belegen; s. des weiteren Mélíkoff 1998: 175–177.

³⁷⁴ Kehl-Bodogji 1988: 45–47.

³⁷⁵ Vgl. Bunke 1979: 536. Ausführlich beschrieben werden die Regeln, Riten und Hierarchien der Bektaşıye bei Birge 1994.

³⁷⁶ Weitere Ausführungen zu dem Klientelverhältnis eines Teils der Aleviten zu den *çelebi* in Kap. 2.2.4.

³⁷⁷ Siehe hierzu Faroohi 1995b: 172; Gölpınarlı o.J.: 90.

1.6.3. Die Konkurrenz zwischen Osmanen und Safawiden: ein Religionskonflikt?

1555 schlossen das Osmanische Reich und die Safawiden in Amasya einen Friedensvertrag, in dem die Grenzen zwischen beiden Reichen festgeschrieben wurden. Die anatolischen Kızılbaş waren zu dieser Zeit immer noch Verfolgungen ausgesetzt,³⁸⁸ was viele von ihnen veranlaßte, „sich in abgelegene, unwegsame Gebiete zurückzuziehen, wohin der Arm der Behörden nicht mehr reichte.“³⁸⁹ Daneben sind aus dieser Zeit Fälle von anatolischen Kızılbaş belegt, die versuchten, sich nach Persien durchzuschlagen, sei es um der osmanischen Verfolgung zu entkommen, sei es um sich direkt ihrem mürşid anzuschließen.³⁹⁰ Auch unter den Janitscharen gab es nach dem Friedensschluß von Amasya, wie Matuz (1979) nachgewiesen hat, viele Deserteure, die beim Schah von Persien Zuflucht suchten. Matuz deutet dies als Ausdruck der schlechten Moral der Truppe. Jedoch muß m. E. auch die Frage gestellt werden, ob sich nicht auch mancher Janitschare wegen seiner religiösen Vorstellungen den Safawiden verbundener fühlte als den Osmanen – so konnten ja auch schon bei dem Feldzug Selims gegen İsmail 1514 Unruhen unter den Janitscharen festgestellt werden.

Der Konflikt zwischen dem Osmanischen Reich und den Safawiden ist, wie Eberhard darlegt, wenn er als „Konfessionskrieg“ zwischen Vertretern von Sunna und Schia beschrieben wird, nicht richtig bestimmt.³⁹¹ Zwar war die Zwölferschia seit 1501 offizielles Staatsbekenntnis des Safawidenreiches, die „Sunnitierung“ des Osmanischen Reiches, verbunden mit einer dezidierten Abgrenzung von der Schia, begann jedoch – wie neuere Forschungen im Gegensatz zur immer noch weit verbreiteten Meinung mancher Historiker³⁹² nachgewiesen haben – erst im Verlauf des 16. Jahrhunderts. Von einer schriftloyalen Sunna als Orthodoxie kann hier erst ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gesprochen werden.³⁹³ Aus dieser Zeit haben wir osmanische Dokumente, die die Kızılbaş den „Anhängern der Sunna“ (*ehli sünnet*) antagonistisch gegenüberstellen.³⁹⁴ Daß, wie z. B. Eberhard argumentiert, die Festlegung der jeweiligen religiösen „Bekenntnisse“ des Osmanischen Reiches und der Safawiden im Kontext der politischen Rivalität der beiden Reiche zu sehen sind, bestärkt diese Sicht.³⁹⁵ Die Auseinandersetzung zwischen den Osmanen und den Safawiden war zunächst eine regionalpolitische; die

politische Abgrenzung ging der religiösen voraus, mag diese gleichwohl befördert haben.

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts finden sich auch bei den Osmanen Elemente einer ausgeprägt charismaloyalen Religiosität: Sowohl Selim I. als auch Sultan Süleyman (1520–1560) waren Träger eschatologischer Erwartungen und bedienten sich Metaphern und Semantiken des sufischen Islam der Peripherie und der Schia.³⁹⁶ Im *Süleymannname* von Haki, ca. 1556/57 vollendet, wird Süleyman als direkt von Gott eingesetzt bezeichnet und in Kontakt mit ihm stehend beschrieben.³⁹⁷ Er wird hier mit Attributen charakterisiert, die aus der schiitischen Imamatslehre entlehnt zu sein scheinen. In zeitgenössischen osmanischen Werken finden sich schon für Selim, und verstärkt für Süleyman, verschiedene Mahdi-Attribute und -Bezeichnungen:

„[N]otions of the sultan as messiah ... represent a substratum of political-religious culture that was spread broadly and deeply through Ottoman society in the first half of the sixteenth century, reaching even to the sultan himself.“³⁹⁸

An die Mahdi-Vorstellungen der Ismā‘iliyya erinnern Texte eines gewissen Haydar, den Süleyman als Geomanten und Wahrsager beschäftigte. Haydar sah in Süleyman die exoterische (*zâhir*) und die esoterische (*bâtin*) Autorität vereinigt.³⁹⁹ Des weiteren sollte hier der Titel *sâhib kiran*, „Herr der Konjunktion“, erwähnt werden, der Süleyman aus astrologischer Perspektive als den Herrn der Endzeit und des Sieges des Islam bestimmt – ein Titel, mit dem im übrigen auch İsmail ausgezeichnet wurde.⁴⁰⁰ Auch der legislative Perfektionismus Süleyman des „Gesetzesgebers“ (*Kanuni*)⁴⁰¹ kann im Zusammenhang mit seiner endzeitlichen Mission gesehen werden. So agierte Süleyman als „the messianic ruler who would fill the world with justice as it had been filled with injustice.“⁴⁰² Dem gegenüber finden sich, zunehmend im letzten Drittel seines Sultanats, Texte, in denen Süleyman als strikter Befolger und Wegbereiter der Scharia gepriesen wird. Die Süleyman-Darstellung der ersten 30 Jahre seiner Amtszeit war somit ausgesprochen heterogen. Sufische und alidische Metaphern, Mahdi-Attribute und -Bezeichnungen – mittin charismaloyale Aspekte – stehen neben Texten, in denen Süleyman als schriftloyaler Streiter für die Scharia dargestellt wird. Diese Heterogenität

³⁹⁶ Fleischer 1992.

³⁹⁷ Ibid.: 169.

³⁹⁸ Ibid.: 166.

³⁹⁹ Ibid.: 170.

⁴⁰⁰ Flemming 1987; Fleischer 1992: 165–167.

⁴⁰¹ Für eine Darstellung der Entstehung des osmanischen Rechtssystems im 16. Jahrhundert, dem Nebeneinander von islamischem Recht (*şeriat*), vom Sultan erlassenem Recht (*kanun*) und Gewohnheitsrecht (*örf*) sowie der verschiedenen Kategorien und Anwendungsbereiche des *kanun*-Rechts s. inalcik 1969.

³⁸⁸ Matuz 1979: 410f.

³⁸⁹ Sohrweide 1965: 195.

³⁹⁰ Eberhard 1970: 42ff.; Matuz 1979: 410.

³⁹¹ Eberhard 1970: 1.

³⁹² Zum Beispiel Vergin 1981: 332.

³⁹³ Siehe Fleischer 1992; vgl. Imber 1987: 22–24.

³⁹⁴ Siehe die Dokumente Nr. 1, 7, 12 und 19 aus den Jahren 1559 bis 1567 in [Altıñay] 1932.

³⁹⁵ Eberhard 1970: 25–29.

verschwindet erst in den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts im sich nun beschleunigenden Prozeß der Institutionalisierung einer schriftloyalen Sunna als Orthodoxie.⁴⁰³ Beeinflußt war diese Entwicklung möglicherweise durch die ideologische Auseinandersetzung mit den Safawiden und die Nichterfüllung der an Selim und Süleyman geknüpften Endeiterwartungen; letztere mögen durch die Errichtung des safawidischen Reiches und die Kizilbas-Aufstände noch verstärkt worden sein.

Auch die religiöse Orientierung der Safawiden war mit der Ausrufung der Zwölferschia keineswegs klar determiniert. Zwar hat das formale Bekenntnis zur Schia seither Bestand, doch erfuhr die Definition dessen, was als orthodoxe Religionsauffassung zu gelten habe, schon im 16. Jahrhundert fundamentale Veränderungen. Bei einer ersten Betrachtung drängen sich die extrem-schiitischen Elemente auf, die von Vorstellungen der *bātinīyya* im allgemeinen und chilastischen Komponenten im besonderen geprägt sind. Der Chiliasmus wurde von den türkmenischen Kizilbas – ganz in der Tradition der anatolischen Rebellionen des 13. und 15. Jahrhunderts – extrem militant interpretiert. Dabei hatte der Kizilbas-Islam auf den jungen safawidischen Staat, im krassesten Gegensatz zur Situation im Osmanischen Reich, großen Einfluß:

„In Persien waren die Qizilbas im 16. Jahrhundert die Hausherrschaft der ersten Safawiden. Sie waren zu einer militärischen Organisation geworden, mit deren Hilfe die Herrscher ihre Macht ausüben. Im benachbarten Osmanischen Reich dagegen waren die gleichen Qizilbas verfemt und galten als Feinde des Reiches. Setzten sie in Persien die von Schah Ismaïl begründete neue Ordnung mit durch, so versuchten sie im Osmanischen Reich, die bestehende Ordnung, die für sie keinen Platz hatte, zu untergraben, und wenn möglich, zu zerstören.“⁴⁰⁴

Aus dieser zusammenfassenden Darstellung Sohrweides werden die Veränderungen der Religionspolitik der Safawiden jedoch noch nicht ersichtlich.⁴⁰⁵ Es zeigt sich bei historischen Abhandlungen über das Safawidenreich, daß die Brüche und Unklarheiten der Geschichte des öfteren einer glättenden, reduktionistischen Darstellungsweise geopfert werden. In besonderer Weise scheint dies für die Gegenüberstellung des Osmanischen Reiches und des Safawidereiches im 16. Jahrhundert zu gelten, verführt deren vermeintlich klar als Religionskonflikt bestimmbarer Antagonismus doch zu vereinfachenden Generalisierungen. So zeigt sich bei näherem Hinsehen, daß auch im Safawidischen Reich unerbittlich um die religiöse Deutungshoheit gestritten wurde. Als Kontrahenten in diesem Konflikt können auf der einen Seite die Kizilbas

als Vertreter einer militant-aktivistischen, charismaloyalen Volksreligiosität, auf der anderen Seite schriftloyale zwölferschiitische Gelehrte ausgemacht werden. Der Konflikt hatte seine Wurzeln in den Konsequenzen, die die Reichsgründung und damit verbunden die Selbsthaftwerdung der Safawiden mit sich brachte: Aus einer militanten, auf Expansion und Konversion ausgerichteten *tarikat* war eine Dynastie hervorgegangen.⁴⁰⁶ Die Safawiden standen vor einem Dilemma: Einerseits konnten sie die religiösen Bedürfnisse der Kizilbas – ihrer Streitmacht, die der Dynastie aufgrund des religiösen Charismas, das sie ihr zusprachen, absolut untergeben war – nicht vernachlässigen. Gleichzeitig waren die Safawiden nun einem ganzen Reich und dessen Bevölkerung verpflichtet und nicht mehr lediglich ihren religiösen Anhängern. Der Begriff „Kizilbas“ erfuhr nun eine qualitative Veränderung:

„Waren noch zu Ismails Zeiten alle seine Anhänger Ordensangehörige gewesen, so war diese ‘Personalunion’ schon unter seinem Nachfolger nicht mehr die Regel: Es gab in zunehmendem Maße Qizilbas, die nicht dem Orden angehörten, und Ordensangehörige, die nicht Qizilbas waren.“⁴⁰⁷

Zudem wuchs der Einfluß schiitischer Gelehrter auf das Herrscherhaus:

„From the inception of Safavid rule tensions arose and persisted between the contradictory functions of *pīr* and shah and the conflicting natures of Qizilbash Islam and Imamism.“⁴⁰⁸

Die Safawiden distanzierten sich schrittweise von den Kizilbas, die zunächst die wichtigsten Ämter im Safawidenreich innegehabt hatten. Die Erfolgsgeschichte der Safawiden nahm eine für die Kizilbas tragische Wende: Nachdem sie unter Aufbrüfung großen Einsatzes endlich politische Machtpositionen inne hatten wurden sie von den Safawiden, die ehemals von ihrer Unterstützung abhängig waren und für die sie ihr Leben aufs Spiel gesetzt hatten, an den Rand der Geschichte abgedrängt.⁴⁰⁹

Nach der Reichsgründung ließen die Safawiden ihre genealogische Berufung auf Vertreter des volkstümlichen *gazā*-Islam, wie bspw. Abu Muslim, zu Gunsten orthodox alidischer Genealogien fallen.⁴¹⁰ Diese Entwicklung führte allerdings erst nach 1590, unter Schah Abbas I. (1587–1629), zum endgültigen Bruch mit den Kizilbas des Iran.⁴¹¹ Bis dahin war die safawidische Religionspolitik bestimmt durch die Verhältnisse auf Grund der räumlichen Trennung von Anatolien nicht mehr von Bedeutung. Sie werden hier deshalb nicht weiter verfolgt.

⁴⁰⁶ Lambton 1988: 100f.

⁴⁰⁷ Roemer 1985: 239f.

⁴⁰⁸ Babayan 1994: 137. Vgl. hierzu auch Keddie 1969: 41–43.

⁴⁰⁹ Scarpa Amoretti 1997: 630.

⁴¹⁰ Babayan 1994: 146.

⁴¹¹ Ebd.: 142, 157f. Babayan (ebd.) beschreibt das Verhältnis der Kizilbas des Iran zu den Safawiden ausführlich. Für die weitere Entwicklung der anatolischen Kizilbas sind die persischen Verhältnisse auf Grund der räumlichen Trennung von Anatolien nicht mehr von Bedeutung. Sie werden hier deshalb nicht weiter verfolgt.

⁴⁰³ Ebd.: 171–177.

⁴⁰⁴ Soltauweide 1965: 198.

