

DIE HUBYÂR-ALEVITEN

Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Hıdır Temel

aus Tokat (Türkei)

2019

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie an der Philipps-Universität
Marburg (Hochschulkennziffer 1180)

als Dissertation angenommen am 23.01.2019

Tag der Disputation/mündlichen Prüfung: 13.06.2019

1. Gutachter/-in: Prof. Dr. Edith Franke
 2. Gutachter/-in: Prof. Dr. Ursula Spuler-Stegemann
-

*den Hubyâr-Aleviten
tüm Hubyâr Ocađı tâliblerine*

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|------------|
| 1. Einleitung | 3 |
| 1.1. Zielsetzung der Arbeit | 7 |
| 1.2. Stand der Forschung | 20 |
| 1.3. Methodisches Vorgehen | 29 |
| 1.4. Geografische und wirtschaftliche Einordnung | 45 |
| 1.5. Die Ausbreitung der Gemeinschaft | 56 |
| 2. Gesellschaftlicher und historischer Hintergrund | 63 |
| 2.1. Das Alevitentum | 63 |
| 2.1.1. Alevitische Selbstverständnisse | 64 |
| 2.1.2. Zur Problematik der wissenschaftlichen Einordnung des Alevitentums | 75 |
| 2.1.3. Religionshistorische Einordnung | 80 |
| 2.1.4. Zu den Ursprüngen des Alevitentums | 86 |
| 2.1.5. Die Beziehungen zu anderen Bevölkerungsgruppen Anatoliens | 96 |
| 2.1.6. Aleviten und Ethnizität | 101 |
| 2.1.7. Aleviten der Türkei | 102 |
| 2.1.7.1. Bektaşî | 103 |
| 2.1.7.2. Kızılbaş | 108 |
| 2.1.7.3. Nusayrî | 111 |
| 2.1.8. Wendepunkt: Ereignisse in Sivas von 1993 | 113 |
| 2.1.9. Aleviten in Westeuropa | 115 |
| 2.2. Allgemeine Struktur der alevitischen Gemeinschaften | 117 |
| 2.2.1. Grundsätze und Institutionen | 119 |
| 2.2.1.1. Tekke | 125 |
| 2.2.1.2. <i>Ocak</i> | 130 |
| 2.2.2. Hierarchische Strukturen der Aleviten | 145 |
| 2.2.3. Stellung der Frau | 152 |
| 2.2.4. Hierarchie der Heiligen - <i>velîs</i> | 153 |
| 2.3. Zwischenfazit | 157 |
| 3. Die Geschichte des Hubyâr-Ocak | 161 |
| 3.1. Entstehung, Gebrauch und Abgrenzung der Begriffe | 162 |
| 3.1.1. Legenden über die Begriffe Hubyâr und Sıraç | 162 |
| 3.1.2. Hubyârlı | 163 |
| 3.1.3. Sıraç | 164 |
| 3.2. Der Gründer des <i>ocak</i> | 170 |

| | |
|--|------------|
| 3.2.1. Legenden..... | 171 |
| 3.2.2. Historische Belege | 180 |
| 3.2.3. Personen, die mit Hubyâr in Beziehung gebracht werden | 190 |
| 3.2.4. Weitere Personen mit Namen Hubyâr | 203 |
| 3.2.5. Hubyâr in europäischen Sprachen | 205 |
| 3.3. Der Ort des <i>ocak</i> | 205 |
| 3.3.1. Hubyâr-Tekke (Hubyâr Tekkesi)..... | 207 |
| 3.3.2. Hubyâr-Schrein (Hubyâr Türbesi) | 210 |
| 3.3.3. Tekke-Scheichs nach historischen Belegen und Überlieferungen..... | 213 |
| 3.3.4. Wiedereröffnung der Tekke..... | 215 |
| 3.3.5. Die Genealogie des Scheich-Amtes..... | 218 |
| 3.3.6. Die Sipahî-Mahmud-Moschee | 219 |
| 3.4. Soziale Beziehungen innerhalb des <i>ocak</i> | 220 |
| 3.4.1. Verwandtschaftsbeziehungen | 220 |
| 3.4.2. Die Gruppierungen unter den Hubyârlıs..... | 224 |
| 3.4.3. Spaltung des Hubyâr-Ocak | 225 |
| 3.4.4. Die Erbllichkeit des <i>dede-tâlib</i> -Verhältnisses..... | 230 |
| 3.5. Die Beziehungen zu anderen alevitischen Gruppen..... | 232 |
| 3.6. Zwischenfazit und Reflexion..... | 233 |
| 4. Glaubensvorstellungen und Rituale | 239 |
| 4.1. Die Lehre | 241 |
| 4.1.1. Grundlage – die Rede zwischen Mohammed und ‘Alī..... | 242 |
| 4.1.2. Schöpfung und Schöpfungsmythos..... | 242 |
| 4.1.3. Seelenwanderung | 254 |
| 4.1.4. Das alevitische Menschenbild..... | 267 |
| 4.1.5. Die alevitische Gottesvorstellung | 269 |
| 4.1.6. Hakk-Muhammed-Ali: Implikationen für den alevitischen Glauben | 270 |
| 4.1.7. Die Verehrung Fāṭimas | 277 |
| 4.1.8. Imam-Kult und Mahdī | 278 |
| 4.1.9. Die Vierzehn Unfehlbaren (<i>on dört ma ‘sûm-u paklar</i>) | 279 |
| 4.1.10. Siebzehn Umgürtete (<i>on yedi kemerbestler</i>)..... | 280 |
| 4.1.11. Die Vierzig (<i>kırklar</i>) | 281 |
| 4.1.12. Hızır | 283 |
| 4.1.13. Vier-Pforten, 40 Stufen (<i>dört kapı kırk makâm</i>)..... | 286 |
| 4.1.14. Der vollkommene Mensch (<i>insân-ı kâmil</i>) | 291 |
| 4.1.15. Wunder (<i>kerâmet</i>) | 291 |

| | |
|--|------------|
| 4.1.16. Die Verehrung von Hacı Bektaş | 292 |
| 4.2. Schriftliche Quellen der alevitischen Lehre | 294 |
| 5. Die Cem-Zeremonie..... | 307 |
| 5.1. Cem-Arten und das „Einheitsbekenntnis“ (<i>tevhîd</i>)..... | 309 |
| 5.2. Der Mythos von Mohammeds Himmelsreise (<i>miraç</i>)..... | 313 |
| 5.3. Bedeutung und Funktion des <i>cem</i> | 314 |
| 5.4. Die wichtigsten Regeln im <i>cem</i> | 316 |
| 5.5. Rituelle Waschung (<i>abdest</i>)..... | 318 |
| 5.6. Gelübde (<i>ikrâr</i>) | 318 |
| 5.7. Ehrenbezeugung (<i>niyâz</i>) | 320 |
| 5.8. Niederwerfung (<i>secde</i>) | 321 |
| 5.9. Körperhaltung..... | 322 |
| 5.10. Die siebzehn Regeln (<i>on yedi erkân</i>)..... | 323 |
| 5.11. Vorbereitung des <i>cem</i> | 324 |
| 5.12. Kultgegenstände in der Glaubenspraxis | 324 |
| 5.13. Anweisungen im <i>cem</i> | 327 |
| 5.14. Zwölf Dienste (<i>on iki hizmet</i>) | 329 |
| 5.15. Gebet (<i>du`â</i>)..... | 335 |
| 5.16. Ablauf einer <i>cem</i> -Zeremonie | 337 |
| 5.17. Musik und <i>semâh</i> als Bestandteil der Lehre und Zeremonie | 342 |
| 5.18. Beicht- <i>cem</i> (<i>görgü cemi</i>) – öffentliches Bekenntnis und Sühne | 348 |
| 5.19. Der Ort des <i>cem</i> (<i>cemevi</i>) | 353 |
| 5.20. Zwischenfazit..... | 355 |
| 6. Bräuche und soziale Funktion..... | 357 |
| 6.1. Religiöse Gebote | 357 |
| 6.2. Feste und heilige Tage..... | 365 |
| 6.3. Heilige Orte | 369 |
| 6.4. Himmel und Sterne..... | 378 |
| 6.5. Tabus | 379 |
| 6.6. Übergangsriten | 381 |
| 6.7. Kleidung und Haartracht | 391 |
| 6.8. Saya Gezme | 393 |
| 7. Rituale im Wandel..... | 395 |
| 7.1. Die Hintergründe der Wiederbelebung alevitischer Religiosität..... | 396 |
| 7.2. Wandel der Religion durch die politische Entwicklung..... | 400 |
| 7.3. Rückwirkung der Migration auf das dörfliche Leben im religiösen Kontext..... | 424 |

| | |
|---|------------|
| 7.4. Die Hubyâr-Aleviten heute..... | 425 |
| 7.5. Weitergabe der Tradition..... | 429 |
| 7.5.1. Neue Formen der Weitergabe | 436 |
| 7.5.2. Reproduktionsfähigkeit..... | 438 |
| 7.5.3. Kanonisierung des Ritualbestandes und Standardisierung der Abläufe | 441 |
| 8. Abschließende Überlegungen und Ausblick | 445 |
| 9. Literaturverzeichnis..... | 479 |
| 10. Abbildungsverzeichnis | 503 |
| 11. Glossar..... | 505 |
| 12. Anhang | 515 |

Schreibweise und Abkürzungen

Die Transkription der Wörter, Namen und Begriffe aus dem Arabischen und Persischen erfolgte nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bei türkischen Begriffen, Namen und Wörtern wurde die türkische Schreibweise übernommen. Für eingedeutschte Wörter und bekannte Ortsnamen wurde die deutsche Schreibweise verwendet. Als Artikel zu den fremden Begriffen und Wörtern wurde meistens der Artikel der deutschen Entsprechung verwendet. Dabei wurde auf die Genetivendung „s“ verzichtet, um Missverständnisse zu vermeiden. Der Plural wurde bei Fremdwörtern durch das angehängte „s“ kenntlich gemacht. Fremdwörter wurden klein und kursiv geschrieben, solange es sich nicht um einen Orts-, Personen-, Gemeinde- oder Gemeinschaftsnamen handelt.

Die Namen der „Leute des Hauses Mohammeds“ (*ahl al-bait*) und die Personen und Begriffe im historischen Kontext wurden mit der arabischen Transkription wiedergegeben. In der Regel wurden arabische und persische Begriffe bei der ersten Nennung in Transkription und danach ohne diakritische Zeichen im Türkischen wiedergegeben. Die Transkription wurde aus Gründen des besseren Verständnisses gelegentlich wiederholt. Dies ist notwendig, weil verschiedene Begriffe in unterschiedlichen Sprachen bzw. im Türkischen und zu unterschiedlichen Zeiten andere Bedeutungen und Konnotationen beinhalten. Bei Begriffen in Klammern ohne sprachliche Angaben handelt es sich um türkische Begriffe. Für die osmanischen Begriffe wurde auf eine eigene Transkription verzichtet, da sie heute noch im Türkischen gebraucht werden.

Bei manchen Datumsangaben mussten sowohl das Datum der Mondjahre des islamischen Kalenders (*hicrî*) als auch das entsprechende Datum des gregorianischen christlichen Kalenders (*miladî*) angegeben werden, weil beide Zeitzählungen bis zu einem Jahr auseinander liegen können. Im Falle einer Dissonanz wurde das islamische Datum zuerst angegeben (z. B. 61/680). Aus folgenden Gründen kommt es zu unterschiedlichen Schreibweisen verschiedener Wörter: Die stimmhaften Endkonsonanten im Osmanischen werden im modernen Türkischen stimmlos geschrieben, z. B. Ahmed wird zu Ahmet oder *tâlib* zu *talip*, wobei oft die Vokallängen nicht mehr angezeigt werden.

In Zitaten wird grundsätzlich die dort verwendete Umschrift wiedergegeben.

Die Gedichte sind wichtige Quellen der alevitischen Geschichte und Lehre und damit unverzichtbar. Bei den Übersetzungen der Gedichte wurde versucht, eine sinngemäße Entsprechung zu erreichen, ohne die poetische Sprache aus dem Auge zu verlieren. Im Mittelpunkt der Übersetzungen stand in erster Linie die Aussageabsicht.

Abkürzungen:

| | |
|------------------|---|
| arab. | arabisch |
| BOA | Başbakanlık Osmanlı Arşivi – İstanbul |
| BOA. DH.MKT.PRK | Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Mektubu, Perakende |
| BOA. A. MKT. NZD | Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ahmedi Mektubi Kalemî, Nezaret-i Dahiliye |
| Dft. | Defter |
| dt. | deutsch |
| HT | Hıdır Temel |
| Hrft. | Hurufat |
| IA | İslam Ansiklopedisi |
| Makâlât | Makâlât-ı Hacı Bektaş Velî |
| ML. VRD. TMT | Maliye Nezareti, Varidat Muhasebesi, Temettuat Defterleri |
| PA | Privates Archiv |
| pers. | persisch |
| TADB | Tapu Arşiv Dairesi Başkanlığı |
| TKGM | Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü - Ankara |
| tr. | türkisch |
| TT | Tapu Tahrîr |
| TTD | Tapu Tahrîr Defteri |
| VGMA | Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi – Ankara |
| Velâyetnâme | Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî |

1. Einleitung

*Wer den [alevitischen] Glauben verstehen will,
muss das Haus dieses Glaubens erforschen
und darf dabei kein Stockwerk und kein Zimmer auslassen.
Man muss die Fundamente im Keller ausgraben,
aufs Dach steigen und den Kamin reinigen,
um sich einen Überblick zu verschaffen.
Zahllose Geheimgänge verbinden Räume miteinander,
führen in die Irre oder in Nachbars Garten.¹*

Aleviten, eine islamische Glaubensgemeinschaft in der Türkei, machen nach unterschiedlichen Schätzungen 20 bis 25 Prozent der gesamten Bevölkerung der Türkei aus und sind damit die zweitgrößte und bedeutendste religiöse Minderheit in der Türkei. Da in der Türkei keine offiziellen Statistiken über Minderheiten geführt werden, musste an dieser Stelle auf Schätzungen zurückgegriffen werden. Die Angaben über die Zahl der Aleviten in der Türkei variieren von 9 bis zu 25 Millionen Menschen.² Nach meiner Schätzung leben 14 bis 15 Millionen Aleviten in der Türkei.³ Damit bilden die Aleviten der Türkei innerhalb der Schia weltweit die drittgrößte Gruppe nach der Zwölfer-Schia (arab. Aš-šī‘a al-iṭnā ‘ašārīya)⁴ und Ismailiten (arab. Ismā‘īliya).

Der Terminus „Alevitentum“ bezeichnete ursprünglich nicht nur die Aleviten in der Türkei, obwohl diese Verengung sich heute im deutschen Sprachgebrauch etabliert hat. Es handelt sich um einen Oberbegriff für eine Glaubensrichtung, die in vielfältigen Formen und Traditionen ihren Ausdruck findet. Von Nordafrika und dem Balkan bis nach Ostasien bezeichnen sich unterschiedliche Gruppen und Gemeinschaften aus diversen Ethnien und Sprachen als Alevî. Obwohl zwischen diesen Religionsgemeinschaften in Lehre und Praxis gravierende Unterschiede bestehen, gibt es eine gemeinsame Basis: Sie alle konstituieren sich um ‘Alī und dessen Verehrung – daher Alevî – und sie alle praktizieren damit eine nach dem Verständnis der sunnitischen und auch der meisten schiitischen Muslime unorthodoxe Form des Islam, weshalb sie häufig auch als „Übertreiber“ (arab. *ḡulāt*) bezeichnet werden. Daher ist es nötig, den Gegenstand dieser Arbeit eindeutig zu kennzeichnen und abzugrenzen.

„Anatolisches Alevitentum“ (*Anadolu Aleviliği*) ist die derzeit geläufigste Bezeichnung für die Aleviten der Türkei. In der Türkei selbst werden sie entweder als „Alevî“ (Aleviten) oder als „Kızılbaş“ (Rotkopf) bezeichnet. In beiden Fällen handelt es sich um Selbstbezeichnungen.

Die Anfänge des Alevitentums liegen, wie bei vielen anderen Religionsgemeinschaften, zum Teil im Dunkeln. Ziel dieser Arbeit ist es, durch Untersuchung und Analyse der Tradition dieser Entstehungsgeschichte einige Elemente hinzuzufügen und, im Sinne einer religions-ethnografischen Studie, Einblicke in die Glaubensvorstellungen und die religiöse Praxis der Hubyâr-Aleviten zu geben.

1 Die Fundstelle des handschriftlich aufgezeichneten Zitats ist derzeit nicht mehr zu eruieren.

2 Vgl. Spuler-Stegemann 2014: 32; Halm 1988: 172.

3 In Seyit Kemal Karaalioğlu, 1980 (1973) “resimli motifli türk edebiyatı tarihi”. 1. Cilt. (İstanbul) S. 360 wird für das Jahr 1973 die Zahl der Aleviten in Anatolien auf sechs Millionen beziffert: „Anadolu’da Kızılbaş, Bektaşî, Tahtacı, Hurufî namlarındaki Alevilerin sayısı altı milyondur.“ In dieser Zeit hatte die Türkei 35,5 Millionen Einwohner.

4 Es handelt sich um die schiitische Hauptrichtung, die im Iran Staatsreligion ist.

Seit dem 12. Jahrhundert dürften die Aleviten in Anatolien beheimatet sein, auch wenn es für institutionalisierten Gemeinden keine eindeutigen Belege gibt. Erst ab dem 13. Jahrhundert ist das Alevitentum mit seinen Institutionen belegt. Seit dieser Zeit sind die Aleviten in unterschiedlichen Größen in unterschiedlichen Gemeinschaften organisiert, die „*ocak*“ genannt werden. Für die Aleviten sind die *ocaks* die Familien, die die direkten Nachkommen der sogenannten „Heiligen“ (*evliyâ*) sind. Diese werden nach den Namen des heiligen Gründers benannt. Die Aleviten verstehen unter *ocak* die religiöse Gemeinschaft, der sie angehören.⁵

Unter den vielfältigen alevitischen Glaubensgemeinschaften der Türkei bilden die Hubyâr-Aleviten den Kern der Untersuchungen dieser Arbeit. Die Hubyâr-Aleviten sind eine besondere Gruppe unter den Aleviten in einer bestimmten Region Mittelanatoliens, die seit dem 13. Jahrhundert das Zentrum der alevitischen Bewegungen in Anatolien ist. Dieses geografische Gebiet wurde in der seldschukischen und osmanischen Zeit „Diyâr-ı Rûm“ (pers. *Diyâr-i Rûm*, dt. Land Ostroms) genannt. Allein aufgrund des Umstands, dass die Hubyâr-Aleviten in diesem Gebiet verstreut leben und heute noch als stärkste alevitische Gruppe dieser Region betrachtet werden müssen, bietet es sich an, diese Gruppierung wissenschaftlich zu untersuchen.

Seit Anfang der 1990er-Jahre bekennen sich die Aleviten der Türkei, ohne ihre religiöse Identität zu verheimlichen (arab. *taqīya*, tr. *takiyye*), öffentlich zum Alevitentum. In den türkischen Großstädten sowie im Ausland wurden viele Vereine und Gebetshäuser (*cemevis*) gegründet, die die Zeremonien, die seit Jahrzehnten in Vergessenheit zu geraten drohten, wieder aktualisieren. Überall in der Türkei und darüber hinaus steigt das Interesse an öffentlichen Beiträgen, Diskussionen und Vorträgen. Es scheint, als hätten sich die Aleviten selbst neu entdeckt.

Seitdem in den letzten 30 Jahren die Aleviten öffentlich in Erscheinung treten, erscheinen sehr viele Bücher über sie; jedoch sind nur sehr wenige wissenschaftlich fundiert. Eine angemessene Beschreibung des Alevitentums setzt voraus, dass nicht nur die Glaubens- und Organisationsstruktur, sondern auch die Probleme und der Umgang mit der Moderne untersucht werden. Genau dies macht sich die vorliegende Studie zur Aufgabe.

Die Arbeit beschreibt ein alevitisches Derwischorden (arab. *zāwiya*, pers. *dargāh*, tr. Tekke), eine Gemeinschaft (*ocak*) auf materieller und religionspraktischer Ebene, die den Kızıldaş-Gemeinschaften zu zurechnen ist. Der Begriff Tekke bzw. *zāwiya* wird im Deutschen mit Kloster, Derwischkloster, Derwischkonvent, Sufibehausung oder Klausur wiedergegeben. Die am häufigsten gebrauchten Bezeichnungen sind Kloster und Konvent, wobei die Tekke mit dem Kloster in der christlichen Welt nicht vergleichbar ist. Es gleicht eher einem klosterähnlich aufgebauten Konvent.

Wie eine Tekke fast 500 Jahre lang bestehen kann, wird hier unter ökonomischen, sozialen und politischen Perspektiven betrachtet und religionshistorisch eingeordnet. Den Kern dieser Untersuchung bilden die Funktion und Geschichte eines *ocak* und die politische, soziale und religiöse Form alevitischer Gemeinschaften.⁶ Dabei werden die historischen Belege, die

5 Siehe Kap. 2.2.1.2.

6 Siehe Kap. 2.2.1.2.

Mythologie, der kollektive Wissensvorrat (in Form von Erzählungen und Traditionen), die Reliquien und andere materielle Artefakte sowie die heutige Realität miteinander verglichen bzw. kontextualisiert. Ziel ist dabei, die Gruppe der Hubyâr-Aleviten zu beschreiben und die Geschichte des Glaubens dieser Gemeinschaft systematisch darzustellen. Letztendlich werden der Wandel des Glaubens und die Migration nach Europa untersucht, sodass mit dieser Arbeit eine erste Monografie zum Thema der Hubyâr-Aleviten vorliegt.

Die Arbeit analysiert die Glaubensvorstellungen (Riten, Zeremonien, Werte) der Hubyâr-Aleviten und dokumentiert sie mit besonderem Schwerpunkt auf der Analyse des Wertesystems, das die Hubyâr-Aleviten befolgen und das das soziale Verhalten in der Migration wesentlich prägt. Die zu beobachtenden fortlaufenden Identitätsprozesse der Aleviten in der Migration, die Praxis ihres kulturellen und sozialen Verhaltens, die Diskurse zwischen Dorf und Stadt sowie Anatolien und Europa und die pragmatischen Veränderungen in den Glaubensvorstellungen, den Ritualen und hinsichtlich des sozialen Wandels nach der Migration runden diese Arbeit ab.

Die Beschreibung zahlreicher Details hat das Ziel, Zusammenhänge zwischen zunächst verschiedenen Fällen herauszustellen und so unterschiedliche Aspekte anschaulich und nachvollziehbar zu machen. Diese grundlegend religionshistorische Deskription wird sich hoffentlich auch für zukünftige Arbeiten über einen bislang rudimentär erschlossenen Bereich als nützlich erweisen und helfen, weitere Wandlungsprozesse einzuordnen.

Die verwendeten Informationen sind auch das Ergebnis lebenslanger persönlicher Beobachtung und Erfahrung, da ich selbst aus der führenden geistlichen Familie der Hubyâr-Aleviten stamme. Als Insider musste ich der wissenschaftlichen Sorgfalt der Studie besondere Aufmerksamkeit widmen und die nicht immer einfache Balance zwischen Innen- und Außenperspektive, Nähe und Distanz immer wieder reflektieren. Dabei war es mein Bestreben, der Wissenschaft möglichst viele Informationen im Rahmen der ethischen, moralischen und traditionellen Grenzen zugänglich zu machen, die für ein differenziertes Verständnis einer menschlichen Gemeinschaft, hier der Hubyâr-Aleviten, notwendig sind.

Die heutige Situation der Aleviten bietet nicht nur für die Religionswissenschaft ein breites Feld zur Beobachtung der Bedeutung der Religion für die gesellschaftliche Identifizierung – Solidarität, Zusammenhalt und Einordnung. So konstatieren die Islamwissenschaftler Dr. Raoul Motika und Dr. Robert Langer die Besonderheit des Untersuchungsfeldes:

Der Mehrheitsislam mit seinen kanonischen Ritualen, die islamrechtlich *en detail* fixiert sind, kennt in seiner Ritualistik nur eine sehr begrenzte Bandbreite an anerkannten Ritualhandlungen. Dagegen lässt die nicht normierte und schriftlich weitgehend nicht fixierte rituelle Praxis des alevitisch-bektaschitischen Glaubensfeldes eine beachtliche Variationsbreite zu und bietet daher ein materialreiches Untersuchungsgebiet.⁷

Die vorliegende Arbeit ist in acht Teile gegliedert.

7 Motika & Langer 2005: 80.

Im ersten Kapitel werden Forschungsstand und Methode dargelegt. Dann wird nach einer genaueren geografischen Einordnung und einem historischen Abriss ein Überblick zur wirtschaftlichen Lage gegeben.

Im zweiten Kapitel wird das Alevitentum und dessen gesellschaftlicher und historischer Hintergrund vorgestellt. Die Definition und die wissenschaftliche Einordnung des Alevitentums und deren historische Entwicklung werden sowohl aus alevitischer Sicht dargestellt als auch auf der Grundlage historischer Belege. Die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte dieser Religion und deren Beziehung zu anderen Religionen, sowie ihre ethnischen Bezüge, werden ebenfalls analysiert. Dabei gerät auch der Aufbau der Gemeinschaft sowohl in Bezug auf andere alevitische Gemeinschaften als auch in der Binnensicht in den Fokus.

Der Hubyâr-Ocak ist Thema des dritten Kapitels. Neben der Person des Gründers Hubyâr und der Entstehung der Gemeinschaft werden die Interaktionen innerhalb der Hubyâr-Aleviten betrachtet. Die Legenden, die historischen Belege und die Personen, welche die Geschichte der Gemeinschaft prägen, werden vorgestellt und religionshistorisch eingeordnet. Die sozialen und verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft und deren interne Gruppierungen sowie die Ausbreitung der Hubyâr-Aleviten sind weitere Themen dieses Abschnitts.

Das vierte Kapitel widmet sich der Lehre der (Hubyâr-)Aleviten. Die ‘Alī- und *ahl al-bait*-Verehrung⁸ und andere Glaubensvorstellungen der Aleviten werden mit ihren Ritualen und Institutionen dargestellt und untersucht.

Im Mittelpunkt des fünften Kapitels steht der Ablauf des *cem*. Regeln und Funktion dieser zentralen alevitischen Zeremonie werden ausführlich erläutert. Daneben werden Kultgegenstände der Zeremonie ebenso beschrieben wie deren Funktion und Bedeutung im sozialen und religiösen Leben. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Darstellung von Musik und *semâh*⁹ als unentbehrliche Bestandteile der Zeremonie. Die identitätsstiftende Bedeutung des *cemevi* im städtischen religiösen Leben in der Neuzeit schließt das fünfte Kapitel ab.

Im sechsten Kapitel werden Traditionen, Bräuche und Gepflogenheiten sowie deren soziale Funktionen vorgestellt.

Das Thema des siebten Kapitels ist die Analyse der Situation der (Hubyâr-)Aleviten unter den Bedingungen der Migration. Die Möglichkeiten der Reproduktion und der Weitergabe der Tradition werden analysiert und eine Adaption an die Moderne ansatzweise vorgestellt.

Die abschließenden Überlegungen im letzten Teil der Arbeit bieten zudem einen Ausblick auf die Zukunftsperspektiven der (Hubyâr-)Aleviten an.

8 *Ahl al-bait*, die Leute des Prophetenhauses. Dazu gehören neben dem Propheten (Mohammed) selbst seine Tochter Fāṭīma, sein Neffe und Schwiegersohn ‘Alī sowie die Enkel al-Ḥasan und al-Ḥusain und deren Nachkommen.

9 *Semâh* (arab. *samā‘*): im Volksmund auch „*samah*“ oder „*zamah*“. *Semâh* wird im Deutschen als „Derwischentanz“ bezeichnet. Für Aleviten ist diese Bezeichnung jedoch beleidigend, da Tanz für sie ein spielerisches Vergnügen konnotiert, was nicht dem Sinn der spirituellen „Drehung“ entspricht.

Der Islamwissenschaftler Robert Langer merkte im Jahr 2008 an, dass derzeit keine umfassende, systematische Darstellung alevitischer Ritualistik aus wissenschaftlicher Perspektive existiert.¹⁰ Inzwischen sind zu diesem Thema auch von ihm selbst neue Arbeiten veröffentlicht worden. Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Beitrag und Schritt in diese Richtung. Die Dokumentation und Analyse der Glaubensvorstellungen der Hubyâr-Aleviten werden für die Religionsgeschichte der Türkei neue Perspektiven öffnen. Denn die Institution *ocak* bietet ein Bild des gesamten Alevitentums so zu sagen als Mikrokosmos. Daraus ergibt sich, dass die Analyse dieser Mikro-Ebene in ihrer Erscheinungsform und Entstehungsgeschichte auch Rückschlüsse auf die Makro-Ebene, das Alevitentum im Allgemeinen, erlaubt.

Auch wenn der Fokus dieser Arbeit auf der Gemeinschaft der Hubyâr-Aleviten liegt, ist es doch notwendig, im Vorfeld Aleviten im Allgemeinen zu beschreiben,¹¹ um so die Besonderheiten der Hubyâr-Aleviten angemessen ein- und zuordnen zu können.

Bei aller gebotenen Sorgfalt erhebt diese Arbeit naturgemäß keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie verfolgt jedoch das Anliegen, eine authentische Darstellung und Beschreibung einer Glaubensgemeinschaft zu bieten, deren Überleben in der modernen Welt keineswegs als gesichert gelten kann. Als Nichtmuttersprachler haben sich mir bei dem Versuch, im sprachlichen Ausdruck sowohl der emischen Perspektive als auch der wissenschaftlichen Präzision Rechnung zu tragen, immer wieder neue Herausforderungen gestellt. Ich habe mich dabei immer um größtmögliche Klarheit bemüht. Ein weiteres Problem ergibt sich durch die unterschiedliche Umschrift verschiedener Fachbegriffe seitens der einschlägigen Fachleute. Eine zusätzliche Schwierigkeit zeigte sich in der Verwendung religionswissenschaftlicher Fachbegriffe. So konnte ich solche Begriffe, die für die christlichen Religionen Standard sind (etwa „Katechismus“), nicht verwenden, weil sie nicht völlig identisch mit der Bedeutung im christlichen Kulturraum sind. Dennoch hätten diese Begriffe die bezeichneten Sachverhalte klarer und eindeutiger beschrieben als die nun gewählten Umschreibungen.

1.1. Zielsetzung der Arbeit

Der Ausgangspunkt und das Interesse dieser Studie liegen in erster Linie darin, die in Anatolien lebenden Hubyâr-Aleviten, die von Hubyâr gegründete Tekke (Derwischorden) und das strukturierte System des *ocak* (Gemeinschaft um eine den Aleviten heilige Familie, in diesem Falle der Hubyâr-Ocak) möglichst umfassend und detailliert zu erfassen und darzustellen. Der *ocak* ist ein zentrales Merkmal alevitischer Gemeinschaften. In dieser Struktur sind alle Aleviten Anatoliens und des Balkans organisiert. Allerdings wurden aufgrund der später noch geschilderten historischen Umstände viele alevitische *ocaks* aufgelöst, bevor ihre eigenständigen religiösen Vorstellungen und Rituale dokumentiert werden konnten. Die Gründe für deren Auflösungen sind vielfältig: fehlende Nachfolge in der Leitung, Absorbierung durch einen größeren *ocak*, staatliche Gewalt, Wanderungen bzw. Migration. Diese

10 Langer 2008: 65, Anm. 2.

11 Siehe Kap. 2.

Untersuchung wird die Vorstellungen und Rituale der Hubyâr-Aleviten aufzeichnen und in den Zusammenhang mit historischen und aktuellen Entwicklungen von seiner Entstehung bis hin zur heutigen Auflösungstendenz rücken. Dabei werden die Gründe für diese Auflösungstendenz herausgearbeitet.

Im Rahmen dieser Zielsetzung wurden Materialien über die Entstehung und Entwicklung eines sich in einer Auflösungsperiode befindenden *ocak* gesammelt, archiviert und damit der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich gemacht. Zudem wird die Entstehung und Verwendung der Termini des Alevitentums, des Kızılbaş¹² und des *ocak* erforscht und die religiöse Zuordnung dieser Gruppen analysiert. Die Struktur, auf der das *ocak*-System samt Tekke beruht, wird detailliert erforscht und auf dieser Basis die Wirkungsgeschichte des untersuchten *ocak* interpretiert.

Diese Untersuchung möchte damit weitere, ähnliche Arbeiten zu anderen *ocaks* anstoßen und eine Basis schaffen für eine umfassende Untersuchung des *ocak*-Systems und des anatolischen Alevitentums insgesamt.