⁴⁰⁵ Zur Entwicklung der Religionspolitik der Safawiden unter Schah Ismail und seinen Nachfolgern s. insbesondere Arjomand 1984: 105–170 sowie Aubin 1970.

sche Herrschaft bis hin zu ihrer Deutung als „gerechte Ordnung“ (*dawlat-i haqq*)⁴¹² auch von Teilen der schiitischen *‘ulamā’* über die eschatologische Deutung Ismailis als Mahdi legitimiert worden: „Imamate clerics implied that the legitimacy of Safavid rule rested on a Mahdist rather than a religio-legal (sharp) basis.“⁴¹³

Daß sich sowohl bei den Safawiden als auch bei den Osmanen erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts schriftroyale Orthodoxien, bei ersteren die Zwölferschia und bei letzteren die Sunna, durchsetzen konnten, kann in einer größeren historischen Perspektive mit den Auswirkungen der mongolischen Invasion in den islamischen Kulturräum im 13. Jahrhundert begründet werden. Die damals in den islamischen Reichen Kleinasiens, Irans und Arabiens fest institutionalisierten Medresen (arab.: *madrasa*, Pl.: *madaris*), über die sich der sunnitische Islam als Orthodoxie profilieren konnte, waren größtenteils zerstört worden. Das Erstarken volksislamischer, oft mystisch orientierter Bewegungen, die bis dahin einen peripheren Charakter hatten, war eine Folge der Schwächung der sunnitischen Orthodoxie gewesen:

„Es entstand in der Mongolenzeit eine Volksfrömmigkeit, die vom Sufismus und vom Shiitentum gleichermaßen geprägt wurde... Dazu gehörten: Überreste aus vorislamischen Glaubens- und Kultvorstellungen, Sehnsucht nach einem charismatischen Führer, Heiligenverehrung, Berufung auf die Verwandtschaft oder geistige Beziehung zu ‘Ali ...’, Geheimriten, Wunderglauben, Ekstase, Aufböhmen gegen die ungerechte Staatsgewalt, Antinomismus und Libertinismus... Nicht nur im Iran, sondern vor allem auch in Kleinasien, das von den isophilen Türken islamisiert worden war, war das volkstümliche Sufismus ... weit verbreitet.“⁴¹⁴

In dieser Zeit gingen in vielen Orden sufische und schiitische Elemente eine Symbiose ein: Neben der charismaloyalen Grundeinstellung, für die nun auch im Sufismus die Bezugnahme auf die *ahl al-bayt* an Bedeutung gewann, hielten insbesondere Vorstellungen der als *gulūl* diskreditierten peripheren schiitischen Glaubenstradition, wie die akute Mandi-Erwartung sowie der Glaube an *hulūl* und *tanāṣuh*. Einzug in den Sufismus – die Safaviye und die Bektaşıye sind Musterbeispiele dieser Entwicklung. Der schriftroyale

summitische Islam hatte drei Jahrhunderte gebraucht, um sich seine Position als Garant der islamischen Orthodoxie zurückzerobern.⁴¹⁵

1.6.4. Die religiöse Dimension der Kızılbaş-Aufstände

Die Kızılbaş-Bewegung trug zunächst die Charakteristika einer *tarikat*: Die Kızılbaş waren die *mürid* ihres safawidischen Pir, der sich in Anatolien durch seine *hulajā* vertraten ließ.⁴¹⁶ Dabei entsprach das Religions-Verständnis der Kızılbaş,⁴¹⁷ soweit es erschlossen werden kann, weitgehend demjenigen der Babai im 13. und der Anhänger Scheich Bedreddins im 15. Jahrhundert.⁴¹⁸ Am deutlichsten tritt diese Kontinuität in dem Glauben an die wiederkehrende Manifestation Gottes in menschlicher Form (*hulūl*) zu Tage, wobei diese Manifestation oft mit eschatologischen Attributen wie dem Mahdi-Titel begleit wird. Die Vorstellung der Reinkarnation (*tanāṣuh*) ist eng hiermit verbunden. Diese *gulūl*-Elemente stehen für eine religiöse *Weltsicht*, die als *bātiyyī* bezeichnet werden kann und mit einem *charismaloyalen Ethos* einer geht: Die Loyalität gegenüber dem heiligen Mann, der in Verbindung zu Gott steht, ist wichtiger als die Befolgung formaler (Rechts-)Vorschriften.

Neben diesen Kontinuitäten finden sich im Kızılbaş-Islam auch neue Einflüsse, die sich in das Mosaik der religiösen Vorstellungen des charismaloyalen, peripheren Islam Anatoliens integrierten. Zu diesen neuen Elementen gehören die Spekulationen der Hürüfîyya (türk.: *Hürufilik*)⁴¹⁹ und die Idee der Göttlichkeit Alis.⁴²⁰ Es ist möglich, daß auch Bedreddin und seine Anhänger schon von *hurūfi*-Ideen beeinflußt waren, wie Ocak und Mélíkoff argumentieren.⁴²¹ Gegründet von Fâdullâh Astarâbâdî (1340–1394), der von seinen Anhängern als göttliche Manifestation (*zûhûr*) und wie Bedreddin mit dem Mahdi-Attribut *ṣâhib az-zamân* verehrt wurde, ist die Hürüfîyya v. a. durch ihre kabbalistische Buchstabenmystik⁴²² und durch ihre Idee der göttlichen Manifestation in der Schöpfung, insbesondere im Menschen, bekannt.⁴²³ Die Hürüfîyya kann zur *bâtiyyâ* gerechnet werden. Ihre kabbalistische Koraninterpretation erinnert in ihrer Ablehnung des *tafsîr* (textorientierte Koranexegese) an den *ta’wîl* der İsmâiliyya.⁴²⁴ Ebenso deuten ihre

⁴¹⁵ Vgl. hierzu Arjomand 1984: 29f., 66f.; Reemer 1985: 235; Daftary 1998: 169.

⁴¹⁶ Sohrweide 1965: 192.

⁴¹⁷ Zu Sitten und Riten der frühen Kızılbaşs. Sohrweide 1965: 189–191; Morton 1993.

⁴¹⁸ Leiser 1988: 123.

⁴¹⁹ Grundlegend zur Hürüfîyya ist Ritter 1954.

⁴²⁰ Mélíkoff 1988: 10. Zur Inszenierung Alis in der Bektaşı-Dichtung s. Güzel 1972.

⁴²¹ Ock 1998: 131–135; Mélíkoff 1999: 16f.

⁴²² Für Massignon (1938: 55f.) Buchstabemystik und zyklisches Geschichtsbild Grundkonstanten der Gnosis; vgl. demgegenüber Hains Definition von Gnosis (S.40).

⁴²³ Ritter 1954: 1–5.

⁴²⁴ Vgl. S.47.

⁴¹² Ein Terminus technicus aus der zwölferschiitischen Eschatologie. Er steht für die endzeitliche Ordnung, die der Mahdi nach seiner Wiederkehr errichten wird (ebd.: 143 Ann.24).

⁴¹³ Ebd.: 143f.

⁴¹⁴ Glassen 1981: 71. Der Auffassung von Gibb (1955b: 130f.) zufolge trat der Sufismus, insbesondere das Ordenswesen, nach dem Niedergang der sunnitisch-orthodoxen Institutionen deren Nachfolge als Garant der Einheit der islamischen Gemeinschaft an. Die Sprach- und Kulturgrenzen überschreitenden Ordensorganisationen hätten ein Netzwerk gebildet, das die Aufrechterhaltung der Idee der universalen islamischen Gemeinschaft in den Jahrhunderten nach der mongolischen Invasion sicherte.

kosmologischen Spekulationen, ihre sich in der Verehrung Fadullâhs als *Şâh b. az-zamân* manifestierende Charismaloyalität und ihr zyklisches Geschichtsverständnis auf ismailitischen Einfluß, auch wenn keine direkte Verbindung zur Ismaîliyya nachgewiesen werden kann.⁴²⁵ Akzeptiert man die These der Tradierung ismailitischer Vorstellungen in der Hurûfiyya, so plaziert man diese zumindest an den Rand der schiitischen Religionsgeschichte. Geht man weiter davon aus, daß schon Bedreddin in Kontakt mit der Hurûfiyya gestanden hat, so muß man die These von Ocak, daß es in der anatolischen Sektengeschichte erstmals bei den Kizilbaş schiitische Tendenzen gegeben habe,⁴²⁶ in Frage stellen. Für die historische Rekonstruktion der Kizilbaş-Tradition ist das Problem der Zuordnung zur Schia oder Sunna jedoch letztlich nicht relevant. Vielmehr sollte der historische Abriß der kleinasiatischen Religionsgeschichte für die mit solch kategorialen Zuschreibungen verbundenen Schwierigkeiten sensibilisieren. Die bis hierher vorgestellten Ergebnisse, insbesondere das Problem der Zuordnung einzelner religiöser Vorstellungen zu bestimmten Traditionen, sprechen m. E. dafür, von vorschnellen Kategorisierungen, die oft innermuslimischen apologetischen Diskursen entspringen, Abstand zu nehmen. Stattdessen sollten die diskursiven Zusammenhänge von Begriffen mitreflektiert und thematisiert werden.⁴²⁷

In Anatolen fand das Gedankengut der Hurûfiyya insbesondere dank der Dichtkunst von Nesimî (gest. 1417)⁴²⁸ und der Propaganda von 'Ali al-A'la (gest. 1419), zweier *hulâfa'* Fâdilüllâh Astârâbâdî, schon um 1400 Verbreitung.⁴²⁹ Viele ihrer Vorstellungen wurden von der Bektaşîye weitertradiert. Die bekannten Bektaşî-Kalligraphien, die das menschliche Gesicht mit den arabischen Buchstaben des Gottesnamens oder Alis darstellen,⁴³⁰ sind Belege für den *hurûf*-Einfluß.⁴³¹ Ali wird dabei als „la manifestation de Dieu ... par

„Diese Hoffnung und dieser Glaube, die sich an eine Führergestalt knüpfen, scheint den ‘kleinasiatischen Empörungen’ gemeinsam zu sein. Das Bewußtsein der göttlichen Sendung des Führers gibt der Bewegung ihre Stoßkraft. Der Fanatismus der Anhängerschaft ist durch den metaphysischen Bezug grenzenlos, ihre Opferbereitschaft für den Führer ist bedingungslos. Gerade diese Merkmale charakterisieren auch die *Qızılbâs*, die türkmenischen Stammeskrieger...“⁴³² Glassens vermuert, daß „die bedingungslose Hingabe an eine Führergestalt, die von den Anhängern als *Mahdi*, als erwarteter Erlöser aus geistiger und sozialer Not verehrt wird ... [aus der anatolischen Tradition zu stammen scheint]“⁴³³. Sie führt weiter aus:

„Diese Hoffnung und dieser Glaube, die sich an eine Führergestalt knüpfen, scheint den ‘kleinasiatischen Empörungen’ gemeinsam zu sein. Das Bewußtsein der göttlichen Sendung des Führers gibt der Bewegung ihre Stoßkraft. Der Fanatismus der Anhängerschaft ist durch den metaphysischen Bezug grenzenlos, ihre Opferbereitschaft für den Führer ist bedingungslos. Gerade diese Merkmale charakterisieren auch die *Qızılbâs*, die türkmenischen Stammeskrieger...“⁴³⁴

Der Einschätzung Glassens wurde in dieser Arbeit mit der Konzeption der charismaloyalen Kizilbaş-Tradition Rechnung getragen. Im Falle İsmails stehen dabei konkurrierende zeitgenössische Deutungen der Qualität seines Charismas nebeneinander. Auch der Begriff „Mahdi“ wird in diesen Interpretationen unterschiedlich gefüllt. Für die Rekonstruktion des religiösen Selbstverständnisses İsmails liegt uns in dessen lyrischen Traktaten, die er als junger Mann unter dem Pseudonym „Hataî“ für seine Kizilbaş-Anhänger verfaßte, eine wertvolle Primärquelle vor.⁴³⁵ Daß der persische Schah fast alle seine Gedichte auf Türkisch schrieb, während sein politischer Gegenspieler, der ebenfalls poetisch ambitionierte osmanische Sultan Selim, fast ausschließlich auf Persisch dichtete, ist ein weiteres Indiz dafür, für wen das Werk Hataîs bestimmt war: „The Shâ's poetry ... teems with queer religious

⁴²⁵ Algar 1995: 52. Mâlikoff (1999: 15, 18) sieht den Einfluß der Ismaîliyya auf die Hurûfiyya als erwiesen an; vgl. die diesbezüglichen Überlegungen von Nasr 1970: 229; Hodgeson, *Bâtimîyya*: 1059; Scarcia Amoretti 1997: 624.

⁴²⁶ Ocak 1998: 196.

⁴²⁷ Insbesondere als Auftragsschriften verfaßte Chroniken sind als historische Quellen mit Vorsicht zu genießen. Sie repräsentieren die hegemoniale Seite eines religiös-politischen Machtdiskurses. Deshalb können aus ihnen nur indirekt und unter Vorbehalt Ableitungen für die Beschreibung der unterlegener Seite innerhalb dieses Machtdiskurses gezogen werden.

⁴²⁸ Nesimî wird von den Alevitern und Bektaşî als einer ihrer „Sieben Großen Sänger“ (*Yedi Ulu Ozarı*) verehrt (A. Yaman 1998a: 118). Die weiteren sechs sind Kul Hîmmet, Hataî, Fuzûlî, Pir Sultan Abdal, Yemînî und Virâî. Informationen über Leben und Werke dieser Dichter finden sich bei Mâlikoff 1998.

⁴²⁹ Burrell 1972: 21–23; Bausani 1991: 600; Ocak 1998: 131–135.

⁴³⁰ Siehe die Abbildungen Nr. 6 und Nr. 14 in Birge 1994.

⁴³¹ Birge 1994: 151f.; Algar 1995.

⁴³² Mâlikoff 1982: 150.

⁴³³ Algar 1995: 51f.

⁴³⁴ Glassen 1971a: 65.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Siehe die Teiledition von Minorsky 1942 sowie die Editionen von Gandjeï 1959 und Ergün 1956.

ideas, and its ostensible purpose is to rally a party round a definite programme.⁴³⁷ Durch den Divan des Hataî sind wir ausgesprochen gut über die religiösen und politischen Ideen und Ziele Ismails und der Kizilbas-Bewegung informiert. Wie Burrill gezeigt hat, ist ein gewisser Einfluß des türkischen *hurûf*-Poeten Nesimî auf Hataî wahrscheinlich.⁴³⁸ Im Vergleich zu Nesimî proklamiert Hataî seine eigene Göttlichkeit jedoch sehr viel direkter. Die Idee der göttlichen Inkarnation in ausgewählten Menschen ist ebenso wie die Betonung der Göttlichkeit Alis ein wiederkehrendes Thema im Divan von Hataî.⁴³⁹ Ismail charakterisiert sich als Reinkarnation und Nachfahren Alis, der die Qualitäten des Propheten und diejenigen des Imam in sich vereine.⁴⁴⁰ Er geht sogar noch weiter und beschreibt sich als Inkarnation Gottes: „Er hat die Gestalt des Menschen angenommen, Gott ist gekommen, Gott ist gekommen“⁴⁴¹. Das Geheimnis des *Anâ al-Haqqa* („Ich bin die Wahrheit“, türk.: *Enel Hatı*), des berühmten Ausspruchs von Ibn Mansûr al-Hallâg (gest. 922), dem „Märtyrer der mystischen Liebe“⁴⁴², der im monistischen Sufismus zu einer Metapher für die Unio mystica wurde, sei in seiner Brust verborgen – er selbst sei die „absolute Wahrheit“ (*hakk-i mutlak*)⁴⁴³. In seinem Divan bezeichnet Hataî alias Ismail sich also selbst nicht direkt als Mahdi. Er charakterisiert sich nicht als Erlöser der Endzeit, sondern als göttliche Inkarnation. Gleichwohl mag dieser Anspruch Ismails die Kizilbas in ihrer Interpretation seiner Person als endzeitlichem Heilsbringer bestärkt haben, sind doch sowohl die Mahdi-Idee als auch der Glaube an göttliche Inkarnationen feste Bestandteile der religiösen Weltsicht der Kizilbas. Es steht außer Frage, daß Ismail von seinem Umfeld in heilsgeschichtliche Zusammenhänge gestellt wurde. Jedoch ist die konkrete Rolle, die Ismail innerhalb dieser Zusammenhänge spielt, sehr unterschiedlich bestimmt worden. Während die Kizilbas

437 Minorsky 1942: 1007a.
438 Burrill 1972: 81–84.
439 Minorsky 1942: 1026a.
440 Ebd.

441 „Adam donuna girmis Hüda geldi Hüda geldi“ (ebd.: 1039a). Minorsky (ebd.: 1049a) Übersetzung der Passage mit „Adam has put on new clothes, God has come“ scheint mir nicht richtig. Für „neu“ gibt es im türkischen Original keine Entsprechung und das Possessivsuffix (3. Person Singular) in *donuna* wird hier unterschlagen. In der Textzeile davor ist auch von „adam“ die Rede, hier aber sicher, und von Minorsky auch so wiedergegeben, in der Bedeutung „Mensch“. Zudem ist die in der alevitisch-bektaschitischen Poesie öfters auftretende Wendung *bir seyin kimseñin domuna girmek* laut Gölpınarlı (1977: 100) mit „die Gestalt eines ... annehmen“ zu übersetzen. Der türkische Begriff *don* bzw. *dün*, wörtlich „Kleid(Gewand)“, ist auch bei den *Ahl-i Haqq*, die ebenfalls in der Tradition der „ğulâ“ stehen, ein Terminus technicus für göttliche Inkarnationen (Ivanov 1953: 8). Die *Ahl-i Haqq* vertreten die Auffassung daß „[t]hey (i.e. Incarnations) have come and will be coming until the day when the Mahdi manifests himself“ (ebd.).