Die Mystik Anatoliens bildet den theologischen Kontext des Alevitentums. Anders als viele traditionelle mystische Strömungen, die sich auf Meditation und Rückzug aus der Welt konzentrieren, basiert diese Mystik auf dem *evliyâtum* (Heiligenverehrung, tr. *velîlik*)¹³ in Verbindung mit einer besonderen ‘Alî -Verehrung (‘Alî ibn Abî Tâlib, 598–661).¹⁴

Mystik lässt sich definieren als individueller Zugang zum Übernatürlichen durch das Eintauchen in die Tiefen des eigenen Bewusstseins. Der Mystiker begegnet dem Übernatürlichen in sich selbst als einer Realität, die mit dem eigenen Sein zusammenfällt. „Mystik ist geradezu der Versuch, das Ich, in dem sich der Mensch von Gott abgrenzt, aufzureißen und die Gottheit in sich einströmen zu lassen oder gar das Ich überhaupt zu beseitigen.“¹⁵

Unter islamischer Mystik sind viele unterschiedliche Strömungen zu verstehen, die einander zum Teil unvereinbar gegenüberstehen. Mystik wird in dieser Arbeit als Ausdruck des arabischen *taşawwuf*, als Suche nach einer höchsten Wirklichkeit (arab. *Haqq*, tr. *Hakk*), als eine besondere Art religiöser Praxis, als eine Reise nach innen verstanden. Mystik bezeichnet in diesem Sinne das Phänomen, das sich auf das *evliyâtum* in Kombination mit einer besonderen ‘Alî-Verehrung bezieht.¹⁶ Es gab viele mystische Strömungen wie Malâmâtiyya (Melâmetiyye oder Melâmêtîlik), Qalandariyya (Kalenderiyye oder Kalenderîlik), Haydariyya (Haydariyye oder Haydarîlik) u. ä., die das Alevitentum stark beeinflusst haben.

Das Spezifikum dieser Mystik ist ihr Anspruch auf Universalität. Sie ist weder an eine Ethnie noch an eine Region oder Sprache gebunden und zeichnet sich durch ein hohes Maß an Toleranz und Wertschätzung für den Menschen aus. Daher konnte sie sich in relativ kurzer Zeit weiträumig verbreiten, wie beispielsweise die Geschichte des Islams in Asien zeigt. Dies

12 Kızılbaş wird in unterschiedlichen Weisen, wie z. B. Qızılbaş, Kyzilbaş, Kizilbaş, geschrieben.

13 *Velî* (arab. *walî*, Pl. *auliyâ*’, tr. *evliyâ*): Gottesfreund, Heiliger. Das Wort wird im Türkischen meistens in der Pluralform als *evliyâ* verwendet und ist mit der Pluralendung *-lar* (*evliyâlar*) für mehrere Heilige geläufig.

14 Vgl. Karamustafa 2005.

15 Meier 1955: 103.

16 Vgl. Karamustafa 2005.

erschwert die Eingrenzung der Arbeit grundsätzlich. Diese Studie konzentriert sich auf den Hubyâr-Ocak (Hubyâr Ocağı)¹⁷ und greift Varianten in Glaube und Tradition nur auf, wenn es für die Darstellung oder Abgrenzung zu anderen Strömungen sinnvoll erscheint. Eingebettet in eine grundlegende Darstellung des Alevitentums wird eine konkrete Gemeinschaft, die Hubyâr-Aleviten, in den Fokus genommen. Da im Dorf von Hubyâr (Hubyâr Köyü)¹⁸ sowohl eine Tekke als auch ein Schrein (aus dem Arabischen *turbā* = Erde, Staub, tr. *türbe*) vorhanden sind, konnten auch Menschen, die zu Wallfahrten oder regelmäßigem Gebet kommen, in die empirischen Untersuchungen miteinbezogen werden.

Dabei wird die Zeit von der Genese der Hubyâr-Tekke, deren Wurzeln als Gemeinschaft sich bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, bis in die Gegenwart hinein betrachtet.

Es wurden sowohl schriftliche Quellen als auch Zeitzeugenberichte und Beobachtungen aus dem Feld sowie eigene Erfahrungen zu Rate gezogen. Es gilt dabei die Fragen zu beantworten, wie sich eine einzelne Gemeinschaft als solche konstituieren und ihren Glauben in Theorie und Praxis überliefern konnte und welche Faktoren für die derzeit zu beobachtenden Auflösungstendenzen innerhalb der Hubyâr-Aleviten ausschlaggebend sein könnten.

Aktualität und Wahl des Themas

Nach mehr als fünfzig Jahren der Einwanderung von sogenannten türkischen Gastarbeitern in die BRD zeigt sich heute, dass für eine angemessene Integration eine differenzierte Betrachtung dieser heterogenen ethnischen Gruppe sinnvoll ist. Dabei wird deutlich – ähnlich wie bei der Diskussion um die Kurden in den 1980er-Jahren –, dass es auch im religiösen Bereich beträchtliche Unterschiede gibt. Wurde im Zuge der iranischen „Revolution“ das Bewusstsein weiter Teile der Bevölkerung für die innerislamische Unterscheidung zwischen Schiiten und Sunniten geschärft, so zeigt sich heute, dass weitere Gruppen innerhalb der muslimischen Welt existieren, die sich nicht ohne Weiteres in dieses System einordnen lassen. Die Aleviten sind eine dieser Gruppen, deren religiöse Vorstellungen – nicht zuletzt angeregt durch die aktuelle Flüchtlingssituation – zunehmend Beachtung finden.

Seit Anfang der 1990er-Jahre lässt sich in der Türkei ebenso wie in Europa ein wachsendes Interesse am Alevitentum beobachten. Im Zuge einer erhöhten Aufmerksamkeit der westlichen Welt für den Islam – auf Grund von weltgeschichtlichen Ereignissen – steigt auch der Wunsch nach einer genaueren Kenntnis der verschiedenen Strömungen dieser Religion. In dem Maße, in dem sich die Menschen im Zuge des Zusammenbruchs ideologischer Systeme in der angeblich säkularen Türkei ihrer Religion zuwandten, kam es auch zu einer Rückbesinnung der Aleviten auf die eigenen religiösen Wurzeln. Neben der Kurdenfrage wird das Alevitentum zum zweiten kontroversen Thema in der Türkei. Meist waren es alevitische Rechtsanwälte, Lehrer, Ingenieure, Tierärzte usw., deren Berufe sie eigentlich nicht als Spezialisten für die Aleviten-Frage ausweisen, die Artikel und Bücher über das Alevitentum schrieben, so etwa der

17 Hubyâr Ocağı: Alevitische Gemeinschaft, die sich auf Hubyâr bezieht und sich als dessen Anhänger versteht. Im Türkischen wird das „k“ am Ende eines Wortes zu „ğ“ gewandelt, wenn die Nachsilbe mit einem Vokal beginnt; im Text mit „Hubyâr-Ocak“ bezeichnet.

18 Offizielle Schreibweise „Hubyar Köyü“.

Tierarzt Orhan Yılmaz, der mit der Publikation „Anşabacı ve Hubyarlar“ [sic] eine Abhandlung über die Hubyâr-Aleviten vorlegte.¹⁹ Viele türkische Zeitungen und Zeitschriften widmeten sich diesem Thema; selbst das Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) befasste sich ab 2007 mehrmals in seinen Veröffentlichungen mit dem Alevitentum, obwohl es seit Jahren dessen Existenz geleugnet hatte. Der Grund für die Ablehnung des alevitischen Glaubens liegt in der Staatsidee der sogenannten „Türkisch-Islamischen Synthese“ (*Türk-İslam-Sentezi*), bei der die Türkei sowohl national (türkisch) als auch religiös (sunnitisch) als einheitliches, in sich geschlossenes Gebilde aufgefasst wird.

Bei allgemeinen Veröffentlichungen stand und steht meistens das politische Alevitentum im Vordergrund, sodass vorrangig die Aufarbeitung der eigenen Unterdrückungsgeschichte betrieben wurde. Das ist ein Phänomen, das auch für andere gesellschaftliche Gruppen der Türkei, wie z. B. die Yeziden,²⁰ bedeutsam ist. Bezeichnend für diese Auseinandersetzungen ist, dass neben dem politischen Einsatz für Gleichberechtigung und Freiheit alevitische Traditionen und alevitischer Glaube sowie die religiösen und kulturellen Empfindungen der Betroffenen aus explizit wissenschaftlicher Sicht nicht ausreichend berücksichtigt wurden.

Reflexion des eigenen Bezugs zum Thema

Ich selbst bin als Angehöriger dieser Glaubensgemeinschaft und der Scheich-Familie der Hubyâr-Aleviten (als *ocakzâde*, Sohn der *ocak*-Familie, designerter führender geistlicher Würdenträger, *dede*)²¹ mit der Tradition und Glaubenspraxis einer alevitischen Glaubensgemeinschaft in allen Facetten vertraut. Neben konkreten historisch-biografischen Erfahrungen sind mir auch Bedeutungen, die in unterschiedlichen Situationen mitschwingen, und Erinnerungen, die bereits bei der Nennung eines bestimmten Namens unwillkürlich bei Hubyâr-Aleviten auftauchen, sehr bewusst. Dies macht es mir möglich, das Glaubensleben der Hubyâr-Aleviten vertiefter und fundierter darzustellen, als das aus einer ausschließlich von außen eingenommenen Perspektive möglich wäre. Mir ist bewusst, dass die eigene Involviertheit in die religiöse Tradition der untersuchten Religionsgemeinschaft die Wahrnehmung einzelner Phänomene verzerren könnte. Daraus erwächst einerseits die Notwendigkeit einer stetigen systematischen Reflexion der eigenen Positionierung, andererseits folge ich einem wissenschaftlichen Verständnis, das darauf abzielt, Phänomene nachvollziehbar und methodisch sauber zu erschließen und darzustellen, zu analysieren und einzuordnen. Vor dem Hintergrund der eigenen Vertrautheit mit der alevitischen Religion ist mein Interesse erwachsen, die alevitische Glaubensgemeinschaft in den Mittelpunkt einer wissenschaftlichen Arbeit zu stellen. Meine schriftlich dokumentierte Forschung kann eine Grundlage bilden, um die alevitische Religion besser zu verstehen und um sie mit anderen religiösen Gruppen innerhalb der islamischen Kultur zu vergleichen. Die Spannung dieser

19 Vgl. Yılmaz 2009.

20 Yeziden oder Jesiden (kurdisch Êzîdî) sind eine religiöse Minderheit in der südöstlichen Türkei, in der Umgebung von Nusaybin und Mardin.

21 Der religionswissenschaftliche Terminus „religiöse Spezialisten“ fällt sinngemäß zu sehr aus dem Rahmen dieser Arbeit. Deswegen wurden an den Stellen, wo dieser Ausdruck nicht passt, die alten Begrifflichkeiten benutzt.

Ambivalenz zwischen Nähe und Betroffenheit einerseits und Distanz und wissenschaftlicher Analyse andererseits gilt es auszuhalten und für den Erkenntnisprozess fruchtbar zu machen.

Als Angehöriger der Hubyâr-Aleviten kommt mir zugute, dass ich leichten Zugang zur Gemeinschaft und zu den religiösen Zeremonien erhalte, die Fremden verborgen bleiben müssen. Außerdem habe ich sprachlich keine Verständigungsprobleme und genieße den Vorteil, dass mein Großvater als einer der „heiligen Persönlichkeiten“ der Hubyâr-Aleviten ein unumstrittener Ordensscheich war und ich als sein Enkel die rechtmäßige Vertretung dieses kulturellen Erbes beanspruchen kann, sodass diese Tradition meine Familie und mich sehr intensiv prägte und immer noch beeinflusst.²²

Seit mehr als 25 Jahren habe ich Materialien zu den Hubyâr-Aleviten gesammelt und mich mit der Geschichte und dem Wandel dieser religiösen Tradition auseinandergesetzt. Es liegen mir zahlreiche Interviews und Fotos ebenso vor wie eine Urkundensammlung über die Hubyâr-Aleviten aus dem 15., 16. und 17. Jahrhundert. Zu dem Thema sind bereits viele Texte von mir veröffentlicht worden.²³ Es existiert somit eine Fülle von Quellen und wissenschaftlichem Material, die es zu ordnen, ergänzen und auszuwerten gilt.

Meine persönliche Einstellung zu diesem Thema hat sich im Laufe meines Lebens gewandelt. In meiner Schulzeit in den 1960er- und 1970er-Jahren stand die türkische Gesellschaft dem kulturellen Erbe des Alevitentums zunehmend kritisch gegenüber. In der Dorfgemeinschaft, in der ich aufwuchs, wurden Aleviten jedoch geschätzt. Für mich änderte sich das deutlich, als ich nach der Grundschulzeit mit meinem Bruder in die Stadt zog, um ein Gymnasium besuchen zu können. Unter den nun mehrheitlich sunnitischen Mitschülern wurden wir zu Außenseitern. Das beginnende Erwachen meines politischen Bewusstseins Ende der 1970er-Jahre, als ich mich vor allem dem Sozialismus zuwandte, führte dazu, dass ich meine Herkunft radikal ablehnte und mich von meiner Familie geistig entfernte. Unter meinen gleichgesinnten Freunden galten Familien wie die meine aufgrund ihres religiösen Status pauschal als privilegierte Ausbeuterclans, was den betroffenen Familien überwiegend nicht gerecht wurde und wird. Als ich schließlich die unreflektierte Ablehnung der Tradition meiner Familie zu überdenken begann, wurde mir bewusst, dass es nicht ohne Weiteres möglich ist, familiäre Wurzeln einfach zu negieren. Je länger ich mich mit diesem Thema befasste, desto mehr wurde mein Interesse an diesen Wurzeln und damit an meiner eigenen Herkunft geweckt.

Nach meiner Übersiedlung in die BRD Ende 1985 zu Studienzwecken eröffneten sich mir bessere Möglichkeiten für das wissenschaftliche Arbeiten. Im Zuge meiner Lektüre über Anatolien und das Alevitentum – ethnologische Berichte, Reisebeschreibungen oder religionshistorische Arbeiten – habe ich im Laufe der Jahre eine umfangreiche ausführliche Bibliografie zu diesem Themenkreis zusammengetragen. Die Dokumentation und Zusammenstellung der mündlichen Überlieferungen zu Herkunft und Geschichte der Aleviten

22 Als Angehöriger dieser Gruppe kenne ich die Schwierigkeiten konkreter Diskriminierungen im öffentlichen Leben und durch sunnitische Nachbarn. Viele religiöse Vorstellungen, die nur durch praktisches Mitmachen gelernt und verstanden werden können, habe ich unmittelbar miterlebt und kann sie daher auch analytisch nachvollziehen.

23 Siehe Literaturverzeichnis.

bzw. der Hubyâr-Aleviten bietet die Gelegenheit, die historischen Belege, die die Geschichte der Hubyâr-Aleviten dokumentieren, in den osmanischen Archiven zu erfassen und miteinander zu vergleichen. Auf der Grundlage dieser Quellen werde ich die Hintergründe der sozialen und religiösen Organisation, der Konstruktion oder auch des Wandels religiöser Strukturen erläutern.

Neben der historischen Aufarbeitung macht es sich diese Arbeit zum Anliegen, auch die Einstellungen, Riten, Lebensweisen und Glaubensvorstellungen der Hubyâr-Aleviten von heute zu dokumentieren, bevor sie sich teilweise vermutlich unwiederbringlich verändern. Dabei lässt sich beobachten, wie sich die wirtschaftliche und politische Lage dieser vergleichsweise abgeschottet lebenden Dorfgemeinschaften durch Migration und Modernisierung wandelt.

Probleme der Forschung

Wissenschaftliche Arbeiten zum Thema Alevitentum haben mit der Komplexität des Themas zu kämpfen, die vor allem in der hohen Variabilität von Begriffen und Vorstellungen gründet. Was etwa im 13. Jahrhundert noch zum Kern der Vorstellungen gehörte, ist im 15. Jahrhundert als Tradition verschwunden, obwohl die Begriffe erhalten geblieben sind.²⁴ Das führte dazu, dass sich die Bedeutung der Begriffe im Laufe der Zeit verändert und sich teilweise widersprechende Legenden oder Begriffe synonym oder zeitlich überlappend Verwendung finden. Als Folge kommt es nicht selten zu Interpretationen und Deutungen, die der Realität der Originale widersprechen.

Auf der anderen Seite ist es außerordentlich schwierig, die komplexe Thematik strukturiert darzustellen, weil sie selbst wenig Struktur aufweist. Vielmehr kommt es im Verlauf der Geschichte immer wieder zu Auflösung, Wandlung und Konstitution einzelner Gruppen, mitunter in staatlichen Zusammenhängen, die zum Teil autark, zum Teil aufeinander bezogen und zum Teil in Verbänden vonstattengehen.

Zudem ist die aktuelle Quellenlage sehr unübersichtlich und zum Teil widersprüchlich. Manche Quellen werden nur im Zusammenhang mit der konkreten Situation einer einzelnen Gruppe in einem definierten Zeitraum verständlich und lassen über andere Gruppen oder Einzelpersonen keine Aussage zu. Da ein großer Teil der Quellen aus Legenden, Gedichten und Liedern besteht, ist es nötig, weitergehende Entwicklungen unter Zuhilfenahme aktueller Glaubensvollzüge zu rekonstruieren.

Osmanische Belege finden sich erst ab dem Ende des 15. Jahrhunderts. Frühere Belege sind sehr selten und in arabischer und persischer Sprache verfasst. Die Zeit zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert wird jedoch geprägt durch das Wirken der bedeutendsten Persönlichkeiten der alevitischen Geschichte, den Gründerfiguren des „anatolischen Alevitentums“ wie Üryan

24 Vgl. die Entwicklung der Begriffe „baba“ und „dede“, Kap. 2.2.2.

(eigentlich Uryân) Hızır²⁵, Sarı Saltuk²⁶, Hacı Bektaş²⁷, Kadıncık Ana²⁸, Seyyid Ali Sultan²⁹, bekannt als Kızıldeli, und Abdal Musa³⁰, die historisch zwar belegbar sind, deren Leben aber nur aus mythologischen Erzählungen und Legenden bekannt sind.

Da die Ursprünge des Alevitentums derzeit noch nicht vollständig geklärt werden können, wurden zunächst die jüngsten Ereignisse rekonstruiert. Dabei wurde neben der Interpretation der vorliegenden Quellen auf konkrete Erfahrungen der heute lebenden Aleviten zurückgegriffen. An dieser Stelle ist es von Vorteil, dass ich selbst im Alevitentum verwurzelt und so in der Lage bin, einzelne Begriffe, Traditionen und Erzählungen, die sonst nicht zugänglich wären, differenziert zu erfassen. Daneben musste die Entstehungsgeschichte ähnlicher religiöser Gruppen, etwa der Ahl-e Haqq im Iran und der Nusairier in Syrien analysiert werden. Letztendlich mussten die Befunde verglichen werden, um die Plausibilität der Rekonstruktionsversuche zu überprüfen.

Dies ermöglicht

- Rückschlüsse auf frühere Ereignisse (etwa im 13. Jahrhundert) durch die Betrachtung jüngerer Ereignisse (etwa im 16. Jahrhundert und danach),
- die Analyse der Entstehungsgeschichte ähnlicher religiöser Gruppen, sowie
- einen Vergleich der vorliegenden Befunde.

Wie plausibel diese Prognosen auch sein mögen, sie bedürfen dennoch handfester Belege. Es ist davon auszugehen, dass die Entstehungszeit des Alevitentums weitgehend im Dunkeln bleiben wird. Was an dieser Stelle möglich scheint, ist die Rekonstruktion eines Kontexts aus der Geschichte der späteren Genese oder der Entstehungsgeschichte von ähnlichen Glaubensgemeinschaften und ein Vergleich der Befunde. Gerade hier wurde die Kenntnis der jeweiligen Gruppe von innen heraus sehr wichtig. Denn um diesen Kontext bilden zu können, mussten alle Intentionen, Sublimierungen, Bedeutungen u. ä. des jeweiligen Glaubens bekannt sein. Es gibt viele Begriffe, die nur in einem bestimmten Zusammenhang mit der Handlung und dem Ort eine Bedeutung haben und erst dann verstanden werden können. Daher gehe ich davon aus, dass die historische Religionsforschung hier ganz wesentlich von der Einbeziehung der Innenperspektive profitiert, denn „ohne detaillierte Forschungen zur Religionsgeschichte eines

25 Mehr zum Üryan Hızır s. Kap. 3.2.3

26 Sarı Saltuk (Saltuk wird auch „Saltık“ geschrieben) war ein Zeitgenosse von Hacı Bektaş und einer von den Gründerpersönlichkeiten der Aleviten im 13. Jahrhundert. Nach 1262 migrierte er nach Dobruca (Dobrukscha, heute Rumänien) und gilt als Vorreiter bei der Verbreitung des Alevitentums auf dem Balkan. Sein Name wird im Velâyetnâme von Hacı Bektaş erwähnt. In Anatolien und auf dem Balkan hat er viele Anhänger (*tâlib*). Viele Grabstätten in unterschiedlichen Ländern des Balkans und in Anatolien werden als sein Grab bezeichnet und besucht.

27 Mehr zum Hacı Bektaş s. Kap. 4.1.16.

28 Kadıncık Ana ist die einzige Frau, die uns aus dem Kreis von Hacı Bektaş bekannt ist.

29 Seyyid Ali Sultan (1310-1402, unsicher) ist eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Aleviten im 14. Jahrhundert. Außer in Anatolien ist er auch auf dem Balkan sehr berühmt. Er gründete in Dimetoka (Didymoticho, heute Griechenland) ein Tekke, das jahrhundertlang als Zentral-Tekke gedient hat und heute noch existiert. Das Tekke ist heute ein beliebter Wallfahrtsort auf der Balkanhalbinsel. Mehrere alevitische Gemeinschaften in Anatolien und auf dem Balkan bezeichnen sich als seine Anhänger (*tâlib*).

30 *Abdal* wird im Türkischen auch „*abdâl*“ geschrieben und bezeichnet einen höheren spirituellen Rang, Stufe des Heiligen. Daher wird die Bezeichnung sehr oft als Beinamen der Heiligen im alevitischen Kontext gebraucht. Abdal Musa (14. Jahrhundert) gilt als zweite wichtige Figur nach Hacı Bektaş, der die Neustrukturierung der *cem*-Zeremonie nach ihm mit Seyyid Ali Sultan fortsetzte.

begrenzten Kulturraums und einer begrenzten Zeit wären keine universalgeschichtlichen Entwürfe möglich.“³¹

Die Problematik der Sprache und Schrift

Als eine besondere Hürde im Umgang mit den Quellen erweist sich die osmanische Sprache. Osmanisch war eine Hof- und Schriftsprache, nicht aber eine Umgangssprache. Da die osmanische Sprache in arabischen Zeichen geschrieben wurde, liegen alle schriftliche Belege in arabischer Schrift vor. Daher mussten für diese Arbeit alle vor dem 1. Januar 1929 entstandenen Schriften zunächst transkribiert und dann in das heutige Türkisch übersetzt werden.³² Eine besondere Schwierigkeit im Umgang mit der osmanischen Sprache liegt darin, dass das Osmanische mehrere eigene Schriftarten (bei gleicher Phonetik) aufweist, die jeweils eine spezielle Kenntnis erfordern. Dies führte zu der Problematik, dass die herangezogenen Spezialisten nicht immer alle Schriften beherrschen und eine Übersetzung deshalb ungenau oder sogar unmöglich werden kann. Auch die Art der jeweiligen Quelle weist jeweils spezifische Besonderheiten auf, die zu beachten nicht allen Übersetzern möglich war. Die hier verwendeten Urkunden wurden von Selahattin Alpaylı, Fuat Mısırlı und Murat Alandağlı transkribiert und – wo nötig – auch übersetzt. Die Orts- und Personennamen, die den Übersetzern meist unbekannt waren und wegen der genannten Eigenart der osmanischen Sprache nicht in jeder Hinsicht präzise übersetzt werden konnten, wurden aufgrund der fundierten Kenntnisse über Orts- und Personennamen von mir ergänzt. Dieses Wissen war vielfach erst die Voraussetzung für eine sinnvolle Übersetzung.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass viele Begriffe der alevitischen Tradition heute gar nicht mehr verwendet werden oder einen zum Teil vollständigen Bedeutungswandel durchgemacht haben. Unterschiedliche Aussprachen und Dialekte führen mitunter zu solch tiefgreifenden Wandlungen einzelner Wörter, dass sich deren Etymologie nicht mehr sicher feststellen lässt, was besonders bei Gedichten oft der Fall war.³³ Dennoch ist zu bedenken, dass eine Kultur nur durch sie und in ihren eigenen Begriffen rekonstruierbar ist.³⁴ Ein Vergleich religiöser Phänomene ähnlich einem naturwissenschaftlichen Vorgehen anhand definierter Kategorien war nicht möglich und schien auch nicht angebracht.³⁵

Wie bei allen alevitischen Gruppen wurde auch bei den Hubyâr-Aleviten die Tradition bis heute zum großen Teil mündlich überliefert. Mit der schriftlichen Fixierung gehen allerdings Nuancen verloren und verschwindet die Wandelbarkeit. Die emotionalen Konnotationen, die sich teilweise aus der Art des Vortrages etwa eines Gedichtes ergeben, können auf diese Weise nicht erfasst werden.

31 Krech 2006: 112.

32 Mit der Schriftreform von Dezember 1928 wurde die arabische Schrift durch die lateinische ersetzt.

33 Zu den berühmten Dichtern liegen viele literarische und phänomenologische Untersuchungen vor, die für die lokalen Dichter der Hubyâr-Aleviten noch fehlen.

34 Vgl. Knoblauch 2003: 26.

35 Vgl. ebd.

Es ist das Anliegen dieser Arbeit, die vielfältigen Probleme in der Erschließung und Analyse der Quellen zur alevitischen Tradition zu benennen und so ein größtmögliches Maß an Transparenz und Reflexion im Prozess der religionsethnografischen Arbeit zu erreichen.

Die Problematik der mystischen Sprache

Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, dass die alevitische Gemeinschaft Wörter und Begriffe verwendet, die in einem bestimmten Zusammenhang im Laufe des Lebens gelernt wurden und deren Bedeutungen auch den Aleviten selbst oft nicht bekannt sind. Das gilt im Übrigen für alle mystischen Gruppen im Bereich des Islam. Die Begriffe können sowohl im Alltagsleben als auch im Glauben und der Zeremonie ganz unterschiedliche Bedeutungen haben. Es gibt nur noch sehr wenige Menschen, die zur Klärung beitragen können. Um das Problem zu verbildlichen, sei hier auf eine sufische Redewendung verwiesen: „*Âriflerin sözünde üç anlam gizlidir; âlim başka anlar, cahil başka anlar, ehli başka anlar*“ (In der Redensart des Gnostikers³⁶ sind drei Bedeutungen verborgen; der Gelehrte wird es anders verstehen, der Ungebildete wird es anders verstehen, der Gläubige wird es anders verstehen). Es ist zu bedenken, dass solche Texte, „die uns einen tiefen theologischen oder philosophischen Sinn zu enthalten scheinen, möglicherweise eher als suggestive Wortspiele gemeint waren“.³⁷

Die Bedeutung mystischen Sprechens lässt sich nur erschließen, wenn es gelingt, die kennzeichnenden Symbole in ihrem Sinn und die damit verbundenen Handlungen zu erfassen. Dies ist aber nicht allein durch Beobachtung möglich. Vielmehr muss die Frage nach Absicht und Zweck einer Handlung beantwortet werden, damit Rückschlüsse auf die entsprechenden Symbole möglich werden.³⁸ Begriffe, die Menschen ihrer Umwelt zuweisen – der symbolische Interaktionismus³⁹ – und die zur Routine gewordenen Handlungen (arab. *‘āda*, Pl. *‘ādāt*, tr. *âdet*, dt. Gewohnheit) sind sehr weit verbreitet und von Gemeinschaft zu Gemeinschaft unterschiedlich. Diese Vielfalt findet ihren Ausdruck in dem Spruch: „*Her köyün bir soğan doğraması vardır!*“ (Jedes Dorf hat seine eigene Art, eine Zwiebel zu schneiden!). Zuletzt soll auch erwähnt werden, dass die Begriffe und Redewendungen idiomatische und gruppenspezifische Jargons und Konnotationen enthalten.

36 In den europäischen Sprachen werden die Termini „Gnosis“ und „Gnostiker“ mit verschiedenen religiösen Lehren und Gruppierungen im Christentum der Spätantike (2. und 3. Jahrhunderts) assoziiert. Es gibt auch Behauptungen, dass alle Religionen darin ihren Ursprung haben. So werden meistens viele Gruppen und Strömungen als „gnostisch“ bezeichnet, die zu den bestehenden, institutionalisierten Religionen in Opposition stehen, weil Gnosis und Dogma einander ausschließen. Im Islam werden Drusen, Nusairier, Ismailiten mit den gnostischen Traditionen in Verbindung gebracht (siehe Louis Massignon, Henry Corbin, Heinz Halm). Auch die islamische Mystik und Mystiker werden manchmal der Gnosis im Sinne von „Geheimwissen von Gott“ zugerechnet. Die Aleviten stehen in wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit den genannten schiitischen Gruppen, und die alevitische Lehre weist Ähnlichkeiten in den gnostischen Lehren auf. Die Bezeichnung Gnosis wird bei den Aleviten als adäquat mit *ma‘rifā* (tr. *ma‘rifet*) oder mit *‘irfān* (tr. *irfān*) und Gnostiker wird als gleichbedeutend mit *‘arif* (tr. *ârif*) gebraucht. Auch in dieser Arbeit werden beide Begriffe als Entsprechungen eingesetzt.

37 Schimmel 1995: 28.

38 Vgl. Knoblauch 2003: 31.

39 Vgl. Mayring 2010: 32.

Zugänglichkeit der Archive

Die meisten Urkunden in den Archiven der Türkei sind derzeit noch nicht abschließend aufgearbeitet, vielfach gibt es weder Kataloge noch systematische Erschließungen. Die Archivierung der vorhandenen Urkunden wird in den staatlichen Archiven seit mehreren Jahren vorangetrieben. Diese Situation legt die Vermutung nahe, dass in Zukunft Quellen zugänglich werden, die zur weiteren Erhellung nicht nur unserer Thematik beitragen können. Bei meiner Arbeit in den Archiven⁴⁰ zeigte sich bedauerlicherweise, dass einige Dokumente aufgrund defizitärer Lagerung mittlerweile vollständig zerstört oder zum Großteil unbrauchbar sind. Auch sind nicht alle Abteilungen türkischer Archive für die Öffentlichkeit zugänglich. Für diese Arbeit bedeutet das, dass ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht erhoben werden kann, da es möglich und wahrscheinlich ist, dass im Laufe der nächsten Jahre weitere Quellen zugänglich werden.

Materielle Probleme

Die Realisierung dieser Forschungsarbeit erforderte einen relativ hohen finanziellen Aufwand, wie er gewöhnlich eher größeren Projekten zur Verfügung steht, weil erhebliche Kosten für Übersetzungen, Reisen, lange Aufenthalte und Transportkosten über Jahre anfielen. Der erforderliche Zeitrahmen für die Arbeit war relativ groß, weil bestimmte Zeremonien und Feste der Hubyâr-Aleviten und anderer alevitischer Gruppen immer zur gleichen Zeit stattfinden (von Dezember bis März). Um mehrere Dörfer in die Untersuchung einbeziehen zu können, musste sich die Forschung über einen längeren Zeitraum erstrecken oder sich auf ein bestimmtes Dorf beschränken. Ich entschied mich für die erste Möglichkeit. Diese Schwierigkeiten konnten nur durch persönlichen Einsatz und die Tatsache gelöst werden, dass ich als Teil der Gemeinschaft über ein Netzwerk von unterstützenden Familienangehörigen verfüge.

Einheimische oder Fremde

„Es ist nicht möglich, die Mystik, den Schamanismus, den Mythos oder den Religionswandel zu beobachten.“⁴¹ Mit diesem Satz weist Hubert Seiwert auf die größte Schwierigkeit einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Thema hin. Die Anwesenheit Fremder bei den Zeremonien der Aleviten widerspricht der Natur dieses Glaubens und ist von Anfang an aus dogmatischen Gründen unzulässig. In jüngster Zeit wird dies zunehmend in Einzelfällen ermöglicht, was aber zu Störungen einzelner Personen in ihrer Religionsausübung und zu weniger Authentizität der Zeremonie als solcher führt. Dass nicht unmittelbar Beteiligte als Störfaktor wahrgenommen werden, gilt für Bekannte und Verwandte aus den Städten ebenso wie für Forscher. Es ist zu bedenken, dass die Teilnahme an einer Zeremonie oder einem Gebet eine überaus intime Angelegenheit ist, die ein hohes Maß an Privatsphäre erfordert, die es zu erhalten und zu schützen gilt. Ob und in welchem Rahmen es ethisch vertretbar ist, betende Menschen zu Forschungszwecken zu beobachten, muss an anderer Stelle diskutiert werden. Die Beschreibung einer Religion führt vermutlich zwangsläufig zu einer distanzierten Darstellung,

40 Hauptsächlich handelt es sich um: *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (BOA) – İstanbul; *Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü* (TKGM) – Ankara; *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi* (VGMA) – Ankara.