442 Schimmel 1995: 100. Grundlegend zu Hallâg ist Massignon 1994.
443 Minorsky 1942: 1037a, 1047a.

ihn als Mahdi ansahen, wurde ihn von schiitischen *ulama* wie Scheich ‘Ali al-Karâki al-‘Amîl (gest. 1534)⁴⁴⁴ nur die Rolle eines „Stellvertreters des Mahdi“ zugestanden. Mit Hilfe einer anonymen persischsprachigen safavidischen Chronik, die Glassen als ihrem Ursprung nach türkmenisch detalet,⁴⁴⁵ rekonstruiert sie eine weitere Deutung Schah Ismails aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Hier wird die eschatologische Bedeutung Ismails indirekt relativiert: Ismail ist zwar direkt vom Mahdi initiiert, erscheint jedoch

„... weder als Gott noch Prophet, sondern als Vorbote und temporärer Statthalter des 12. Imams, auf dessen Wiederkehr aus der Verborgenheit die Zwölferschärfen warten. Seine Legitimität und seine Erfolge beruhen auf dem Segen, den der *sâlib al-amr*⁴⁴⁷ seinem ... Kampf um die politische Macht verleiht. Der verborgene Imam selbst hat ihm aufgegeben, diesen Kampf zu führen ... daher ist es ein gerechter Kampf, den die Gläubigen unterstützen müssen... Doch Schah Ismâîl ist nur ein Glied in der Kette der Empöter gegen die unvollkommenen muslimischen Gesellschaft, die immer wieder ungerechten und glaubensschwachen Herrschern anheimfällt. Endgütiges Heil wird erst die Wiederkehr des verborgenen zwölften Imams über die Welt bringen.“⁴⁴⁸

Die von Glassen rekonstruierte Deutung Schah Ismails als „temporärer Statthalter des 12. Imam“ ist wohl als Indiz einer schlechenden Undeutung seiner Funktion in dem zunehmend von zwölferschitischen Gelehrten geprägten religiösen Klima im Safawidenreich nach dem Tode Ismails anzusehen. Zu seinen Lebzeiten stand Ismails Mahdi-Natur, insbesondere in den Augen der Kizilbas, nicht zur Disposition. Stellt man die Frage, wie es innerhalb eines religiösen Milieus in unterschiedlichen Zeiten immer wieder neu zur Verehrung einer religiösen Führerpersönlichkeit als Mahdi kommen kann, ohne daß dies zu Antinomien führt, so scheint es mir sinnvoll, auf die ismailitische Konzeption des Mahdi als *qâ’im fi zamânihi* bzw. des *imâm qâ’im* zurückzugreifen. Diese Konzeption nimmt, wie ausgeführt wurde, das Er scheinen verschiedener Mahdis in unterschiedlichen Zeiten an. Zwar sind an diesen „temporären Mahdi“ keine unmittelbaren Endzeiterwartungen mehr geknüpft, gleichwohl wird sein Auftreten heilsgeschichtlich gedeutet. Die Mahdi-Rolle, wie sie Ismail in dieser Interpretation spielt, ist somit eine ätte re Figur der schiitischen Sektiengeschichte, und auch für die Anerkennung ei-

444 Zur Bedeutung al-‘Amîls und anderer zwölferschitischer *ulama* für die altnâmische Etablierung einer schriftloyalen Schia als Orthodoxie des safavidischen Iran s. Glassen 1971b.

445 Babayani 1994: 144.

446 Glassen 1971a: 66.

447 „Herr des Befehls“, „Gebieter“ – islamischer Terminus technicus für den Mahdi. Glassen 1971a: 69.

nes Herrschers als Mandi findet sich, wie gezeigt wurde, mit dem ismailitischen Fürstentum von Alaniūt schon ein früheres Beispiel.⁴⁴⁹

1.6.5. Das Scenario der Kizilbas-Aufstände

Die Dichotomie von Zentrum und Peripherie, wie sie als Interpretationsmuster des Babaī-Aufstandes formuliert und auch auf die Aufstände Bedreddins und seiner *ḥulafā'* übertragen wurde, kann ebenso zur Beschreibung und Erklärung der Kizilbas-Aufstände herangezogen werden: Das osmanische Herrschaftszentrum, das sich im 16. Jahrhundert zu institutionalisieren begann, unterschied sich bezüglich seiner dominanten Wirtschaftsformen, seiner kulturellen und sprachlichen Präferenzen⁴⁵⁰ sowie seiner religiösen Vorstellungen stark von der anatolischen Peripherie.⁴⁵¹ Heper charakterisiert diese Dichotomie als Machtgefälle und spricht von einer fast vollständigen Unterwerfung der Peripherie, die zu einem Zustand ständiger Spannung zwischen beiden Polen führte.⁴⁵² Mit Ocak soll hier argumentiert werden, daß die Aufstände der Kizilbas ebenso wie der Babaī und der Bedreddin-Anhänger im Kontext dieser Spannung zu sehen sind und als „Aufstände der Peripherie gegen das Zentrum“ gedeutet werden können.⁴⁵³ Das Spezifische dieser Aufstände war ihre religiöse Aufladung, die ihnen eine besondere Legitimation und Stoßkraft verlieh, die anderen Aufständen fehlte.⁴⁵⁴

Die politische und die religiöse Stimmung war im Anatolien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts extrem aufgeheizt. Geht man davon aus, daß der Gesetzesperfektionismus Suleymans mit der endzeitlichen Grundstimmung zur Zeit seiner Regentschaft zusammenhängt, so muß auch der Prozeß der Herausbildung einer summiatischen Orthodoxie im Osmanischen Reich auf diesem Hintergrund betrachtet werden. Dann hätten Osmanen und Kizilbas aus einer – zumindest hinsichtlich ihrer Einschätzung der Zeitqualität – vergleichbaren Weitsicht heraus radikal unterschiedliche Strategien des Um-

⁴⁴⁹ Siehe S.49.

⁴⁵⁰ Das *Osmansche* als Literatur- und Verwaltungssprache des Osmanischen Reiches basierte zwar auf dem Türkischen, integrierte jedoch deutlich arabische und persische Sprachelemente, daß es für illiterale Türken kaum noch verständlich war. Johanson (1988: 59) spricht von einer „Enttitulierung“ des Osmanischen, die zu einer „Auseinanderentwicklung von Hoch- und VolksSprache“ geführt habe.

⁴⁵¹ Mardin 1973: 169–175.

⁴⁵² Heper 1985: 14–16. Dabei sieht er die Ursachen der autoritären Innenpolitik der Osmanen in deren zentralistischem Verwaltungssystem und der ständigen außenpolitischen Bedrohung begründet (ebd.: 23f.).

⁴⁵³ Ocak 2000: 227 (Übersetzung MD). Ocak widerspricht hier indirekt der früher von ihm vertretenen Auffassung, daß der Bedreddin-Aufstand als rein religiös motiviert zu betrachten sei (s. S.72f.).

⁴⁵⁴ Ebd.: 214.

gangs mit der „Endzeit-Situation“ entwickelt: Während Suleyman, als Repräsentant des Herrschaftszentrums mit faktischer Macht ausgestattet, auf legislativem Wege den Erfordernissen der Endzeit Rechnung trug und durch die damit einhergehende Herausbildung einer schriftloyalen Orthodoxie die durchaus auch vorhandenen charismaloyalen Momente seiner Herrschaft in den Hintergrund drängte, bewahrten sich die an der Peripherie des Reiches agierenden und mit diesem verfeindeten Kizilbas ihre charismaloyale und im Zuge der Sunnitisierung des Zentrums anti-sunnitisch erscheinende Grundhaltung.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts, als Naturkatastrophen sowie innerosmanische Querelen dem Reich zu schaffen machten, wuchs sich der militante Aktivismus der anatolischen Kizilbas geistig und territorial zu einem Flächenbrand aus. Die Osmanen glaubten, ihm nur bekommen zu können, indem sie mit aller administrativen und militärischen Härte gegen die Aufständischen vorgingen. Der Aktivismus der Kizilbas speiste sich aus ihrem Misstrauen gegenüber dem osmanischen Herrschaftszentrum, schlechten wirtschaftlichen Bedingungen und den chiliastischen Erwartungen, die sie an ihren *Pir* Schah Ismail knüpften. In einer vergleichbaren Argumentationslinie beschreibt Arjomand den Glauben an das baldige Erscheinen des Mandi als „doctrinal basis of religiously motivated social action in the fourteenth and fifteenth centuries“.⁴⁵⁵ Der im turkmennischen Milieu aufgewachsene Mandi der Kizilbas, Schah Ismail, stand den Kizilbas hinsichtlich Sprache, Kultur und religiösen Vorstellungen näher als der osmanische Sultan und dessen Administration.

Das Kizilbas-Milieu steht hinsichtlich seiner charismaloyalen religiösen Orientierung sowie seiner im Verhältnis zum osmanischen Herrschaftszentrum sprachlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Eigenheiten in der Tradition des Babaī-Milieus und, mit Abstrichen, der Bedreddin-Bewegung. Neben Ocak verwiesen auch schon Babayan und Mazzaoui auf die Kontinuität der Strukturen der von diesen Milieus angestrengten Aufstände. Während Babayan diese Kontinuität primär religiös kontextualisiert, wird sie von Mazzaoui primär ökonomisch aufgegriffen:

„From the days of the rebellion of Baba Ishaq (1240) and Shaykh Bedreddin (1416), the messianism implied in *ghulūw* had been the motivating force behind many social and political uprisings in Anatolia, Iraq, and Syria... Beliefs that revelation never ceased, that Muhammad was not the seal of the prophets, and that the souls of old prophets could transmigrate into different human beings at any given time were alluring platforms aspiring revolutionaries came to embrace.“⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Arjomand 1984: 82.

⁴⁵⁶ Babayan 1994: 136.

„This tradition, which can be followed from the thirteenth through the fifteenth centuries, led to such religious and social convulsions as those of the Bâlîâ’î revolt around the mid-thirteenth century and Qâdî Badr ad-Dîn’s movement at the end of the fourteenth and the beginning of the fifteenth century. It is a tradition at the grass roots which was the expression of discontent and restlessness among the rural masses against the ‘Sunni aristocracy of the Rûm Selçûq state and later against the Ottoman ruling and religious institutions, and which may be said to have found its culmination in the *şî’î* revolt and terrible massacres during the early years of Sultan Selîm.“⁴⁵⁷

Ocak sieht insbesondere die Babaî und die Kızılbaş-Bewegung um Schah İsmail bezüglich ihrer Geisteshaltung und politischen Zielsetzung in einer Kontinuität:

„Ebenso wie Baba İlyas die anatolisch-seldschukische Herrschaft beschuldigte, vom rechten Weg und den Prinzipien der Gerechtigkeit abgekommen zu sein und sich der Tyrannie zugewandt zu haben, und [ebenso wie er] behauptete, daß er beauftragt sei, die unrechtsmäßige Ordnung auf den rechten Weg [zurück]zuführen, so klagte auch Schah İsmail die Herrschaft der Osmanen an und behauptete, daß er Gerechtigkeit bringen würde.“⁴⁵⁸

2. Vom *Kızılbaşlık* zum *Alevilik*

In diesem Kapitel soll die postulierte *longue durée* der religiösen Weltsicht und des Ethos der Kızılbaş-Aleviten¹, i. e. die Kızılbaş-Tradition, über das 16. Jahrhundert hinausgehend nachgewiesen werden. Weltsicht und Ethos der Kızılbaş-Aleviten manifestierten sich von nun an nicht mehr in politischem Aktivismus, d. h. in Aufständen gegen das osmanische Herrschaftszentrum. Der beschriebene Modus der doppelten Handlungsoption chiliasmisch orientierter schiitischer Gruppen wird hier empirisch greifbar²: Gibt es eine charismatische Führerpersönlichkeit, an die messianische Erwartungen geknüpft werden, so ist es die Pflicht des Gläubigen, diese in ihrem gerechten Kampf gegen die illegitime Herrschaft zu unterstützen. Ist jedoch die endzeitliche Heilsverwartung weniger akut und das Erscheinen des Mahdi nicht absehbar, so gibt es auch keine religiöse Legitimation zum Anspruch auf während der Abwesenheit des Mahdi ohnehin illegitime Herrschaft. Neben diesem idealtypischen Wirkungszusammenhang müssen jedoch noch weitere Faktoren, auf die schon verwiesen wurde, bzw. auf die im folgenden Unterkapitel noch eingegangen wird, für die nun präferierte quietistische Haltung verantwortlich gemacht werden: Es sind dies erstens die politisch-militärische Desillusionierung der Kızılbaş aufgrund ihrer militärischen Niederlagen und dem politischen Scheitern sämtlicher ihrer Führer; zweitens die Dezimierung der Kızılbaş zum einen durch die Massaker der osmanischen Truppen und zum anderen, in einem mittelfristigen Zeitlauf, durch die Assimilierung eines Teils von ihnen in die sich sunnitisierende Mehrheitsgesellschaft; drittens die gegen die Rebellen durchgeführten Umsiedlungsmaßnahmen bzw. der selbständige geographische Rückzug mancher Kızılbaş-Gemeinschaften. Alle diese Faktoren hatten ihren Anteil daran, daß sich die Kızılbaş von einer nach außen gerichteten religiös-politischen Bewegung zu einer sich gegenüber der sunnitischen Umwelt extrem abgrenzenden quietistischen Gemeinschaft transformierten. Gleichwohl blieben die Weltsicht und das Ethos der Kızılbaş-Aleviten von diesen Transformationsprozessen weitgehend unberührt. Der Chiliasmus der Bewegung verlor zwar auf Grund der nun wahrgenommenen quietistischen Handlungsoption an Handlungsrelevanz, die *bâjînî*-Weltsicht und das charismaloyale Ethos des Milieus, aus denen sich, wie gezeigt wurde, die religiöse Motivation der Aufstände in den früheren Jahrhunderten speisten, blieben hingegen konstant.

⁴⁵⁷ Mazaoui 1972: 60.

⁴⁵⁸ Ocak 2000: 225 (Übersetzung MD).

¹ Unter dem Begriff „Kızılbaş-Aleviten“ werden im folgenden alle anatolischen Stammes- und Ritualgemeinschaften subsumiert, die als Erben der Kızılbaş-Milieus dessen religiöse Vorstellungen und Riten kultivierten und weiterentwickelten.

² Siehe S.46.

2.1. Loslösung von den Safawiden und innerosmanische Emigration

Die Abwendung der anatolischen Kızılbash von der *Safawide* war eine Folge deren Transformation von einer *tarikat* zu einer Dynastie. Der direkte Kontakt der Kızılbash zu den Safawiden war mit der Niederschlagung der Kızılbash-Aufstände und dem militärischen Sieg der Osmanen über die Safawiden weitgehend unterbunden worden.³ Dennoch können in der Poesie der Kızılbash zumindest bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts Indizien für deren Loyalität zum safawidischen Herrscherhaus gefunden werden, bspw. in der Dichtung Kul Himmets⁴. Ein Teil der Kızılbash ging nun mit der Bektaşîye eine symbiotische Beziehung ein.⁵ Die Bektaşîye fungierte als Auffangbecken diverser charismaloyer, peripherer islamischer Ordenstraditionen Kleinasiens wie denjenigen der Qalandariyya, Yasawiyâ, Haydariyya, Wafa'îyya, nicht zuletzt aber auch des Hurufilik sowie der Babaî und der Bedreddin-Bewegung.⁶ Diejenigen Kızılbash, die sich nicht institutionell mit den Çelebiyan-Bektaşî verbanden, haben sich im Laufe eines historiographisch aufgrund der unzureichenden Quellenlage nur schwerlich rekonstruierbaren Prozesses an die Angehörigen bestimmter, als heilig anerkannter Familien, sogenannter *cak* („Herd“), gebunden. Somit können die „Alevi“-ten „idealtypisch als *bel evladları* im Unterschied zu den *yol evladları*, den Bektaşî, bezeichnet werden⁷: Personales Charisma ist bei den Aleviten immer an die Abstammung (*bel*) geknüpft, wohingegen ein Bektaşî sich spirituelle Autorität erst durch den von den Ordensregeln (*yol*) festgelegten Aufstieg innerhalb der Ordenshierarchie erwerben muß.⁸

Die immeranatolische Emigration der Kızılbash in abgelegene Gebiete des Landes hat die Entwicklung des Kızılbashlik von einer ordensähnlichen Organisation zu einer endogamen, als Ethnie charakterisierbaren Sozial- und Glaubensgemeinschaft beschleunigt:

„Alevi opposition to the Sunni Ottomans in the 16th century resulted in geographical and social marginalization. In order to survive despite majority hos-

tility and persecution, the Alevis developed into an endogamous religious community with definite ethnic markers and a tight social-religious network.“⁹ Der Transformationsprozeß des Kızılbashlik von einer *Beitritts-* zu einer *Abstammungsgemeinschaft* begann Babayan zufolge mit der Ausrufung des Persischen Reiches unter Schah İsmail 1501:

„An individual could no longer convert to Qizilbash Islam; to be a Qizilbash an individual had to have been born into the *oymâqs* [„Stammsverbände“] that had originally aligned themselves with the Safavid house.“¹⁰

Die Ethnisierung sowie der soziale und geographische Rückzug der Kızılbash führte zur Herausbildung der heute als „Alevi“ bezeichneten Religionsgemeinschaft, die sich in ihren Glaubensvorstellungen, ihrer Terminologie, ihren Riten, ihren sozialen und religiösen Institutionen klar von der hegemonialen Religionsinterpretation der Osmanen unterscheiden läßt. Die politischen Ereignisse des 16. Jahrhunderts bildeten den Ausgangspunkt dieses Institutionalisiungsprozesses. Dabei sind die sich in diesen Ereignissen manifestierenden sozioreligiösen Konflikte als Folge einer bis zu den Babaî-Aufständen zurückreichenden Konkurrenz verschiedener Formen der Lebensführung und antagonistischer Religions-Konzeptionen anzusehen:

„Eine über Jahrhunderte sich vollziehende Entwicklung hatte unter dem einfachen Volk eine Glaubensrichtung herausgebildet, die durch das Streben gekennzeichnet war, fernab von religionsrechtlichen Spitzfindigkeiten und den Streitereien der Theologen zu einem undogmatischen Verständnis des Islams zu gelangen.“¹¹

Die brutale Niederschlagung der Kızılbash-Aufstände und die osmanische Umsiedlungspolitik führten zum sozialen und geographischen Rückzug der Kızılbash. Ihre politischen Ambitionen ließen sie nun weitgehend fallen. Sah Ismail hatte die in ihn gesetzten endzeitlichen Erwartungen nicht erfüllt, alle Aufstände der Kızılbash waren niedergeschlagen worden – die Kızılbash waren mit ihrer aktivistischen politischen Handlungsoption gescheitert. Der militante Aktivismus, der die Kızılbash in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts auszeichnete, wurde weitgehend aufgegeben. Zumindest traten die Kızılbash nicht mehr als Initiatoren von Aufständen gegen die Osmanen her vor, wenn sich auch Teile von ihnen verschiedentlich noch an von anderen Kreisen initiierten Aufständen beteiligten.¹² Von der Mitte des 16. Jahrhun-

⁴ Siehe Aslanoğlu 1997: 3f. Kul Himmel soll von der zweiten Hälfte des 16. bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts in der Provinz Tokat gelebt haben.

⁵ Die Dichtung Kul Himmets, der sich sowohl auf die Safawiden, in viel umfassenderem Umfang jedoch auf Haci Bektaş bezieht, kann als ein Beispiel dieses Prozesses der Neuorientierung angesehen werden.

⁶ Ocak 1989: 133; ders. 1995a; Mélíkoff 1999: 16.

⁷ Siehe S.84.

⁸ Burnuk 1979: 536.

⁹ Zeidan 1999. Vgl. hierzu Kehl-Bodrogi 1997a: XII.

¹⁰ Bâbavan 1994: 138.

¹¹ Eberhard 1970: 27.

¹² So waren Kızılbash zum Beispiel auch an den von den Osmanen nach dem Kızılbash-Anführer von 1520 benannten Celâli-Aufständen beteiligt, die das Reich vom Ende des 16. bis Mitte des 17., vereinzelt auch noch im 18. Jahrhundert, erschütterten (Matuz 1994: 160, 165 Anm.1).

derts an bis zur kemalistischen Revolution und zum Teil noch danach übten sie meist *taqiyya* (türk.: *takîye*), und wählten somit die quietistische Handlungsoption.

Eine detaillierte Darstellung der Entwicklung der Kızılbaş vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, also für die Zeit der Institutionalisierung des Kızılbaş-Alevitums als Religionsgemeinschaft, ist eines der zahlreichen Desiderate der türkischen Religionsgeschichte. Es gibt kaum Quellen, die etwas über die Aleviten in dieser Zeitspanne aussagen könnten.¹³ In osmanischen Verwaltungsdokumenten des 19. Jahrhunderts werden sie gleichsam fiktivschwierig, was Ortaylı als Bemühen wettet, mögliche Spannungen erst gar nicht aufkommen zu lassen.¹⁴ Bis ins 19. Jahrhundert wurden die späteren „Aleviten“ in osmanischen Dokumenten durchgehend mit pejorativen Attributen belegt, die sie als heterodox qualifizierten und als Häretiker brandmarkten. Die gängigsten dieser Begriffe waren *râfîzî* („Häretiker“), *zindik* („Ketzer“), *mûlîd* („Atheist“) und eben *kızılbaş*.¹⁵ Eine Anfrage von Seiten eines amerikanischen Missionars an die Hohe Pforte, die Kızılbaş unter den Schutz der 1856 neu geschaffenen protestantischen *millet*¹⁶ zu stellen, wurde strikt zurückgewiesen.¹⁷

Was die geographische Verbreitung anbelangt bezeugt Evliya Çelebi, der Anatolien Mitte des 17. Jahrhunderts bereiste, für fast ganz Kleinasien die Existenz von *kızılbaşlar* bzw. *şâhsevâlî* („Schah-Verehrer“).¹⁸ Die verlässlichste diesbezügliche Übersicht liefert indes Faroqhi, die osmanische Regierungsakten und Erlasse (*münâümme defterler*) systematisch auf Kızılbaş-Denunziationen untersucht hat.¹⁹ Ihre Studie belegt die Berichte Evliya Çelebis und zeigt eine Konzentration von Kızılbaş-Gemeinschaften in Nordostanatolien an. Die weitere Entwicklung der Kızılbaş in der Interpretation Babingers:

„Nur versprengte Reste derer, die mit einer dem Schî‘itentum von jeher eigenen Zähigkeit sich an ihren alten Glauben klammerten, vermochten sich zu halten.“

¹³ Besser wird die Quellenlage ab der Mitte des 19. Jahrhunderts. Der Dank hierfür gebürt Hans-Lukas Kissner (2001), der Berichte amerikanischer protestantischer Missionare aus der Zeit von ca. 1850 bis ca. 1920 ausgewertet hat.

¹⁴ Ortaylı 1997: 211.
¹⁵ Ortaylı 1998: 258.
¹⁶ Siehe S.212.

¹⁷ Kissner 2001: 95. Kissner zufolge hat sich Abdülhamid II. (1876–1909) um die Assimilation der Aleviten in die islamische *îmîmî* bemüht (ebd.: 96, 98).

¹⁸ So Babinger 1921: 97. Mit „Şâh“ durfte im postosmanischen Kızılbaş-Alevitum in der Regel Ali gemeint sein, nicht der persische Schah. Ali wird von den Aleviten und Bektaşı u. a. als *Sûhî Velâyet* („Schah der Heiligkeit“, genauer „Schah der Nähe Gottes“) verehrt, was auf seine vor Gott ausgezeichnete Stellung verweist. Siehe hierzu Gölpınarlı 1977: 307–310. Jedoch verweist Mélíkoff (1999: 24) auf eine gewisse Konfusion in der Zuordnung des Schah-Titels zu Ali und İsmail bis in die heutige Zeit.

¹⁹ Faroqhi 1981: 38–46, Karte 5.

Die Gebirge, wo sie dem allgemeinen Verkehr und damit der Verfolgung am ehesten entzogen waren, bildeten ihre hauptsächlichen Zufluchtsstätten.“²⁰

2.2. Das alevitisch-bektaşitische Religionsverständnis

Die gemeinsamen historischen Wurzeln von Bektaşîye und Alevilik und ihre teilweise institutionelle Verflechtung schlagen sich in ähnlichen Riten und in weitgehend identischen Glaubensvorstellungen nieder.²¹ Deshalb kann hier zum Zwecke der Charakterisierung des alevitischen Religionsverständnisses auch auf die Glaubensvorstellungen der Bektaşî zurückgegriffen werden, die besser erforscht und einfacher zugänglich sind als diejenigen der Aleviten.²² Grundsätzlich ist es auf Grund der extrem dürftigen Quellenlage schwierig, die Konsolidierung einzelner Glaubensvorstellungen der Kızılbaş-Aleviten historisch genau zu bestimmen. Das Kızılbaş-Milieu tradierte seine religiösen Vorstellungen fast ausschließlich oral. Eine Möglichkeit, diese Vorstellungen zu rekonstruieren, bietet die Analyse von Ritual-Texten sowie der religiösen Gedichte und Gesänge (*devîş*)²³ der alevitischen *ozan* („Volks-sänger“) und *âşık*²⁴ („Liebender“).²⁵ In der folgenden Darstellung ausgewählter Aspekte des alevitisch-bektaşitischen Religionsverständnisses werden diese mittlerweile zum Teil verschriftlichten oralen Traditionen exemplarisch miterücksichtigt.²⁶ Die vorgenommene Skizzierung des alevitisch-bektaşitischen Religionsverständnisses ist typisierend und fokussiert insbesondere diejenigen Aspekte, die für den hier verfolgten Zusammenhang relevant sind.

²⁰ Babinger 1921: 97.
²¹ Mélíkoff 1982a: 148; Birge 1994: 211f.

²² Eine Übersicht über Forschungsgeschichte und Forschungsstand zur Bektaşîye bietet Faroqhi 1995a.

²³ Bei den Aleviten weit verbreitete Bezeichnung (lokale terminologische Besonderheiten können hier nicht berücksichtigt werden) für Gedichte und Gesänge, die von den (Ordens-)Regeln und dem Glauben der Gemeinschaft handeln. Diese Text-Gattung wird bei den Bektaşî meist *nejez* genannt. Heute werden die Begriffe oft synonym verwendet (Duygulu 1997: 7–11).

²⁴ Der in der islamischen Mystik weit verbreitete Begriff *âşık* verweist auf den „Geiliebten“, eine Metapher für Gott. Sowohl *âşık* als auch *ozan* sind gängige Bezeichnungen für türkische Barden. Die türkische *âşık*-Tradition reicht mindestens bis ins 13. Jahrhundert zurück (Yardımcı 1998: 95). Eine Zusammenstellung von Definitionen des *âşık* und des *ozan* liefert Yardımcı (ebd.: 83–92). Siehe hierzu auch Reinhard/De Oliveira Pinto 1989: 12f. In der Bektaşî-Hierarchie steht der *âşık* für jemanden, der zwar nicht in den Orden initiiert ist, diesem aber loyal verbunden ist (Birge 1994: 162).

²⁵ Vgl. Bumke 1979: 533.

²⁶ Obwohl die Gedichte in der Regel einen Autor nennen, ist es im einzelnen oft schwierig, ein Gedicht definitiv einer historischen Person zuzuordnen, da solche Zuschreibungen auch im Nachhinein durchgeführt werden und Gedichte im Laufe ihrer oralen Tradierung Veränderungen erfahren können (Fansky 1964: 130).

Unter den wenigen schriftlichen Texten der Aleviten kommt den *Buyruk*-Texten eine besondere Stellung zu.²⁷ Die Buyruk („Gebote“) können als „eine Art Katechismus“, der die religiöse Lehre und die Regeln des Alevitum erläutert²⁸ charakterisiert werden. Sie beschreiben alevitische Zeremonien und Glaubensvorstellungen und sind oft mit Darstellungen aus der islamischen Frühzeit, insbesondere Interpretationen der frühen schiitischen Religionsgeschichte, ausgeschmückt. In den Buyruk-Texten finden sich sufische und schiitische Motive, besondere Bedeutung haben Aspekte des mystischen Weges und die Verehrung Alis und der Zwölf Imame. Es sind verschiedene, inhaltlich gleichwohl weitgehend übereinstimmende Buyruk im Umlauf, die sich traditionell im Besitz der *dedes* befanden. Im Laufe der Zeit erfuhren die Buyruk-Handschriften bedeutende Veränderungen. Im Gegensatz zum Koran sind sie keine unantastbaren Kodizes.²⁹ In dem von oraler Traditionsermittlung geprägten Kızılbaş-Aleviten-Milieu wurden sie im Lauf der Jahrhunderte verändert. Zum Teil werden die Buyruk-Handschriften dem sechsten schiitischen Imam Ğafar as-Sādiq, zum Teil Schah Ismail zugeschrieben. Die ältesten Buyruk-Texte lassen sich auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts datieren. Als ihr literarisches Vorbild können die Sendschreiben von Schah Ismail an seine anatolischen Kızılbaş-Anhänger angesehen werden.