41 Seiwert 1977: 5.

die von den Betroffenen nicht selten als Herabsetzung empfunden wird, wie ich aus eigener Erfahrung im Umgang mit wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema Alevitentum bestätigen kann.

Dabei handelt es sich um eine grundsätzliche Schwierigkeit der religionswissenschaftlichen Arbeit. In der Feldforschung besteht immer das Dilemma zwischen einer möglichst objektiven Beobachtung und Beschreibung einer Gemeinde und ihrer religiösen Ausübung auf der einen Seite und einer „teilnehmenden“ Beobachtung dieser Gemeinde mit dem Ziel des möglichst umfassenden Verstehens dieser religiösen Vollzüge auf der anderen Seite. Mit dem Verlassen des Forschungsfeldes wird die wissenschaftliche Einordnung unter Abstraktion der persönlichen Erfahrungen möglich. Dies ist für einen Insider problematischer, weil er weiterhin Teil des Forschungsfeldes bleibt. Andererseits ergibt sich für einen Außenstehenden die Schwierigkeit, die Einordnung und Einschätzung seiner Beobachtungen unter rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten zu betreiben und nicht auch moralische – aus der eigenen Kultur übernommene Bewertungen in seine Arbeit einfließen zu lassen. Für mich war es daher sehr wichtig, mich mit der Gruppe ausführlich über das Vorhaben auseinanderzusetzen. Wesentlich für meine Akzeptanz war dabei eine klare Abgrenzung zu politischen Wunschvorstellungen im Hinblick auf die Darstellung der Gruppe in der öffentlichen Wahrnehmung. Die Konfrontation der Gemeinde mit einer Darstellung der eigenen Geschichte, die vermutlich nicht dem Wunschbild der Gemeinde entspricht und mit Fremdwahrnehmungen rechnen muss, war zwar schwierig, erwies sich jedoch als sehr hilfreich.

Die Aleviten sind aufgrund der historischen Bedingungen in ihrer Religionsausübung nur frei, wenn sie unter sich sind. Selbst gegenüber Bekannten und Verwandten, die aufgrund von Migration nicht mehr Teil der Dorfgemeinschaft sind, zeigt sich eine gewisse Skepsis. Denn als Bauern werden sie häufig wegen ihrer Gewohnheiten als unmodern und unsauber betrachtet. Für einen außenstehenden Forscher ist es deshalb sehr schwierig, eine alevitische Gruppe in ihrer religiösen Ausübung zu erleben. Auf der anderen Seite müssen sich die Forscher, die aus der zu untersuchenden Gruppe stammen, mit dem Vorwurf auseinandersetzen, nicht objektiv und neutral sein zu können. Diese Problematik lässt sich prinzipiell nicht lösen. Ein guter Ansatz ist die Zusammenarbeit von Insidern mit Außenstehenden und das fortwährende Bemühen um unvoreingenommene wissenschaftliche Präzision. Allerdings ist in der letzten Zeit zu beobachten, dass die oben beschriebenen Abschottungstendenzen gegenüber Forschern bei Hubyâr-Aleviten ebenso merklich zurückgehen wie bei den Aleviten im Allgemeinen. Das eröffnet die Möglichkeit, diesen Glauben tiefer zu erforschen.

Eine besondere Problematik während meiner Forschung lag für mich in der Herkunft aus der Familie eines *dede*. Die Fragen, wie etwa bestimmte Sachverhalte zusammenhängen, stießen bei den Befragten immer wieder auf Unverständnis und wurden teilweise als herabsetzend und prüfend-kontrollierend empfunden. Hinzu kam das Bedürfnis der Menschen, sich nicht zu blamieren und daher lieber nur das wenige ganz Sichere zu sagen oder im Gegenteil, aus dem Bedürfnis „gut dazustehen“, Sachverhalte auszus schmücken und zu übertreiben. Deshalb habe ich versucht, in einer Mischung aus Annäherung und Distanz im Stil eines Gespräches in Kontakt zu kommen und das als zu kontrollierend empfundene Interview vermieden.

Die persönliche Problematik dieser Forschung liegt darin, eine konkrete Stellung zwischen Realität und Hoffnung des Alevitentums zu beziehen, weil ich der Verantwortliche der Gemeinschaft für die Bewahrung des geschichtlichen Erbes und die Gestaltung einer tragfähigen Zukunft bin. Diese Bürde hat mir mitunter die Arbeit erschwert.

Probleme der religiösen Einordnung

Das Alevitentum wurde im wissenschaftlichen Bereich bis vor Kurzem nicht als Religion, sondern als „Volksglaube des Islams“ oder überhaupt als „Schamanismus unter islamischem Mantel“ angesehen und dementsprechend behandelt. Dies impliziert Diskriminierung und Herabsetzung dieses Glaubens⁴² und wird auch von den Aleviten so empfunden. Der Vergleich mit Schamanen und die Unterstellung eines Synkretismus aus Elementen des Schamanismus legt es aufgrund der häufig negativ konnotierten Begriffe nahe, die Aleviten als eine „niedrige Kultur“ einzuordnen.⁴³ Die Vorstellung, dass antiislamische oder vorislamische Traditionen unter islamischem Mantel fortleben⁴⁴ (*gayri islami inanç ve adetlerin islami örtü altında yaşaması*), stützt diese Behauptung. Es gilt jedoch festzuhalten, dass der damit umschriebene Habitus auch heute noch (nicht nur) im sunnitischen Islam zu finden ist.⁴⁵

Die Diskriminierung des Alevitentums und seine Einstufung als „niedrige Kultur“ der Derwische (pers. *darwīš*, tr. *derviş*), haben historische Wurzeln: Die „Wortführer“ im mittelalterlichen Islam haben diese als „Mob“ (*ayak takımı*) bezeichnet.⁴⁶ Aber bei eingehendem Studium wird klar, dass diese „häretischen“ Derwische zum Teil sehr schrifttreu waren, mehrere Sprachen beherrschten und aus der Mittel- oder Oberschicht stammten.⁴⁷ Daher muss das Alevitentum in seiner Genese und Verbreitung als Form der Religiosität behandelt werden, deren Wurzeln nicht außer-, sondern innerhalb des islamischen Kulturrahmens liegen.⁴⁸

Im Kontext des alevitischen Religionsverständnisses hat der Begriff Derwisch eine eigene Bedeutung. Gewöhnlich stellt man sich in der Mystik unter Derwisch die fortgeschrittenen Schüler eines Sufi-Meisters bzw. die Sufis eines Derwischordens vor. Bei den Aleviten bezeichnet Derwisch jedoch zusätzlich einen Narren, einen sogenannten Halb-Heiligen, der unter Umständen auch Wunder wirken kann. Nach dem Tod eines Derwischs wird sein Grab

42 Vgl. Karamustafa 2007: 11–21.

43 Der Begriff Schamanismus wird im Zusammenhang mit dem Alevitentum in der türkischen Fachliteratur vielfach zur Einordnung des Alevitentums als einer im Bezug auf die Weltreligionen rückständigen Religion verwendet. Dabei handelt es sich um eine religionswissenschaftlich unzulässige Bewertung; entsprechend wird der Begriff Schamanismus in dieser Arbeit nicht als analytischer Begriff verwendet. Mehr zum Thema s. Kap. 2.1.

44 Rudolf Kriss (1960), Volksglaube im Bereich Islam; Klaus E. Müller (1967), Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien; Else Krohn (1931), Vorislamisches in einigen vorderasiatischen Sekten und Derwischorden; Mehmet Eröz (1992), Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik [Altürkische Religion (Vergöttlichung des Himmels) und Alevitentum und Bektaşitum].

45 Vgl. Heine 1989.

46 Karamustafa 2007: 15.

47 Z. B. der berühmte Derwisch von Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, war Sohn eines Fürsten.

48 Vgl. Karamustafa 2007.

besucht und um Heil und Segen gebetet. Derwische werden allerdings nicht im gleichen Maße verehrt wie *evliyâ*.

Vorurteile und Einstellungen

Vorurteile und latent negative Einstellungen entwickelten sich in der Türkei vielfach aufgrund der oft vorherrschenden streng sunnitischen Auslegung des Islam im Bildungswesen. So ist in allen türkischen Schulen der sunnitische Religionsunterricht Pflichtfach. Seit 1980 sind aufgrund der Ideologie der Türkisch-Islamischen Synthese auch die vormals nur für die Ausbildung von Imamen (Vorbeter) und Predigern (arab. *ḥaṭīb*, tr. *hatip*) in der Moschee eingerichteten Berufsschulen mehrmals in allgemeinbildende Schulen umgewandelt worden. Seitdem haben sich diese religiösen Imam-Hatip-Schulen in der Türkei neben den traditionellen staatlichen Schulen als Regelschule etabliert. Sie bilden weiterhin Imame und Prediger aus, bieten aber auch einen allgemeinen Schulabschluss an, der z. B. ein Studium ermöglicht. Die Imam-Hatip-Schulen sind kostenlos und verfügen – anders als Regelschulen – vielfach über die Möglichkeit der Internatsunterbringung für bedürftige Schüler. Diese Gelegenheit wird vor allem von ärmeren Bevölkerungsschichten auf dem Lande – selten und unwissentlich auch von Aleviten – genutzt.⁴⁹ Der Zugang zu diesen Schulen wird garantiert und ist an keine Bedingung gebunden. Die Absolventen dieser Schulen werden in der Regel mindestens Imam in einem Dorf, was für gewöhnlich mit einem höheren sozialen und beruflichen Status verbunden ist. Diese staatlichen Schulen unterstehen dem Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyânet İşleri Başkanlığı*) und sind sunnitisch orientiert. In der Folge kommt es zu offenen oder impliziten Abwertungen anderer Religionen oder religiöser Ausrichtungen.

So lernen die Besucher⁵⁰ der theologischen Schulen und Fakultäten (*ilahiyat fakültesi*) beispielsweise im Zuge dieser Ausbildung die arabische Sprache. Da Arabisch die Koransprache ist, wird implizit vermittelt, es handle sich um eine heilige Sprache in dem Sinne, dass alles, was göttliche Offenbarung ist, in dieser Sprache an die Menschen vermittelt wurde. Die Imam-Hatip-Schulen und theologischen Hochschulen sind daher Zentren der arabischen Sprachausbildung. Da bis zur Sprachreform (Dezember 1928) die arabische Schrift in der Türkei vorherrschend war, liegt auch die historische Religionsforschung größtenteils in den Händen der Absolventen dieser Schulen bzw. bei den Hochschulen selbst und unterliegt damit der Einordnung und Bewertung durch eine sunnitische Sicht, der sich nur sehr wenige Theologen in der Türkei entziehen können.

Von vielen Aleviten wird die arabische Sprache mit dem Sunnitentum gleichgesetzt.⁵¹ Für Aleviten hingegen spielt es keine Rolle, in welcher Sprache die Offenbarungen geäußert werden. Sie verwenden hauptsächlich die türkische Sprache. Litanei und Literatur sind

49 Wenn eine Versorgung der Kinder in der Familie und im Dorf nicht mehr gewährleistet werden kann, übergeben die Dorfvorsteher diese Kinder der Stadtverwaltung der nächstgrößeren Stadt. Hier wird ihre Unterbringung in den Imam-Hatip-Schulen verfügt.

50 Zwecks größerer Lesefreundlichkeit wurde in dieser Arbeit die männliche Form gewählt. Sie ist geschlechtsneutral gemeint und gilt für Frauen und Männer.

51 Zum Beispiel: In einer Gedichtzeile fragt Âşık Mahsuni, ein berühmter alevitischer Dichter und Musiker (gest. 2004): „*Ey Arapça okuyanlar/Allah Türkçe bilmiyor mu?*“ (Oh, Ihr Arabisch Sprechenden/Kann Gott kein Türkisch?).

vorwiegend auf Türkisch. So entstehen gegenseitige Vorurteile und negative Einstellungen auf sprachlicher Ebene bzw. im Sprachgebrauch.

Kulturrelativismus

Die Ereignisse der Vergangenheit, besonders die Pogrome von Maraş (1978), Çorum (1980) und Sivas (1993) und die Unterdrückung der Aleviten seit der Entstehung des Alevitentums bis heute zwingen viele Forscher – besonders nicht-alevitische –, eine protektionistische Haltung einzunehmen. Somit erschweren sie eine unvoreingenommene Herangehensweise an das Thema. Nicht ganz unproblematisch ist auch, dass aus einer Opferhaltung der Aleviten auch moralische Überlegenheitsgefühle entstanden sind, die sich nicht selten in antisunnitischen (und antiislamischen) Argumentationsmustern zeigen.

Gleichzeitig dient der protektionistische Relativismus manchmal auch der Stabilisierung der Deutungsmacht bestimmter alevitischer Gruppen, die ihrerseits inneralevitische Minderheitspositionen unterdrücken. Wie in allen anderen Religionen gibt es auch innerhalb der alevitischen Community Richtungskämpfe und Auseinandersetzungen um die Richtigkeit von Glauben und Tradition, die denen anderer Religionen in nichts nachstehen und teilweise auch von politischen Interessen dominiert sind. Das Aufbrechen dieser Konflikte wird besonders gefördert durch die Entwicklungen der modernen Industriegesellschaft. Es ist das Anliegen dieser Forschungsarbeit, auch hier eine angemessene Balance zwischen Anteilnahme, Verständnis und kritischer Distanz zu erreichen.

1.2. Stand der Forschung

Trotz zahlreicher Arbeiten zum Thema fehlen detaillierte Untersuchungen zu den Glaubensvorstellungen und der Ritualpraxis der Aleviten im Allgemeinen ebenso wie einzelner alevitischer Gruppen. Die meisten Studien konzentrieren sich auf die gesamten Aleviten und sind umfassend. Gerade die Verallgemeinerung der Ergebnisse für eine bestimmte Region oder Gemeinschaft hat die Ermittlung des Alevitentums in der Türkei erschwert. Die Untersuchung der gesamten alevitischen Tradition in der Türkei kann nur im Rahmen eines großen interdisziplinären Forschungsverbundes geleistet werden. Die bisherigen türkischen Studien sind meist sehr allgemein und theologisch ausgerichtet und/oder von den oben geschilderten Interessen geleitet. Es finden sich sehr wenige ethnologische Monografien. Eine Auswahl dieser Untersuchungen wird im Folgenden kurz dargestellt und eingeordnet.

Europäische Forschung

Der Begriff „Alevi“ war schon im 16. und 17. Jahrhundert in Europa bekannt.⁵² Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts machten viele europäische Wissenschaftler die Aleviten durch ihre Arbeiten in Europa unter den Fachleuten bekannt. Besonders bemerkenswert sind die Arbeiten von Frederick William Hasluck (*Christianity and Islam Under the Sultans*, 1929), John Kingsley Birge (*The Order of Dervishes*, 1937), und anderen,⁵³ die

52 Vgl. Le Coq 1912a. Le Coq gibt eine kleine Liste dieser Bücher, S. 62–63.

53 Etwa Georg Jacob, Franz Babinger, Franz Taeschner, Hans Joachim Kissling, Franz Cumont, Louis

immer noch als grundlegende Arbeiten gelten. Die Heiligenvita von Hacı Bektaş (Das Vilâjet-Nâme des Hâğgî Bektasch), wurde 1927 von Erich Gross ins Deutsche übersetzt.

Hacı Bektaş ist eine hoch verehrte Persönlichkeit der Aleviten in Anatolien und auf dem Balkan. Er hat im 13. Jahrhundert gelebt (gest. um 1270) und viele alevitische Gruppen haben sich um ihn vereint. Er wird häufig mit dem Zusatznamen *velî* (arab. *walî*), der Heilige, benannt. Den Legenden zufolge kam er aus Horasan nach Anatolien und stand mit Baba⁵⁴ İlyas in Verbindung. Nach Baba İlyas (getötet 1240) war er die höchstangesehene Persönlichkeit der Aleviten in Anatolien und trug den Titel *quṭb ul-aqtâb* (*kutbu'l-aktâb*, Pol der Pole, Haupt der Heiligen)⁵⁵, die höchste Stufe in der Heilighierarchie. Daher trägt er auch den Ehrennamen *hünkâr* (der König).

In der 2. Hälfte des ausgehenden 20. Jahrhunderts sind Hanna Sohrweide – besonders im Zusammenhang mit den Safaviden – Irène Mélikoff und Suraiya Faroqhi zu erwähnen.⁵⁶ Ihre Arbeiten gelten immer noch als Klassiker.

In Europa und in den europäischen Forschungen herrscht um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die Annahme vor, es handle sich beim Alevitentum um einen frühchristlichen, uranatolischen Religionsrest in islamischem Mantel, einen islamisch geprägten Synkretismus. So hat beispielsweise Felix von Luschan die Schädel der alevitischen Bevölkerung vermessen, um den Nachweis zu führen, dass es sich nicht um sunnitische Türken handelt.⁵⁷ Jean-Paul Roux beschreibt die rituelle Gastprostitution bei den Tahtacı-Aleviten so eindrücklich, dass Leser animiert wurden, sofort eine Reise dorthin zu unternehmen. In einem anderen Buch über die Tahtacı heißt es:

Wie in der Frage der – angeblichen – rituellen Gastprostitution neigen ROUX & ÖZBAYRI insgesamt zu der Annahme, daß die jahrhundertlang kolportierten Gerüchte der Sunniten über die Tahtacı bzw. die Aleviten einen gewissen Wahrheitsgehalt haben müßten (ROUX 1970: 317 f; ROUX & ÖZBAYRI 1964:70).⁵⁸

Die Ressentiments gegenüber den Aleviten fanden bis in die heutige Zeit Eingang in die wissenschaftlichen Überlegungen in Europa; die Bezeichnung Kızılbaşum (Kızılbaşlık) für Aleviten wird auch in Deutschland mit Inzest gleichgesetzt, wie es in der Türkei ein von den Sunniten weit verbreitetes Vorurteil ist. So wird etwa das Stichwort „Blutschande“ in Langenscheidts Taschenwörterbuch Türkisch-Deutsch/Deutsch-Türkisch mit „Kızılbaşlık“ wiedergegeben.⁵⁹ Das ist inzwischen korrigiert.

Das sind natürlich extreme Beispiele, doch ist diese oben genannte einschlägige Literatur gespickt mit einer Vielzahl von Verleumdungen und Verfälschungen. Es wurden falsche

Massignon, Erich Krohn, Uno Harva, Klaus E. Müller und Annemarie Schimmel.

54 Die Bezeichnung *baba* entsprach zu der Zeit dem Oberscheich.

55 *Quṭb* bedeutet das Mühleisen, das den Stein festhält und um das sich der Stein dreht. Und davon abgeleitet: Pol als Dreh- und Angelpunkt. *Quṭb ul-aqtâb* ist das Haupt der Pole.

56 Siehe Literaturverzeichnis.

57 Siehe Luschan 1891, 31-53.

58 Kehl 1988a: 54.

59 Langenscheidts Taschenwörterbuch der türkischen und deutschen Sprache (1982). Teil II, Berlin und München, 139.

Unterscheidungen zwischen den alevitischen Untergruppierungen in der Türkei getroffen; viele Stammesnamen (wie Çebni, Avşar) oder Berufsbezeichnungen (wie Tahtacı) werden als eigenständige Religionen aufgefasst, obwohl es sich bei ihnen um alevitische Stämme handelt. Die regional unterschiedlichen Traditionen und Gewohnheiten der Bevölkerung wurden und werden außerhalb des Alevitentums als verschiedenartiger Glaube aufgefasst.⁶⁰

Abgesehen von einigen wenigen Arbeiten⁶¹ sind sowohl die türkischen als auch die europäischen Forschungen wenig empirisch und sehr allgemein gehalten. Untersuchungen, die das Thema „Alevitentum“ als Glaube betrachten und aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive behandeln, sind sehr selten.⁶² Hervorzuheben ist an dieser Stelle z. B. Birge's Arbeit über die Bektaşîs.

In Zusammenhang mit dem Alevitentum ist Irène Mélikoff (1917–2009) unbestritten die führende Wissenschaftlerin der letzten 50 Jahre in Frankreich. Auf Initiative von Louis Massignon untersuchte die Turkologin als erste intensiv die islamische Mystik, die sie mit dem Alevitentum bekannt machte. Zahllose Studien, Aufsätze und Bücher über das Alevitentum sind ihr zu verdanken. Sie lebte lange Zeit in der Türkei und schloss Freundschaften mit den bekannten türkischen Akademikern ihres Bereiches, durch die sie Zugang zu den Archiven und sehr wichtigen Urkunden hatte. Sie war Mitbegründerin der Zeitschrift *Turcica*. Ihr Schüler war Ahmet Yaşar Ocak, ein führender Kenner der alevitischen Geschichte.

Suraiya Faroqhi hat sich durch ihre gründlichen Arbeiten über Bektaşîs und die Bektaşî-Tekke verdient gemacht. Als Professorin für Osmanistik hat sie viele Belege im Osmanischen Archiv über Bektaşîs verglichen und analysiert, sodass heute fundierte wissenschaftliche Arbeiten sowohl auf Deutsch und Englisch als auch auf Türkisch zur Verfügung stehen.

Die Geschichte des Alevitentums in Anatolien ist ohne eine Untersuchung der Geschichte der Safaviden nicht denkbar. Walther Hinz, Hans Robert Roemer, Erika Glassen, Hanna Sohrweide sind die wichtigsten Wissenschaftler im deutschsprachigen Raum auf diesem Gebiet.⁶³

Obwohl er nicht direkt über das Alevitentum in der Türkei schreibt, muss hier Heinz Halm besonders erwähnt werden, denn seine Arbeiten über die Schia und die islamische Gnosis beleuchten die Vor- und Entstehungsgeschichte des Alevitentums.⁶⁴ Die persischen und arabischen Begriffe, die heute noch im Alevitentum gebraucht werden, finden bei ihm erhellende Erklärungen und Übersetzungen. Seine Arbeiten waren für die vorliegende Studie unentbehrlich.⁶⁵

Um islamische Mystik und besonders die der schiitischen Orden kennenzulernen, sind die Werke u. a. von Louis Massignon, Ignaz Goldziher, Tor Andrae, Hellmut Ritter, Fritz Meier, Richard Gramlich, Hans Joachim Kissling, Annemarie Schimmel unverzichtbare Grundlagen.⁶⁶

60 Siehe z. B. Luschan 1891.

61 Birge und Hasluck.

62 Z. B. Faroqhi.

63 Siehe Literaturverzeichnis.

64 Halm 1982; 1994; 1988.

65 An dieser Stelle sei bemerkt, dass sich den Aleviten die Geschichte der eigenen Religionsgemeinschaft zum größten Teil durch die Studien europäischen Forscher erschließt.

66 Siehe Literaturverzeichnis.

Obwohl es in den letzten zwanzig Jahren im türkischen und europäischen Sprachraum viele Veröffentlichungen über die Aleviten gegeben hat, fehlen noch immer detaillierte regionale Forschungen über bestimmte Gruppen.

Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle das religionswissenschaftliche Gutachten „Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. eine Religionsgemeinschaft?“ der Islam- und Religionswissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann aus dem Jahr 2003 für das Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen. In diesem Gutachten nimmt sie eine religionswissenschaftliche Einordnung des Alevitentums vor und greift damit die jahrelange Diskussion innerhalb und außerhalb der alevitischen Gemeinschaft auf. Dieses Gutachten beschränkt sich nicht nur auf religionswissenschaftliche Aspekte, sondern bezieht auch politische und gesellschaftliche Überlegungen mit ein. Es bildet die Grundlage für die Anerkennung der Aleviten als Religionsgemeinschaft in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich. Für die vorliegende Studie war diese Einordnung wegbereitend und bestätigend. In der jüngsten Zeit sind vielversprechende wissenschaftliche Untersuchungen in der alevitischen Forschung zustande gekommen, die in diesem Bereich neue Perspektiven eröffneten. Martin van Bruinessen (NL), David Shankland (GB), Ayfer Karakaya-Stump (USA), Peter Bumke, Karin Vorhoff, Krisztina Kehl-Bodrogi, Robert Langer, Markus Dreßler⁶⁷, Martin Sökefeld, Béatrice Hendrich gehören zu den Vertretern dieser Forschungen.⁶⁸ Die erste umfassende Ethnologie-Arbeit über die Tahtacı-Gemeinschaft in der deutschen Sprache hat Krisztina Kehl-Bodrogi veröffentlicht.⁶⁹ Im Bereich der Ritualdynamik und des Wandels der alevitischen Rituale sind die Arbeiten von Robert Langer wegweisend.⁷⁰ Ebenfalls von großer Bedeutung ist das Werk „*Ocak und Dedelik*, Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten“ (2013), bei dem er als Mitherausgeber tätig war.

Türkische Forschung

Obwohl der Begriff „Alevî“ gelegentlich in älteren Büchern und Zeitschriften zu finden ist, liegen umfassende Untersuchungen erst seit den letzten Jahrzehnten vor. Daneben sind aber fundierte Untersuchungen über die Bektaşîs schon seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts verfügbar. Drei bedeutende Namen in diesem Bereich sind Mehmed Fuad Köprülü, Besim Atalay und Abdülbâki Gölpınarlı, Köprülüs Schüler. Deren Werke sind als literarische Untersuchungen zu bewerten, weil der Ausgangspunkt erster Forschungen in der Türkei die Philologie war. Diese Arbeiten wurden aufgrund der nationalen Ausrichtung der neuen Republik auch durch diese Einstellung beeinflusst.⁷¹ Bis in die 1970er-Jahre war die gängige nationalistische Sicht bei den meisten Untersuchungen über Aleviten in der Türkei maßgebend, also wurden diese aus einem nationalistisch-sunnitischen Blickwinkel verfasst. Wichtig aber für das Verständnis der ersten türkischen Forscher ist die Tatsache, dass diese sowohl die

67 Bei manchen Veröffentlichungen Dressler.

68 Für weitere Autoren und deren Werke s. Literaturverzeichnis. Weiterführende Literaturangaben noch bei Dressler 2002 und 2016.

69 Kehl 1988a.

70 Siehe Literaturverzeichnis.

71 Zur „Ethnisierung“ des Alevitentums s. Ağuıçenoğlu 2013; Dressler 2016.

osmanische als auch die persische und arabische Sprache in Wort und Schrift beherrschten und so die Entwicklungen in unterschiedlichen Phasen nachvollziehen konnten.

1909 veröffentlichte Ahmed Rıfki (1884-1935) als Bektaşî-*baba* sein Buch „Bektaşî Sırrı“ (Das Geheimnis der Bektaşîs). Dabei wies er die Vorwürfe zurück, mit denen die Bektaşîs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend konfrontiert waren. Besim Atalay, Parlamentsabgeordneter aus Aksaray, veröffentlichte 1924 das Werk „Bektaşîlik ve Edebiyatı“ (Das Bektaşîtentum und seine Literatur), in dem er Lehre und Epik der Bektaşîs bekannt machte. Diese Veröffentlichung basiert nach seinen eigenen Angaben auf den Informationen, die er in mehr als zehn Jahren der Feldforschung in alevitischen Dörfern sammelte.

Die erste umfangreiche Untersuchung über das Alevitentum stammt von Baha Sait, der von der Ittihat-Terakki-Partei⁷² (damals Regierungspartei) dazu beauftragt worden war.⁷³ In den Jahren 1914–1915 erstellte er über die Bektaşîs und die Aleviten in Anatolien einen Bericht, den er in den Jahren 1926 und 1927 in der Zeitschrift „Türk Yurdu Dergisi“ (Zeitschrift für Türkische Heimat) veröffentlichte. Später wurde dieser Bericht auch als Buch herausgegeben.⁷⁴ Obwohl diese Beobachtungen und seine Analysen schon 100 Jahre alt sind, sind sie immer noch eine wichtige Quelle für die alevitische Forschung in der Türkei.⁷⁵ Kurz nach ihm veröffentlichte Fuad Köprülü sein bahnbrechendes Buch „Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar“ (Die ersten Mystiker in der türkischen Literatur). Dabei handelt es sich um die Hauptquelle türkischer und fremdsprachiger Forschungen in diesem Bereich. Der nicht alevitischen Öffentlichkeit wurden die großen alevitischen Mystiker wie Hacı Bektaş (gest. ca. 1270), Yunus Emre (gest. 1321), Ahmed Yesevî (gest. 1166) u. a. bekannt gemacht.

1930 veröffentlichte Sadettin Nüzhet sein umfangreiches Werk „Bektaşî Şairleri“ (Bektaşî-Dichter), das bis heute von Bedeutung ist.⁷⁶ In den Jahren 1927 bis 1932 befasste sich Yusuf Ziya Yörükân⁷⁷ ausführlich mit dem Glauben und Habitus der Menschen in alevitischen Dörfern. Nach eigenen Angaben wurde er persönlich von Atatürk beauftragt, Studien über die türkischen Religionen und Konfessionen zu erstellen,⁷⁸ in deren Verlauf er die alevitischen Dörfer verkleidet bereiste.⁷⁹ Vahit Lütfi Salcı (1883-1950) veröffentlichte zahllose Artikel über die Musik, Literatur und religiösen Tänze der Bektaşîs. Besonders aufschlussreich sind seine Arbeiten über die „Türkleşmiş Hristiyan Bektaşî Şairleri“ (Türkisierte Christliche Bektaşî-Dichter), „Kadın Bektaşî Şairleri“ (Weibliche Bektaşî-Dichter, unveröffentlicht) und „Gizli Türk Dini Raksları“ (Geheime türkische religiöse Tänze). M. Tevfik Oytan schrieb im Jahr 1955 als Reaktion auf die Vorwürfe gegen die Bektaşîs das Buch „Bektaşîliğin İç Yüzü“ (Das Wesen des Bektaşîtentums). Das Buch erklärt aus der Perspektive einer Bektaşî das

72 Einheits- und Fortschrittspartei, bekannt auch als Jungtürken.

73 Zur Konstituierung eines Nationalstaates waren genaue Kenntnisse der einzelnen Bevölkerungsgruppen notwendig.

74 Siehe dazu Baha Said Bey 2006; Birdoğan 1994.

75 Für die Kritik seines Werkes s. Ağuıçenoğlu 2013; Dressler 2016.

76 Siehe Nüzhet 1930.

77 Siehe Yörükân 2006.

78 Yörükân 2006:19.

79 Ebd.

Bektaşîtentum.⁸⁰ Zu der Zeit soll das Buch große Diskussionen ausgelöst haben.⁸¹ Das 1964 erschienene Buch „Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi“ (Geschichte der Konfessionen und Orden) von Enver Behnan Şapolyo behandelte u. a. auch das Thema Alevitentum (Alevîlik).⁸²

Als weitere akademische Arbeiten müssen hier die Werke von Ahmet Refik und Ömer Lütfi Barkan genannt werden. Ahmet Refik veröffentlichte 1932 „Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşîlik“ (Häresie und Bektaşîtentum im 16. Jahrhundert). Barkan eröffnete im Jahr 1942 mit seinem Werk eine neue Perspektive über die „Kolonisatör Dervişler“ (Kolonisator-Derwische). Sehr viele Urkunden aus den osmanischen Archiven haben wir unter anderen diesen beiden Akademikern zu verdanken.⁸³

Für einen allgemeinen Überblick über die Geschichte der Türken bzw. der turkmenischen Stämme und über die Gründung des safavidischen Staates soll hier Faruk Sümer (Professor für Geschichte, 1924-1995) erwähnt werden; seine hervorragende und umfangreiche Arbeit über „Oğuzlar“ (Die Oghusen)⁸⁴ wurde gleich nach dem Erscheinen zum Handbuch. Die zahllosen Schriften des Abdülbâki Gölpınarlıs (1900-1982) dienen dem Verständnis von Alevitentum, Mystik, Ordenswesen, Schia u. ä. Seine Werke hier aufzuzählen und zu interpretieren, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.⁸⁵ Sein Name ist für die Forschung der religiösen Geschichte Anatoliens wichtig.

Zahllose Gedichte, Texte und Bücher über das Alevitentum veröffentlichte der Literat Nejat Birdoğan (1934-2001) und machte das Alevitentum so einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Seine These, das Alevitentum sei nicht islamisch, bleibt umstritten und weiterhin Gegenstand der öffentlichen Diskussion. Seine Werke zum Thema sind immer noch die bekanntesten und am meisten gelesenen Veröffentlichungen. Besonders für ethnografische Untersuchungen sind seine Arbeiten von großer Bedeutung.

1980 veröffentlichte Ahmet Yaşar Ocak (Professor für Islamische Geschichte) die erste umfangreiche Arbeit über den Babaî-Aufstand im 13. Jahrhundert. Zahlreiche weitere Schriften zum Alevitentum folgten. Seine Werke wie „Osmanlı İslamı“ (Osmanischer Islam), „Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri“ (Grundzüge des alevitischen und bektaşîschen Glaubens in der vorislamischen Zeit), „Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler“ (Heterodoxe und Gottlose in der Osmanischen Gesellschaft) bieten unentbehrliche Informationen über das Alevitentum in der Türkei.⁸⁶

Obwohl Ahmet Karamustafa nicht direkt das Alevitentum, sondern die islamische Mystik und das Derwischwesen untersucht, beinhalten seine Arbeiten zwangsläufig auch die alevitische Geschichte. Mit seinem Werk „Tanrının Kuraltanımaz Kulları“ (God's Unruly Friends, 1994) etablierte er eine neue Typologie innerhalb der Mystik-Forschung Anatoliens.

80 *Bektaşîlik*: Der Derwischorden, der nach dem Namen und den Normen von Hacı Bektaş strukturiert ist.

81 Informanten: Kazım Bozkaya und Mustafa Temel.

82 Zu der Zeit war das Thema Alevitentum ein „Tabu“ und eine solche Veröffentlichung galt als ein großes Ereignis.

83 Für die akademischen Verdienste von Ahmet Refik, Barkan, Köprülü u. a. siehe İnalçık 2014.

84 Die Oghusen sind ein turkmenischer Stammesverband.

85 Für einige seiner Arbeiten s. Literaturverzeichnis.

86 Siehe Literaturverzeichnis.

Das Referenzbuch der Kızılbaş-Aleviten ist „Buyruk“ (Das Gebot).⁸⁷ Das Werk „Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik“ (Alevitentum nach seinen schriftlichen Quellen) von Doğan Kaplan bietet neben anderen einen Vergleich zwischen den unterschiedlichen Auslegungen des Buyruk.

Besonders hervorzuheben sind die Arbeiten Mehmet Ersals, der sich auf der Grundlage fundierter wissenschaftlicher Feldforschung überwiegend mit den Ritualen alevitischer Gemeinschaften beschäftigt und an vielen Stellen zu ähnlichen Thesen kommt wie diese Arbeit.⁸⁸

Der Historiker Rıza Yıldırım befasst sich ebenfalls mit dem Thema Aleviten und hat zahlreiche wissenschaftlich fundierte Artikel und Bücher über das Alevitentum in der Türkei veröffentlicht.⁸⁹ Der Religionssoziologe Necdet Subaşı, der 2009–2010 als Koordinator die sogenannte „alevitishe Öffnung“ (*Alevî açılımı*) der Regierung leitete und derzeit als Berater des türkischen Staates tätig ist, schrieb über die „Aleviten in der Moderne“ (alevi modernleşmesi), wobei er sich mit den Problemen der Aleviten in der Moderne auseinandersetzt.⁹⁰ Auch Ali Yaman, Professor für internationale Beziehungen an der Universität Abant İzzet Baysal in Bolu arbeitet und veröffentlicht im Bereich des Alevitentums. Einige akademische Zeitschriften beschäftigen sich ausschließlich mit dem Thema Alevitentum:

Das Zentrum für Studien über die türkische Kultur und Hacı Bektaş Veli (*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi*) veröffentlicht seit 1993 regelmäßig quartalsweise eine Zeitschrift mit demselben Namen. Wie sein Name schon sagt, ist das Zentrum von einer staatlichen Universität (Gazi Üniversitesi in Ankara) mit nationalistischen Tendenzen gegründet worden. Dennoch beinhaltet die Zeitschrift sehr wichtige Artikel und Belege für die alevitische Forschung in Anatolien. Das Gleiche gilt auch für die Zeitschrift *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, eine Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaşitentum des Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstitutes in Hausen, die halbjährlich erscheint.

Das Zentrum für Hacı Bektaş Veli Forschungen (*Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi*) wurde in der theologischen Fakultät der staatlichen Hitit-Universität in Çorum gegründet und veröffentlicht die halbjährlich erscheinende Zeitschrift „*Hünkâr*“.⁹¹

Die Stiftung des Amtes für Religiöse Angelegenheiten der Türkei (*Diyanet İşleri Başkanlığı Vakfı*) veröffentlichte bis 2009 regelmäßig Informationen über das Alevitentum. Seit 2007 erscheinen hier in gewissen Abständen die „Alevî-Bektâşî Klasikleri“, also Referenzbücher der Aleviten, deren Zahl momentan bei zehn liegt. Die Aleviten hegen Skepsis gegenüber diesem Amt wegen seiner pejorativen Haltung, denn das Amt akzeptiert das Alevitentum nicht als Glauben, sondern als kulturelle Gruppe und das *cemevi* nicht als Gebetshaus. Das bezieht sich

87 Buyruk 1958. Das Buch ist unter den Aleviten auch als „Imam Cafer Buyruğu“ bekannt.

88 Siehe Literaturverzeichnis.

89 Siehe Literaturverzeichnis.

90 Siehe Literaturverzeichnis.

91 Die Veröffentlichung dieser Zeitschrift wurde inzwischen eingestellt.

auch auf die amtlichen Veröffentlichungen. Auch die erwähnten Studienzentren der staatlichen Universitäten und deren Veröffentlichungen finden bei den Aleviten keine große Akzeptanz.

Eine besondere Bedeutung kommt den sogenannten „Amateur-Veröffentlichungen“ zu. Trotz ihrer Einfachheit und den fehlerhaften Strukturen bieten sie ein natürliches, ergänzendes und wichtiges Material von unermesslicher Dimension. Diese von *dedes* oder *dede*-Kindern (*ocakzâde*) verfassten oder aufgezeichneten Werke erzählen von dem ihnen bekannten Alevitentum. Sie schildern ihre eigene Welt und bieten somit sehr viele spezielle und lokale Informationen. Die Autoren solcher Veröffentlichungen sind Aleviten, die das Alevitentum leben und erleben. Über fast alle *ocaks* und Tekkes, kleine Gruppen und Dörfer gibt es derartige Veröffentlichungen, die darauf warten, ausgewertet und analysiert zu werden. Auch über Hubyâr gibt es schon solche Veröffentlichungen:

Bektaş Ali Temel und Eraslan Doğanay veröffentlichten jeweils Bücher über Hubyâr Sultan.⁹² Beide sind *dede* und erzählen den Mythos (arab. *riwāyā*, tr. *rivâyet*), den sie durch Hörensagen kennengelernt haben, und sie schrieben ihre eigene religiöse Auffassung über Hubyâr nieder. Emür Dedeşoğlu sammelte Gedichte, darunter auch seine eigenen, die über und von Hubyâr erzählen und bei Hubyâr-Aleviten bekannt sind. Auch das Buch von Bektaş Ali Temel beinhaltet viele eigene Gedichte. Alle drei Bücher sind sehr amateurhaft und schwer verständlich, bieten aber viel Material.⁹³

Ein weiteres Buch über Hubyâr-Ocak stammt von den Autoren Ali Kenanoğlu (früher Çelik) aus dem Hubyâr Köyü und İsmail Onarlı: „Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri“ (Hubyâr-Ocak und Sıraç vom Beydili-Turkmenenstamm). Ihr Buch bietet viele Informationen und Material.

Grundsätzlich ist dieses Material mit der gebotenen Vorsicht zu bearbeiten, weil es häufig auch inkorrekte Interpretationen oder nur teilweise verstandene Traditionen beschreibt. Mitunter liegt auch der Verdacht gezielter Manipulation nahe. Exemplarisch für zahlreiche unzulässige Interpretationen und Darstellungen des Alevitentums und seiner Grundprinzipien seien hier die beiden Autoren Ali Kenanoğlu und İsmail Onarlı erwähnt. In einem Artikel über Hubyâr-Aleviten von beiden heißt es z. B.:

Im Mittelpunkt dieses Kampfes stehen drei Grundprinzipien: „Herr sein über seine Hände, seine Lende, seine Zunge“^[94]. Im national-politischen Bewusstsein bedeutet diese Norm „seine Hände, seine Lende, seine Zunge zu beherrschen“, heute „den Nationalstaat, die Nationalsprache, die Nationalgeschichte zu schützen“. [...] Als Enkel von Oguz Khan müssen wir dieses Bild mit aller Kraft beschützen.⁹⁵

92 Siehe Literaturverzeichnis.

93 Siehe Literaturverzeichnis.

94 Drei Grundprinzipien der alevitischen Sittenlehre.

95 Ali Kenanoğlu; İsmail Onarlı (2002): Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları. In: *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sayı 23, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, 27–111, S. 66. Übersetzung HT. Hervorhebungen im Original: „Bu mücadelenin odağında da [sic] üç temel ilke vardır. “Eline beline diline sahip olmak.” Bugün “Eline Beline Diline Sahip Olmak” düsturunun ulusal siyasal bilinçdeki adı; “Ulusal Devlet’e, Ulusal Dil’e, Ulusal Tarih’e sahip çıkmaktır.” Bu ereğin temel rengide “TÜRK EBRUSU” çerçevesinde hayatiyet kazanmasıdır. Ebruyu teşkil eden hakim renk bayraktaki kızılak, Türkçe’deki duruluk, Oğuz Han’dan gelen tarih bilincidir. Bin yıllık

Das Beispiel zeigt die politische Vereinnahmung religiöser Formeln im Sinne der Türkisch-Islamischen Synthese.

Wissenschaftliche Arbeiten über Hubyâr

Fikri Karaman, Lehrer für Geschichte, veröffentlichte seit 1990 mehrere Bücher über die Kreisstadt İpsile (heute Doğanşar) und Umgebung (Tozanlı). Dank seiner Sprachkenntnisse übersetzte er viele Unterlagen aus dem Osmanischen ins Türkische, darunter auch viele, die Hubyâr und das Hubyâr Köyü betreffen. In seinem Buch „Tozanlı Kazası“ (Kreisstadt Tozanlı, 2003) widmete er ein Kapitel dem Hubyâr Köyü. Seine Informationen und Übersetzungen waren für die vorliegende Studie sehr hilfreich.

Kemal Cebecik schrieb 1992 seine Studie über die Sıraç in Sarıköy, „Sarıköy Sıraçları“, an der Universität Hacettepe im Fachbereich Geschichte. Sarıköy ist ein Dorf innerhalb des Verwaltungsgebietes der Kreisstadt Zile, dessen Bewohner Angehörige des Hubyâr-Ocak sind. Aus ethnografischer Sicht beinhaltet diese Studie reichhaltige Informationen über das Dorf selbst und den Habitus seiner Bewohner.

Für die räumliche und demografische Untersuchung der Aleviten in der Provinzstadt Tokat ist die Arbeit von Cenksu Üçer „Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik“ (Traditionelles Alevitentum in Tokat und Umgebung) zu erwähnen. Er hat die Namen der alevitischen Dörfer und deren Einwohnerzahl, somit auch die Zahl der Aleviten in Tokat festgestellt.⁹⁶ Neben anderen alevitischen Gemeinschaften in und um Tokat ist auch der Hubyâr-Ocak das Thema seiner Studie.

All diese Veröffentlichungen sind vorerst nur in der Türkei bekannt.⁹⁷ Meines Wissens fand Hubyâr erst im Jahr 1904 Erwähnung in der europäischen Öffentlichkeit in einem Artikel von Fernand Grenard in der Zeitschrift *Journal Asiatique*, mit dem Titel: „Une secte religieuse d’Asie Mineure: Les Kyzıl-bâchs“. Der Artikel spiegelt die damalige Ansicht vieler Europäer wider. Grenards Auffassung und die seiner europäischen Zeitgenossen sind aber heute nicht mehr haltbar. Auch der Artikel *Kızıl-baş* in der Enzyklopädie des Islam, von Clément Huart, in dem Hubyâr und der Scheich (arab. *şaiḥ*, tr. *şeyh*) von Hubyâr-Tekke genannt werden, basiert auf den Informationen von Grenard, die ebenfalls unzutreffend sind.⁹⁸

Über die Hubyâr-Aleviten gibt es keine systematische Arbeit, die man monografisch einordnen könnte. In den allgemeinen Studien über Aleviten werden Hubyâr-Ocak und Hubyâr-Aleviten partiell erwähnt, wie z. B. in den Werken von Birdoğan.⁹⁹ 2016 veröffentlichte Nimet Okan ihre Untersuchungsergebnisse über die Frauen in einem Dorf der Hubyâr-Aleviten.¹⁰⁰

Anadolu tarihi, kültürü, dini, dili, “Türk Ebrusu” alışımından “Türkiye” tablosunu Atatürk yaratmıştır. Oğuz Han’ın torunları olarak bizlerde bu tabloya sıkı sıkıya sahip çıkmalıyız ...”

96 Nach seinen Angaben sollen 19 % der Bevölkerung in Tokat und Umgebung alevitischer Abstammung sein.

97 Für eine kritische Auseinandersetzung der Veröffentlichungen über die Aleviten und Bektaşis in der Türkei siehe Vorhoff 1999.

98 Siehe Kap. 3.2.5.

99 Siehe Literaturverzeichnis.

100 Siehe Okan 2016.

Eigene Vorarbeiten

Schon während meines Studiums an der Universität Bremen war ich auf Wunsch und im Auftrag von Frau Professorin Dr. Antje-Katrin Menk als Lehrbeauftragter für das Thema „Aleviten in der Türkei“ tätig. Der Schwerpunkt dieser Tätigkeit lag in Vorträgen und Vorlesungen über die Glaubensvorstellungen und deren religiöse Ausübung in alevitischen Gemeinden.

Während der Arbeit als studentische Hilfskraft bei Professor Dr. Hans-Wolf Jäger im Rahmen des Projekts „Spätaufklärung“ in der Bibliothek der Universität Bremen erstellte ich eine Bibliografie über die „Reisebeschreibungen im 17. und 18. Jahrhundert über Kleinasien und die Türken in deutscher Sprache“. Diese Arbeit wurde im Jahr 1992 veröffentlicht.¹⁰¹ Dem folgte die umfangreichere „Bibliographie über die Aleviten in der Türkei“ mit mehr als zweitausend Titeln. Diese Arbeit ist jedoch nicht veröffentlicht.

Zusammen mit Dr. Peter Andrews (Archäologie und Anthropologie, University of Bristol) veröffentlichte ich drei Artikel über „Hubyâr“. Zwei davon erschienen im *British Journal of Middle Eastern Studies* in den Jahren 2010 und 2013. Dabei wurden erstmalig wichtige Texte und Urkunden über Hubyâr publiziert.¹⁰²

„Tekeli Semâha Durunca“ (Wenn der Tekeli-Berg zum Semâh ansetzt) aus dem Jahr 2011 ist ein Bildband, mit dem das Hubyâr Köyü und die Traditionen der Hubyâr-Aleviten bekannt gemacht wurden. Für ethnografische Zwecke bietet das Buch viel Material.

2006 hat die Föderation der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. (AABF) mit Seminaren begonnen, um die alevitischen *dedes* auszubilden. Sowohl bei dem Entwurf des Konzeptes als auch bei dessen Durchführung habe ich leitend mitgewirkt. Bis 2013 war ich aktiv in die Ausbildung alevitischer *dedes* involviert.

1.3. Methodisches Vorgehen

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt darin, das alevitische *ocak*-System am Beispiel der Hubyâr-Aleviten in seiner historischen Besonderheit zu erfassen, zu beschreiben und die aktuellen Veränderungsprozesse zu analysieren. Die vorliegende Studie ist als eine religionsethnografische Studie in die historische Religionsforschung einzuordnen. Die Erforschung der Geschichte und Gegenwart der alevitischen *ocaks* weist große Desiderate auf. Die vorliegende Studie ist eine von wenigen Arbeiten zu diesem Themengebiet, deren Ansatz es ist, die religionshistorische Basis zu erschließen, um darauf aufbauend eine systematische Analyse zu ermöglichen. Dabei handelt es sich noch nicht um eine systematische Religionsforschung, denn ich verstehe unter systematischer Religionsforschung im Sinne von Seiwert eine Richtung, „deren Erkenntnisinteresse auf das ‚Allgemeine‘, das Regel- oder Gesetzmäßige eines Objektbereichs gerichtet ist“.¹⁰³ Mir geht es zunächst darum, eine

101 Siehe Temel 1992.

102 Andrews & Temel 2010 und 2013.

103 Seiwert 1977: 2.

empirische Grundlage zu schaffen, die eine religionswissenschaftliche Erschließung und Analyse des zeitgenössischen Alevitentums ermöglicht.

Trotz zahlreicher Studien der letzten 20 Jahre zum Alevitentum¹⁰⁴ fehlen fundierte Untersuchungen zu den einzelnen alevitischen Gruppen. Der Hubyâr-Ocak ist zwar weithin bekannt, aber bislang nicht umfassend dargestellt. Wie bereits in Kapitel 1.2. ausgeführt, gibt es zu dieser Gemeinschaft kaum schriftliche Quellen und Primärliteratur. Angesichts der Komplexität der Thematik und aufgrund des Fehlens einschlägiger Studien habe ich für diese Arbeit eine qualitative, explorative Herangehensweise gewählt.

Als Kern der qualitativen Sozialforschung, die sich auch auf die Erforschung rezenter religiöser Gemeinschaften richten kann, wird die Ethnografie angesehen. Religiöses Wissen und religiöse Praxis können mit Methoden der qualitativen Sozialforschung, wie beispielsweise Interviews und teilnehmende Beobachtung, erhoben werden. Religiöses Wissen findet seinen Niederschlag in Symbolsystemen, die ethnografisch zu erforschen sind. Eine religionsethnografische Studie muss, so Hubert Knoblauch, sowohl relevante Symbole, soziale Anordnungen als auch Empfindungen und Vorstellungen umfassend erheben und beschreiben.¹⁰⁵

Struktur der Studie

Diese Studie ist eine religionsethnologische Arbeit, die auf einer Fülle von Materialien beruht, die über viele Jahre zusammengetragen wurden. Vor diesem Hintergrund ist es möglich, eine Religionsgeschichte der Hubyâr-Aleviten zu schreiben und ihre Glaubensvorstellungen zu rekonstruieren. Das Ergebnis der Studie soll über die Hubyâr-Aleviten hinaus möglichst viele Anhaltspunkte bieten, um die Struktur des Alevitentums in seiner allgemeinen Regel- und Gesetzmäßigkeit besser zu erfassen und damit weitere systematische Forschung anzustoßen.

Damit ein Gesamtbild der Gemeinschaft entstehen kann, müssen der sozio-historische Hintergrund ebenso wie die Grundlagen des Glaubens und das soziale Leben der Gemeinschaft untersucht werden. Ausgehend von der allgemeinen Darstellung des alevitischen Lebens und Glaubens werde ich die Besonderheiten der Hubyâr-Aleviten aufzeigen und analysieren, um weitere Einzelforschungen in diesem Bereich zu ermöglichen. Damit kann die Grundlage dafür geschaffen werden, dass ein Vergleich unterschiedlicher alevitischer Gemeinschaften angestellt und eine Erweiterung der begrifflichen und epistemologischen Erklärungen sowie des religionshistorischen Wissens erreicht werden kann.

Die historischen Hintergrundinformationen, basierend auf Sekundärliteratur, sind insofern wichtig, als sie die allgemeinen Entstehungsbedingungen der islamischen bzw. alevitischen Geschichte erhellen. Zur gleichen Zeit und miteinander verwoben entstanden verschiedene alevitische *ocaks*. Hier wurde auf die Besonderheit des Gebiets Wert gelegt, weil es sich um den Entstehungsort berühmter alevitischer *ocaks* wie Ali Baba¹⁰⁶, Keçeci Baba¹⁰⁷, Pîr Sultan

104 Vgl. Kap. 1.2.

105 Knoblauch 2003: 27–30.

106 Ali Baba (gest. 1574), Gründer eines Tekke bzw. *ocak* in Sivas, ist Zeitgenosse von Pîr Sultan und Hubyâr (gest. 1582). Nach den Legenden und der Tradition ist er Pfadbruder (*musâhib*) von Hubyâr. Sein Tekke und Schrein liegen in Sivas, im Stadtteil nach seinem Namen, Ali Baba Mahallesi. Näheres in Kap. 3.2.3.

107 Keçeci Baba war auch Zeitgenosse von Hubyâr. Über ihre enge Freundschaft und Zusammenarbeit gibt es

Abdal¹⁰⁸ und Kul Himmeh¹⁰⁹ handelt,¹¹⁰ und hier die Mitglieder fast aller *ocaks* leben. All diese *ocaks* bezeichnen sich selbst als Kızılbaş (Rotkopf). Kızılbaş und Alevî sind für diese Gruppen synonym gebrauchte Termini. Neben dem Hubyâr-Ocak bietet auch der Keçeci-Ocak religionswissenschaftlich interessante Besonderheiten, deren Analyse hilfreich sein kann, um die wichtigsten Fragen der Forschung über Aleviten zu erörtern, wie beispielsweise die Frage, warum die Aleviten sich in einem Gebiet nicht um einen einzigen *ocak* gruppieren, sondern ihre Eigenarten beibehalten und warum alle Aleviten unbedingt einem *ocak* angehören müssen.¹¹¹

Die Arbeit geht in einem Dreischrittverfahren vor und untersucht jeweils den historischen Kontext, die Grundzüge der religiösen Prinzipien und das soziale Leben der Gemeinschaft. Es sollten auf diese Weise Informationen und Materialien gesammelt und die Gemeinschaft beobachtet werden mit dem Ziel der

- Anschaffung und Sammlung der Materialien, Aufdeckung kollektiv oral tradierter Wissensbestände,
- Prüfung, Vervollständigung, Übersetzung und Einordnung des Materials und der
- Auswertung der Materialien.

Zusammenfassend lassen sich für die Vorgehensweise folgende Schwerpunkte benennen: Die Analyse und das Parallelisieren der osmanischen Quellen dienen der Vorbereitung der Einordnung der Hubyâr-Aleviten in das gesellschaftliche Gefüge der Türkei. Das religiöse Wissen der Menschen wird in Interviews und Gesprächen erhoben. Gleichzeitig wird die soziale und ökonomische Struktur der Gruppe (Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen, Geschlechterverhältnis, soziale Schichtung, Migration, Ökonomie) erfasst. Daneben werden Zeremonien, Bräuche, heilige Orte u. ä. dokumentiert und in ihrer Bedeutung für die Gruppe sowie für die Transformation des zeitgenössischen Alevitentums beschrieben und analysiert. Zur Vervollständigung der Darstellung der Glaubensvollzüge und Traditionen werden Legenden, Lieder und Lehrbücher herangezogen.

Erzählungen und Gedichte in der Tradition. Seine Titel *keçeci* (Wollfilzhersteller) und *baba* (Oberscheich) verraten seinen Beruf und seine soziale Stellung. Sein eigentlicher Name soll Ahi Mahmud gewesen sein, wobei Ahi (Bezeichnung für den Angehörigen der Futuwwa-Bünde; s. dazu Taeschner 1979: 232 f.) auch ein Titel ist. Sein Tekke und Schrein liegen im Dorf Keçeci (nach seinem Namen) in der Provinz Tokat. Sein Grab ist heute ein berühmter Wallfahrtsort der Aleviten. Näheres in Kap. 3.2.3.

108 Pîr Sultan Abdal ist ein sehr berühmter und hochgeschätzter Heiliger und Dichter der alevitischen Liturgie und Geschichte, weswegen er hier oft zitiert wird. Er wurde in Sivas von den Osmanen aufgehängt. Sein Todesdatum konnte nicht festgestellt werden, vermutlich liegt es zwischen 1540-1555. Er stammt aus dem Dorf Banaz in der Provinz Sivas. Sein Begräbnisort ist nicht bekannt, aber vermutlich liegt sein Grab in der Burg Sivas (Sivas Kalesi), wo er aufgehängt wurde. Er gilt als heiliger Märtyrer der Aleviten. Sein Name besteht aus den üblichen Titeln der Aleviten, *pîr* (weiser Mann, Heiliger, Scheich), *sultan* (Sultan, König) und *abdal* (Heiliger), wobei der eigentliche Name Haydar gewesen sein soll. Diese Titel können je nach Gebrauch unterschiedliche Bedeutungen haben.

109 Kul Himmeh ist ebenfalls ein sehr berühmter Dichter und Heiliger der Aleviten. Seine Gedichte sind Bestandteile der alevitischen Liturgie wie Pîr Sultan Abdals. Seinen Gedichten ist es zu entnehmen, dass er Zeitgenosse von Pîr Sultan und Hubyâr war (16. Jahrhundert), aber seine genauen Lebensdaten sind unbekannt. Sein Grab liegt in seinem eigenen Dorf Varzil (heute Görümlü), Provinz Tokat.

110 Alle diese genannten *ocaks* entstanden im 16. Jahrhundert.

111 Hayworth-Dunne hat festgestellt, dass die Menschen bis ins erste Viertel des 20. Jahrhunderts in Ägypten Mitglied einer Bruderschaft sein mussten, um Muslim sein zu können. Dazu s. Heine 1989: 99.

Literaturrecherche

Die erste Phase der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema lag in der oben erwähnten Literaturrezeption. In deren Verlauf ist schon früh eine ausführliche Bibliografie zu den Aleviten in der Türkei entstanden. Das Bibliografieren ist eine allgemeine Form des Erkenntnisgewinns, eröffnet aber einen ersten Überblick über das Thema und bildet somit eine Voraussetzung des wissenschaftlichen Arbeitens.

Informationen, die in dieser Arbeit für die Erhellung des historischen Hintergrunds verwendet wurden, entstammen hauptsächlich der Sekundärliteratur, wurden aber durch Beobachtungen und Informationen der empirischen Erhebung ergänzt. Bei den sozio-religiösen Themen wurden die Daten durch Interviews und Beobachtungen im Rahmen von Feldforschung und teilnehmender Beobachtung gewonnen.

Fokussierung der Fragestellung

Die Beobachtungen und die kontextuelle Beschreibung der alevitischen Gemeinschaft sollen die spezifischen Besonderheiten der Hubyâr-Aleviten hervorheben, um die Grundlage für einen Vergleich mit anderen alevitischen *ocaks* zu schaffen. Folgende Fragen dienen der Erfassung der sozialen und religiösen Beziehungen, ihrer Erfahrungen und ihrer Lebensweise und bilden den Rahmen für die Themen der Interviews:

- Was wissen Aleviten über andere Aleviten und über Sunniten?
- Wie sind die Nachbarschaftsbeziehungen zu Sunniten oder anderen Aleviten?
- Welche Rolle spielen ethnische Unterschiede?
- Welche Faktoren beeinflussen die Abgrenzung einzelner Gruppen untereinander und gegenüber anderen?
- Welche Faktoren sind für die Identitätsstiftung bedeutungsvoll?
- Welche Bedeutung haben Speisevorschriften?
- Welche Bedeutung haben Tod, Heirat, Beschneidung und Scheidung?
- Welche Bedeutung hat die Option der Geheimhaltung des Glaubens und wie wird sie gewährleistet?
- Wie erkennen sich die Aleviten?
- Welche Rolle spielen äußere Merkmale wie Frisur, Bart, Tracht oder Kleidung bei der Gruppe?
- Wie gelingen religiöse Erziehung und Erhalt der Gemeinschaft?

Das in den Interviews erhobene Material wurde anhand der folgenden Schlüsselthemen ausgewertet und strukturiert:

- Besonderheiten in Glaubensvorstellungen und religiöser Praxis
- Was macht die Spezifität der Glaubenstradition von Hubyâr-Aleviten aus?
- Welche lebenspraktische Funktion hat die Religion bei ihnen?
- In welchen Formen (Rituale, Symbole etc.) manifestiert sich der Glaube?
- Was sind die religiösen Besonderheiten, die die Hubyâr-Aleviten von anderen alevitischen Gruppen unterscheiden?
- Welche Elemente konstituieren die Gruppe und halten sie zusammen?

- Welchem Wandel unterliegen der Glaube, dessen äußere Erscheinungsformen und die religiöse Praxis?

Obwohl bestimmte Themen und Perspektiven nicht im engeren Fokus dieser Arbeit standen, kristallisierten sie sich zwangsläufig aus den Interviews heraus. So rückt der Wandel der alevitischen Gemeinschaften in Deutschland und in der Türkei in den Blick mit der Fragestellung, ob das traditionelle Alevitentum mit seiner religiösen Ordnung im urbanen Raum bzw. in der Moderne überhaupt existieren könne oder ob nicht neue Maßstäbe und Strukturelemente für eine sich verjüngende Gemeinschaft entstehen müssten und welche das sein könnten. Auch Aspekte der inhaltlich-religiösen Weiterentwicklung werden auf der Basis der beschriebenen Traditionen sichtbar.

Die Glaubensvorstellungen sind Gegenstand der historischen Forschung; um ihre Herkunft und ihre Entwicklung geschichtlich bestimmen zu können, müssen diese Vorstellungen auf konkrete Lebensbedingungen mit konkreten existenziellen Erfahrungen zurückgeführt werden. Diese Lebensbedingungen der untersuchten Zeitperiode geben Hinweise auf ihre kulturellen Bedürfnisse, die aus den existenziellen Erfahrungen erwachsen. Dies würde erklären können, unter welchen Bedingungen einzelne Phänomene in einem alevitischen *ocak* verschwinden, sich wandeln oder neu entstehen und welche Faktoren diese beeinflussen.

Feldforschung

Qualitativ-empirische Forschungen können nicht nur vom Schreibtisch aus geplant werden. Wer an diesem Thema arbeitet, wird rasch auf die Notwendigkeit der Entwicklung eigener Varianten in der methodischen Vorgehensweise stoßen. In diesem Sinne habe auch ich meine eigenen Lösungsstrategien und Methoden für die aufgetauchten Probleme sukzessive finden und entwickeln müssen. So zeigte sich etwa, dass es für mich als Angehöriger des religiösen Klerus oft nicht möglich war, den Wissenstand der frommen Menschen durch klare Fragen zu erheben. Hier habe ich auf eine Form des Gesprächs zurückgegriffen, die den Menschen vertraut ist.

Um die vorhandenen Informationen zu bestätigen, eventuell auch zu revidieren und neue Informationen zu gewinnen, wurden folgende Schritte durchgeführt:

- qualitative, narrative Interviews
- Sprach- und Bildaufzeichnungen
- teilnehmende Beobachtungen
- Reflexion und Dokumentation eigener Erfahrungen im Feld

Interviews

Wegen meiner Stellung in der Gemeinschaft der Hubyâr-Aleviten fühle ich mich verantwortlich, auch als Wissenschaftler für die Geschichte und Zukunft der Gemeinschaft Sorge zu tragen. Daher begann ich bereits ab 1989, also in einem frühen Stadium, über Geschichte und Gegenwart der Gemeinschaft zu forschen. So liegen für diese Arbeit Daten vor, die von den früheren Vorarbeiten und Erhebungen herrühren. Diese Erfahrungen haben dazu geführt, dass ich für die Erhebung im Rahmen der Dissertation (2015–2018) dann methodische

Neujustierungen vorgenommen habe. Für die vorliegende Studie habe ich hauptsächlich die Interviews aus den Jahren 1989–1993 herangezogen. Denn damals hatte ich noch die Möglichkeit, ältere *dedes* befragen zu können, die mit der Tradition noch tiefer vertraut waren. Viele von diesen Interviewpartnern sind mittlerweile verstorben.

Die Durchführung von Interviews begann bereits im Vorfeld der Dissertation mit „leitfadengestützten Interviews“. Aufgrund meiner sozialen Stellung erwies sich diese Form der Befragung jedoch als völlig ungeeignet. Viele der Befragten waren der Meinung, dass ich als Sohn des *dede* die Antworten ohnehin wisse. Daher musste eine methodische Neujustierung vorgenommen werden. Die Interviews wurden offener gestaltet, sodass den Befragten die Gelegenheit gegeben wurde, in ihrer eigenen Ausdrucksweise religiöse Erfahrungen und Empfindungen zum Ausdruck zu bringen, wobei das Gespräch aber im Hinblick auf die o. g. Themen von mir gesteuert wurde. Dabei zeigte sich, dass besonders solche Gesprächsformen fruchtbar waren, die einen echten Austausch zwischen den Interviewpartnern zuließen. Dies erwies sich als inhaltlich in hohem Maße ertragreich, erschwerte jedoch die Auswertung der Daten erheblich. Auch die Benutzung technischer Geräte zur Aufzeichnung von Bild und Ton erwies sich öfter als störend. Die Geräte wurden teilweise als Fremdkörper empfunden oder regten die Menschen an, die Erzählungen aus Vorsicht oder auch aus Eitelkeit zu filtern. So blieben die im Anschluss an die Gespräche notierten Beobachtungen, Gesprächsnotizen, Gedächtnis-Protokolle und unstrukturierte freie Interviews die einzigen sinnvollen Methoden der Dokumentation und Sicherung der Daten. Fotografien konzentrierten sich auf zu dokumentierende Gegenstände.¹¹² Gelegentlich fertigte ich Fotos in der Zeremonie an, was ich aufgrund des Respekts den Teilnehmern gegenüber jedoch selbst als unangenehm empfand. Für diese Studie erwiesen sie sich jedoch also nützlich, besonders bei den Ritual-Diensten und Körperhaltungen, deren rein verbale Beschreibungen schwerfielen. Einige dieser Fotos wurden hier verwendet.