Es ist anzunehmen, daß der Besitz der Buyruk-Texte und die Befähigung zu ihrer Auslegung und Vermittlung die ohnehin schon große Autorität der *dedes* noch verstärkte. Die schriftlichen Buyruk bedurften des im *dede* verkörperten personalen Charismas, um ihre Bedeutung zu entfalten. Eine vergleichbare Haltung läßt sich auch in Bezug auf den Koran feststellen, wenn die Aleviten den „verschriftlichten Koran“ (*yazılı Kur'an*) unter Verweis auf den Ali zugeschriebenen Ausspruch „Ich bin der sprechende Koran!“³⁰ reaktivieren. Auch hier zeigt sich, im Gegensatz zu einem schriftloyalen islamischen Milieu, in dem prinzipiell jedem Gläubigen der direkte Zugang zur Schrift offen steht, die charismaloyale Ausrichtung des Alevitums. Neben den Buyruk-Texten gibt es noch weitere alevitische Texttraditionen, die zum Teil auch schriftlich tradiert wurden: Hier sind einzelne Heiligenviten (*vilâyetname*), die Dichtung um das traumatische Ereignis von Kerbela (*Hüsniye*)

und verschiedene Gedichtsammlungen zu nennen.³¹ Durch das ansatzweise Vorhandensein einer verschriftlichten Tradition läßt sich die traditionelle alevitische Gemeinschaft als „begrenzt literal“ bestimmen. Die Rolle des *dede* ist dabei in der ausgeführten Art und Weise mit derjenigen des indischen Guru vergleichbar.³²

Alevitisch-bektaşitische Dichtung und alevitische und bektaşitische Ritualtexte sollen hier als Kronzeugen für die Kontinuität der Charismaloyalität und des *bâtinî*-Religionsverständnisses des Kızılbaş-Alevi-Milieus herangezogen werden: „Alevitischer Glaube und alevitische Kultur haben die heutige Zeit ... über die Volksdichtung ... erreicht.“³³

2.2.1. Das alevitisch-bektaşitische Menschen- und Gottesbild

„Nach alevitisch-bektaşitischer Auffassung erreicht Gott nur im vollkommenen Menschen den höchsten Punkt seines eigenen Bewußtseins... Der Mensch steht nämlich über allen anderen Lebewesen... Das Herz des Menschen ist die Wohnstätte Gottes... Der Mensch ist das Buch, das Gott mit seiner mächtigen Hand geschrieben hat, der Tempel, den Gott mit seiner Weisheit erbaut hat.“ (Battal Pehlivan, alevitischer Schriftsteller)³⁴

Gottes- und Menschenbild von Aleviten und Bektaşı sind nachhaltig von Vorstellungen des Hurufilik geprägt. So ist Gott in der alevitisch-bektaşitischen Anschauung, im Gegensatz zur Orthodoxie von schriftloyaler Sunna und Schia, nicht absolut transzendent.³⁵ Er offenbart sich vielmehr in der Welt und zeigt sich im Menschen, seiner vollkommenen Schöpfung. Kalligraphisch umgesetzt wird der Glaube an die Manifestation Gottes im Menschen durch die Zeichnung des menschlichen Gesichts oder Köpfes mittels der Namen Gottes oder auch der Namen „Muhammad“ und „Ali“ in arabischer Schrift. Als Beispiel für den Einfluß des Hurufilik auf die Bektaşîye folgendes Gedicht des *dedebaba* Mehmet Ali Hilmi (1842–1907) aus Istanbul:

³¹ A. Yaman 2001: 41f. Mehmet Yaman (1994a: 248) zufolge, der in alevitischen Dörfern nach Handschriften gesucht hat und diese in seiner privaten Bibliothek aufbewahrt, soll ein Großteil der bektaşitischen Schrifttradition im Zuge der Bektaşı-Verfolgung nach der gewalttamen Auflösung des Janitscharen-Heeres 1826 vernichtet worden sein. Dasselbe berichtet Kaya 1993: 522.

²⁷ Otter-Beaujean 1997.

²⁸ Ebd. 218.

²⁹ Der Koran wird auch von den Aleviten als Offenbarung des Islam verehrt, ohne jedoch eine rituelle und dogmatische Bedeutung zu haben, die mit definierten innerhalb des schriftloyalen Islam vergleichbar wäre. Nach alevitischem Verständnis ist er von Menschenhand verfaßt, zudem von frühen anti-alidischen Sunnitern verfälscht worden. Eine zeitgenössische alevitische Darstellung der Entstehung des Koran findet sich bei Zelyut 1994: 133–148; vgl. hierzu auch Kaleli 1995: 386–399.

³⁰ „Konuşan Kur'an benim!“ (Kaleli 1995: 387).

³² Siehe S. 18.

³³ A. Yaman 1993a: 112 (Übersetzung MD).

³⁴ „Alevi-Bektaşı düşüncesine göre Tanrı, ancak kâmil insanda kendi bilincine varmanın en yüksek noktası ulası... Çünkü insan bütün varlıkların üstündedir... İnsan kalbi Tanrı'nın evdir... İnsan, Taarı'nın kudret eli ile kaleme aldığı kitap, hikmet ile bina ettiği mbabettir.“ (Pehlivan 1994a: 38)

³⁵ Zur innerislamischen Spannung zwischen immanentem und transzendentem Gottesbegriff s. Peters 1996: 90f.

„Ich hielt einen Spiegel vor mein Gesicht,
Ali erschien vor meinen Augen.
Ich habe mich angesehen:
Ali erschien vor meinen Augen.“

*Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme
Nazır eyledim özüme.* ³⁶

Zwei weitere Gedichte, eines von Bedri Noyan, von 1960 bis zu seinem Tod im November 1997 *dedebaba* der Bektaşı der Türkei, und eines von dem alevitischen *ozan* Yazıcıoğlu, zeigen, daß Hurufi-Vorstellungen in der Bektaşıye und im Alevitum weiterhin präsent sind:

„Wir sind der Spiegel für *Hakk*³⁷,
Hakk ist der Spiegel für uns

Wir sehen das Bild,

er ist [in Form von] Namen in uns
Die Namen sind nichts anderes
als er selbst...“

„Er [Gott] zog ein in das Innerste des Menschen

Wie schön paßt er in seine Form
Welche Schuld trägt der Mensch daran?
Ich habe Gott in dir gefunden.

Yazıcıoğlu ist Liebe, ist Gott
Seine Augenbrauen schreiben *Bismillah*³⁹
Seine Schönheit ist gleichsam das *beyullah*⁴⁰
Ich habe Gott in dir gefunden.“

Aleviten und Bektaşı verbinden die *hurufi*-Lehre der Manifestation des Göttlichen im Menschen mit dem Ibn al-‘Arabi zugeschriebenen Konzept der „Einheit des Seienden“ (*vahdet-i vicut*, arab.: *wahdat al-wujūd*)⁴² und dem „Ich bin die Wahrheit“ (*Enel Hakk*, arab.: *ana l-haqq*) von Ibn Mansūr al-Hallāğ. Die Philosophie des *vahdet-i vicut* beschreibt in der Interpretation des alevitischen *dede* Mehmet Yaman die „Einheit von Gott, Natur und Mensch“⁴³. Gott offenbart sich nicht im Koran, sondern im Menschen. Der die Bedeutung des Koran relativierende Aphorismus „Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch“⁴⁴, der Hacı Bektaş zugeschrieben

³⁶ Zitiert nach Melihoff 1998: 126.

³⁷ *Hakk* (arab.: *al-haqq*, die Wahrheit), im Islam einer der Namen Gottes, steht im Sufismus als Metapher für Gott.

³⁸ Noyan 1999: 107.

³⁹ *Bismillah* bedeutet „im Namen Gottes“.

⁴⁰ *Beyullah* heißt wörtlich „das Haus Gottes“. Der Ausdruck kann für die Kaaba in Mekka stehen, im monistischen Sufismus jedoch auch für das menschliche Herz als Wohnstätte Gottes (Uludağ 1999: 97f.).

⁴¹ Yazıcıoğlu 1994: 19.

⁴² Zur „Einheit des Seienden“ s. Schimmel 1990: 206f.

⁴³ TANRI-DOĞA-İNSAN BİRLİĞİ (M. Yaman 1994: 289).

⁴⁴ „Okunacak en büyük kitabı“ (Pehlivan 1994b: 25f.).

wird und von den Aleviten häufig zur Erklärung ihres Religionsverständnisses angeführt wird, bringt dies anschaulich zum Ausdruck. *Dedebaba* Bedri Noyan interpretierte die Beziehung der geschaffenen, existierenden Welt zu Gott in *bâtin*-Terminologie als ein Verhältnis gegenseitiger Entsprechung: „Die Welt ist das *zâhir* (das Äußere) des *Hakk*, *Hakk* ist das *bâtin* (das Innere) der Welt.“⁴⁵ Auch auf das *Enel Hakk* von al-Hallāğ, das den Zustand der *Unio mystica* beschreibt, wird von Aleviten und Bektaşı gerne als Metapher für die Immanenz Gottes Bezug genommen.⁴⁶

In der Tradition des *Enel Hakk* steht folgende Strophe aus einem *nâfes* von Öksüz Dede, einem „Schahverehrer“, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gelebt haben soll⁴⁷:

„Öksüz Dede spricht diese Worte
Sein Wesen hat er in Gott verwandelt,
Sie glauben, ich sei gestorben,
Nachdem ich von hier fortging.“

*Öksüz Dede der bu sözü,
Hakka çevirmiştir özi,
Öldü zanettiler bizi,
Biz bu yerlerden gidi.*⁴⁸

Ähnlich Teslim Abdal, ein Dichter des 17. Jahrhunderts, auf den sich sowohl Bektaşı als auch Aleviten beziehen⁴⁹:

„[Ich bin] Teslim Abdal, mein Wesen ist Gott,
In meiner Rede findet sich keine Lüge
Sprich offen, das ist Größe
Seele sei offen, sei offen.“

*Teslim Abdal özüm haktır,
Sözümün yalanı yokur,
Engin söyle büyüklükür,
Engin ol gömüll, engin ol.*⁵⁰

Das *nâfes* von Kul Hüseyin, einem Bektaşı aus der Provinz Sivas, der ebenfalls im 17. Jahrhundert gelebt haben soll, wird im folgenden in Gänze wiedergegeben, zeigt es doch die beschriebenen Aspekte des alevitischen Religionsverständnisses sehr deutlich:

„Ich bin dein Palast, ich bin völlig vernarrt in dich
Wenn du die *kible*⁵¹ suchst, die *kible* ist in dir
Mein Herr⁵² hat deine Schönheit⁵³
aus dem Licht erschaffen
Wenn du die Religion, den Glauben suchst,
der Glaube ist in dir.“

*Sana derim sana divine âşık
Sen kible ararsın kible sendedir
Mevlân cemâlini
yaratmış nûrdan
Din îman ararsın
îman sendedir.*

⁴⁵ Âlem Hakk'ın zâhir'i (dişli). Hakk âlem'in bâtim (îçi) dir. (Noyan 1999: 159)

⁴⁶ Siehe z. B. M. Yaman 1994a: 293f.

⁴⁷ Necatigil 1995: 258.

⁴⁸ Taşses 1997: 163.

⁴⁹ Duygulu 1997: 244.

⁵⁰ Taşses 1997: 115.

⁵¹ „Geistesrichtung“ (arab.: *qibla*). Bei den Aleviten und Bektaşı aber auch als „Wohnstätte Gottes“ (*Târrînn evi*) eine Metapher für die Seele (Korkmaz 1994: 207).

⁵² Metapher für Gott (ebd.: 240).

⁵³ Alternativ: „seine Schönheit“.

Er hat deinen Körper aus den vier Elementen erschaffen
Von Seelen zu Seelen hat er
das [anfängliche göttliche] Licht hinzugefügt
Sogar die Engel
fallen zum Gebet nieder vor Adam⁵⁴
Wenn du selbst zum Gebet niederfallen willst,
der *mihrab*⁵⁵ ist in dir.

Wenn gesagt wird 'komm näher!',
weshalb kommst du nicht?
Den Ursprung des Wissens, das du dir
angeeignet hast, kennst du nicht
Das Gewand der Liebe
ziehst du nicht so an, daß es bequem ist
Die Regeln des Wissens von Imam Cafer[-i
Sadik]⁵⁶ sind in dir.

Er hat deine Rede belehrt,
deine Hütte umgürtet⁵⁷
Er ist Muhammad-Ali⁵⁸,
Sonne und Mond
Die Erkenntnis, die von Schah Hasan und
Hüseyin bis zu Imam Zeynel-[Abidin]
Und [Muhammad] Bâkır⁵⁹ weitergegeben wurde
ist in dir.

*Vicudunu dört nesneden
halketti*
*Ervâhündan ervâhma
nur kattı*
*Melekler
Âdem'e hem secede etti*
*Sen secede ararsın
mihrab sendedir.*

*Beri gel deyince
niçin gelmesin*
*Okuduğum ilimin aslın
bilmesin*
*Muhabbet gönleğin
bir hoş gıyimezzin*
*İmam Câfer ilimi erkân
sendedir.*

*Diline ders verdi
belîne kemir*
*Muhammed Ali'dir ol
sems-i kamer*
Sâh Hasan
*Hüseyin, sol İmam Zeynel
Bâkir'a kân olan irfan
sendedir.*

⁵⁴ Adam als der erste Mensch steht hier wohl stellvertretend für alle Menschen.

⁵⁵ Der *mihrab* („Gebetsnische“, arab.: *mîhrâb*) ist zunächst der „heiligste“ Ort in der Moschee, der die Gebetsrichtung (*kibâl*) nach Mekka anzeigt. Bei Aleviten und Bektaşı steht der Ausdruck jedoch auch für das menschliche Gesicht, insbesondere die Stelle zwischen den Augenbrauen (Gölpınarlı 1977: 234).

⁵⁶ Cafer-i Sadik] (arab.: *Çâfir as-Sâdîq*) hat bei den Aleviten eine ähnlich hervorragende Bedeutung wie in der Zwölferschia. Unter Berufung auf ihn und den ihm zugeschriebenen

Buyruk bezeichnen sich manche heutige Aleviten auch als Anhänger der caferitischen

Rechesschule (Vorhoff 1995b: 128). Die Selbstbezeichnung als Angehörige der Rechts-

schule Çâfar findet sich indes schon in alevitischen Gedichten aus dem 17. Jahrhundert (Kehl-Bodrogi 1988: 49f.).

⁵⁷ Die Umgürting der Hütte ist ein Initiationsritus der Bektaşîye (Korkmaz 1994: 202f.).

⁵⁸ Die Namen Muhammad und Ali werden in bektaschitischen und alevitischen Ritualltexten

und Gedichten oft wie ein Name benutzt. Jeder für sich steht für die Manifestation be-

stimmter göttlicher Aspekte. Muhammad ist das Siegel der Propheten, das Sprachrohr für

Gottes koranische Offenbarung. Ali jedoch ist im Besitz göttlicher Weisheit, die nötig ist,

um die Offenbarung richtig zu deuten. Ein Muhammad zugeschriebener Ausspruch, der bei

den Aleviten weit verbreitet ist, soll dies belegen: „Ich bin die Stadt des religiösen Wis-

sens, Ali ist das Tor zu dieser Stadt.“ („Ben ilmin şehrîym, Ali o şehrîn kapsıdîr.“) (M.

Yaman 1994a: 130) Ali und Muhammad werden entweder als wesentlich identisch gese-

hen, oder aber als zwei Manifestationen einanderstehen göttlichen Wahrheit. Repräsen-

tiert Muhammad die äußere Wahrheit (*zâhir*), so steht Ali für die innere Wahrheit (*bâtin*).

Öffne deine Augen und schau Musa Kâzım
Wende dein Selbst nicht von Imam [Ali] Rıza ab
Laß dein Gesicht sich bis zur Schwelle des
Müşid ausdehnen
[Muhammed] Taki, [Ali] Nâki und auch
[Hasan el-]Askerî sind in dir.

Die Liebenden⁶¹
haben Nachricht vom Mahdi erhalten
Es ist Iblis⁶²,
welcher das falsche Wissen beherrscht
Was bereist du Mekka und Damaskus
Wenn du die Kaaba suchst, die Kaaba ist in dir.

Kul Hüseyin bin ich,
ich reise nicht mehr in die Ferne
Unsere Einweihungsfeier⁶³
ist die Einweihungsfeier Scheich Safî⁶⁴

Muhammed Ali ist
die Säule des [religiösen] Wissens
Achte sorgsam auf deinen Körper,
der Gas⁶⁵ ist in dir.“

Ein Beispiel für ein dezidiertes Bekenntnis zur *wahdet-i vicut* und zur *bâti-nîyya* liefert uns ein *nefes* von Dervîş Rıza⁶⁶:

*KUL HÜSEYN'in
gezmez olalu irâğı*
Sûregimiz
Seyh Safî'nin süregî
Muhammed Ali'dir
ilmîn direğî
Vicuduna hoş bak
milman sendedir.
*Muhibbleri
haber alâi Melâî' den*
Iblis'âir
Ne gezersin Şam Serîfi; Mekke'den
Sen Kâbe ararsın Kâbe sendedir.

Aç gözünü de bak Müsa-yı Kâzım
İmâm-i Rıza'dan döndürme özün
Müşid esigine süregel
yüzün
Taki Nâki hem
Askerî sendadir.

Oft wird den Namen Muhammad und Ali der Name Gott (bzw. *Hakk*) hinzustellt, so daß verschiedentlich von einer alevitisch-bektaschitischen „Trinitätslehre“ gesprochen wurde. Die Wesenseinheit Allah-Muhammad-Ali ist in der Tat ein zentrales Dogma von Aleviten und Bektaşı; s. hierzu Birge 1994: 132–134.

Zwölferschia.

Musa Kâzım, Ali Rıza, Muhammed Taki, Ali Nâki und Hasan el-Askerî sind die Imame sieben bis elf der Zwölferschia.

Der „Liebende“ ist im Sufismus eine Metapher für den Gottsucher. Im Bektaschium steht

der *muhîb* für ein initiiertes Mitglied des Ordens.

Iblis ist in der islamischen Mythologie der gefallene Engel, der sich weigerte, sich vor dem Menschen niederzuwerfen (Schimmel 1995: 276f.).

Die Initiation in den Orden bzw. in den alevitischen Weg (Korkmaz 1994: 326).

Genannt ist Safiyyîdin, der Ordensgründer der Safavîye.

Milman kann für den Menschen stehen, dessen Bestimmung es ist, Göttlichkeit zu erreichen (Korkmaz 1994: 244). Oder der Ausdruck steht für Hizır (Gölpınarlı 1977: 233f.).

Zitiert nach M. Yaman 1994a: 258f.

Duygulu gibt leider keine biographischen Angaben. Eventuell handelt es sich um den Bektaşı Rıza Tevfîk (1868–1948), der den Dichternamen „Rıza Dervîş“ verwendete (Özmen, 1995: Bd.5, S. 231).

„Wenn die Saz gespielt wird, gerät die Seele in Verzückung. Sie seht sich danach, in der *vahdet-i vücut* eins zu werden.“

Die Augen werden für die Welt des *bâin* geöffnet.“

Schließlich noch ein Beispiel alevitisch-bektaşitischer Dichtung aus dem 20. Jahrhundert, als Beweis dafür, daß Gedichte wie das oben zitierte von Kul Hüseyin nicht nur durch die Jahrhunderte weiter tradiert worden sind, sondern daß das sich in ihnen manifestierende Religionsverständnis auch heute noch lebendig ist:

„Ich bin des Universums Spiegel,
Denn ich bin ein Mensch,
Ich bin das Meer in Gottes Wesen,
Denn ich bin ein Mensch.
Der Mensch ist in Gott
und Gott ist im Menschen,
Suchst du [ihn], schau an den Menschen,
Es ist kein Mangel am Menschen,
Denn ich bin ein Mensch.
Hak insanda
Aryorsan bak insanda
Bir eksiklik yok insanda
Madem ki ben bir insanum.

Kainatın aynasıym
Madem ki ben bir insanum
Hakkın varlığı deryastym
Madem ki ben bir insanum.

Hırsızın hak'ıta
Tevrat'ı yazabilirim
Hıncıl'ı düzebilirim
Kuran'ı sezebilirim
Madem ki ben bir insanum.

Bunca temenni dilekler
Viz gelir çarkı jelekler
Bana eğilsin melekler
Madem ki ben bir insanum.

So viele Wünsche und Begehrten,
Das Schicksal ist belanglos,
Die Engel sollen sich vor mir verneigen,
Denn ich bin ein Mensch.“

Der immanente Gottesbegriff führt, im Gegensatz zum radikal transzendenten Gottesbegriff der Sunna, zu einer starken Ausrichtung auf das Diesseits. Der Glaube an das Jüngste Gericht und das Jenseits, im schriftloyalen sunnitischen Islam fundamentales Dogma, hat für die Aleviten nur nachgeordnete Bedeutung. Vielmehr bringt die Vorstellung der göttlichen Manifestation in Natur und Mensch eine Sakralisierung des Diesseits mit sich, die nicht mit Gottesverständnis impliziert, kompatibel ist.

2.2.2. Von der *şeriat* zur *hakikat*: die alevitisch-bektaşitische Sufiensehre des mystischen Weges

Die *bâinî*-Ausrichtung der Aleviten und Bektaşı läßt sich anhand der Lehre von den „Vier Toren“ (*dört kapı*), einer Interpretation der klassisch suffischen Stufenlehre des mystischen Weges, verdeutlichen.⁷⁰ Da Aleviten und Bektaşı ihre Lehren überwiegend oral tradierten, verwundert es nicht, daß man bezüglich der Deutung der ursprünglich geheimen Lehre⁷¹ unterschiedliche Interpretationen vorfindet. So stehen zwei alevitische Erklärungen des ersten Tores, des *şeriat kapsı* („Tor der Scharia“), nebeneinander. In ersterer steht „Scharia“ nicht wie in der schriftloyalen Islam-Interpretation für das religiöse Recht, sondern für die grundlegenden Regeln des mystischen Weges. Dieses *şeriat*-Verständnis kann als *bâinî*-Entsprechung der sunnitischen *zâhirî*-Interpretation von *şeriat* gedeutet werden.⁷² Hier wird „Scharia“ also in Abgrenzung von der sunnitischen Interpretation definiert. In der zweiten Interpretation ist die Stufe der *şeriat* diejenige „für die gewöhnlichen Menschen“⁷³, auf der es darum geht, zunächst die äußereren Regeln der Religion zu befolgen. Im Gegensatz zur ersten Interpretation des Scharia-Begriffs scheint diese zweite dem sunnitischen Verständnis zu entsprechen. Eine zumindest für heutige Aleviten allerdings nur schlembare Entsprechung – glauben doch viele, sie hätten diese Stufe durch Geburt in die alevitische Gemeinschaft überschritten, und seien deshalb zu den äußeren Vorschriften des Islam nicht mehr verpflichtet.⁷⁴

Die Initiation in die alevitische, respektive bektaşitische Ritusgemeinschaft eröffnet die zweite Stufe, das „Tor der *Tarikat*\“. Mit dem Erreichen der jeweils nächsthöheren Stufe läßt man die vorherige hinter sich. So ist der Gläubige, der die Stufe der *tarikat* erreicht hat, nicht mehr an die *şeriat* gebunden. Der Begriff *tarikat* steht hier also nicht für eine bestimmte Ordenstradition oder den sufischen Weg als solchen. Über die Bedeutung von *tarikat* als Bezeichnung eines bestimmten mystischen Weges, dessen Regeln und die Initiation in seine Mysterien hinausgehend symbolisiert das Tor der *tarikat* die erste Stufe der mystischen Erfahrung.

⁷⁰ Birge 1994: 102–109. Für zeitgenössische alevitische Interpretationen der „Lehre von den vier Toren“ s. M. Yaman 1994a: 233–235; Zelyut 1994: 34–36; Kaleli 1995: 303–316.

⁷¹ Das „Bektaşi-Gehheimnis“ (*Bektaşi sırrı*) hat in der Türkei als Metapher für ein unergänzendes Geheimnis Eingang in den allgemeinen Sprachgebrauch gefunden (Birge 1994: 93).

⁷² Vgl. hierzu die Interpretation des zeitgenössischen alevitischen Schriftstellers Lütfi Kaleli (1995: 303).

⁷³ „stradan insanlar içün“ (Zelyut 1994: 34).

⁷⁴ Vorhoff 1995a: 10; A. Yaman 1998a: 100.

⁶⁸ Duygulu 1997: 96.

⁶⁹ Auszug aus einem *nefes* von Âşık Daimi Erzincanlı (bürgerlicher Name: İsmail Aydin, 1932–1983) aus Istanbul, dessen Familie aus Erzincan stammt (Reinhard/De Oliveira Pinto 1989: 192).

Die weiteren Stufen des spirituellen Weges werden durch die Tore der *marifet* (arab. *marīfa*) und der *hakikat* (arab. *haqīqa*) symbolisiert.⁷⁵ *Marifet* bedeutet mystische Erkenntnis und ist eine Voraussetzung für die angestrebte *Unio mystica*. Diese kann dann im Durchschreiten des „Tores der *Hakikat*“ erfahren werden. Wer das Tor der *hakikat* durchschreitet, wird zum „Vollkommenen Menschen“ (*insan-i kāmil*), dem für den Menschen höchsten erreichbaren spirituellen Seinszustand.⁷⁶ Im Bektașitum ist die Konzeption des *insan-i kāmil* in kosmologische Vorstellungen eingebettet, die ideengeschichtlich wohl als Weiterentwicklungen der diesbezüglichen Spekulationen des Hurufilik und der İsmā'iliyya anzusehen sind. Der *insan-i kāmil* ist in der bektașitischen Kosmologie Symbol der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos⁷⁷ – ein Bild, das auch bei anderen türkischen Sufi-Traditionen nachgewiesen werden kann.⁷⁸

In der alevitischen und bektașitischen Dichtung⁷⁹, in den *buyruk*-Texten sowie in Ritualtexten wird auf die Lehre von den „Vier Toren“ Bezug genommen. Wir begegnen ihr schon in der aus dem frühen 15. Jahrhundert stammenden Heiligenita (*Vilâyet-Name*) des Haci Bektaş sowie im Divan Hattâs.⁸⁰ Die Kontinuität der Lehre von den „Vier Toren“ läßt sich somit von der frühen Bektaşıye und den Kızılbaş bis zu den heutigen Bektaşı und Aleviten belegen.

2.2.3. Riza Şehri: Ein alevitisches Gesellschaftsmodell

Riza Şehri, die „Stadt des Einklangs (mit dem göttlichen Willen)“ wird als Modell einer idealen alevitischen Gesellschaft dargestellt. In der von Atalay herausgegebenen Zusammenstellung von Buyruk-Texten wird *Riza Şehri* als Gemeinschaft beschrieben, deren Einwohner „von allen Schlechtigkeiten wie Streit, Neid und Selbstgefälligkeit gereinigt sind“⁸¹. Es gibt keinen Geldverkehr. Jeder hat seine Aufgabe, die er ganz in den Dienst der Gemeinschaft stellt. Die Bewohner von *Riza Şehri* stehen in dreifacher Hinsicht „in Einklang“ (*riza olmak*). Im folgenden werden die drei Ebenen des „In-Einklang-

Seins“ kurz skizziert, da hier für das Alevitum zentrale Glaubensanschauungen kulminiert vermittelt werden:

- (1) „Einklang mit sich selbst“ (*kendisi ile rızası*): Gefordert wird absolute Ehrlichkeit sich selbst gegenüber: Man kann zwar sich selbst betrügen, nicht jedoch Gott.⁸²
- (2) „Einklang mit der Gesellschaft“ (*töplümla rızası*): Hier kommt in dem Gebot „Achte auf deine Hände, deine Zunge und deine Lenden!“ (*Eline, diline, beline sahip ol!*) das Leitmotiv der alevitischen Ethik zum Tragen.⁸³ Diebstahl und Betteln („Hände“), Verleumdung, Lüge, Beleidigung und Geheimnisverrat („Zunge“) sowie Ehebruch und sexueller Kontakt mit Sunniten („Lenden“) werden unter Berufung auf dieses Gebot tabuisiert.⁸⁴

(3) „Einklang mit der spirituellen Gemeinschaft“ (*tarikatha rızası*): Der spirituelle Weg (*yol*) muß ohne äußeren Zwang aus eigenständigem Be-kenntnis zu seinen Regeln heraus beschritten werden. Die Initiation in diesen Weg, die für die Aufnahme in die alevitische Ritusgemeinschaft konstitutiv ist, erfolgt in dem Eingehen einer „Wegbruderschaft“ (*yol musahiplik*).⁸⁵ Die „Wegbruderschaft“ ist ein Element der alevitischen Religions- und Sozialgemeinschaft.⁸⁶ Sie ist eine freiwillige symbolische Verbindung und gegenseitige Verpflichtung, die von zwei nicht blutsverwandten, in der Regel noch unverheirateten Männern eingegangen wird. Die beiden verpflichten sich in einem rituellen Bekenntnis,⁸⁷ das höher als Blutsverwandtschaft eingestuft wird, sich Zeit ihres Lebens zur Seite zu stehen und für den anderen und seine Familie rechtlich und moralisch Verantwortung zu übernehmen.⁸⁸ Die Wegbruderschaft ist eine spezifisch alevitische Ritualgemeinschaft; die Bektaşı kennen keine vergleichbare Institution. Mit der Verstädtung und Auflösung der dörflichen alevitischen Gemeinschaft im Laufe der Republikgeschichte verlor die Wegbruderschaft an Bedeutung. Heute wird sie nur noch selten eingegangen.⁸⁹

Die drei Ebenen des *riza olmak* werden als miteinander verwoben betrachtet:

⁷⁵ Teilweise wird auch, so bspw. in dem von A. Atalay (1994: 81) herausgegebenen Buyruk,

die Stufe des *marifet* vor der Stufe des *tarikat* angeführt.

⁷⁶ A. Yaman 198a: 100.

⁷⁷ Siehe hierzu auch Birge 1994: 239–243. Das Denken in vertikalen Entsprechungen, respektive das „senkrechte Weltbild“, kann als Grundkonstante einer esoterischen Weitsicht angesehen werden (Stuckrad 1999).

⁷⁸ Birge 1994: 117–119.

⁷⁹ Beispiele finden sich in den von Aslanoğlu (1997: 35f., 148–152) herausgegebenen Gedichten des Bektaşı Kul Hümmet.

⁸⁰ Birge 1994: 102, 106.

⁸¹ „Bu şehrin insanları kavya, çekenememek, kendini beğenmişlik gibi tüm kötütlülerden arınmışlardır“ (A. Atalay 1994: 94)

⁸² Ebd.: 96.