Das Sample

„Niemand kann eine Sprache lehren, als wer sie spricht und versteht“.¹¹³ Obwohl sich dieses Zitat von Hans-Jürgen Greschat, dem großen Verfechter mündlicher Religionsforschung, zunächst auf linguistische Phänomene bezieht, gilt es gleichermaßen für das Verstehen religiöser Vorstellungen und Zusammenhänge. Im Bewusstsein dieser Problematik muss den für diese Arbeit Interviewten allerdings unterstellt werden, dass es ihr Interesse ist, den eigenen Glauben zu schützen und daher sorgfältig auszuwählen, worüber gesprochen werden kann.

Das zunehmend große mediale Interesse an der religiösen Tradition der Aleviten hat dazu geführt, dass die Menschen geübter sind, mit der Öffentlichkeit umzugehen. Im Zuge dessen haben sich unterschiedliche Strategien herausgebildet. Einige wenige versuchen, die Öffentlichkeit zu nutzen, um sich selbst zu präsentieren – entweder als Eingeweihte, die damit „kokettieren“, über geheimes Wissen zu verfügen, oder als vermeintliche Experten, die keine Frage unbeantwortet lassen. Sie erscheinen in der Öffentlichkeit zwar als religiöse Experten,

112 Flick 2016: 359–366.

113 Greschat 1994: 1.

haben in der Gruppe selbst jedoch nicht den Status eines religiösen Spezialisten. Andere wiederum bemühen sich, durch ihr Auftreten in der Öffentlichkeit die Traditionen zu erläutern und so den eigenen Glauben zu bewahren bzw. die eigene religiöse Gruppe zu schützen. Den meisten fromm geprägten Menschen ist diese Aufmerksamkeit jedoch unangenehm und sie lehnen öffentliche Interviews entweder rundheraus ab oder bleiben bei ihren Auskünften vage und ungenau. Hier erwiesen sich die persönlichen Beziehungen zu den Angehörigen und die oben beschriebene Form der Gespräche als erfolgreich, sodass es gelang, aussagefähige Daten etwa zur Schöpfungsgeschichte oder zur öffentlichen Beichte zu erheben.

Wo wurde bzw. wird interviewt?

Als entscheidend für den Erfolg eines Interviews erwies sich das Umfeld, in dem die Erhebung vorgenommen wurde. Interviews waren immer dann fruchtbar, wenn sie in einer für die Befragten vertrauten Umgebung stattfanden. Mitunter erzählten Menschen von ihrem Glauben besonders anschaulich und ausführlich, wenn sie dabei einer Routinetätigkeit, z. B. Hausarbeiten, nachgingen. Erst diese vertraute Umgebung machte es möglich, über religiöse, oft als selbstverständlich bekannte und in der Regel nicht ausdrücklich verbalisierte Begriffe und Vorstellungen unbefangen zu sprechen und diese eindeutig und klar zu beschreiben. Von ähnlichen Erfahrungen berichtet auch Greschat, der in verschiedenen Kontexten ähnliche Formen mündlicher Religionsforschung durchgeführt hat.¹¹⁴

Während meiner Erhebung in der Zeit von 1989 bis 1993 habe ich mehrere Frauen und Männer aus unterschiedlichen Altersgruppen, Berufsgruppen und Sozialschichten zu ihren religiösen und sozio-politischen Vorstellungen interviewt. Gelegentlich habe ich in diesem Rahmen auch tontechnische Aufzeichnungen angefertigt. Die Gespräche dauerten zwischen 20 Minuten und zwei Stunden, das längste sogar vier Stunden. Es wurden insgesamt 39 Stunden Aufzeichnungen an verschiedenen Orten angefertigt.

Die Aufzeichnungen erwiesen sich als gut geeignet für Dialoge (*vis-à-vis*), Erzählungen und den Gedicht-Vortrag. Die Sänger konnten meist nur die Liedform wiedergeben, ungebundenes Erzählen war für sie meist nicht möglich. Aufgezeichnet werden konnten insbesondere Erzählungen über die Schöpfungsgeschichte, die Geschichte der Hubyâr-Tekke, der *cem*-Zeremonie in Frankfurt und in Hamburg, die öffentliche Beichte. Darüber hinaus war es möglich, das komplette Hymnen-Repertoire mehrerer spiritueller Sänger im Dialog oder frei aufzuzeichnen. So liegen mir die gesamten Gedichte und Hymnen einer kompletten *cem*-Zeremonie der Hubyâr-Aleviten vor. Auch die Legenden über Hubyâr in Kap. 3.2.1. sind aufgezeichnet worden.

Interviews ohne Aufzeichnung erwiesen sich als besonders gut geeignet, wenn mehrere Menschen befragt wurden. So habe ich z. B. im August 2014 im Hubyâr Köyü im Gespräch mit mehreren *dedes* sehr gehaltvolle Informationen erheben können. Besonders bei Diskussionen war das detaillierte Mitschreiben einzelner Geschichten oder verschiedener Ansichten gut möglich und sinnvoll. Ein alter *dede*, der inzwischen nicht mehr lebt, lehnte die

114 Vgl. Greschat 1994: 65.

Aufnahme mit der Begründung ab, er träume schlecht, wenn er mit solchen Geräten zu tun habe. Einen Tag später konnte ich ihn aber in seinem Garten vor seinem Haus in guter Stimmung befragen. Die Interviews ohne Aufzeichnung waren eher freundliche Unterhaltungen. Diese freundlichen Unterhaltungen erwiesen sich aufgrund meiner Stellung innerhalb der Gruppe als die ergiebigste Informationsquelle.

Dabei erhielten die Interviewten die Gelegenheit, ungestört zu erzählen, wobei einzelne Nachfragen der Vertiefung oder Klärung von Sachverhalten dienten. Es wurde darauf geachtet, inquisitorische Fragemuster zu vermeiden. Die Aufzeichnungen ergänzen die Beobachtungen und nicht aufgezeichnete Gespräche. Besonders die Gedichte, die die Gesprächspartner auswendig vortrugen, Namen von Orten und Personen zu gleichen Themen, die nicht notiert werden konnten, wurden durch diese Aufzeichnungen ergänzt. Ohne diese Aufzeichnungen konnten bestimmte Themen wie Schöpfungsmythos oder öffentliche Beichte nicht vollständig verschriftlicht werden. Sobald deutlich wurde, dass die Interviewpartner sich von den Geräten gestört fühlten, wurde auf eine Aufzeichnung verzichtet. Für die Gespräche mit dem Klerus erwiesen sich die Aufzeichnungen als besonders hilfreich, weil diese mit den religiösen Fachbegriffen vertraut sind und häufig Informationen in sehr kompakter Form weitergeben konnten.

Die offenen Interviews können in zwei Kategorien aufgeteilt werden. Zum einen wurden „ethnografische Interviews“, eine Art freundliche Unterhaltung, durchgeführt.¹¹⁵ Hier wurden sowohl festgelegte Fragen als auch offene Fragen, die sich aus dem Ablauf des Gesprächs ergaben, gestellt. Unter den ethnografischen Interviews können manche als „Experten-Interview“ bezeichnet werden, weil diese mit den religiösen Experten (*dedes*) geführt wurden.¹¹⁶ Zum anderen wurden „narrative Interviews“ (nach Roland Girtler), d. h. unstrukturierte, freie, themenzentrierte, aber offene Interviews, geführt.¹¹⁷ Die Interviewpartner wurden durch eine Eingangsfrage (Erzählaufforderung) angeregt, ein bestimmtes Ereignis oder eine Geschichte zu erzählen, bis sie selbst endeten.¹¹⁸ Auf diese Erzählungen hin konnten generierende Nachfragen gestellt werden zur Klärung offener oder unverständlicher Punkte.¹¹⁹ Diese beiden Arten der freundlichen Unterhaltung und des freien und offenen Erzählens erwiesen sich in meinen Untersuchungen insgesamt als geeignete Formen der Datensammlung. Dies entspricht Knoblauchs Ansicht:

Im Bereich der Religionsforschung ist dies besonders ausgeprägt, denn die Narration eröffnet einen guten Zugang zum Sinn der Erfahrung für die Handelnden, und dies spielt ja, wie einleitend erwähnt, für die Religion eine ebenso große Rolle wie für die Ethnographie.¹²⁰

115 Knoblauch 2003: 117.

116 Vgl. Flick 2016: 214 f.

117 Girtler 1992: 149–169.

118 Vgl. Flick 2016: 228 ff.

119 Siehe dazu beispielsweise die Aufzeichnung des Gesprächs mit Hasanca zum Schöpfungsmythos, Kap. 4.1.2.

120 Knoblauch 2003: 123.

Das für diese Studie erhobene Material steht nunmehr auch für weitere ethnologische, soziologische oder linguistische Forschungen zur Verfügung.

Aufzeichnungen

In Ergänzung zu Gesprächen und Interviews habe ich nur selten Fotos von den Menschen und Zeremonien gemacht, besonders viele aber von den Orten, Schreinen, Gräbern und Friedhöfen angefertigt, selten auch Video-Aufzeichnungen. Häufig waren die Menschen spontan zu solchen Aufzeichnungen bereit, die jedoch dann abgebrochen wurden, wenn nur ein Teilnehmer aus der Gruppe dagegen war, was mitunter heftige Diskussionen auslöste. Im Mittelpunkt dieser Diskussionen stand dabei auch die Sorge, die Aufzeichnungen könnten für unterschiedliche Zwecke gebraucht werden, z. B. zur Veröffentlichung in Zeitungen.

Beobachtung als Methode: Reflexion der eigenen Positionierung

Die Ethnographie der eigenen Gesellschaft bewegt sich durchaus im Rahmen des Vertrauten. Dieses Vertraute ist uns jedoch nur selten wirklich bekannt. In gewissem Sinne ähnelt diese Ethnographie der eigenen Gesellschaft der Nabelschau – aber der Nabelschau eines eigenen Körpers, der einem selbst häufig so unbekannt ist wie der eigene Nabel.¹²¹

Meine soziale Stellung innerhalb der Hubyâr-Aleviten geht weit über die Bedeutung eines Insiders hinaus. Es ist eine besondere methodische Herausforderung für mich, dass ich in meinem Untersuchungsfeld also einerseits als religiöser Spezialist und Insider innerhalb der beschriebenen Gruppe bin und andererseits zugleich die Position des distanzierten Beobachters und des kritischen Analytikers einnehmen muss. Die ständige Reflexion der eigenen Stellung erfordert, der ich mich aber auch deshalb stelle, weil eine solchermaßen umfassende Datenerhebung für einen Nicht-Aleviten nicht möglich gewesen wäre. Trotz des Risikos von Irritationen und Kränkungen innerhalb der eigenen Gruppe, für die ich als Spezialist in religiöser Hinsicht Verantwortung trage, war es mir stets ein wichtiges Anliegen, sowohl die Haltung und Perspektive der Aleviten zu verstehen und zu verdeutlichen als auch im Diskurs mit Vertretern der Wissenschaft und der christlichen Religion zu sein, um eine analytisch differenzierte Position einnehmen zu können.

Die übliche Form der teilnehmenden Beobachtung als Eintauchen in ein bisher nicht vertrautes Feld war für mich nicht notwendig. Dabei ist nicht nur das gesprochene Wort, sondern auch die Einbeziehung der gesamten Lebenswelt der Menschen mit ihrem Habitus, ihrer Kleidung, ihren Orten, Interaktionen und Symbolen etc. ein aussagekräftiger und notwendiger Aspekt der Erhebung.¹²² Entsprechend wurde vorrangig diese Form der Forschung angewendet. Denn

keine andere Form der Datenerhebung erlaubt den Forschenden einen ähnlich tiefen Einblick in die Alltagsereignisse einer sozialen Gemeinschaft, in die vielfältigen

121 Knoblauch 2003: 25.

122 Vgl. Franke & Maske 2011: 105.

Wertvorstellungen und Interessen der Erforschten sowie in ihren jeweiligen sozialen Kontext.¹²³

Als Mitglied einer Gemeinschaft diese gleichzeitig zu beobachten, kann nicht immer geplant werden, weil mitunter unklar bleibt, was geschehen wird. Meine Beobachtung kann daher als ungeplante, unstrukturierte Beobachtung bezeichnet werden.

Bei einem Forscher, der die eigene Gemeinschaft untersucht und in ihr bekannt ist, wird die Beobachtungsperspektive im Grunde immer eine offene, aber nicht grundsätzlich unreflektierte sein. Trotz der Vertrautheit im Feld muss vor dem Einsatz von Aufnahmegeräten und Aufzeichnungen unbedingt die Einwilligung der Betroffenen eingeholt werden. Ein Insider nimmt eine besondere Position ein: Zum einen ist er Teil des untersuchten Feldes mit dessen Interaktionen und seine Beobachtungen verlaufen ohne zeitliche und räumliche Grenzen. Zum anderen muss er sich immer wieder aus dem Feld entfernen und nimmt im Prozess der Dokumentation, Strukturierung und Interpretation der Daten die notwendige Distanz ein. „Da die Beobachtenden auch Mitglieder der Kultur sind, in der sie beobachten, können sie sich selbst sozusagen auch als Ressource nutzen.“¹²⁴ So ist der Forscher gleichzeitig Beobachter und Zeuge. Aus diesen Gründen ist mein Beobachtungsvorgang als „unstrukturiert, offen und teilnehmend“ zu betrachten, was im qualitativen Setting durchaus als ideal bewertet werden kann.¹²⁵

Datensicherung und Datenmanagement

Die vorliegenden Daten lassen sich in folgende Kategorien einteilen:

- Daten, wie narrative Interviews, Foto- und Video-Aufzeichnungen, Beobachtungs- und Gedächtnisprotokolle, Notizen und Skizzen, die ich eigenhändig angefertigt habe
- Urkunden, die als Familienerbe im Hause waren und den Schriftverkehr zwischen den staatlichen Behörden (osmanisches Reich) und der Stiftung, d. h. Tekke,¹²⁶ beinhalten
- Dokumente über Hubyâr-Aleviten und Aleviten, die durch Archivrecherche oder durch Sekundärliteratur aufgefunden worden sind
- Hefte, Handschriften, Gegenstände, die zum Teil als Familienerbe teilweise über die Jahre gesammelt worden sind

Die Einordnung dieser Quellen verursachte jedoch Schwierigkeiten, da eine exakte Systematisierung aufgrund der Sachlage nicht immer zu verwirklichen ist. Die Überprüfbarkeit der Quelleninhalte ist abhängig von Vorkenntnissen und aufwändig. Während sich z. B. die Sprach-, Foto- und Videoaufnahmen chronologisch und örtlich gut einordnen lassen, war eine inhaltlich „kodierte“ Einordnung der ganzen Materie nicht möglich. So sind bestimmte Abschnitte der Sprachaufnahmen, Themen und Begriffe nicht auf Anhieb zu finden, wie es aus qualitativen Forschungen bekannt ist.

123 Franke & Maske 2011: 105.

124 Knoblauch 2003: 31.

125 Franke & Maske 2011: 113.

126 Die administrative Stellung des Tekke war eine Stiftung (*vakıf*).

Transkription der Daten

Die Aufnahmen wurden zuerst verschriftlicht. Dabei wurden weder paraverbale und emotionale Deutungen noch Dialektunterschiede beachtet. Fast alle Dialektmerkmale wurden an die standardsprachliche Schreibweise angepasst. Die Wörter, die im Hochtürkischen nicht gebraucht werden, wurden nicht verändert und in ihrer Form belassen. Die Niederschrift fand in einer groben Art der Transkription statt. Diese Texte wurden ebenso wie die Tonbänder und Kassetten mit Namen, Ort und Datum versehen.

Digitalisierung

Alle audio-visuellen Aufnahmen und Fotos aus früheren Zeiten wurden digitalisiert, damit die originalen Ton- und Video-Kassetten und Tonbänder aufbewahrt werden konnten. Dabei zeigte sich, dass nicht alle analogen Aufnahmen in entsprechender Qualität vorlagen.

Die Strukturierung der Daten und Inhalte wurde anhand thematischer Kriterien vorgenommen. Am leichtesten ließen sich die Fotos nach Ort, Thema (wie Gottesdienst, Gräber, Friedhöfe, Heiligenstätte u. a.) und Jahr einordnen. Gleiches gilt auch für die Video-Aufzeichnungen, deren Zahl nicht so groß ist.

Die Urkunden wurden chronologisch geordnet. Da alle diese Urkunden bis zum 01.01.1929 in osmanischer Sprache und mit arabischen Schriftzeichen geschrieben waren, mussten sie zuerst in lateinischer Alphabet transkribiert und danach ins Türkische übersetzt werden. Alle Urkunden wurden chronologisch erst nach dem Original, dann nach der lateinischen Transkription und dann nach der türkischen Übersetzung geordnet. In dieser Reihenfolge sind sie auch digitalisiert. So entstand eine Sammlung über den Hubyâr-Ocak vom 15. Jahrhundert bis heute, was ausgesprochen selten für einen *ocak* ist. Der gleiche Vorgang wurde auch für die handgeschriebenen Hefte durchgeführt. Gleichermaßen wurden die Gegenstände fotografiert und eingeordnet.

Auswertung

Die Interviews und tontechnischen Aufnahmen sind von sehr langer Dauer und vielgestaltig. Es wurden deshalb nur die Passagen detailliert transkribiert, die für das jeweilige Thema oder den betreffenden Abschnitt von Relevanz waren. Mit Blick auf unterschiedliche Aspekte und Fragestellungen wurden die Daten verschiedenen Auswertungsdurchgängen unterzogen.

Die Interpretation der Daten wurde der hermeneutischen Methode entsprechend vorgenommen. „Hermeneutisch orientierte wissenschaftliche Textinterpretation knüpft zunächst an alltägliche, intuitive Verstehensweisen an.“¹²⁷ Für die qualitative Inhaltsanalyse erweist sich immer ein induktives Vorgehen als fruchtbar. Erste Voraussetzung für die Auswertung ist, dass der Interpret selbst aus dieser Welt stammt oder jemand, der diese Welt sehr gut kennt, damit die latenten, impliziten Intentionen und die spezifischen Ausdrücke sowie die Spracharten und Sprachstile entschlüsselt werden können. Dies kann an einem Beispiel verdeutlicht werden:

Die Hubyâr-Aleviten im Hubyâr Köyü und in den Dörfern von Tozanlı bezeichnen die Sunniten als „*zola*“. Der Terminus ist bei den anderen Aleviten in den anderen Orten nicht bekannt. Den Begriff findet man zudem nicht in den türkischen Wörterbüchern. Es handelt sich um eine Bezeichnung für Sunniten, bei der an zum Sunnitentum konvertierte Christen gedacht wird. Sie wird zur diskriminierenden, abwertenden Abgrenzung mit einem Konnotationfeld von „besonders fromm“ bis „bigott“ gebraucht. Zusammengefasst lässt sich für die Aleviten hier ein Ausdruck erkennen, der für Menschen, von denen man sich besser fernhält, verwendet wird.¹²⁸

In solch einer Studie ist das Verstehen nicht nur Methode, sondern auch Zweck. Rudimentär vorhandene Erinnerungen und Erzählungen, Handlungen, die von den Befragten zum Teil als Habitus verinnerlicht wurden, aber nicht mehr definierbar sind, sollen nach der Feststellung ihrer Funktionen beschrieben und gedeutet werden. Wenn das Verstehen aufgefasst wird als das Erfassen des Sinnes, „welcher den Phänomenen von den Anhängern beigemessen wird“, muss diese Erkenntnis erst sprachlich objektiviert sein, um sie greifbar zu machen.¹²⁹

Die Interviews und Erzählungen sind nicht nur repräsentierte Manifestationen, sondern beinhalten auch latente Sinngehalte. Es gibt sehr viele spezifische Ausdrücke, die die Menschen ihrem Umfeld zuweisen und die nur den in dieser Gruppe Sozialisierten bekannt sind. Die Kunst der bildhaften Sprache, des Gleichnisses (arab. *tašbīh*, tr. *teşbih*) ist sehr weit entwickelt und verbreitet, sodass die Menschen sich untereinander fast nur mittels dieser Gleichnisse austauschen. Dies erleichtert das Verstehen der Betroffenen und hilft auch zu verstehen, warum der Glaube durch sehr viele Rituale und Symbole ausgedrückt wird und trotzdem fast alle Teilnehmer den latenten Inhalt bis zu einem gewissen Grad verstehen. Gleichzeitig entstehen bei diesen Gleichnissen manchmal Schwierigkeiten, den impliziten Gehalt des Gesprächs zu verstehen. Es ist sehr leicht, das Gespräch falsch zu interpretieren, was mitunter unangenehme Situationen verursachen kann.

Eine weitere Voraussetzung für die wissenschaftliche Hermeneutik ist ein solides Vorwissen über den historischen Hintergrund sowie Kenntnisse über die religiöse und soziale Welt der Gruppe. Was beobachtet werden soll, muss vorher bekannt sein. Das Thematisieren des Vorwissens ist besonders für die ethnografische Beobachtung in der eigenen Gesellschaft notwendig. „Ziel wissenschaftlicher Hermeneutik ist es, eine »Kunstlehre« (Schleiermacher) des Auslegens, des Interpretierens nicht nur von Texten, sondern von sinnhafter Realität überhaupt zu entwickeln.“¹³⁰ Bei der Interpretation wurden alle Materialien auf der Basis der „horizontalen Hermeneutik“ betrachtet: Selbstbeobachtung, eigenes Vorwissen, Aussage der anderen, persönliche Erfahrungen während der Arbeit.

Bei Begriffen religiösen Inhalts wurde versucht, Erklärungen zu geben, die dem Verständnis der Gruppe entsprechen. Diese Erklärungen gelten auch für andere alevitische Gruppen. Philipp

128 *Zola* bedeutet ursprünglich Konvertit. Viele Dörfer in der Umgebung haben römische bzw. griechische (*rumca*) Namen. Auch die traditionelle Kleidung der sunnitischen Bauern des Gebietes unterscheidet sich von der der Übrigen.

129 Vgl. Seiwert 1977: 6.

130 Mayring 2010: 29.

Mayring referiert dazu die Ergebnisse der Allerton-House-Konferenz von 1955: „Man könne nicht nur von der lexikalischen Bedeutung von Begriffen ausgehen, sondern müsse ihren Kontext, ihre Entstehungsbedingungen, die mitgedachten Intentionen ebenso berücksichtigen.“¹³¹ Dazu ist es unabdingbar, nicht nur die Bedeutung, sondern auch die Funktion der Begriffe zu kennen und zu erörtern. Durch den Vergleich der religiösen Praktiken in Lehrbüchern, in den Vorstellungen der frommen Menschen und in den Umsetzungen werden die Bedeutung und Funktion der Handlung herausgearbeitet.

Auf dieser Grundlage kann analysiert werden, in welche symbolischen Kontexte die jeweiligen religiösen Praktiken eingebunden sind, wie sie sich wandeln und welchen Problemen sie unterliegen. Dies sind die Anliegen dieser Studie.

Die Analyse geschieht vor dem Hintergrund der Annahme, dass das Alevitentum sich von einer sehr kritischen Übergangsphase in eine moderne, durch Pluralität gekennzeichnete Gesellschaft befindet, die eine strukturelle Neuordnung, möglicherweise sogar seine Auflösung nach sich zieht. Die traditionellen Formen des Alevitentums sind nicht mehr haltbar. Welche neuen Formen des Glaubens sich entwickeln werden, bleibt abzuwarten. Durch induktives Vorgehen wird zu erheben sein, welche Grundprobleme das Alevitentum zu bewältigen hat.

Die historische Entstehung des Alevitentums konnte nicht beobachtet werden und die Faktoren für seine Ursprünge liegen zum größten Teil im Dunkeln. Der Wandel und die Auflösung sind aber tagtäglich beobachtbar. Die Gründe für den Wandel und die Auflösung können gerade auch Anhaltspunkte für Überlegungen zu deren Entstehung bieten. Dies aufzuzeigen und zur Diskussion zu stellen, ist ebenfalls das Anliegen dieser Studie.

Durch Untersuchungen der Interaktion, des sozialen und religiösen Verhaltens und der Erfahrungen (narrative Interviews) mittels der „Methode des permanenten Vergleichs“ zwischen Datenerhebung, -analyse und -auswertung wird eine Basis für die Theoriebildung vorbereitet.

Probleme der Auswertung

Die Theoriebildung bedarf zündender Einfälle und Strukturierungsideen, die im Forschenden über eine längere Zeit reifen müssen. Das konkrete Vorgehen ergibt sich im Kontext des Projektes und wird in dessen Verlauf immer wieder angepasst und erweitert. Das Erlernen von Forschungsmethoden gilt als Teil von Forschungszusammenhängen.¹³² Dieser Prozess geht über das eigentliche Forschungsprojekt hinaus und schreitet weiter voran.

Die Auswertung der narrativen Interviews ist zeitaufwändig und schwierig in der Einordnung, weil die Gespräche sich überwiegend nicht um ein Thema drehen, sondern verschiedene Themen und Vorstellungen streifen. Die Interviewten „mäandern“ quasi durch ihre Glaubenswelt.

Daher war auch eine systematische Kodierung der Texte sehr schwierig. Ein Forscher, der ein Teil der untersuchten Gesellschaft ist, arbeitet mit einer Systematik, in der Datenerhebung,

131 Mayring 2010: 27.

132 Vgl. Knoblauch 2003.

Kodierung und Analyse häufig parallel verlaufen und wiederholt werden. Alltagswissen, Kontextwissen, Erfahrungen, Fachwissen werden dabei (bewusst oder unbewusst) permanent verglichen. Der ständige Wechsel vom Feld zur Reflexion erfordert ständig offenes Kodieren, Systematisierung und die Entwicklung sinnvoller Fragestellungen. Auf diese Weise konnten Kategorien entwickelt und eine Selektion entsprechend der Bedeutung einzelner Themen durchgeführt werden. Diese Auswahl der Themen fällt einem Insider besonders schwer, weil er durch die eigene Sozialisation bestimmte Themen als wichtiger empfindet, auch wenn die Ergebnisse der Analyse andere Themen als Kernbereiche nahelegen.

Phasenweise war die schiere Fülle der Informationen entmutigend, und es entstand das Gefühl, im Detailreichtum der Fälle zu ertrinken.¹³³

Ein weiteres Problem des Insiders besteht in der Distanzierung zur eigenen Gesellschaft. Distanz und Objektivität sind in Bezug auf Vorstellungen und Sachverhalte leistbar, nicht jedoch in Bezug auf die eigene Familie oder auf Freunde und Bekannte. Denn auch nach dem Ende der wissenschaftlichen Arbeiten bleibt der Forscher Teil der eigenen Gemeinschaft. Greschat weist darauf hin, dass die Menschen sehr hilfreich für den Forscher sein können, „aber sie sollten es tun als verbündete Helfer, ohne von uns benutzt, und erst recht nicht ausgenutzt zu werden.“¹³⁴

Dabei gilt es, zusätzlich zur Präsentation der Ergebnisse sich den Befragten schon im Vorfeld mit besonderer Sorgfalt zu widmen, um diesen Eindruck im Nachhinein zu vermeiden. Oftmals sind Betroffene, wie ich aus eigener Anschauung bestätigen kann, enttäuscht oder wütend, wenn ihnen die Ergebnisse einer Untersuchung zugänglich gemacht werden. Hier gilt es bereits im Vorfeld, über den Sinn der Untersuchung und die Grenzen der Ergebnisse klar und eindeutig (auch wiederholt) zu informieren.

Schriftliche und nicht schriftliche Quellen

*Das größte Buch zum Lesen ist der Mensch.*¹³⁵

*Religion ist nicht nur in Büchern, sondern im lebendigen Menschen zu studieren.*¹³⁶

Über die Tradition der Hubyâr-Aleviten existieren wenige schriftliche Quellen. Ein Grund dafür liegt darin, dass bei diesen Gemeinschaften die Weitergabe des Glaubens und der Tradition in direkter Beziehung zwischen Novizen (*tâlib*) und religiösem Würdenträger (*dede*) von Angesicht zu Angesicht stattfindet und auf mündlicher Unterweisung und Predigt basiert. Daher müssen die Fragen, die an sie gestellt werden, aus dem Schatz ihrer Gedanken, Erfahrungen und Symbole beantwortet werden. In dieser Studie wurden alle Mittel verwendet, die als Medien der Kommunikation über Religion angebracht waren. Die hier genutzten Quellen stammen zum größten Teil von den Trägern und Traditionen der Hubyâr-Aleviten.

133 Kurt & Lehmann 2011: 156 f.

134 Greschat 1994: 91.

135 „*Okunacak en büyük kitap insandır*“ ist ein Hacı Bektaş zugeschriebener Spruch.

136 Heiler 1961: 16.

Die Informationsquellen können ganz unterschiedlich sein: das Handbuch eines Amateurs, ein Bild, irgendein Relikt, ein Grabstein, irgendjemand, der interviewt wurde. Auch konnte ich meine Erfahrungen und mein eigenes Wissen als Ressource einbringen.

Die Hubyâr-Aleviten verfügen über allgemeine schriftliche Quellen über Aleviten (z. B. Buyruk), nicht aber über spezielle Quellen, die die eigene Praxis zum Inhalt haben. Die schriftlichen Quellen beziehen sich auf Tekke und Scheich, aber nicht auf die religiösen Vorstellungen. So verblieb einzig die Möglichkeit, die Informationen über die religiösen Vorstellungen vor Ort zu sammeln.

Zur Konstruktion und zum Verstehen alevitischer Phänomene wurden die Quellen herangezogen, die von den Aleviten, darunter auch von den Hubyâr-Aleviten, als Standardwerke anerkannt sind: Hand- und Lehrbücher sowie Gesamtdarstellungen. Die meisten dieser Quellen sind im 15. und 16. Jahrhundert entstanden. Diese sind: Buyruk (das Gebot) als Lehrbuch der Aleviten, vergleichbar einem Katechismus, *menâkıbnâme*¹³⁷ und *velâyetnâme*¹³⁸ (Heiligenviten), *makâlât* (Aufsätze) und *erkânnâme* (Regelwerke) und *risâle* (arab. *risâla*, dt. Sendschriften), die schon in lateinischer Schrift auf Türkisch erhältlich sind.¹³⁹

Die klassischen Bücher *velâyetnâme* und *menâkıbnâme* enthalten kurze mythologische Geschichten der alevitischen Heiligen und schildern deren Lebensart bzw. deren Verhalten. Sie sind unentbehrliche Quellen der alevitischen Geschichtsschreibung.

Die Legenden (arab. *riwāyā*, tr. *rivâyet*), die über die Heiligen der Aleviten reichlich erzählt werden, bilden eine besondere Art der Quellen, die noch tiefer analysiert und mit anderen historischen Quellen verglichen werden müssen.

Die Gedichte, die nicht nur als Poesie, sondern auch als didaktische und historische Lehrbücher zu verstehen sind, sind primäre Quellen der alevitischen Studien. Es ist der Themenbereich in der Forschung zu Aleviten, der am meisten untersucht wurde. Er spielte auch in dieser Arbeit eine wesentliche Rolle.

Urkunden

Die in dieser Arbeit zugrunde gelegten Urkunden stammen zum Teil aus familiärem Nachlass. Sie wurden durch weitere Urkunden aus dem osmanischen Archiv des Kanzleramts in Istanbul (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, BOA) und aus dem Archiv des zentralen Katasteramts in Ankara

137 *Menâkıbnâme* (pers. *manâqibnâme*): Schriftliche Werke, die über das Leben, Verhalten und die Wunderkräfte eines Heiligen berichten. „Sammlungen von Berichten über heldenhafte oder wunderbare Taten von Heroen oder Heiligen“ (Kissling 1950: 183). In solchen Hagiografien wurden geschichtliche Tatsachen und übertreibende Fantasien miteinander verwoben. In dieser Arbeit wird immer die Schreibweise der Quelle verwendet, was zu unterschiedlichen Schreibweisen des Begriffes führt.

138 *Velâyetnâme* (pers. *wilâyâtnâme*): Heiligenvita, Heiligenlegenden. *Velâyetnâme* und *menâkıbnâme* tragen zur Popularität einzelner Persönlichkeiten bei. *Velâyetnâme* werden auch als *vilâyetnâme* bezeichnet. In dieser Arbeit wird mit dem Ausdruck „*Velâyetnâme*“ die Heiligenvita von Hacı Bektaş bezeichnet, die von Hızır bin İlyas, Beiname Uzun Firdevsi, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben worden sein soll (Gölpınarlı 1990: XXVII).