⁸³ Dieses ethische Leitmotiv sowie die „Lehre von den vier Toren“ werden von *dede* Mehmet Yaman (1994a: 8) als Kern des Alevitums gedeutet. M. Yaman (ebd.: 237–245) liefert eine ausführliche Beschreibung des *Eline, diline, beline sahip olmak*.

⁸⁴ A. Atalay 1994: 66f.

⁸⁵ Ebd.: 97.

⁸⁶ Kehl-Bodrogi 1988: 182–204.

⁸⁷ Eine Beschreibung des Aufnahmeritus zur Wegbruderschaft liefert M. Yaman (1994a: 212–215).

⁸⁸ Für eine detailliertere Beschreibung der Institution der Wegbruderschaft bei den Tahtacı, einer alevitischen Untergruppe, s. Kehl-Bodrogi 1997b.

⁸⁹ Ebd.: 122–124.

„Wenn zwischen den Wegbrüdern wahrhaftig Einklang herrscht, dann herrscht in der spirituellen Gemeinschaft Einklang. Wenn in der spirituellen Gemeinschaft Einklang herrscht, dann herrscht im sozialen Leben Einklang. Wenn im sozialen Leben Einklang herrscht, dann ist der Einzelne mit sich in Einklang. So sind die drei Arten des Einklangs miteinander vereinigt.“⁹⁰

Verstöße gegen die Regeln des traditionellen alevitischen Glaubens- und Sozialsystems werden in einer „divan“ genannten Versammlung beraten und von dieser, unter Umständen sogar mit dem Ausschluß aus der Gemeinschaft, sanktioniert.⁹¹

2.2.4 Manifestationen der Charismaloyalität: die Bedeutung des *müryid* und die *Mahdi*-Erwartung

Die fundamentale Bedeutung des religiösen Anleiters (*müryid*)⁹² veranschaulichen folgende Verse des Bektaşı Ballı Baba, der nach Ergun im 17. Jahrhundert gelebt haben dürfte.⁹³

„Für denjenigen der sagt, er strebe Muhammed- Ali nach
Ali nach
Ist es die erste Pflicht, seinen *müryid* zu finden.“ *Evet,fazdar müryidiyi bulmali!*⁹⁴

Die Akzeptanz durch einen *baba*⁹⁵, der in der Regel die Funktion des *müryid* übernimmt, ist Voraussetzung für die Initiation in den Orden. Der *müryid* ist für den Adepen spiritueller Lehrer und Anweiser sowie Stellvertreter des Ordenspatrons Hacı Bektaş. Er repräsentiert Gott, weshalb ihm absoluter Gehorsam geleistet werden muß. Im Alevitum wird die Funktion des *müryid* in erster Linie vom *dede* wahrgenommen, in dessen Vertretung vom *rehber* („[spiritueller] Führer“). Legitimiert sich der *müryid* im Bektașitum über den Grad seiner Initiation in der Ordenshierarchie – der gleichwohl auf dem Erwerb spirituellen Wissens basiert –, so gründet die Autorität des alevitischen *dede* auf seiner Abstammung.⁹⁶ Im von Atalay herausgegebenen Buy-

rük wird ausgeführt, daß die Funktion des *müryid* bzw. des Pir auf „Muhammad-Ali“⁹⁷ zurückgehe und nur von deren Nachkommen eingenommen werden dürfe⁹⁸ – auch hierauf verweisen die obigen Verse. Der *dede* legitimiert sich über seine Abstammung entweder vom Propheten Muhammad direkt, den *ehl-i beyt* oder andeuten von den Aleviten anerkannten, mit besonderem Charisma ausgestatteten Heiligen, wie bspw. Haci Bektaş, der seinerseits als Reinkarnation Alis verehrt wird. Über seine Zugehörigkeit zu einer „heiligen Familie“ (*ocak*) hinaus muß jedoch auch der *dede*, um dem „Amt des *dede*“ (*dedelik*) respektive dem „Amt des *müryid*“ (*müryidlik*) gerecht zu werden, über religiöses und rituelles Wissen verfügen.⁹⁹ Das *dedelik* ist eine der wichtigsten Institutionen des Alevitums und organisiert weite Teile des religiösen und sozialen Lebens: Religiöse Unterweisung, spirituelle Führung und Leitung der religiösen Feiern gehören ebenso in seinen Zuständigkeitsbereich wie Streitschlichtung und Rechtsprechung sowie die Behandlung Kranker.¹⁰⁰

Traditionell ist jede alevitische Gemeinschaft einem der zahlreichen *ocaks* verbunden, wobei diese Verbindung mit derjenigen von Kindern zu ihren Eltern verglichen wird; in der Praxis bedeutet dieser Vergleich ein Verbot von Eheschließungen zwischen Mitgliedern des *ocak* und Angehöriger der ihm verbundenen Gemeinschaften. Die unterschiedlichen *ocak*-Familien können grob in drei Kategorien unterteilt werden: (1) die Celebiyan-Bektaş; (2) *ocak*-Familien, die den Celebi loyal verbunden sind und diese als religiöse Autorität anerkennen; (3) von den Celebi unabhängige *ocak*-Familien.¹⁰¹ Im Bektașitum und im Alevitum steht die Autorität des religiösen Lehrers weit über derjenigen von schriftlichen Autoritäten. Heiligkeit konstituiert

geistige Traditionskette, nicht um leibliche Nachkommenschaft. Gleichwohl wird auch die leibliche Nachkommenschaft von Muhammad, Ali oder anderen in bestimmten Kreisen als „Heilige“ anerkannten Persönlichkeiten in sufischen und schiitischen Milieus als Trägerin eines besonderen Charismas anerkannt.

⁹⁷ Vgl. S.108f. Ann. 58.

⁹⁸ A. Atalay 1994: 26.

⁹⁹ Ausführlich zum Amt des *dede*s, die Dissertation von A. Yaman (2001). Die Arbeit ist nicht nur eine Zusammenfassung hierzu vorliegender schriftlicher Quellen; ihr besonderer Wert ergibt sich vielmehr aus Interviews mit über 100 *dedes*, auf denen sie basiert.

¹⁰⁰ Ebd.: 50, 103–114.

¹⁰¹ Ebd.: 94f. In der heutigen Türkei wird die religiöse Autorität der Celebi auch von der Mehrheit derjenigen Aleviten anerkannt, die nicht institutionell mit ihnen verbunden sind

⁹⁰ „Müsahipler arasında gerçek anlamba riza olursa tankatta riza olur. Tankatta riza olursa topunda riza olur. Topunda riza olursa kışının özünde riza olur. Böylece iki riza birleşmiş olur.“ (A. Atalay 1994: 97)

⁹¹ Ebd.: 92–98.

⁹² Die Bedeutung des *müryid* im Bektașitum wurde von Birge (1994: 96–101) herausgearbeitet.

⁹³ Ergün o.J.: 11. Für Beispiele aus der Dichtung Kul Hımmets, die die Bedeutung des *müryid* illustrieren, s. Aslanoglu 1997: 33, 86, 129f.

⁹⁴ Ergün o.J.: 12.

⁹⁵ In der Bektaşı-Terminologie der Leiter eines Bektaşı-Konvents.

⁹⁶ Hierin unterscheidet sich das Alevilik nicht nur vom Bektașitum, sondern auch von den anderen Orden der islamischen Mystik. Zwar führen alle Sufforden ihre Initiationskette (*silsila*; türk.: *silsile*) bis zu Muhammad zurück, jedoch handelt es sich hierbei um eine

sich in Menschen, in denen sich Gott manifestiert, nicht in Büchern. Der *müryid* kann diese Heiligkeit vermitteln, er ist der Mittler zwischen dem einfachen Gläubigen und Gott (*Allah* oder *Tanrı*), der göttlichen Wahrheit (*hak*). In der Funktion und Bedeutung des *müryid* zeigt sich ein charismaloyales Ethos: „By means of him [dem *müryid*] truth is, theoretically at least, made a living thing. It can be passed on only by the living individual to others...“¹⁰² Folgendes Hataî zugeschriebene Gedicht¹⁰³ macht den charismaloyalen Aspekt der *müryid*-Verehrung offensichtlich:

„Selbst wenn du noch stehst

wenn diese Welt anhält

Selbst wenn du alle [heiligen] Bücher dieser

Welt studieren würdest

Selbst wenn du jedem Buchstaben

tausend und eine Bedeutung geben könntest:

Ohne zu dem vollkommenen *müryid* zu kommen

ist nichts möglich.“¹⁰⁴

Aus einem *deyiş* von Virdî Dervîş¹⁰⁵, das bei der alevitischen *cem*-Feier aufgesagt bzw. mit Sazbegleitung gesungen wird:

„Wenn du dich dem Befehl deines *müryid*

ausgeliefert hast

Wird sich Gott nicht mehr von dir trennen und

ewig bei dir bleiben

Was der *Pir* sagt, ist das Wort Gottes

Es liegt in seiner Natur, den Menschen zu

erreten...“¹⁰⁶

Wie eng die Lehre von den „Vier Toren“, die Erkenntnis des *bâtin* und die Bedeutung des *müryid* zusammenhängen, zeigt sich in folgenden Versen von Kul Himmel und Noksanî¹⁰⁷:

„Nimm nicht jeden Scheich, den du siehst,
als *müryid* an,
Wenn sein Inneres und sein Äußeres
nicht miteinander übereinstimmen
Übergebe dich nicht sofort einem *müryid*,
Wenn er kein Mann von vollkommener Reife ist.“¹⁰⁸

„Wer sich *müryid* nennt,

soll die Fehlerhaftigkeit erreichen

Wer ist ein *müryid*, was sind seine Merkmale?

Er soll die Anweisungen der Heiligen

lesen können

Es gibt dreizehn siebzig Pflichten¹⁰⁹:

wie sind sie zu deuten?

Die vier Tore, die vierzig Stationen,¹¹⁰

die zwölf Regeln¹¹¹

Die siebzehn Pfade¹¹² soll er erklären können

Er soll keine Zweifel im Herz des Schülers säen

Er soll erklären: wer ist der Geliebte¹¹³ im

Innersten des Herzens?

...
Noksanî, öffne deine Augen

und erkenne den *müryid*

Übergebe deine Seele, sobald er dein Innerstes

erkennt

Verbinde dich mit einer Pforte

und erlerne das mystische Wissen

Du sollst sehen:

Was ist der Kern des falschen Glaubens?“¹¹⁴

Her gördüğün seyhi
müryid edinme

Zâhiri bâturnu
bir olmayınca

Tezlim olup sakın müryid edinme
*Bir kamil kemalli er olmayıncı*¹⁰⁸

Ben müryidim diyen
nokşana gelsin

Müryid kimdir, onun nîşan nedir?

Eviyîva bîyûrûğin
okuyup bilsin

Yemin üç farzı var,
beyâm nedir?

Dört kapı, kırk makam,
oniki erkân

Onyedi tanrı eylesin beyan
Tâlibin gönünde köymasın güman

Bildirsin cân içre
cânam nedir?

...
NOKŞANî aç gözün
müryidi tâm

Bâturnun görünce teslim et
can

Bir kâpyâ bend ol,
öğren irfân

Göresin
*küf-içge îmanı nedir?*¹¹⁴

102 Birge 1994: 100.

103 Hataî zugeschriebene Gedichte im für türkische Dichter typischen silbenzählenden Versmaß (*hece vezni*) stammen ursprünglich nicht von ihm. Von Hataî sind nur für die arabische und persische Metrik charakteristische quantierende Verse (*arz vezi*) bekannt (Duygulu 1997: 242).

104 Zitiert nach Duygulu 1997: 100.

105 Özmen (1995: Bd.3, S.401) nimmt als Entstehungszeit der Gedichte von Virdî Dervîş das 17. oder 18. Jahrhundert an.

106 Zitiert nach M. Yaman 1994a: 173.

107 Der Bektaşi Noksanî soll im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert gelebt ha-

ben (T. Koca 1990: 681).

108 Kul Himmel zitiert nach Aslanoglu 1997: 33.

109 Die „vierzig Stationen“ sind den vier Toren zugeordnet, jeweils zehn Stationen einem Tor. Die Stationen beschreiben die Pflichten, die mit dem jeweiligen spirituellen Grad verbunden sind (Birge 1994: 103–105; M. Yaman 1994a: 233f.).

110 Die „zweifzig Regeln“ beziehen sich auf mit der Ordenszugehörigkeit verbundene Pflichten (A. Atalay 1994: 129).

111 Die „zweizehn Pfade“ ist unklar.

112 Die Bedeutung der „zweizehn Pfade“ ist unklar.

113 „Der Geliebte“ (*cânâr*) ist in der islamischen Mystik eine Metapher für Gott (Korkmaz 1994: 68).

114 Noksanî zitiert nach M. Yaman 1994a: 153–155; für ein weiteres Gedicht von Noksanî, in dem die Funktion des *müryid* thematisiert wird s. Özmen 1995: Bd.3, S.248.

Die enge Vernetzung der hier aus systematischen Zwecken zum Teil getrennt verhandelten unterschiedlichen Glaubenselemente des Alevitums zeigt sich auch bei der Lektüre der von *dede* Mehmet Yaman verschriftlichten Ritualtexte, insbesondere seiner Beschreibung des *görgü cem*, einem speziellen *cem* zur Aufnahme eines *musahip*-Paars in die alevitische Ritusgemeinschaft.¹¹⁵ Immer wiederkehrend ist in diesem *cem* von den „Vier Toren“, der Bedeutung des absoluten Gehorsams gegenüber dem *müṣid*, der Einheit von Gott, Muhammad und Ali sowie den ethischen Pflichten die Rede.¹¹⁶

Auch die Mahdi-Erwartung zeigt sich über die alevitische Poesie sowie über Ritualtexte als ein kontinuierliches Strukturmerkmal alevitischer Religiosität, wenngleich keine Hinweise dafür gefunden werden konnten, daß sie nach dem 16. Jahrhundert bis zum „Erscheinen“ Atatürks mit konkreten Personen verknüpft worden wäre:

„In der Folgezeit verstummen die Volkssänger die ... das Kommen eines neuen Herrn aus dem Stammes Ali's verkündeten. Die Hoffnung auf das Erscheinen des Mahdi, der an den Osmanen Rache nehmen würde, wurde in eine unbestimmte Zukunft verlegt. Diejenigen, welche unbekürt durch die Verfolgungen an ihrem Glauben festhielten, begaben sich in die geographische und soziale Isolation, wo sie fortan mehr Gewicht auf die Erhaltung ihres Glaubens und die Meisterung ihres Alltags legten, als auf die Vorbereitung eines möglichen Sturzes der osmanischen Regierung...“¹¹⁷

Ein Teil des Kızılbaş-Aleviten-Milieus ließ sich nach der Niederschlagung der Kızılbaş-Aufstände vom schriftloyal-sunnitischen Bevölkerungsteil absorbierten, diejenigen Kızılbaş hingegen, die ihre Überzeugungen weiter aufrecht erhielten, verabschiedeten sich von der politisch-aktivistischen Handlungsoption und zogen sich aus dem öffentlichen Leben weitestgehend zurück.¹¹⁸ Sie verknüpften das Schicksal der eigenen Gemeinschaft, deren Grenzen nun enger gezogen wurden – die Durchsetzung der Endogamie ist hierfür ein markantes Indiz –, nicht mehr mit demjenigen der Dynastie. Für eine religiös motivierte Revolution besaßen sie auch keine ausreichende soziale Basis mehr.

Dab die Mahdi-Erwartung dennoch, wenn auch gedämpft, lebendig blieb, zeigen nachfolgende Beispiele:

„Wenn Meister Kul Hımmet tausend Mal gelebt hat
Wenn die Kunden den Preis für den Stoff nicht mehr zahlen
Wenn der Mehdi Dede kommt, dann beginnt das Schauspiel
Und İsrafil¹¹⁹ wird mit Pir Ali [die Trompete] blasen.“

*Kul Hımmet üstadım var binler yaşa
Müştəriiler baha vermez kumasa
Mehdi dedem gelince olur temşa
İsrafil çatılar Pır Ali ile/]*¹²⁰

Hacı Kız (Z. Hälfte des 19. Jahrhunderts) aus dem Distrikt İmranağa, die sich ebenfalls des Pseudonyms „Kul Hımmet Üstadım“ bediente, schrieb folgende Verse, in denen die Mahdi-Erwartung mit Rachevorstellungen verknüpft ist:

„Im Jahre 1277¹²¹
Verneige ich mich vor Hayder,
vor Gani¹²² Hünkâr,
Mehdi meine Rache ach, an dem Feind,

Aus deinem Feuer wurde mein Herz vier Teile.“

„Ich bin Meister Kul Hımmet, der *bozath Hızır*,
18 000 Welten schauen auf den Veli,
Über den Raum erhaben
ist er an jedem Ort anwesend,

Tag und Nacht

wollen wir uns vor Hayder verneigen.“

Abgesessen von dem Mahdi-Aspekt ist das Gedicht auch deshalb aufschlußreich, weil wir hier sehen können, wie die Verehrung Alis, hier als „Hayder“¹²⁴ angesprochen, und Hacı Bektaş Velis, für den sowohl der Begriff „Hünkâr“¹²⁵

*Sen bin iki yız yetmiş yedide
Yüz sürdüm Hayder'e*

*Gani Hünkâr'e
Mehdi inikamum ala adudan
Atreyinden sinem oldu çar pare.*

*...
Kul Hımmet Üstadım boz athı Hızır
On seviz bin alım Veli'ye nazır
Mekandan minzezeh
her yerde hazır*

*Gece gündüz
yüz sürelim Hayder'e.*¹²³

¹¹⁵ İsrafil ist in der islamischen Mythologie der Erzengel, der am Jüngsten Tag die Trompete blasen wird. Der *Huberîl Beyan* („Predigt der Erklärung“) des Bekâsi Dervîş Gaybi zu folge, die auf 1590 datiert ist und 70 „Erklärungen“ Als enthält, ist Ali der erste und der letzte Trompetenstoß am Jüngsten Tag (Birge 1994: 144).

¹²⁰ Kul Hımmet zitiert nach M. Yaman 1994a: 253.

¹²¹ 1277 in der islamischen Zeitrechnung entspricht 1860/61 nach christlicher Zeitrechnung.

¹²² Gani, wörtlich „reich, reif“ steht im Sufismus für einen besonders weit fortgeschrittenen

¹²³ Gottsucher (Gölpınarlı 1977: 129). Der Terminus ist jedoch auch ein Beiname Gottes.

Zitiert nach Aslanoğlu 1997: 10f. Ein weiteres Beispiel für die Kombination von Mahdi-

Erwartung und Rachevorstellung liefert uns ein Gedicht des Kızılbaş-Dichters Pir Ali,

das wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stammt; s. hierzu Gölpınarlı 1963: 94f. Für zwei Gedichte von Kul Hüseyin mit dieser Thematik, auch aus dem 16. oder 17. Jahrhundert, s. Özelli 1985: 278f.

¹²⁴ Der Ehrenname „Hayder“ bzw. „Haydar“ („Löwe“) wird von Aleviten und Bektaşî für

¹¹⁶ M. Yaman 1994a: 160f.

¹¹⁷ Kehl-Bodrogi 1988: 37f.

¹¹⁸ Eb. 38-41.

als auch der Begriff „Veli“ („Heiliger“) stehen dürfte, ineinander übergeht. Darüber hinaus begegnet uns abermals die Figur des *bozath Hızzır*.¹²⁶

Die Verschmelzung von Ali und Haci Bektaş wird in folgendem Gedicht noch deutlicher. Haci Bektaş wird hier als „äußere“ (*zâhir*) Entsprechung Alis gedeutet:

„In deinem Äußeren bist Du Haci Bektaş Veli, Zahirinde Haci Bektaş Veli'sin
In deinem Inneren Bânnuda
bist Du das Haupt der Vierzig, Ali, karklar,¹²⁷ bâsu Ali'sin
In jeder Richtung besitzt Du alles Wissen, Dörr köyede cümle ilmin varım
Hünkar Haci Bektaş Hünkar Haci Bektaş
kommen Du zu Hilfe.“ sen imdat eyle.¹²⁸

Folgende Verse von Kul Bayramlı, einem Bektaşı aus dem 16. Jahrhundert, bezeugen neben der Verherrlichung Alis eine Gleichsetzung Alis mit dem Mahdi.¹²⁹

„Ali ist die Manifestation der Kraft Gottes, Ali'dir Hakk'ın kudretine mazhar
Ali kann auf alles einwirken, Ali'dir cümleye sahib-i eser
Wie oft ist er gekommen, der Ali Haydar, Nice gelmisir ol Alî-yî Haydar
Ali, der Mehdi der Endzeit, der Herr der Åñur Mehdi sahib zaman
Zeit.“ Ali dir[...]¹³⁰

Die Mehdi-Erwartung tritt auch bei folgendem im *cem*¹³¹ gesungenen *gülbank*¹³² zu Tage:

„Komm, wünsche dir ganz fest von Gott Gel Hakk'dan bir dilek dile
Auf daß der Mehdi, Mehdi
Herr der Zeit, kommen möge...“ Sahib zaman gele...¹³³

In einem anderen beim *cem* gesprochenen Gebet lautet ein Vers: „Der Mehdi Herr der Zeit möge unseren Rufen zu Hilfe eilen“.¹³⁴ Der *dede* erwidert mit einem Gebet, in dem es heißt: „Der Mehdi Herr der Zeit möge erschei-

nen“¹³⁵. Auch Bahâ Said berichtet auf der Grundlage seiner 1914 begonnenen empirischen Untersuchungen über die Aleviten, daß diese „immer noch das Erscheinen des 12. Imam Mahdi aus der Verborgenheit erwarten.“¹³⁶ Eine Strophe aus einem zeitgenössischen Gedicht des alevitischen âşık Garip Bektaş (geb. 1943) aus Erzurum soll uns als letztes Beispiel für die Persistenz des Mahdi-Glaubens auch noch im 20. Jahrhundert dienen:

„Eines Tages Bir gün
wird mein Mehdi dedem gelecek
benim Mehdi dedem gelecek
Die Unterdrecker wird er aufspüren, einen nach Zahmeti birer birer
dem anderen, bulacak.
Die Gerechten werden ihr Recht von den Haksızdan, hakının hakkını[!] alacak
Ungerechten bekommen, Esitlik, kardeşlik o zaman
Dann wird es Gleichheit und Brüderlichkeit olur.¹³⁷

Mit der Abschottung von der sunnitischen Umwelt, mit der Entwicklung einer sozioreligiösen Institutionen und mit der Ethnisierung ihrer Gemeinschaftsbande machten sich die Kızılbaş-Aleviten weitgehend autark. Wo sie dennoch in Kontakt mit der sunnitischen Umwelt treten mußten, übten sie *taqîyya*. Ihre Minderheiten situation lieferte die „äußerliche“ Legitimation für die Ausübung von *taqîyya*. Die *bâtinî*-Dimension für *taqîyya* ergibt sich aus der Heiligkeit des zu verheimlichen Wissens:

„Solltest du dem Wissen der Heiligen folgen, Brener ilmine talip olursan
So verberge, was du siehst Gördügün ört
und sag nicht, was du nicht siehst görmedigin söyleme
Solltest du das *zâhir* und das *bâtin* ganz kennen, Zâhiri bâtni cümle bitirsen
So verberge, was du siehst Gördügün ört
und sag nicht, was du nicht siehst. görmedigin söyleme
...
Alle verborgenen Geheimnisse sollen dir offen ...
stehen Ayan olsun sana hep gizli
[Aber] verberge, was du siehst Gördügün ört
und sag nicht, was du nicht siehst.“ görmedigin söyleme¹³⁸

Die Verknüpfung der Wiederkehr des Mehdi mit dem *bâtin* zeigt sich in folgender Strophe:

¹²⁶ Für ein weiteres Gedicht von Kul Hımmet, in dem der *bozath Hızzır* auftaucht, s. Aslanoğlu 1997: 118.

¹²⁷ Zur „Versammlung der Vierzig“ (*kırklar meclisi*) s. S. 183.

¹²⁸ Kul Hımmet zitiert nach M. Yaman 1994a: 187.

¹²⁹ Ein Beispiel für ein Gedicht von Pir Sultan Abdal, in dem Ali mit Hzur gleichgesetzt wird, findet sich bei [Ergun] 1929: 36; an anderem Ort wird dasselbe Gedicht Kul Hımmet zugesprochen (Aslanoğlu 1997: 78).

¹³⁰ Zitiert nach Ergun 1955: 205.

¹³¹ Es gibt regionale Unterschiede bezüglich Details des Ablaufs und der verwendeten Texte und Formeln, weshalb die genannten Beispiele nicht ohne weiteres verallgemeinert werden können.

¹³² Mit lauter Stimme gesungenes Ritualgebet (Birge 1994: 166f.).

¹³³ M. Yaman 1994a: 187.

¹³⁴ „carımıza yetişsin Mehdi-i Şahip-zaman“ (M. Yaman 1998a: 23 Anm.2).

¹³⁵ „Zuhura gelsin Mehdi-i Sahib-zaman“ (ebd.: 23). Der Ausdruck „Mehdi zuhura gele“ findet sich auch in einem Gedicht Kul Hımmets (Aslanoğlu 1997: 94).

¹³⁶ „[H]zâlî, mehdî'ye, on ikinci imam gaibin zuhurine mutazîdir.“ (Bahâ Said 1926a: 206)

¹³⁷ Garip Bektaş 1985: 66.

¹³⁸ Kul Hımmet zitiert nach Aslanoğlu 1997: 46. Da sich auch ein gewisser İbrahim (1779–1844) aus dem Distrikt Divriği des Dichternamens (*mâhâs*) „Kul Hımmet Üstadı“ als Pseudonym bediente, ist eine definitive Zuordnung schwierig (Aslanoğlu 1997: 7–9); vgl. Mélíkoff 1998: 218f., 234.

„Wer vom Mahdi seinen Anteil abbekommt, wird Gott gleich, Gott genügt das *bâtin*, das *zâhir* verliert seine Bedeutung.“

*Mehdîden payını alanlar Hak ile
yeksan olur
Bâtin Hakkâ yeter zâhiri ad
qâyiya gegerl.J.¹³⁹*

2.3. Abschließende Überlegungen

Wie gezeigt werden sollte, zeichnen sich *Weltsicht* und *Ethos* des Baba-Milieus, wenn sie auch über die Jahrhunderte hinweg durch die Integration neuer religiöser Konzepte Veränderungen erfahren haben, doch durch eine bemerkenswerte Kontinuität aus, die es erlaubt, von einer *longue durée* des Kizilbaşlik zu sprechen.¹⁴⁰ Als zentrale Bestandteile der *longue durée* des Kizilbaşlik wurden dessen charismaloyales Ethos, eine latente Mahdi-Erwartungshaltung sowie ein *bâtin*-Religionsverständnis bestimmt und anhand von Primär- und Sekundärquellen zu rekonstruieren versucht.

Auch die gesellschaftliche Position der als Babai-Kizilbas-Aleviten-Milieu beschriebenen Trägerschicht von Weltsicht und Ethos des Kizilbaşlik blieb vom Anfang des 13. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts relativ konstant: Ihr Ort war die *Peripherie*, was in Bezug auf die Religion *Heterodoxie* bedeutete. Den institutionellen Kern des *Zentrums*, und somit auch der *Orthodoxie*, bildete die seldschukische, respektive osmanische Regierung.¹⁴¹ Dabei darf nicht überschien werden, daß die Kizilbas ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch zusätzlich einen zumindest zum Teil selbstgewählten weiteren Schnitt weg vom Zentrum unternahmen: Gemeint ist der geographische Rückzug und die soziale und religiöse Grenzziehung gegenüber den Sumiten. Dieser Schritt in die imeroosmanische Emigration ging einher mit der mittelfristigen Aufgabe politischer Optionen – ein entscheidender Grund dafür, daß die Kizilbas-Aleviten von nun an keine Revolten gegen die Osmanen mehr anstrengten. Mit der vorläufigen Zurückstellung des Anspruches auf politische Macht verlor auch die Erwartung des Mahdi ihre Unmittelbarkeit. War in einer Situation der akuten chiliastischen Mahdi-Erwartung, die

absolutes politisches und religiöses Engagement des Gläubigen erforderte, kein Platz für *taqiyya* – verstanden als quietistisches Postulat –, so änderte sich dies mit der innerosmanischen Emigration der Kizilbas grunlegend. *Taqiyya* wurde nun zu einem sowohl für die Sozial- als auch für die Religionsgemeinschaft der Kizilbas-Aleviten konstitutiven Glaubenselement und Verhaltensmerkmal. So korrespondierte die Aufgabe der Naherwartung des Mahdi und damit des endzeitlichen Heils mit der Internationalisierung von Glauben und Riten der Kizilbas-Aleviten. Unter Maßgabe des Prinzips der *taqiyya* formulierten sie „Innen“ und „Außen“ und grenzen sich hermetisch gegenüber ihrer sich summisierende Umwelt ab. Dies ist der religiöse Bedeutungszusammenhang des Prozesses der Transformation der politisch aktivistischen Kizilbas-Anhänger der Safaviye in die Sozial- und Religionsgemeinschaft der Kizilbas-Aleviten.

Was geschehen mußte, damit die Aleviten des 20. Jahrhunderts die *taqiyya* nach mehr als drei Jahrhunderten wieder ablegten und sich erneut für die aktivistische Handlungsoption entschieden, weshalb sie nach so langer Zeit wieder aus der Peripherie heraustraten und sich Atatürk als gesellschaftlichen und politischen Führer auserwählten, manche Aleviten ihn gar als Mahdi anerkennen konnten – all dem soll in den beiden folgenden Kapiteln nachgegangen werden.

¹³⁹ Noksanî zitiert nach Özmen 1995: Bd.3, S. 35.

¹⁴⁰ Eine kontinuierliche Entwicklungslinie von den Babais über Bedreddin und die Safawiden zu den Bekâsi und Aleviten steht auch Balivet (1995: 53f.), wenn dieser sie auch noch nicht in vergleichbarer Art und Weise ausgearbeitet hat.

¹⁴¹ „En adoptant la formule selon laquelle ‘la société à un centre’, il nous sera aisément d’affirmer sans risque que celui-ci fut successivement représenté par les lieux du pouvoir seldjoukide ... et du pouvoir ottoman jusqu’à la première guerre mondiale. Il semble, en outre, que cette formule dérivée de la dichotomie centre/périphérie rend particulièrement bien compte de la situation existante au sein de la société ottomane où le centre représente par les institutions de la Sublime Porte, tentait de diffuser et d'imposer un système de code idéologique et culturel étranger à celui animé par la périphérie composée de catégories sociales non urbaine et essentiellement nomades.“ (Vergin 1981: 319f.)