139 Siehe Literaturverzeichnis. Von diesen Schriften sind manche ins Deutsche übersetzt, etwa Gramlich 1987; Gross 1927; Hallauer 1925; Hartmann 1914; Kissling 1950; Köhbach 1982; Taeschner 1979; Tschudi 1914.

(*Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi*, TKGMA) ergänzt. Die Inhalte dieser Urkunden wurden mit den anderen Quellen und Erzählungen verglichen.

Bei den vorliegenden Unterlagen handelt es sich überwiegend um Administrationsbelege, die im Zusammenhang mit der osmanischen Verwaltung der Tekkes bzw. der Stiftungen (arab. *waqf*, tr. *vakıf*)¹⁴⁰ entstanden sind. Demnach bilden osmanische Quellen aus der Zeit 1455 bis 1921 den Ausgangspunkt dieser Arbeit. Diese befinden sich in meinem Privatbesitz oder in oben genannten staatlichen Archiven. Die königlichen Erlassschriften (pers. *farmān*, tr. *fermān*) und Bestallungsurkunden (arab. *barāt*, tr. *berāt*) wurden immer doppelt gefertigt, wobei eine an die zuständige Behörde (Kreisbehörde) geschickt wurde. Eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes und des Erstellungsgrundes wurde in Heften registriert. Diese Urkunden werden im Osmanischen Archiv (BOA) in Istanbul und in den Grundbesitz-Eintragungsheften (*Tapu Tahrîr Defterleri*, TTD) in Ankara bei der Stiftungs-Oberdirektion (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*, VGM) aufbewahrt.

In all diesen Unterlagen finden sich jedoch nur wenig Informationen über das tägliche Leben der Gemeinde oder der Betroffenen. Allerdings enthalten die Quellen in erster Linie Namen und Verwaltungsvorgänge, so dass sie Auskunft geben über die Leitung von Tekke und *ocak*. Dadurch gewinnen sie eine wichtige Bedeutung für die religionshistorische Rekonstruktion der alevitischen Tradition. Erlasse und Bestallungsurkunden des Sultans waren für die Besitzer heilige und sehr wichtige Schriften, die in grüne Stoffe gewickelt und in besonderen Schutzrollen und Kisten aufbewahrt wurden. Sie gelten, abgesehen von ihrer administrativen Bedeutung, religiös gesehen auch als Weg und Zugang zu den Ahnen, die diese Belege auch in den Händen hatten.

Außer diesen Erlassen haben sich handgeschriebene Bücher, die Abschriften von älteren Vorlagen sind, im Besitztum von Scheich-Familien erhalten: Dabei geht es um Texte, die sowohl literarische Traditionen als auch die Organisation der Aleviten aufzeigen; so beispielweise „Buyruk“, „İlm-i Câvidân“ von Viranî (16. Jahrhundert), „Vak’â-i Kerbelâ“, Witze von Hoca Nasraddin, schiitische bzw. alevitische Interpretationen von Koranversen, „Hadikatü’s Süedâ“ von Fuzûli und viele Gedichte. Daneben existieren auch neue Drucke in lateinischer Schrift: „Buyruk“, „Kerbelâ Vakkası“, „Kumru“, „Hüsniye“, „Ebû Müslim Horasanî Destanı“, und sehr viele Gedichte von alevitischen Poeten. Wie und wann diese Schriften entstanden und nach Hubyâr gekommen sind, ist nicht genau festzustellen.

Diese Dokumente und Urkunden bilden eine wichtige Informationsquelle, um nachvollziehbare Einblicke in die alevitische Geschichte und Tradition zu gewinnen. Ohne den Vergleich von gelebter Tradition und Legenden ist eine Schlussfolgerung meistens nicht möglich. Die Tradition der Namensgebung bietet z. B. eine hervorragende Hilfe für die Rekonstruktion von Orts-, Flur-, Ruf- und Familiennamen. Allerdings wird diese Tradition mittlerweile nicht weitergeführt. Erschwerend wirkt sich auf die Forschung aus, dass der türkische Staat die Orts- und Flurnamen aus politischen Gründen mehrfach geändert hat. Realien und Sachgüter sind

140 Viele Informationen über alevitische Tekkes verdanken wir den Urkunden, die aufgrund einer Stiftung (*vakıf*) erstellt wurden. Mehr zur *vakıf* s. Kap. 3.3.1.

ebenfalls sehr wichtige Quellen; die Motive auf den Grabsteinen, Kelims und Teppichen, die Art und Weise ihrer Herstellung und Farben und auch die Trachten geben Aufschluss über die verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb der unterschiedlichen Gruppen. Damit wird deutlich, wie schwierig, aber auch wie vielfältig die Quellenlage für diese Arbeit ist.

1.4. Geografische und wirtschaftliche Einordnung



Abb. 1: Das Horasan-Gebiet

Zwei örtliche Bezeichnungen, Diyâr-ı Rûm und Horasan, müssen gleichzeitig erläutert werden, um die historische Einordnung deutlicher darzustellen. Die beiden Termini haben für die alevitische Geschichte eine übergeordnete Bedeutung: Sie bezeichnen die Räume, denen die alevitischen Heiligen zugeordnet werden. Horasan bezeichnet für Aleviten nicht nur ein Gebiet, sondern impliziert auch ihre religiöse Identität. So werden alevitische Heilige als „*Horasan Pîrleri*“ bzw. „*Rûm Erenleri*“ in zwei Gruppen eingeteilt. „*Horasan Pîrleri*“ sind die Heiligen, die aus Horasan kamen und „*Rûm Erenleri*“ sind die Heiligen, die im Land Ostroms (Anatolien) „erleuchtet“ worden sind. *Horasânî* (aus Horasan), ist (nicht nur) für viele alevitische Heiligen ein Beinamen wie Baba İlyas Horasânî, Hacı Bektaş Horasânî, Ebû Müslim Horasânî. Schon hier, bei der Namensgebung, ist ersichtlich, wie bedeutend das Gebiet für Aleviten ist. Nach Horasan ist Diyâr-ı Rûm der zweitwichtigste Ort für die Aleviten Anatoliens. Nach den Erzählungen der Hubyâr-Aleviten kam auch Hubyâr aus Horasan.¹⁴¹

141 Der Überlieferung zufolge sind die meisten Aleviten in Anatolien aus Horasan gekommen. Heute noch wird der Terminus selbst unter den Sunniten als Synonym für alevitische Identität gebraucht. So berichtete

Dabei bezeichnet ‐Horasani‐ (aus Horasan, Horasaner) nicht unbedingt den Herkunftsort der Menschen, es handelt sich vielmehr oft auch um die Betonung der Zugehörigkeit zur horasanischen Tradition, etwa zu der Mal matiyya (Mel metiyye). Sie entsteht, weil Horasan ab dem 8. Jahrhundert zu einem wichtigen religiösen Zentrum für alidische Religionsgruppen und die islamische Mystik wird.¹⁴²

Horasan (arab. *Ḥurāsān*)¹⁴³ ist die Bezeichnung für ein Gebiet im heutigen Nordosten des Iran. Der Terminus bezeichnete früher ein sehr breites Gebiet, das sich heute über fünf Länder erstreckt. Der gr o te Teil liegt in Iran neben Turkmenistan und Afghanistan. Die Bezeichnung wird im Deutschen auch *Chorasan* oder *Khorasan* geschrieben. Horasan ist eine Zusammensetzung aus *ḥur* (die Sonne) und *āsān* (der Aufgang) und bedeutet ‐der Ort des Sonnenaufganges‐ oder ‐der Ort, woher die Sonne kommt‐.¹⁴⁴

Diy r-ı R m, wörtlich das Land der Römer, war die Bezeichnung der Muslime für Anatolien, das Hoheitsgebiet Ost-Roms, das von Byzanz beherrscht wurde. Hauptsächlich wurde der Begriff *Ey let-i R m*¹⁴⁵ (das Land Roms) bei den Osmanen für die Städte Őebinkarahisar, Sivas, Tokat und Amasya gebraucht. Der Terminus bezeichnete aber auch das Land der Osmanen (*Osmanlı  lkesi*).¹⁴⁶ *Diy r-ı R m* bezeichnet den von Aleviten am dichtesten besiedelten Raum, abgesehen von Istanbul. Auch die Verbreitung der BektaŐi-Tekkes ist in diesem Gebiet am dichtesten.¹⁴⁷

mir eine Nachbarin in Gengenbach, die ursprünglich aus der Türkei stammt, dass sie herausgefunden habe, dass ihre Ahnen aus Horasan in die Türkei gewandert sind. Sie sagte zu mir: ‐Ich habe nachgeforscht, unsere Ahnen kamen aus Horasan; wir könnten auch Alevi sein‐ (*„aslumuzu araŐtırdım, bizim dedelerimiz de Horasan’dan gelmiŐler; biz de Alevi olabiliriz“*). Es wird also deutlich, dass bis heute die regionale Zuordnung der Familiengenealogie ein wichtiger Faktor für die Identifizierung und Identifikation mit dem Alevitentum ist.

142 Gölpınarlı 2004: 152.

143 Das Wort wird gelegentlich auch *Hor s n* geschrieben. Hier wird die geläufige Schreibweise ‐Horasan‐ verwendet, wenn es sich nicht um ein Zitat einer anders gehandhabten Umschrift handelt.

144 O.  etin, 1998 ‐Horas n‐ in IA, Band 18, (Ankara), 234–241. www.islamansiklopedisi.info [Stand: 20.10.2017].

145 Dieses Gebiet wurde auch *R miyye-i suŐra* (klein R m) genannt, um es von ganz Anatolien zu unterscheiden, weil Anatolien als *R m* bekannt war. Siehe dazu Sümer 1992: 43 und Gökbilgin 1965.

146 Gökbilgin 1965: 51-52; DevellioŐlu 1990: 224.

147 Vgl. FaroŐhi 1981: 40.



Abb. 2: *Eyâlet-i Rûm*

Die Region

Das Hubyâr Köyü liegt direkt an der Grenze zwischen Mittelanatolien und dem Schwarzen Meer. Im Jahr 1962 wurde das Dorf in Uzunbelen umbenannt.¹⁴⁸ Im Jahr 1992 wurde diese Änderung nach jahrelangen Bemühungen wieder zurückgenommen.

Das Dorf liegt auf dem Berg Tekeli, direkt an der Grenze zwischen den Provinzen Tokat und Sivas, mit den gleichnamigen Hauptstädten. Der höchste Berg der Gegend ist der Tekeli Dağı mit 2643 Mtr. Die Hubyâr-Tekke und das Hubyâr Köyü befinden sich am Hang dieses Berges in ca. 1800 Meter ü. d. M. Vor dem Bau der ersten Straße im Jahr 1974 war das Dorf in den Wintermonaten von der Außenwelt abgeschnitten und in der übrigen Zeit nur mit Tierkarren oder zu Fuß erreichbar. Auch heute noch ist die Erreichbarkeit des Dorfes im Winter, wenn Schnee liegt, nicht einfach. Dieses heute zur Kreisstadt Almus gehörende Dorf ist administrativ

148 Orts- und Gebietsnamen wurden in der Türkei ständig zum Vorteil der Türken und Sunniten gewechselt. Es entspricht der nationalen Staatspolitik.

Tokat zugeordnet, obwohl es früher zur Provinz Sivas gehörte. Die Kreisstädte in dieser Gegend sind Niksar (heute Provinz Tokat, 90km von Hubyâr Köyü entfernt), Iskefsir (heute Reşadiye, Provinz Tokat, 40km von Hubyâr Köyü entfernt) und Ipsile (heute Doğanşar, Provinz Sivas, 15km von Hubyâr Köyü entfernt). Das Gebiet, in dem das Hubyâr Köyü liegt, wird in der Gegend und Geschichte als „Tozanlı“ bezeichnet.

Der Name „Tozanlı“ ist seit dem 15. Jahrhundert bekannt und wird heute noch verwendet. Die Bezeichnung Tozanlı kommt von Tozan Beğ (*beğ* = Fürst, Stammeshauptling) und seiner Gemeinde. In den Unterlagen von 1455 werden die Namen seiner Söhne genannt.¹⁴⁹ Tozan Beğ war vor diesem Datum administrativer und militärischer Halter des Tozanlı-Gebietes.¹⁵⁰ Tozanlı ist das Gebiet, das von Hafik (Provinz Sivas), Koyulhisar (Provinz Sivas), Reşadiye (Provinz Tokat), Almus (Provinz Tokat) und Doğanşar¹⁵¹ (Provinz Sivas) umgeben ist. Die Steuerregister (*tahrîr*) über dieses Gebiet reichen bis 1455 zurück. Seither wird das Gebiet als Tozanlı bezeichnet, als Kreis von Tokat. Das Hubyâr Köyü, das Zentraldorf des Hubyâr-Ocak und manche *tâlib*-Dörfer, also die Dörfer in denen die Anhänger von Hubyâr-Ocak leben, liegen in Tozanlı.

Die *tâlib*-Dörfer dieses *ocak* sind größtenteils auf eine breite Landschaft verteilt, die westlich von Çorum beginnt und über Yozgat, Amasya und Tokat bis hin nach Sivas reicht.¹⁵² Das teilweise bergige, teilweise mit breiten Tälern geschmückte Binnenland südlich der ostpontischen Bergkette verdankt seine Fruchtbarkeit seinem Wasserreichtum, für den der Fluss Yeşilirmak (historische Name: Iris) mit seinen Nebenarmen eine große Rolle spielt. Außerdem ist der Fluss Kızılırmak (historische Name: Halys) von großer Bedeutung für die Stadt Sivas, die in dessen Schwemmlandebene liegt.

Die historische Entwicklung des Gebietes

Die Erforschung der Vor- und Frühgeschichte von Pontos liegt noch in den Anfangsstadien. Es ist belegt, dass diese Region an der Südküste des Schwarzen Meers auf Grund seiner günstigen Klima- und Naturbedingungen seit Urzeiten von Menschen durchwandert wurde.¹⁵³ Mit der Sesshaftwerdung folgten Siedlungs- und Städtegründungen. In der hellenistischen Zeit, die der persischen Satrapie¹⁵⁴ folgte, war diese Region Teil des Reiches der Mithratiden, denen zuerst Amaseia (Amasya) und danach Sinope (Sinop) an der Schwarzmeerküste eine Zeit lang als Hauptstädte dienten. Der Geograf Strabon, ein gebürtiger Amaseier, gibt sehr detaillierte Angaben über das 1 Jh. v. Chr. wie z. B. über die Tempelstaaten Komana Pontika (Gümenek,

149 Es handelt sich um Kasım, Hasan, İbrahim, Osman und Hazar (Karaman 2003: 17).

150 Vgl. Karaman 2003.

151 Historischer Name „Hypsela“, türkisiert als „İpsile“.

152 Die Wege nach Zentralanatolien führen über Çorum – das Kerngebiet des Hethiterreiches – und entlang der südlichen Schwarzmeerküste über Amasya. Diese Wege haben immer eine wichtige Rolle gespielt; weitere *tâlib*-Dörfer befinden sich in den Provinzen Samsun, Erzurum, Kars, Manisa, Aydın, Izmit, die höchstwahrscheinlich durch Umsiedlungen zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind. So erinnern sich die Bewohner von Emenni in Bafra (Provinz Samsun) noch an die Geschichte ihrer Umsiedlung. Hiernach fand diese anfang der 1800er-Jahre statt, weil die Bewohner als Saisonarbeiter die Gegend kennengelernt hatten, sich nach einer Weile dort niederließen und weitere Verwandte nachholten.

153 Strabon 2005: 25ff.

154 Amt des Statthalters.

Hamamtepe; 9km nordöstlich von Tokat) und Zela (Zile) oder ein weiteres Heiligtum in Kabeira bzw. Ameria (vielleicht das römische Neokaisareia, heute Niksar), die unter den Römern zu Städten aufblühten.¹⁵⁵ Die Ursprünge von Gaziura (Turhal) gehen – soweit bekannt – auf eine persische Festung zurück. Das heutige Sulusaray genannte alte Karana bekam im Zuge des Romanisierungsprozesses den Namen Sebastopolis, also „Kaiserstadt“. Zur gleichen Zeit wurde die 64 v. Chr. von dem römischen Feldherrn Pompeius als Megalopolis gegründete Stadt in Sebasteia (heute Sivas) umbenannt.¹⁵⁶ Sivas, dessen bekannte Funde bis auf die Hethiter zurückreichen, verdankt seine Bedeutung seiner Lage an einer wichtigen Handelsroute und war somit immer im Austausch mit den östlichen und westlichen Provinzen.

Die Romanisierungsbemühungen der Römer deuten auf die strategische Rolle dieser Region als Verbindungspunkt zwischen Ost und West, Nord und Süd hin. Hier liegen die historischen Routen, die von Innen- und Ostanatolien bis zur Schwarzmeerküste führen. Die seldschukischen Karawansereien unterstreichen die historische Bedeutung der hier durchziehenden Handelsstraßen.

Amasya war unter den Osmanen eine der wichtigsten Provinzstädte, in der die Söhne des Sultans ihre weitere Ausbildung erhielten und Erfahrungen in der Verwaltung sammeln konnten. Die Stadt genoss den Titel „Stadt der Prinzen“ (*şehzâdeler şehri*).¹⁵⁷

Die Bevölkerung des oben beschriebenen Großraums im unmittelbaren Wirkungskreis der Hubyâr-Tekke in der Gründungszeit (16. Jh.) war noch nicht durchgehend islamisiert, sondern bestand aus Christen und Muslimen. Die Belege von 1485 zeigen ganz klar, dass hier weiterhin ein starker „Ost-Römischer“ (Rûm-)Bevölkerungsanteil lebte.¹⁵⁸

Voraussetzung für den Rang einer Ortschaft als Stadt waren im 16. Jahrhundert zum einen eine Einwohnerzahl zwischen 1.200 und 1.600 und zum anderen die dauerhafte Existenz eines Marktes. Tokat, in dessen Territorium die Hubyâr-Tekke liegt, hatte am Ende des 16. Jahrhunderts über 10.000 Einwohner mit mehr als 3.500 Steuerzahlern und nannte sich damit Großstadt.¹⁵⁹ Der große osmanische Reisende Evliyâ Çelebi (1611–1683) schrieb im Jahr 1059/1649–1650 über Sivas:

Die Auserwählten kleiden sich in sehr wertvolle Gewänder von sehr unterschiedlichem Aussehen. Die Mittelständigen tragen eine Çuka [auch ‚Tschucha‘ genannt; ein einfacher Wollstoff] aus Londura und farbigen Bogası [eine Art Futterstoff]. Sie sprechen Türkisch und Kurdisch. Weil es eine armenische Stadt ist, spricht die ganze Bevölkerung allgemein Armenisch.¹⁶⁰

155 Das Anahita-Heiligtum in Zela war mit seinem Men-Heiligtum eine persische Gründung. In Komana wurde die Muttergöttin Ma verehrt. Hierzu s. C. Marek, 2010 „Geschichte Kleinasiens in der Antike“ (München), 335. Siehe auch Strabon 2005.

156 Natanyan 2007: 11.

157 Weitere Provinzstädte waren u. a. Manisa und Kütahya.

158 Für römische Orts- und Dorfnamen der Umgebung siehe Ulu 1987.

159 Faroqhi 2003: 64.

160 Evliyâ Çelebi 1986: 154. Übersetzung HT.

Das französische Konsulat berichtet am 31. August 1901, dass in Sivas 27.000 Türken, 500 Tscherkezen, 3.500 Kızılbaş, 16.500 Armenier, 500 Rûm leben.¹⁶¹

Nach dem Bericht des genannten Konsulats beträgt die Gesamtzahl der Bevölkerung im Jahr 1901 in der Provinz Sivas (Sivas, Tokat, Amasya) 1.220.000. Davon sind 318.000 Kızılbaş. In Tokat lebten 220.000 Menschen und davon waren 69.000 Kızılbaş.¹⁶² Wenn man die Zahlen des Konsulates mit denjenigen der Volkszählung von 1914 vergleicht, ist ein ähnliches Resultat abzulesen. Auch in dem Bericht von Bekir Paşa wird die Anzahl der Kızılbaş in Tokat und seiner näheren Umgebung mit 40.000–50.000 angegeben.¹⁶³

Nach der Volkszählung von 1914 hatte die Provinz Sivas (inklusive Tokat, Amasya und Şebinkarahisar) 1.169.443 Einwohner. Davon waren 151.674 Armenier (143.406 Gregorianer, 3.693 Katholiken, 4.575 Protestanten).¹⁶⁴ In dem Bericht von Boğos Natanyan sind alle armenischen Dörfer mit Namen aufgeführt, und es werden ausführliche Informationen über deren ökonomische und soziale Situation, über die Zahl der Kirchen und deren Situation, über die Beziehungen zueinander und zu anderen gegeben.

In seinem Bericht „Sivas 1877“ schrieb Bogos Natanyan ebenso ausführlich über die Bevölkerungszahlen der Stadt Tokat:

Die Einwohnerschaft besteht aus achttausend Haushalten (Hâne) und fünf verschiedenen Volks- und Religionsgemeinschaften: Armeniern, Rûm [Römern], Katholiken, Türken und Juden. Die Armenier bilden mit tausenddreihundert Haushalten einen getrennten Stadtteil.¹⁶⁵

Natanyan erwähnt auch die Zahlen der Haushalte nach Ethnien: römisch (150), jüdisch (ca. 50), armenisch-protestantisch (ca. 10).¹⁶⁶ Halis Asarkaya listet in seiner Serie „Bücher über Tokat“, Buch-Nr. 9 der Haushalte der einzelnen Stadtteile von Tokat im Jahr 1851 auf, die er als muslimisch, armenisch, katholisch, römisch und jüdisch kategorisiert hat. Demnach gab es 2.271 muslimische, 1.272 armenische, 158 katholische, 217 römische und 38 jüdische Haushalte.¹⁶⁷ Somit bestand mehr als die Hälfte der Stadtbevölkerung aus Armeniern. Die Zahl der Aleviten wird nicht übermittelt.

Obwohl damals die jeweilige Größe der einzelnen Bevölkerungsgruppen detailliert bekannt war, gibt es heute in Tokat keinen Haushalt mehr, der sich öffentlich zur armenischen Volksgruppe oder zum jüdischen Glauben bekennt. Einziges Relikt der Besiedlung durch Armenier ist der „armenische Friedhof“ (*Ermeni Mezarlığı*) in Tokat.

Auf der anderen Seite war die Siedlungsgeschichte des Gebietes auch sehr wechselreich. Die Danischmend Turkmenen hatten im 11. Jahrhundert das Gebiet erobert und Niksar zur

161 Savaş 1992: 24 Übersetzung HT.

162 Alandağlı 2014: 4 f.

163 Alandağlı 2014: 4. Tokat galt vor ca. 20 Jahren als Stadt mit dem höchsten Aleviten-Anteil (26 %). Laut Üçer liegt der Anteil der Aleviten heute bei 19 % (vgl. Üçer 2005).

164 Zitiert nach Osman Köker in Natanyan 2007: 463.

165 Natanyan 2007: 318. Übersetzung HT.

166 Ebd.

167 Asarkaya 1973: 23–26.

Hauptstadt ihrer Dynastie erkoren (1071–1178).¹⁶⁸ Es ist davon auszugehen, dass die heutige turkmenische Bevölkerungsgruppe im hiesigen Großraum (Sivas, Yozgat, Tokat, Amasya, Çorum) ihre Wurzeln in dieser Dynastie und den folgenden Fürstentümern hat. Das Gebiet ging in die Hände der Seldschuken, Danischmenden und Mongolen über, bis es im Jahr 1466 endgültig von dem Osmanischen Reich (Mehmed II., der Eroberer) annektiert wurde.

Eine Differenzierung der oben erwähnten Aufstellung von Evliyâ Çelebi sticht besonders ins Auge. In Anbetracht seiner Reise von Elbistan bis Sivas im Jahre 1649 nennt er drei unterschiedliche Bevölkerungsgruppen, die er nach deren Ethnien oder Religionen voneinander unterscheidet.¹⁶⁹ Er sagt über Elbistan (heute in Provinz Maraş): „Seine ganze Bevölkerung besteht aus Turkmenen“, über Darende (Provinz Malatya), „seine Bevölkerung besteht aus Turkmenen und Armeniern“, über Sazcığaz (Provinz Sivas), „seine Bevölkerung besteht aus Muslimen und Armeniern“.¹⁷⁰ Er unterscheidet zwischen Turkmenen und Muslimen und den Begriff „Armenier“ verwendet er sowohl ethnisch als auch für die „christliche Gemeinschaft“. Des Weiteren schreibt er, als er die Geschichte von Sivas zu erzählen versucht, dass die Stadt während der Zeit von Sultan Bayezid I., genannt Yıldırım (Blitz, reg. 1389–1402) durch die Osmanen „aus den Händen der Turkmenen gerissen“ wurde. Hier unterscheidet er zwischen Turkmenen und Osmanen, was neben der ethnischen Zuweisung auch einen religiösen Aspekt beinhalten kann. Es liegt nahe, dass es sich hier um Aleviten handelt.¹⁷¹

Im 15. Jahrhundert hatten der Safaviden-Scheich Ğunaid (oder Ğunayd, tr. Cüneyd, gest. 1460) und sein Sohn Haydar (gest. 1488) in dem Großgebiet eine große Anhängerschaft. Die bestimmende Kraft für die Gründung der safavidischen Dynastie waren u. a. die Kızılbaş aus diesem Gebiet. Seine Bevölkerung wurde als „*rûmlu*“ (aus Rûm) bezeichnet.¹⁷² Das Gebiet war immer Mittelpunkt der Aufstände auch im Osmanischen Reich, besonders im 16. Jahrhundert. Nach dem Namen des Anführers des bedeutendsten Aufstandes im Jahre 1519, Scheich Celâl, wurden alle Aufstände mit der gleichen Gesinnung „*celâlî*-Aufstände“ genannt. Diesen folgten der Baba Zünnun-Aufstand (1526) und der Kalender Çelebi-Aufstand (1527–1528).¹⁷³

Der Großraum wurde seit dem 11. Jahrhundert von den Aleviten dicht besiedelt – wenn auch mit der heutigen Situation nicht vergleichbar – und ihre Vertreibung war trotz mehrerer Massaker, unter denen das aus dem Jahr 1512 unter Selim I. („dem Gestrengen“ oder „dem Grausamen“) besonders hervorsteht, trotz Verbannungen und Assimilationen nicht erfolgreich.

In einer Urkunde (14) steht, Mülhid [Gottlose], Râfîzî [vom rechten Wege Abgekommene] und Kızılbaş sind in dem Gebiet so zahlreich, dass man sie nicht beseitigen kann; daher müssen sie mit ihren Familien zusammen nach Zypern verbannt werden.¹⁷⁴

168 Vgl. Cahen 1984.

169 Er blieb auch in diesen Orten einige Tage und betrachtete und beschrieb sie.

170 Evliyâ Çelebi 1986: 154 ff.

171 So werden heute noch die sunnitischen Kurden von den alevitischen Kurden als „Türken“ bezeichnet. Umgekehrt bezeichnen die schafitisch-sunnitischen Kurden alevitische Kurden als Türken (Ersal 2016: 89).

172 Vgl. Sümer 1992.

173 Siehe Kap. 3.2.2.

174 Savaş 1992: 21. Übersetzung HT. Original in: BOA, Mühimme 33/204, 8 Zilkade 985 (17 Januar 1578).

Die Verbannungen, Säuberungs- und Assimilationsversuche dauerten in unterschiedlichen Formen bis ins 20. Jahrhundert an.¹⁷⁵

*Traditionelle Wirtschaftsweise der Hubyâr-Aleviten*¹⁷⁶

Das Kreisstadtgebiet Tozanlı ist das ärmste in Tokat. Auch im Bereich der Infrastruktur handelt es sich um das rückständigste Gebiet. Das Gebiet Tozanlı besteht zu 75% aus Gebirge und unfruchtbaren Böden und hat wenig Ackerland.¹⁷⁷ Die Haupteinnahmequelle der Dörfer in dem Gebiet war Tierzucht. Das Hubyâr Köyü teilte das Schicksal der Armut, weshalb ab den 1950er-Jahren fast alle Menschen auswanderten. Heute sind die meisten Dörfer in der Region unbewohnt oder es leben nur sehr wenige Menschen dort. Sie gingen zuerst nur für eine bestimmte Zeit fort, was aber schnell zu einem Dauerzustand wurde. Die meisten Menschen sind ausgewandert, überwiegend nach Istanbul oder ins Ausland. Viele ältere Menschen und Rentner leben in den Sommermonaten in den Dörfern und im Winter in Istanbul oder in den anderen Städten.¹⁷⁸

Schon sehr früh gingen die Menschen aus dem Gebiet nach Istanbul, um dort als Tagelöhner zu arbeiten oder als „fliegende Händler“ Waren aus Istanbul im Umland zu verkaufen. Aus diesen Tagelöhnern wurden Emigranten, denen es häufig gelang, in Istanbul eine eigene Existenz aufzubauen. So wurden fast alle *hamams* (türkisches Bad) der Türkei von Menschen aus Tozanlı betrieben. Sie sind berühmt als *hamam*-Besitzer, *hamam*-Betreiber und *tellak* (Badediener). *Hamams* waren zu der Zeit, da es in den Häusern üblicherweise keine Badezimmer gab, gleichzeitig Orte des gesellschaftlichen Lebens und Austausches. Da die *hamam*-Besitzer ihre Arbeiter gerne aus dem eigenen Dorf oder den Nachbardörfern holten, wurden ihre Betriebe in den Großstädten für viele Menschen aus dem Raum Tozanlı zu einer wichtigen Existenzgrundlage.

Im Gebiet von Tozanlı wird traditionell Getreide (Weizen, Gerste, Hafer) angebaut. In den kleinen Gärten, *bostan* genannt, gedeihen Grünkohl und Kartoffeln. In den sehr schmalen Tälern haben die Bauern die Möglichkeit, kleine Mengen an Obst und Gemüse anzubauen. Diese Täler sind berühmt für ihre Walnüsse und für ihr edles Möbelholz.¹⁷⁹ Der größte Teil der Böden wurde für den Anbau von Futterpflanzen, vielfach nur einfaches privates Wiesenland, genutzt, weil die Tierzucht überwog. Alle Haushalte verfügten über mehr Weideland als über Felder für Nutzpflanzen.

Handwerksberufe wie Zimmermann, Maurer, Schreiner, Schmied und Müller waren hoch angesehen. Solche Handwerker waren über die Dorfgrenzen hinaus bekannt und ihre Arbeit war sehr begehrt. Wichtigste Arbeitstiere waren Ochsen. Sie wurden zum Pflügen, Dreschen

175 Siehe Kap. 2.1.8.

176 Hubyâr's *tâlib*-Dörfer sind zahlreich und wirtschaftlich unterschiedlich erfolgreich. Obwohl das Kernland der Hubyâr-Aleviten eher unfruchtbar und arm ist, gibt es an anderen Orten wohlhabende *tâlib*-Dörfer.

177 Vgl. Karaman 2005.

178 Mehr als 90 % der Menschen aus Tozanlı leben in Istanbul. Alle Dörfer haben in Istanbul eigene Vereine, die nach dem Namen ihres Dorfes benannt sind.

179 Vgl. Karaman: 2005. Nach Karamans Feststellung wurden elf verschiedene Sorten angebaut.

und für Lasttransporte eingesetzt und waren für jeden Haushalt unentbehrlich. Für den Transport wurden außerdem auch Pferde, Esel und Maultiere verwendet.

Da das Hubyâr Köyü sehr hoch in den Bergen liegt und für Ackerbau nicht gut geeignet ist, ist traditionellerweise die Schafzucht der Haupterwerbszweig. Neben Fleisch- und Milchprodukten ist auch Wolle von Bedeutung. Gelegentlich ist auch Imkerei anzutreffen.

Das Hauptnahrungsmittel der Region ist Brot. Es handelt sich dabei um Brotsorten, die nicht im Steinofen, sondern auf heißen Eisenblechen und Steinen gebacken und *yufka* und *bazlama* genannt werden.¹⁸⁰ Brotbacken, Melken, Kochen, Weben waren klassische Frauenarbeiten. Bei der Käseproduktion gab es eine besondere Solidarität unter den Frauen. Dazu wurde reihum täglich die Milch von allen Haushalten einem Haushalt übergeben, damit dort jeweils genügend Milch für die Käseproduktion zur Verfügung stand. Dies wurde *katusuk* (abgeleitet von *katişturmak*), d. h. Mischung der täglichen Milch, genannt.

Eine andere Art von Solidarität hieß *keşik* (der Reihe nach). Die Haushalte liehen sich gegenseitig ihre Arbeitskräfte, besonders für Erntearbeiten aus. Für die allgemeinen Arbeiten im Dorf galt, wie überall in der Türkei, *imece*, die soziale Pflicht zur Kollektivarbeit. Wenn etwas für das Dorf oder für die gemeinsame Nutzung benötigt wurde, sammelten die Dorfbewohner das notwendige Geld von allen Haushalten. Man nannte es *salma*.

Bei den Angehörigen des Hubyâr-Ocak handelt es sich, von wenigen Ausnahmen und späteren Aussiedlern abgesehen, fast ausschließlich um Bauern und Ein-Mann-Handwerksbetriebe. Die Dörfer, die innerhalb der Stadtgrenzen von Sivas liegen, sind meist arm, weil das Klima und der Boden für Landwirtschaft wenig geeignet sind. Tokat und Amasya hingegen sind klimatisch begünstigt und sehr fruchtbar; Obst und Gemüse aller Art, Tabak, Zuckerrüben und Wein sind hier die Hauptprodukte. Fast alle Dörfer besitzen eine *ayla* (Sommerweide auf einem Hochplateau), die bis in die 1970er-Jahre ausgiebig genutzt wurde.

Trotz eines Verbotes waren die Berufe des Tabak-Schneiders und des Alkohol-Destillierers in der Region hoch angesehen. Schulische Bildung war erst lange nach der Gründung der Republik ab den 1950er-Jahren für die Angehörigen des Hubyâr-Ocak möglich. Davor wurden Kinder nur in sehr seltenen Fällen in einer Tekke oder einer Hausschule ausgebildet. Allgemeinbildende Schulen waren in den Dörfern bis 1923 unbekannt, und Ausbildung war ein Privileg der religiösen Spezialisten.¹⁸¹

Heute werden im Dorf weder Tierzucht noch Ackerbau betrieben. Sogar der tägliche Brotbedarf wird aus der naheliegenden Kreisstadt gedeckt. Im Winter steht das Dorf leer, erst im Sommer (Ende April bis Mitte September) kommen die Rentner wieder ins Dorf, um dort einige Monate zu verbringen.¹⁸²

180 In der Region befinden sich die Steinöfen hauptsächlich in den Dörfern, in denen Ackerbau betrieben wird. In den Bergdörfern sind Eisenblech und heiße Steine – wie bei den Nomaden üblich – in Gebrauch.

181 Erst nach Gründung der Republik kam es in der Türkei zur Schulpflicht und damit zur Errichtung von Schulen auch in ländlichen Gebieten.

182 Dazu noch mehr in Kap. 6.4.

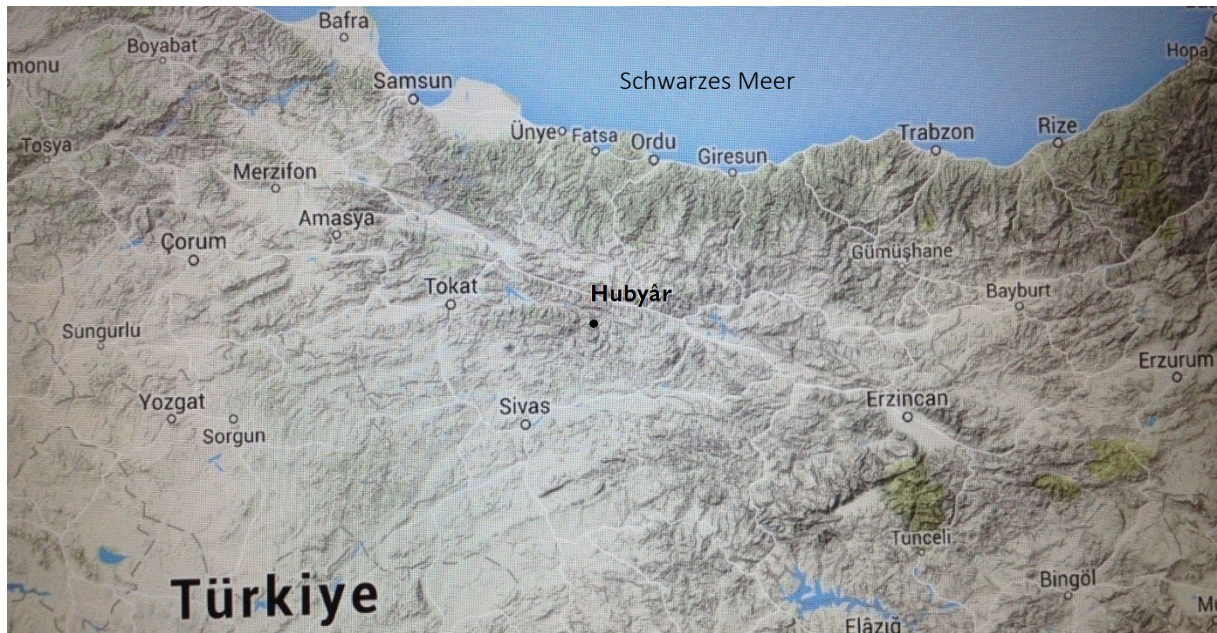


Abb. 3: Die genaue Lage des Hubyâr Köyü, Einfügung HT.

Hubyâr Köyü

Heute verbindet eine schlechte Straße das Dorf mit Tokat. Vor 1972 gab es zum Hubyâr Köyü keine ausgebaute Straße, und es war mit dem Auto nicht zu erreichen. Hier war man auf Pferde angewiesen oder man konnte die Strecke zu Fuß zurücklegen. Die eigentlich nur für Ochsenkarren geeigneter Weg konnte von Traktoren und Geländewagen nur dann befahren werden, wenn jährliche Verbesserungen durchgeführt wurden, die oftmals jedoch nicht lange standhielten. Denn nach jedem Regen oder Sturm war die Straße nicht mehr befahrbar. Seit 1994 ist das Dorf an die staatliche Stromversorgung angeschlossen.

Die Abgeschlossenheit des Dorfes führte dazu, dass das Dorf zwar von vielen Anschlussmöglichkeiten an wirtschaftlichen und technischen Fortschritt abgeschnitten war, andererseits wurde es aber auch vor vielen Übergriffen Fremder bewahrt.

Struktur der Gemeinschaft

Das Hubyâr Köyü ist eine alevitische Gemeinde, die sich nach ihrem Selbstverständnis zum „wahren Islam“ bekennt,¹⁸³ sich zu den Auserwählten zählt und sich als Nachkommen von Hubyâr, damit von ‘Alī und auch von der Familie des Propheten sieht. Der Hubyâr-Ocak ist ein Kızılbaş-ocak. Seine Angehörigen bezeichnen sich selbst als Kızılbaş und sind sehr stolz darauf. Kızılbaş ist für sie ein Synonym für Alevî. Dies gilt in der Türkei für alle Kızılbaş.

Die genaue Entstehungszeit der alevitischen Gemeinschaftsbildung, wie sie bei den Hubyâr-Aleviten anzutreffen ist, kann historisch nicht bestimmt werden. Sicher ist, dass diese Struktur seit Hubyâr (16. Jahrhundert) in der Gruppe Bestand hatte. Die Geschichte der Aleviten in Anatolien gibt uns den Hinweis, dass die Gruppe bzw. die Gemeinschaft, die hier untersucht

183 Vor der Politisierung des Alevitentums zählten sich alle Aleviten zum „wahren Islam“ („*esâs islam bizleriz*“). Dieser Begriff wird in klarer Abgrenzung zur sunnitischen Auslegung des Islams verwendet und soll zum Ausdruck bringen, dass die Aleviten (und nicht die Sunniten) die wahre, d.h. richtige Auslegung des Islams vertreten. Hierzu s. Dreßler 2002.

wird, unter demselben oder anderen Namen auch schon vor Hubyâr existierte. Natürlich unterlag auch der Glaube der Hubyâr-Aleviten wie jeder andere dem zeitlichen Wandel; Grundzüge der Lehre haben sich jedoch weitgehend erhalten. Die geschichtliche Entwicklung kann durch die Person Hubyâr in zwei Perioden, die Geschichte vor und nach Hubyâr, gegliedert werden.¹⁸⁴



Abb. 4: Blick auf das Hubyâr Köyü, 2005

Das Hubyâr Köyü und die *tâlib*-Dörfer zeigen in der genealogischen Abstammung Unterschiede. Während das Hubyâr Köyü angeblich von einem gemeinsamen Vater, nämlich Hubyâr, abstammt,¹⁸⁵ sind viele *tâlib*-Dörfer Aggregationen von unterschiedlich verwandtschaftlichen Gruppen.¹⁸⁶

Die Bevölkerung des Hubyâr Köyü ist, nach eigenen Angaben, miteinander verwandt. So gesehen ist es ein reines *dede*-Dorf. Nach den vorliegenden Unterlagen¹⁸⁷ kam Hubyâr erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts zu diesem Ort. Er rodete ein Stück Wald, um Siedlungsraum zu schaffen.¹⁸⁸ Das Dorf hat heute 16 Ortschaften (*mezra*)¹⁸⁹ innerhalb seines Territoriums. In einer dieser *mezra* (Köroğlu) und in einem benachbarten Dorf (Dündar) wohnen *tâlibs* von Hubyâr. So sind alle Bewohner im Hubyâr Köyü, abgesehen von diesen Spätansiedlern und den Bewohnern der genannten *mezra* (Köroğlu), Nachkommen von Hubyâr. Die Spätansiedler werden stillschweigend akzeptiert und zählen sich selbst auch zu den Nachkommen von Hubyâr.

184 Siehe Kap. 3.

185 Laut den Grundbucheintragungen ließen sich immer wieder neue Familien in dem Dorf nieder. Sie haben sich in das Dorf integriert. Diese Tatsache ist den Dorfbewohnern bewusst.

186 Sowohl im Hubyâr Köyü als auch in den *tâlib*-Dörfern und in anderen alevitischen Gruppen geht die Zugehörigkeit (Mitgliedschaft der Gruppe) über den Vater, ist also patrilinear.

187 Karaman 2014: 216. Die Original-Urkunde liegt in BOA, TT 287 von 961/1554, S. 125–126.

188 Ebd.

189 *Mezra* ist die kleinste Siedlungseinheit, die administrativ von einem Dorf abhängig ist. *Mezras* können sich zu einem Dorf entwickeln.

Die Zahl der Menschen aus dem Hubyâr Köyü (mit seinen *mezras*) wird heute auf 5.000 bis 6.000 geschätzt. Die meisten von ihnen leben jedoch in der ganzen Welt verstreut und nutzen das Dorf höchstens noch als Zweitwohnsitz; einen permanenten Wohnsitz haben dort nur wenige Haushalte. Diejenigen Hubyâr-Aleviten, die nicht ins Ausland emigrierten, leben zum größten Teil in Istanbul.

1.5. Die Ausbreitung der Gemeinschaft

Die Hubyâr-Aleviten sind, abgesehen von späteren Aussiedlungen und wenigen anderen Ausnahmen, fast nur in Dörfern sesshaft; die Zahl der *tâlibs* in den Städten ist gering.¹⁹⁰ In den Städten wie Merzifon, Çorum, Amasya, Tokat, Turhal, Zile und in Sivas sind bereits Hubyâr-*tâlibs* und *-dedes* ansässig. Die meistens davon leben in Tokat; was sich anhand der heutigen Bewohner feststellen lässt, die schon seit Langem in Tokat heimisch sind. Sie unterscheiden sich in Glaube und Tradition nicht von den anderen Bauern.

An vielen Orten ist nachweisbar, dass dortige Hubyâr-Aleviten im Laufe der Zeit aus unterschiedlichen Dörfern aus verschiedenen Gründen (ökonomische, Blutfehden, Ausgrenzung aus der Gemeinde) zugezogen sind; diese können noch heute oft ganz genau sagen, woher sie, ihre Väter oder Großväter ursprünglich stammen.

Anfang des 19. Jahrhunderts haben viele Bewohner das Hubyâr Köyü verlassen. Sie siedelten in viele Dörfern u. a. von Tokat, Turhal, Zile, Amasya, Merzifon, Çorum und Sivas. Heute gibt es auch einige Dörfer, die ausschließlich von Menschen aus Hubyâr Köyü bewohnt werden. Ihr zentrales Ausbreitungsgebiet umfasst die Region mit den Provinzen von Tokat, Sivas, Amasya, Çorum und Yozgat. Die Hubyâr *tâlibs* in der Ägais (Manisa 2 Dörfer), im Schwarzmeergebiet (Bafra, Çarşamba) und in Ostanatolien (Erzurum 8 Dörfer, Kars 4 Dörfer) sind spätere Siedlungen.¹⁹¹ Am Schwarzen Meer und in Manisa werden sie noch „*sivashl*“ (aus Sivas) genannt.

In vielen Dörfern, in denen Hubyâr-Aleviten kleine Gruppen bilden, ist der Kontakt zum Hubyâr-Ocak abgebrochen; besonders zu den Dörfern in Ulaş/Sivas und Yıldızeli/Sivas. Hubyâr's *tâlib*-Dörfer sind größtenteils in Turhal, Zile (Tokat) und Hafik (Sivas) zu finden. Turhal und Zile sind die Schwerpunkte der Hubyâr-*tâlibs*. Die *tâlibs* der Hubyâr-Aleviten sind also nicht um die Tekke angesiedelt.

Dies legt nahe, dass es schon Hubyâr-Aleviten gab, bevor am heutigen Ort die Tekke gegründet wurde. In diesem Zusammenhang gewinnt die Erkilet-Geschichte¹⁹² eine besondere Bedeutung. Das Dorf Erkilet (heute Ortschaft der Kleinstadt Pazar) liegt zwischen Tokat-Turhal und Zile auf der Ebene Kazova, mitten im Ausbreitungsgebiet der Hubyâr-Aleviten. Für diese Region ist historisch zu belegen, dass sie seit dem 12. Jahrhundert als ein Zentrum der Aleviten gilt.

190 Damit ist nicht der heutige Lebensort gemeint, sondern der ursprüngliche. Heute wohnen fast 80 % von ihnen in Städten.

191 Manche Familien in den Dörfern von Erzurum stammen aus Sivas, sie kennen ihre Abstammungsgeschichte noch. Viele Bauern in Erzurum sind in den 1970er-Jahren und danach wegen Unsicherheiten nach Ankara und Istanbul umgesiedelt.

192 Siehe Kap. 3.3.

Ob sie schon früher Hubyâr *tâlib* waren oder erst später geworden sind, muss noch geklärt werden.

Seit der massenhaften Migration ab den 1960er-Jahren finden sich Hubyâr-Aleviten fast überall, in der Türkei wie im Ausland. In vielen Groß- und Kleinstädten der Türkei sind heute Hubyâr-Aleviten (seien sie Beamte oder Arbeiter) anzutreffen. Sie sind aber besonders in Istanbul, in Ankara und in Izmir zu finden. Die Hubyâr-Aleviten sind heute durch Migration in ganz Europa, Australien, USA, Kanada wohnhaft, ganz abgesehen von den „Gastarbeitern“ in Libyen und Saudi-Arabien.

Die Hubyâr-tâlib-Dörfer

Hubyâr-Aleviten sind seit dem 16. Jahrhundert sesshaft, wie den TT-Unterlagen von 1485 und 1520 zu entnehmen ist. Dort sind die Namen dieser Dörfer (heute mit Hubyâr-Aleviten) erwähnt.¹⁹³ Die Möglichkeiten einer späteren Ansiedlung von Nomaden in diesen Dörfern sind damit nicht ausgeschlossen.

Die Dörfer tragen entweder die Namen ihrer Gründer, der Stämme, des Ortes oder verweisen auf Eigenschaften des Ortes. Viele Dörfer der Hubyâr-Aleviten trugen bis vor Kurzem die Namen von Stämmen und Sippen wie Beydili (Beğdin), Düğer, Alayurt, Eymür. Es gibt viele Dörfer mit griechischen und armenischen Namen wie Ekseri, Elpit, Zazara oder Ispolos.

Die körperschaftlichen Gruppen sind lokale Aggregationen verschiedener agnatischer Linien. In den Dörfern von Hubyâr-*tâlib* gibt es keine *aşiret*- und *ağa*-Systeme. Die reichen Bauern werden zwar als *ağa* bezeichnet, was aber in diesem gesellschaftlichen System nicht vorgesehen ist.

Fast alle Dörfer verfügen über ein Sommerquartier in den Bergen; heute werden davon nur noch sehr wenige für die Tierzucht verwendet. Wie die Entwicklung des Hubyâr Köyü zeigt, wird mit dem demografischen Wachstum und der damit verbundenen Einengung des Territoriums die Aufrechterhaltung der inneren Ordnung problematisch. In solchen Fällen entstehen Weiler und neue Ortschaften. Das Wachstum führt nicht zu neuen Grundlagen für das Ordnungssystem, sondern es entstehen neue Ortschaften mit ähnlichen Strukturen oder Familien ziehen in andere Ortschaften oder in die Städte.

Bei der Spaltung eines Stammes oder einer Sippe entstehen Probleme der Zugehörigkeit. Es gibt Stämme mit unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten. In einem mir bekannten Fall bat eine sunnitische Familie um die Hand der Tochter eines Verwandten aus dem Hubyâr-Ocak. Dies wurde abgelehnt und als Beleidigung betrachtet. In solchen Fällen ist nicht die Blutsverwandtschaft entscheidend, sondern die religiöse Zugehörigkeit. Verwandtschaftliche Bindungen werden gerne der Vergessenheit anheimgestellt, damit das Problem sich von selbst löst.

Wegen der Siedlungsart und Aggregationen entstehen unterschiedliche Dorf-Typen. Die Dorf-Typen der Hubyâr-Aleviten sind die gewöhnlichen Typen für ganz Anatolien. Demnach können sie nach Siedlungstyp, nach ethnischer und religiöser Struktur unterschieden werden:

193 Vgl. Karaman 2003. Diese Aussage schließt nicht alle Dörfer ein.

1. nach der Siedlung:
 - a) Dörfer, die aus einem Ort bestehen
 - b) Dörfer, die aus mehreren Ortschaften (*mezra* oder *mahalle*) bestehen, wie z. B. das Hubyâr Köyü
2. nach ethnischer Struktur:
 - a) die Dörfer, deren Bevölkerung aus den Mitgliedern eines Stammes oder einer Sippe besteht
 - b) Dörfer, deren Bevölkerung sich aus mehreren Stämmen und Sippen zusammensetzt (Aggregationen)

Es gibt Ortschaften, die als Haupt- oder Kerndörfer bezeichnet werden können. Dabei handelt es sich um Dörfer, die schon sehr lange bestehen. Aus ihnen sind immer wieder Familien oder Sippen weggezogen, die in anderen Gebieten neue Siedlungen gegründet haben. Diese Wanderungen gingen immer von Sivas und den Bergregionen aus in die wirtschaftlich bzw. agrarwirtschaftlich besser situierten Ortschaften (wie Tokat, Zile, Niksar usw.), was für diese Menschen gleichzeitig den Übergang von der Tierzucht zur Agrarwirtschaft bedeutete. Eine Heirat aus den Berg- in die Taldörfer wird immer noch skeptisch betrachtet, weil die Frauen in diesen Taldörfern viel arbeiten müssen. Der Dorfvorsitzende von Alayurt (Sivas), Hüseyin meint dazu:

Dieses Dorf ist ein Dorf der Auswanderung. Viele Dörfer in der Provinz Niksar-Ebene, Turhal-Ebene und Zile-Ebene wurden von Menschen gegründet, die aus diesem Dorf ausgewandert sind (o köylerin çoğu burdan gitme). Vielleicht mehr als fünfzehn Dörfer gehen auf dieses Dorf zurück. Ich erinnere mich noch, dass viele Verwandte sich immer gegenseitig besucht haben und ihre Söhne und Töchter miteinander verheiratet haben. Nun, es gehen alle Beziehungen kaputt, die Beziehungen sind abgebrochen. Jetzt kennt nicht mal der Sohn seinen Vater und die Tochter ihre Mutter (oğul babayı kız anayı tanımiyor), wer wird denn seine Verwandten noch kennen (akrabayı kim tanır)?¹⁹⁴

Wenn die *tâlib*-Dörfer miteinander keine Verwandtschafts- oder Heiratsbeziehungen haben, haben sie auch keine Interaktionen miteinander, wenn sie sich nicht in direkter Nachbarschaft zueinander befinden. Für sie bilden ihre Grenzen auch die Grenzen ihrer Welt. Die spirituell miteinander verwandten Dörfer sind in ihrem Alltag organisatorisch eigenständig, in den religiösen Zielen und Aktivitäten homogen. Viele Hubyâr-Aleviten kennen sich überhaupt nur so weit, wie sie von ihren *dedes* gehört haben. Alle Interaktionen verlaufen über die *dedes*, die sie miteinander verbinden. So eine Interaktion kann nur in sehr kleinen *ocak*-Strukturen, in einem einzigen Gebiet, Bestand haben.

Alle diese Dörfer zeigen auch noch religiös unterschiedliche Strukturen:

1. Homogene Dörfer: Das sind die Dörfer, deren Bewohner nur einem *ocak*, in diesem Fall dem Hubyâr-Ocak angehören. Da die Gruppierungen unter den Hubyâr-Aleviten auch noch berücksichtigt werden müssen, muss diese Kategorie noch mal zweigeteilt werden:

194 Interview im August 1992, Hüseyin war damals 66 Jahre alt.

- a) Dörfer, deren Bewohner nur einer Gruppe von Hubyâr-Aleviten angehören (Dedeci oder Babacı)
- b) Dörfer, deren Bewohner zu den beiden Gruppen von Hubyâr-Aleviten gehören.

2. Heterogene Dörfer:

- a) Dörfer mit verschiedenen alevitischen *ocaks*:

In solchen Dörfern werden die *cem*-Zeremonien nach der Tradition des Mehrheits-*ocaks* durchgeführt.¹⁹⁵ Dies ist meist die älteste, ursprüngliche Gruppe im Dorf. Ausnahmen bestehen jedoch überall. Als Beispiel sei hier die Situation im Dorf Karaçayır beschrieben:

In Karaçayır (Sivas) wohnen die *tâlîbs* von Hubyâr-, Zeynel Abidin-, Garib Musa-, Hıdır Abdal-, Seyit Baba-, Yalıncağ-, Şah İbrahim- und Şih (Scheich) Ahmed Dede-Ocak. Obwohl die *dedes* des Şih Ahmed Dede-Ocaks im Dorf wohnen, werden die Zeremonien nach der Tradition (*sürek*) von Şah İbrahim durchgeführt, weil dieser *ocak* die Mehrheit im Dorf bildet. Die bestimmten Rituale sind aber eigenen *dedes* vorbehalten. So lernen die Kinder aller *ocaks* die *sürek* von Şah İbrahim. Während die Dorfnormen von allen Gruppen akzeptiert und einander angeglichen werden, bleiben religiöse Gruppennormen und Identität parallel bestehen.¹⁹⁶

- b) Dörfer mit Aleviten und Sunniten:

Es gibt nicht sehr viele Dörfer, welche die Sunniten und Hubyâr-Aleviten zusammen bewohnen. Es sind zwei Dörfer in Yozgat, eines in Sivas und eines in Niksar (Tokat).

Nach diesen Aufteilungen ergeben sich folgende Dorftypen der Hubyâr-Aleviten:

1. religiös und ethnisch homogen
2. religiös homogen, ethnisch heterogen
3. religiös und ethnisch heterogen
4. religiös heterogen, ethnisch homogen

Die Hubyâr-Aleviten sind hauptsächlich turkmenischer Herkunft. Es gibt drei Hubyâr-alevitische Dörfer, deren Bewohner Kurden sind. Diese sind spätere Konvertiten. In anderen Dörfern gibt es einzelne Familien, deren ethnische Herkunft kurdisch ist. Das Stammgebiet der Hubyâr-Aleviten ist kein kurdisches Gebiet.

Die Geschichte von zwei kurdischen Dörfern (zu Zile, bzw. zu Amasya) ist für unser Thema interessant. Sie erhielten Anfang des letzten Jahrhunderts ihre heutige Zugehörigkeit. Da sie Aleviten waren, aber ihre *ocak*-Verbindung abgebrochen war, haben sich die *dedes* aus den Nachbardörfern, die Hubyâr-Aleviten waren, ihrer angenommen und es ihnen so ermöglicht, ihre Religion weiterzuführen. Ob diese Zuordnung (zum Hubyâr-Ocak) zufällig oder bewusst zustande kam, bedarf noch der Klärung.

195 Es ist keine Norm, Ausnahmen sind nicht ausgeschlossen.

196 Dies ändert sich wegen der fehlenden Ausübung des Glaubens. Weil kein Hubyâr-*dede* mehr ins Dorf kommt, beichten die Hubyâr-*tâlîbs* bei Zeynel Abidin- und Seyit Baba-*dedes*. Bevor diese *dedes* mit der Beichte der Hubyâr-*tâlîbs* anfangen, sprechen sie laut aus, dass sie dies „in der Vertretung von Hubyâr-*dedes*“ (*Hubyâr-Dedelerine vekâleten*) tun. Informant: Ozan Derya aus Karaçayır.

Es gibt reine *tâlib*-Dörfer, aber auch Dörfer, in denen *tâlibs* und *dedes* zusammen leben. Bei solchen Dörfern handelt es sich meistens um die spätere Aussiedlungen der *dedes*, besonders aus den ökonomischen Gründen. Neben ökonomischen Ursachen begründeten Blutrache, Isolation aus der Gemeinde und Entführung einer Frau den Ortwechsel.

Es gibt einige ehemalige Hubyâr-Dörfer, die heute sunnitisch sind. Insgesamt zeigen die Untersuchungen allerdings, dass der Hubyâr-Ocak in seinem Ausbreitungsgebiet am wenigsten von Konvertierung und Assimilation betroffen war. Eine Erklärung für die weite Verbreitung der Hubyâr-*tâlibs* bietet der Spruch: *Hubyâr taksimden tâlib almadı, yolu aldı. Keşfi kerametini gören gelip tâlib oldu*, übersetzt heißt dies: Nachdem Hubyâr bei der Aufteilung keine *tâlibs* bekommen, sondern den Pfad genommen hat, sind diejenigen, die seine Wunder gesehen haben, aufgrund der eigenen Überzeugung seine *tâlibs* geworden.



Abb. 5: Zentrales Ausbreitungsgebiet der Hubyâr-Aleviten, Einfügung HT.

2. Gesellschaftlicher und historischer Hintergrund

2.1. Das Alevitentum

Das Problem der religionsgeschichtlichen Einordnung des Alevitentums

Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Einordnung des Alevitentums geht weit über die rein wissenschaftliche Fragestellung hinaus, denn sie hat auch direkte Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Aleviten. Die Auflösung der alevitischen Gemeinschaften vor allem durch Migration und Moderne (Urbanisierung, technische Entwicklungen etc.) führt zu einer Situation, die es nötig macht, dass Aleviten ihre religiösen Überzeugungen präzisieren, um sich in interreligiösen Gesellschaften definieren und abgrenzen zu können, was in ihren ursprünglichen homogenen Gemeinschaften nicht nötig war. Wegen unterschiedlicher und widersprüchlicher Definitionen stehen vor allem die Jugendlichen zunehmend vor dem Problem, sich in einer interreligiösen Gesellschaft zu positionieren. In diesem Sinne betrifft ihre religiöse Einordnung ihre Identität und hat gleichzeitig eine politische Dimension.

Die Begriffe „Heterodoxie“, „Volksglaube“ und „Synkretismus“ spielen in Bezug auf das Alevitentum in der wissenschaftlichen Betrachtung eine zentrale Rolle. Im Grunde werden sie als Bezeichnung für den „nicht-sunnitischen Islam“ (*gayri-sünni*) gebraucht. Die Einordnung des Alevitentums als eines heterodoxen, synkretistischen Volksglaubens ist jedoch nicht haltbar. Die mit diesen Begriffen verbundenen Inhalte und Verhaltensweisen lassen sich in allen religiösen Gruppierungen des vorderasiatischen Raumes nachweisen.¹⁹⁷ Problematisch ist auch die traditionelle türkische Beschreibung des Alevitentums als „Schamanismus im islamischen Mantel“.¹⁹⁸ Darüber hinaus sind die genannten Begriffe auch in religionswissenschaftlichen Zusammenhängen nicht eindeutig und umstritten. In seinem Artikel „Wer und was ist ein Alewite?“ schreibt der Ethnologe Erhard Franz:

In religionsgeschichtlicher Sicht kann man unter Alewiten alle Gruppen mit ähnlichen Glaubensdogmen und Riten zusammenfassen, die sich seit dem 13. Jahrhundert in Anatolien herausgebildet haben und die sich durch die Aufnahme alttürkisch-schamanistischer, christlicher, manichäischer und zoroastrischer Glaubenselemente von ihren in einem extremen dogmatischen Verständnis der frühen Schia und des Sufismus liegenden Ursprüngen weit entfernt haben.¹⁹⁹

Während im *millet*-System²⁰⁰ des Osmanischen Reichs der Terminus „Alevî“ allein ausreichte, um sich in dieser Gesellschaft zu verorten, verlangt die Moderne von den Aleviten in interreligiösen Gesellschaften eine Selbstdefinition und die Einordnung in diese Gesellschaften. Häufig ist zu beobachten, dass Aleviten die eigene religiöse Einordnung mithilfe ethnischer, politischer oder geografischer Identitätsmerkmale ausdrücken: Neben der „Gemeinde

197 Heine 1989: 89 ff.

198 Vgl. Dressler 2016: 254 f. ; Eröz 1992.

199 Franz 2000: 15.

200 Der Terminus *millet* bezeichnet ein System der Klassifizierung von Menschen nach ihrer Religion bzw. Konfession und nicht unter ethnischen oder sprachlichen Gesichtspunkten. Heute wird der Terminus in der Türkei auch als Bezeichnung für „Nation“ verwendet.

Kurdischer Aleviten“ (*Kürt Aleviler Birliđi*), der „Gemeinde Türkischer Aleviten“ (*Türk Aleviler Birliđi*) und der „Gemeinde der demokratischen Aleviten“ (*Demokrat Aleviler Birliđi*) gibt es auch eine „Dersim Gemeinde“ (aus der Dersim-Region).

Die immer wieder stattfindenden Wanderungsbewegungen der Träger des Alevitentums führten zu einer stetigen Weiterentwicklung und Veränderung alevitischer Glaubensinhalte und Traditionen, ohne dabei den Kern des Glaubensgutes zu berühren, sodass eine klare Definition immer nur für einen bestimmten Zeitraum in einem abgegrenzten Territorium sinnvoll ist. Daher scheint das Alevitentum eher erörterbar als definierbar zu sein: „Es erweist sich [als] äußerst schwierig, Alevilik („Alevitum“) zu definieren.“²⁰¹ Wer sich mit dem Alevitentum beschäftigt, sieht sich mit diesem Problem der Einordnung konfrontiert; in der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, diese Problematik umfassend darzulegen.

Die Verwendung des Begriffs „Alevî“ bildet gleichzeitig die Grundlagen für dessen Entwicklungsgeschichte. Sie reicht vom „Freund ‘Alîs“ zu seinen Lebzeiten über die allgemeine Kategorie der „Anhänger einer alidischen Religion“ nach seinem Tod bis hin zum Alevitentum in seiner heutigen Ausprägung.

Im Rahmen dieser Arbeit wird das Alevitentum in die islamische Religion eingeordnet. Den Ausgangspunkt dieser Zuordnung bilden die Glaubensgrundlagen und das kollektive Gedächtnis der Aleviten: „Für einen Religionswissenschaftler beantwortet die Frage, zu welcher Religion eine religiöse Gruppierung angehört, primär die Selbstzuordnung der Betroffenen.“²⁰² Die Symbole, Motive, Gegenstände, Kalligrafien, Bilder, die die alevitische Identität bezeichnen und die Finger, Arm, Hals und Kopf der Aleviten sowie die Wände ihrer Häuser schmücken, haben einen islamischen Hintergrund. Die Islam- und Religionswissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann betont in ihrem Gutachten, dass die Mehrheit der Aleviten sich als eine islamische Gemeinschaft versteht.²⁰³ Christoph Werner benutzt sogar den Begriff „Qizilbash-Islam“.²⁰⁴

2.1.1. Alevitische Selbstverständnisse

*Die Mehrheit der Aleviten versteht sich allerdings inzwischen als eine eigenständige Konfession und Rechtsschule innerhalb des Islam neben Sunniten und Schiiten.*²⁰⁵

Die Zugehörigkeit zum Islam war für Aleviten in ihrer Geschichte nie ein Diskussionsthema und wurde auch nie infrage gestellt. Fast alle mündlichen und schriftlichen Überlieferungen beinhalten Passagen, die über den Mut und die Tapferkeit ihrer Helden bei der Bekehrung Andersgläubiger (*kafîr*, Pl. *küffâr*) zum Islam berichten. Aleviten verstehen sich traditionell nicht nur als Bewahrer des wahren Islam, sondern auch als *mu'min* – Gläubige. Die Unterscheidung zwischen *mu'min* und *muslim* zeigt deutlich das eigene Selbstbewusstsein in Bezug auf andere islamische Strömungen bzw. Bekenntnisse. Für Aleviten gilt nicht jeder Muslim auch als *mu'min*, sondern nur diejenigen, die den Glauben wahrhaft (im alevitischen

201 Dressler 2002: 10.

202 Spuler-Stegemann 2003: 20. Hervorhebung im Original.

203 Vgl. Spuler-Stegemann 2003.

204 Werner 2014: 73.

205 Spuler-Stegemann 2014: 33.

Sinne) leben und ihr Glaubensleben nicht nur auf das Halten der Gebote reduzieren. Diese Unterscheidung der Gläubigen fand schon sehr früh statt und verbreitete sich unter den Sufis weiter. Schimmel gibt eine Erklärung für diese Unterscheidung:

Aus diesem Kern von Frommen um Muhammad stammt eine Definition, die von den Sufis gern akzeptiert wurde, nämlich die dreifache Haltung *islām*, *īmān*, und *iḥsān*. Der Koran spricht von *islām* und *īmān*: *islām* ist die ausschließliche und vollkommene Hingabe des Gläubigen an Gottes Willen und seine vorbehaltlose Annahme der Gebote, wie sie im Koran offenbart sind, während *īmān*, »Glaube«, den inneren Aspekt des Islam darstellt. Das bedeutet, daß ein *muslim* kein *mu`min*, »einer, der glaubt«, zu sein braucht, doch der *mu`min* ist in jedem Fall ein *muslim*. *Iḥsān* wurde dann – nach den meisten Quellen vom Propheten selbst – hinzugefügt in der Bedeutung »Gott anzubeten, als ob man ihn sähe«. ²⁰⁶

Allerdings sondern sich die Aleviten durch den Ausdruck *mu`min* von denjenigen ab, die die batinitische (esoterische) Auslegung bzw. den tieferen „Sinngelhalt“ (arab. *ma`nā*) nicht kennen. Nach alevitischer Auffassung ist ein vollkommener Gläubiger, *mu`min*, von den äußerlichen religiösen Pflichten entbunden. Auch diese Auslegung wurde sehr früh diskutiert, wie Halm zeigt:

Er behauptet, das Ritualgebet, die Almosensteuer, die Pilgerfahrt und das Fasten – all das bedeute nichts anderes als dich zu kennen und alle die anzuerkennen, die gleich Ibn Ḥasaka den Rang eines *bāb* und Propheten beanspruchen; (wer das tue,) der sei ein vollkommener Gläubiger (*mu`min kāmīl*), für den die Unterjochung durch (die Pflicht zu) Gebet, Fasten und Pilgerfahrt entfalle. ²⁰⁷

Die Aleviten sehen sich als *mu`min* und verwenden diesen Terminus in all ihren Zeremonien und ihrer Literatur. ²⁰⁸ Dennoch gibt es heute eine beachtliche Gruppe, die sich überhaupt nicht als Teil des Islam versteht. ²⁰⁹

Von großer Bedeutung war in der Geschichte der Aleviten stets die Frage nach der Echtheit des Korans. Immer wieder drehten sich die Diskussionen um die Behauptung, es handle sich nicht um den originalen Koran, sondern um eine von den ersten drei Kalifen und den Umayyaden verfälschte Fassung. ²¹⁰ Dieser – auch unter Schiiten vorgebrachte – Vorwurf und die daraus resultierende Debatte dauern unter den älteren Aleviten bis heute an. Der Terminus „Emevi İslamı“, der umayyadische Islam, ²¹¹ ist Ausdruck für die Abgrenzung und Zurückhaltung der Aleviten gegenüber dem praktizierenden (sunnitischen) Islam.

206 Schimmel 1995: 53.

207 Halm 1982: 278.

208 Die beiden Termini werden auch für die Unterscheidung der Männer (*mūmin*) und der Frauen (*mūslim*) gebraucht; (s. Anhang 23). In den Buyruks Übersetzungen von Gölpınarlı wurden *mūslim* für Frauen und *mūmin* für Männer angewandt; (s. Kaplan 2011: 265 und Anm. 127).

209 Vgl. weiterführend zu diesen „Identitätsdefinitionen“ bei Aleviten Vorhoff 2000.

210 Brockelmann 1950: 174.

211 Der Ausdruck „Umayyadischer Islam“ (Emevi İslamı) wird in neuer Zeit selbst von vielen sunnitischen Theologen (wie z. B. Yaşar Nuri Öztürk, İhsan Eliaçık) gebraucht, um die „falsche Entwicklung“ des praktizierenden Islam zu kritisieren. Besonders üben die Befürworter der Māturīdīya (arab. *al-māturīdīya*) – eine Richtung des hanafitisch-sunnitischen Islam – diese Kritik. Maturidi war ein berühmter hanafitischer Gelehrter des 10. Jahrhunderts aus Samarkant.

Das traditionelle alevitische Selbstverständnis

Alevî ist man durch Geburt in eine alevitische Familie. Allerdings kennt die islamische Welt bis ins 14. Jahrhundert auch die Möglichkeit, von einer Sippe in eine andere zu wechseln und somit die eigene Abstammung gültig zu ändern, wodurch die biologische Abstammung erlischt. Der Historiker Ibn Ḥaldūn (Ibn Khaldūn, gest. 1406) beschreibt im 14. Jahrhundert diesen Vorgang detailliert:

Du sollst wissen, dass manchmal jemand von einer Sippe zu einer anderen wechseln kann: dies kann wegen der empfundenen Nähe zur zweiten Sippe geschehen. Der Wechsel kann auch wegen eines Eides oder Gelübdes stattfinden oder etwa, wenn ein Sklave die Freiheit erlangt. [...] Wenn die neue Sippe ihn akzeptiert, zählt er zu dieser Sippe und kann somit deren Früchte ernten. Der Übergang zu einer anderen Sippe kann auch aus anderen Gründen geschehen. Erst wenn die neue Zugehörigkeit beginnt, Früchte zu tragen, wird die Sippe als vereint anerkannt.²¹²

Er beschreibt an zwei anderen Stellen:

Die Ehre einer Sippe oder Abstammung kann nur durch Eingliederung in diese erlangt werden. Die Bedeutung, Mitglied einer [heiligen] Familie zu sein, liegt darin, dass die Person in der Reihenfolge der ehrwürdigen und berühmten Ahnen der Familie mitgezählt wird. Durch die Tatsache, dass sie von diesen Ahnen abstammt und zu ihnen gezählt wird, wird die Heiligkeit auch auf sie übertragen.²¹³

Abstammung [arab. ʿaṣabīya] wird im islamischen Recht in zwei Bereiche unterteilt: In die Abstammung aufgrund der Blutsverwandtschaft und aufgrund einer „Herr-Knecht-Beziehung“.²¹⁴

Als Beispiel für solche Eingliederung sei hier auf den in der islamischen Welt berühmten Fall des Salmān al-Fārisī (Salmān der Perser)²¹⁵ verwiesen. Als Sklave wurde er von Mohammed frei gelassen und in dessen Familie aufgenommen. Mohammed selbst gab dies vor der Gemeinde bekannt: „Salmān gehört zu uns, den Leuten des (Propheten-)Hauses“ (*Salmān minnā ahl al-bait*).²¹⁶ Dies führte zu einer Sakralisierung des Salmān als Modell der geistigen Adoption und mystischen Initiation,²¹⁷ deren Ausmaß noch heute im Alevitentum ebenso erkennbar ist, wie im Schiitentum und allgemein in der islamischen Mystik, in der Salmān al-Fārisī als Prototyp eines Heiligen verehrt wird.

Die Ansiedlung in alevitischen Gemeinschaften führte unter den Aleviten in der Türkei in der Regel auch zur Eingliederung in diese Sippe. Selbst im Hubyâr Köyü gibt es Familien, die durch Ansiedlung stillschweigend in die Sippe Hubyârs aufgenommen wurden.

212 İbni Haldun 1977: 312. Übersetzung HT.

213 Ebd.: 318. Übersetzung HT.

214 Ebd.: 405. Übersetzung HT.

215 Salmān der Perser (pers. Salmān-e Pāk; „Salmān der Reine“); im alevitischen Glaubenskontext wird er mehrheitlich Salmān-e Pāk genannt und als der *pîr* der Reinheit verehrt. Die Reinheit ist einer der zwölf Dienste in der alevitischen Religion; siehe Kap. 4.3.5.

216 Halm 1982: 109.

217 Schimmel 1995: 52.

Die alevitische Tradition kennt darüber hinaus auch die Möglichkeit, zum Alevitentum überzutreten. Dem Übertritt geht immer eine Vorbereitungszeit voraus. Genauso wie die „gebürtigen“ Aleviten legt der zum Übertritt Bereite das folgende Gelübde (*ikrâr*) ab:

Beim Namen des Schah.^[218] Gepriesen sei Allah, dass ich mich Diener der Âl-i abâ [der Angehörigen unter dem Mantel^[219]] nennen kann. Ich habe den Weg der Unterdrückung verlassen und bewege mich auf dem rechten Pfad. Ich bin erwacht aus dem Schläfe der Gleichgültigkeit und habe begonnen, mit meinem inneren Auge zu sehen. Meine Konfession ist wahrhaft, nämlich jene des Imam Ğa'fars^[220], die übrigen betrachte ich als falsch. Mein Erster und Meister, Hacı Bektaş Velî, ist der höchste der Heiligen. Meine Liebe gilt den Zwölf Imamen^[221], ich gehöre der Gruppe der Erretteten (*gürûh-i nâcî*) an. Abgewandt und fern bin ich den 72 Gemeinschaften. Bei Gott, dem Wahrhaftigen, habe ich mich umgürtet und mein Gelübde vor den Weisen abgelegt. Mein Wegweiser wurde Mohammed und mein Lehrmeister der Auserwählte [gemeint ist hier der Heilige 'Alî, Vetter und Schwiegersohn Mohammeds].²²²

Das „*ikrâr*“²²³ hat bei den Kızılbaş und Bektaşîs eine ähnliche Form. Bei den Ahl-e Haqq (tr. Ehl-i Hakk) heißt es „die Übergabe des Hauptes“ (*baş verme*). Durch diese Initiation betritt der Gläubige eine neue Welt (eine höhere Stufe des Glaubens). Symbolisch wird er wie ein Neugeborener (in der religiösen Sprache *don deġiştirme* – Gewandwechsel) behandelt und ihm wird die Mahnung ins Ohr geflüstert: „Betrachte deinen *mürşid* [spiritueller Meister] als deinen wahren Vater, dein *rehber* [Wegweiser] ist von nun an deine wahre Mutter.“ Dieses Gelübde war ursprünglich für jeden Alevî unabdingbar, wird heute aber nur noch in Einzelfällen abgelegt.

Vergleicht man die Erklärung Ibn Khaldûns mit dem Eintrittsgelübde, lassen sich Parallelen zum Übertritt in eine andere Sippe erkennen, nämlich in die Familie „*Âl-i abâ*“ (der Angehörigen unter dem Mantel des Propheten, die Familie des Propheten).

Diese Familie, sagt unser Autor [gemeint ist Sayyid Haydar Amoli, gest. 1385], ist nicht die äußere Familie, die aus Gattinnen und Kindern besteht, sondern die »Familie des Erkenntnis, der Gnosis und der Weisheit«. Es ist dieses prophetische Haus, das von Anfang an durch die zwölf Imāme gebildet wird; sie zusammen sind (selbst vor ihrem Erscheinen auf Erden) die Grundlage der Verwandtschaft und Überlieferung. [...] Das sechste Imām hat

218 König, Ehrentitel 'Alîs. Im alevitischen Kontext gilt Schah als Vertreter des „Verborgenen Imams“ (vgl. Halm 1988: 107 f.).

219 Der Flickerock (*hurka*) der Derwische symbolisiert diesen Mantel (Schimmel 1995: 315).

220 Der 6. Imam Ğa'far aš-Šādiq (702-765), vermeintlicher Gründer der schiitischen Konfession.

221 Für die Zwölf Imame s. Kap. 4.1.8.

222 Buyruk 1958: 266. Übersetzung HT. Org.: „*İkrâr Tercümanı: BismiŞah [sic]. Hamdülillah kim ben oldum bende-i Âl-ı abâ. Can-ı dilden aşkile hem caker-i Al-ı abâ. Rah-ı zulmetten çıkıp doğru yola bastım kadem. Hab-ı gafletten uyandım can gözüm kıldım küşa. Mezhebim hakır, caferidir, gayriler batıldır. Pirim ustadım Hacı Bektaş Veli kutbul evliya. Sevdiğim On iki Imam, ben güruhu nacidenim. Yetmiş iki firkadan oldum beri. Dahi cüda hak deyip bel bağladım ikrar verip erenlere. Rehberim oldu Muhammed, Mürşidimdir Murtaza.*“

223 *İkrâr* entspricht im religiösen Kontext der Aleviten dem Gelübde, dem Initiationsritus und dem Eid, dem Versprechen. Es ist ein religiöser Akt, religiöse Verpflichtung, eine Versprechung, die man in der religiösgemeinschaftlichen Ritus ablegt und die gegebenenfalls nur in derselben Form gemeinschaftlich abgebrochen werden darf.

immer wieder betont: »Meine initiatorische Aufgabe im Hinblick auf das Oberhaupt der Gläubigen (den ersten Imām) ist viel kostbarer, als meine fleischliche Verwandtschaft mit ihm«. ²²⁴

Heute ist Alevî wer alevitische Eltern hat. Nach Mustafa Dede, dem aktuellen Vertreter (*postnişîn*) des Hubyâr-Ocak, reicht das allein aber nicht aus. Als Alevî im eigentlichen Sinne könne nur ein praktizierender Alevî gelten. Entsprechend lauten auswendig gelernte, mahnende Sprüche, die von den *dedes* in jeder *cem*-Zeremonie mehrmals wiederholt werden: „Der Alevî muss als Erwachsener dem Pfad folgen und seine Regeln beachten; erst dann ist er wirklich Alevî“; ²²⁵ „Alevî ist man, indem man Knecht Gottes, Anhänger Mohammeds und *tâlib* ‘Alîs ist“; ²²⁶ „Alevî ist, wer nach den Regeln des Pfades lebt“ (*Alevilik işleğinen olur*).

Im weiteren Verlauf der persönlichen spirituellen Entwicklung eines Alevî ist es nötig, diesen Übertritt immer neu zu bekräftigen und zu vertiefen, wie die folgenden Bekenntnisformeln zeigen:

Oh Derwisch, bist du ein *tâlib* [der Vollendung sucht] oder ein Gefäß [das sich nicht weiterentwickelt]? Wessen Sohn bist du in der Pforte des Gesetzes (der *şarî’a*), wessen Sohn in der Pforte des Glaubenswegs (der *ṭarîqa*)? Wessen Sohn bist du in der Pforte der Erkenntnis (der *ma’rifa*)? Wessen Sohn bist du in der Pforte der göttlichen Wahrheit (der *ḥaqîqa*)?

Oh Derwisch, ich bin Sohn des *tâlib*. In der Pforte des Gesetzes bin ich ein Sohn Adam Atas (von Adam meinen Ahnen-Vater). In der Pforte des Glaubensweges bin ich ein Sohn des Pfades. In der Pforte der Erkenntnis bin ich ein Sohn der Vollkommenheit. In der Pforte der göttlichen Wahrheit ist die Erde meine Mutter und der Himmel ist mein Vater. ²²⁷

Das Alevitentum definiert sich inhaltlich in erster Linie durch den Respekt und die Liebe gegenüber ‘Alî. Die alevitische Literatur hat sehr ausdrucksstarke Gedichte hervorgebracht, von denen die meisten ‘Alî gewidmet sind. Bei Pîr Sultan Abdal (16. Jahrhundert) heißt es:

| | |
|-----------------------------------|---|
| İmam-ı Ali’dir ayn-ı bekâdır | Der Imam ist ‘Alî, er ist unsterblich. |
| Pîr elinden zehir içsem şifâdır | Selbst Gift aus der Hand des Heiligen ist Heil. |
| Yardımcımız Muhammed Mustafa’dır | Unser Helfer ist Mohammed Mustafa. ²²⁸ |
| Hüseyinî’yim, Alevî’yim ne dersin | Ich bin Hüseyinî, ich bin Alevî, was sagst Du? |

Das Selbstverständnis traditioneller Aleviten lässt sich wie folgt zusammenfassen: „Wer den Pfad ‘Alîs geht und seinen Spuren folgt, ist Alevî.“ ²²⁹ Aleviten betrachten sich selbst als

224 Henry Corbin, „Esoterik des Islam III – Gnoseologie“. Übersetzung aus „Geschichte der islamischen Philosophie“, (1964). Aus: www.anthroblog.anthroweb.info/2015/esoterik-des-islam-iii-gnoseologie/. [Stand: 07.02.2018].

225 „Alevilik anadan babadan gelmeyle olmaz. Yetişkin bir kişi olarak yola uyup, kurallarını yerine getirmekle olur.“ Er wiederholt es in jeder *cem*-Zeremonie.

226 Das ist ein auswendig gelernter und von *dedes* im *cem* öfter wiederholter Spruch: „Alevilik Allah’a kul, Muhammed’e ümmet, Alî’ye tâlib olmaktadır“.

227 Buyruk 1958: 250/251. Übersetzung HT. Im Original heißt es: „Ey derviş, talip misin, kalıp mısın? Şeriatta kimin oğlusun, tarikatta kimin oğlusun? Maarifette kimin oğlusun? Hakikatte kimin oğlusun? Ey derviş talip oğluyum. Şeriatta Âdem Ata oğluyum, Tarikatta, yol oğluyum. Marifette, Kemâloğluyum. Hakikatte yer anam, gök atamdır.“

228 Mustafa ist der Name von Mohammed.

229 „Alî’nin yolunu, izini süren Alevîdir“ ist ein zentraler Bestandteil der Liturgie.

„Auserwählte“. Sie wurden auserwählt, in die Gruppe der Geretteten (pers. *gurūh-i nāgī*, tr. *gürūh-i nâcî*) einzutreten, weil sie Mohammed, ‘Alī und seine Nachkommen lieben, deren Pfad folgen, bereit sind, für diesen Pfad Opfer zu bringen, und darauf ein Gelübde (*ikrâr*) abgelegt haben.²³⁰ Dieser Pfad ‘Alīs und Mohammeds, der *ahl al-bait* ist das Alevitentum. „Unser Pfad ist der Pfad ‘Alīs/Unser Wesen ist mit Gott verbunden“ (*Ali yoludur yolumuz/Hakka bağıdır özümüz*); diese Worte werden auf dem Höhepunkt des *cem*-Rituals rezitiert.

Alle Bauern, mit denen ich gesprochen habe, waren sich darüber einig, dass Alevî-Sein in dem Spruch zusammengefasst werden kann: „Herr sein über Hände, Zunge und Lende“. Obwohl die Interpretationen dieses Spruchs unterschiedlich sein können, ist die verbreitetste: „Nimm nicht, was nicht dir gehört; lüge nicht; begehe keinen Ehebruch!“ Dieser Spruch wird in der Mystik sehr oft verwendet und edeb genannt.²³¹

Als Begründer des Pfads hat ‘Alī die batinitischen Geheimnisse (verborgenen Sinngehalt, arab. *ma‘nā*, tr. *ma‘nâ*) des Buches (Koran) an seine Gefährten (*kirklar*) weitergegeben. Er, ‘Alī, ist der sprechende Koran (pers. *Qur‘ân-i nâtiq*, tr. *Kur‘ân-i nâtık*).²³² Der 6. Imam Ğa‘far aş-Şâdiq (im Türkischen Cafer-i Sadık, 702-765) hat dieses Wissen seinen Schüler gelehrt und in dem Buch „das Gebot des Imams Ğa‘far“ (Imam Cafer Buyruğu, oder abgekürzt Buyruk) zusammengefasst. Es enthält die Regeln des Pfads, die von Imam ‘Alī selbst festgelegt worden sein sollen. Wer die Regeln bricht, gilt als vom Pfad abgefallen (*yol düşkünü*) und wird aus der Gemeinde ausgeschlossen. „Der Pfad kennt keine Gnade. Er ist dünner als ein Haar, schärfer als ein Schwert (*kıldan ince kılıçtan keskin*). Wenn du es nicht wagst, musst du fern bleiben.“²³³ Weil dieses Wissen ein großes Geheimnis ist, muss es streng bewahrt werden. Daher darf es nur für Eingeweihte zugänglich sein.

Obwohl heute die Mehrzahl der Aleviten den Begriff „Alevî“ als Oberbegriff für alle ‘Alī-Verehrer versteht, wurde er anfänglich nur für die Nachkommen ‘Alīs verwendet. Noch heute verstehen manche *dedes* im Hubyâr Köyü den Begriff Alevî als Zusammensetzung der beiden Wörter ‘Alī und *evi* (sein Haus), im Sinne von „das Haus ‘Alīs“.²³⁴ Hubyâr-*dedes* betrachten sich als Nachkommen von al-Ḥusain ibn ‘Alī (arab. *sayyid*, tr. *seyyid*).²³⁵

Gelegentlich finden sich über die Genannten hinaus noch weitere Definitionen des Alevitentums. So werden etwa nur die Husainiden (die Nachkommen von al-Ḥusain, dem Sohn ‘Alīs) als Aleviten betrachtet. Scheich Safīs²³⁶ Sohn Scheich Sādr ad-Dīn soll seinem Sohn die Auskunft seines Vaters mitgeteilt haben: „Scheich Safī hat gesagt, wir sind *sayyid*. Ich habe

230 Viele Aleviten behaupten daher von sich, „die wahren Muslime“ (*mu‘min*) zu sein (*“esâs müslüman bizleriz“*).

231 Shankland 1999: 27. Übersetzung HT.

232 Einer seiner Beinamen.

233 Dies ist die liturgische Formel vor dem Ablegen des Gelübdes.

234 Diese Wortbildung ist nach türkischen Sprachregeln nicht möglich. Hier kommt es zu einer assoziativen Vermischung der unterschiedlichen Sprachen und religiösen Vorstellungen, die bis heute fortwirkt.

235 *Seyyid* (arab. *sayyid*): Die Nachkommen von al-Ḥusain, vom Enkel des Propheten Mohammed. Nach der Überlieferung sind alle *dedes* alevitischer *ocaks* ‘*seyyid*’, Nachkommen von al-Ḥusain und damit von Mohammed. Das arabische Wort *sayyid* bedeutet Fürst. Al-Ḥusain „ging im Bewußtsein des sicheren Todes unbeirrt seinen Weg“. Daher bekam er den Beinamen *Sayyid as-suhada* (*seyyid-i şuhada*), Fürst der Märtyrer.

236 Safī ad-Dīn Ardabilī, Gründer der Safaviyye.

aber nicht nachgefragt, ob wir Alevî [*Husainide*] oder *šarîf* [*Hasanide*] sind.“²³⁷ *Šarîf* (*šerîf*) wird für Nachkommen von al-Ḥasan, dem anderen Sohn ‘Alîs und *sayyid* (*seyyid*), wird für Nachkommen seines Bruders al-Ḥusain gebraucht. Diese Unterscheidung ist bedeutsam im Hinblick auf die alevitische Hierarchie.

Merkmale der Zugehörigkeit

Veli Baba erwähnt zwei weitere Begriffe, die für die Definition der Zugehörigkeit zum Alevitentum wichtig sind: „die Gemeinde der Aleviten“ (*ümmet-i Aliyye*) und „der Pfad der Aleviten“ (*tarîkat-ı aleviyye*).

Nun, eine der großen Segnungen Gottes, die er durch seinen Gesandten, unseren Herrn, an die Gemeinde (*ümmet*) von ‘Alî-Ahmed offenbarte und mit der er sie beglückte, ist das mystische Wissen (*ilm-i Tasavvuf*) und der Pfad des alevitischen Sufismus (*Tariyat-ı Aleviyye-i Sufiyye*). Denn dieses Wissen und dieser Pfad sind Mittel zur Heiligung und zur Annäherung an die hohen heiligen Stufen [die Nähe Gottes].²³⁸

Sowohl die Aleviten, die ihre Zugehörigkeit durch die Aufnahme mittels eines *mürşid* erlangten, als auch die *Üveysî*-Aleviten, die ihre Zugehörigkeit durch eigenes Bestreben und durch die Umsetzung des Korans und der Hadithen erlangten, sind in unterschiedliche Grade und Stufen eingeteilt.²³⁹

Der Terminus *tarîkat-ı aleviyye* wird auch unter den Ahl-e Ḥaqq-Aleviten verwendet.²⁴⁰ In den Ernennungsdekreten (pers. *iğāzanāma*, tr. *icâzetnâme*) von Bektaşîs oder anderen Aleviten findet sich der Terminus ebenfalls.²⁴¹

Diesen Zitaten und ihren alevitischen Auslegungen ist zu entnehmen, dass die Aleviten sich der Sippe ‘Alîs zugehörig fühlen und dies immer wieder betonen. Dies könnte erklären, warum das Alevitentum durch Geburt oder durch Initiation übertragen wird und die *mürşids* der Aleviten von ‘Alî bzw. von al-Ḥusain abstammen müssen. Sie schaffen sich eine neue Gemeinde (*millet*) der Geretteten (*gürûh-i nâcî*) und unterscheiden sich damit von den anderen.

Zusammengefasst gibt es drei Möglichkeiten, als „Alevî“ zu gelten: als Nachkomme vom Geschlecht ‘Alî, als Adept durch die Unterweisung eines *mürşid* oder als sich selbst Ausbildender durch Eingebung *üveysî* (arab. *uwaisî*).²⁴²

237 Zitiert nach Ibn Bezzaz’s Handschrift *Safvetü’s-safa*, geschrieben 1357, in: Birdoğan 1992: 143.

238 Veli Baba *Menakıbnamesi*: 187. Übersetzung HT. Orig.: „İmdi Rasûlullâh Efendimiz vâsıtasıyla Allah-ı Ta’âlâ’nın bu ümmet-i Aliyye-i Ahmediyeye ihsan buyurduğu ni’metlerin büyüklerinden biri de ilm-i Tasavvuf ve Tariyat-ı Aleviyye-i Sûfiyye’dir ki bu ilim ve tariyat Hazerât-ı kudsîyye ve makaamât-ı ünsîyyeye vasıta-yı vuslattır“.

239 Ebd.: 192. Übersetzung HT. Orig.: “gerek bir mürşide intisâbla olsun ve gerek kenduyi Kura’an ve ahadıs’e tatbik ile çalışır Üveysî Alevî olsun Bunlar derecat ve tabakat-ı muhtelifeye münkasemdir”.

240 Bruinessen 1999: 168.

241 Engin 2010: 402.

242 Vgl. Veli Baba *Menakıbnamesi*.

Ein uwaisī oder, wie die Türken sagen, veysi meshreb, Mystiker ist jemand, der die Erleuchtung außerhalb des normalen Pfades und ohne die Vermittlung und Leitung eines lebenden Meisters erreicht hat.²⁴³

Wie zeigen sich diese drei unterschiedlichen Zugehörigkeiten in der alevitischen Tradition?

Die Gemeinschaft der Aleviten ist ursprünglich in sich geschlossen. Innerhalb dieser Gemeinschaft gibt es drei Gruppen: die Kinder der Lende (*bel evlâdı*), die ihre Abstammung direkt auf ‘Alī zurückführt. Aus dieser Gruppe gehen die alevitischen *dedes* hervor, es handelt sich um eine Art „Kaste“. In Abgrenzung dazu heißen zweitens alle anderen Aleviten Kinder des Pfades (*yol evlâdı* bzw. *tâlib*) – auch wenn die *bel evlâdı* in spiritueller Hinsicht ebenfalls Adepten (*tâlîbs*) des Pfades und damit auch *yol evlâdı* sind.²⁴⁴ Um zu der dritten Gruppe, den *nefes evlâdı* (Atem- oder Hauch-Kindern) zu gehören, ist die Fürsprache eines Heiligen notwendig. Zu den *nefes evlâdı* gehören die Kinder, die aufgrund dieser Fürsprache und des Gebets eines Heiligen gezeugt werden („die Befruchtung des Inneren des wahren Novizen durch den Atem des rechtschaffenen Scheichs“)²⁴⁵. Dabei kann es sich ebenso um das Gebet eines *dede* oder *mürşid* handeln wie um ein Gebet (eine Bitte) um ein Kind am Grab eines Heiligen. Zu den *nefes evlâdı* gehört aber auch jemand, den ein Heiliger als sein Kind beruft, um es mit seiner Nachfolge zu beauftragen. Dieser Ruf in die Nachfolge eines Heiligen dient dazu, die Nachfolge bei Kinderlosigkeit oder zölibatärer Lebensweise zu sichern. Es gibt *nefes evlâdı* – Nachfolger einiger Heiligen, von denen manche berühmt wurden, etwa Demir Baba als Nachfolger von Akyazılı Sultan (15. Jahrhundert) auf dem Balkan.²⁴⁶

Heute ist es sehr schwierig, zum Alevitentum überzutreten, weil in den konkreten Gemeinschaften Unklarheit darüber herrscht, welcher Form Genüge getan werden muss.²⁴⁷ In der jüngeren Geschichte ist jedoch belegbar, dass es zu Eintrittten gekommen ist. Dies geschah entweder durch die Anpassung und Übertritt in Folge von Ansiedlungen in alevitischen Gegenden, oder durch Heirat oder durch Aufnahme in die Gemeinde.²⁴⁸

Üveysî-Aleviten sind diejenigen, die aufgrund eines mystischen Erlebens in die Gemeinschaft Eingang finden. Sie treffen – so die Vorstellung – Hızır, den Heiligen, der Unsterblichkeit erreicht hat, und trinken aus seiner Hand *dolu* oder *bâde* (den Wein der Erkenntnis). Dadurch wird ihnen das Auge des Herzens geöffnet. Dies führt zu einer Lebensführung entsprechend der batinitischen Auslegung (arab. *‘ilm ladunî*, tr. *ilm-i ledün* oder *Hızır ilmi*, dt. „das Wissen, das von Gott stammt“). Die Bezeichnung *üveysî* (arab. *uwaisî*) geht auf den Mystiker Uwais al-Qaranî (im türkischen Sprachgebrauch Veysel Karanî bzw. Veysel aus Karan im Jemen) zurück, der der Legende nach im Jemen, ohne Mohammed selbst zu kennen, die Lehren der

243 Schimmel 1995: 53.

244 Nach alevitischer Auffassung ist jeder initiierte Alevî ein „Sohn des Pfades“, ein Knecht der *ahl al-bait*. Der Terminus *yol evlâdı* (Sohn des Pfades) hat eine besondere Bedeutung. Im Buyruk wird er oft wiederholt. Demnach sehen sich die Aleviten als *tâlib* in der zweiten *tarîqa*-Pforte. Die Buyruks beschreiben u. a. die Regel der *tarîqa*-Pforte. *Tarîqa* bedeutet selbst auch „der Pfad“. Beide Termini werden auch für die Initiierten des Bektaşî-Ordens (*yol evlâdı*) und für die Mitglieder der *ocaks* (*tâlib*) gebraucht.

245 Gramlich 1976: 390.

246 Vgl. Demir Baba Vilâyetnamesi 1976.

247 Ein derartiges Bedürfnis wurde an mich bisher noch nicht herangetragen.

248 Der konkrete Fall wäre die Aufnahme der Armenier in den alevitischen Glauben in Dersim.

Mystik vorbildlich vorlebte, weswegen er als erster Mystiker in der islamischen Welt gilt. So wurde er zum Sinnbild für das gottgefällige Leben eines Menschen ohne Unterweisung und Begleitung durch einen ausgebildeten Meister. Er gilt auch im alevitischen Glauben als der spirituelle *pîr* (pers. *pîr*, dt. Sufimeister)²⁴⁹, als Heiliger und findet große Verehrung.²⁵⁰ Auch dem berühmten Ibrāhīm bin Adham (Ibrahim Edhem, gest. ca. 778), einem als vorbildlich geltenden Mystiker, wird eine solche Rolle zugeschrieben:

Abū Hanīfa [aber] sprach: „Unser Herr (sejjid) Ibrahim!“ Die Genossen fragten: „Wodurch hat er diesen Rang eines Sejjid erlangt?“ Er antwortete: „Dadurch, dass er sich beständig dem Dienste Gottes hingab, während wir uns [nur] mit dem Dienste unseres eigenen Ich abgaben.“²⁵¹

Ferner gehören zu dieser Gruppe auch Menschen, die aufgrund intellektueller Auseinandersetzungen mit dem Alevitentum bekehrt werden oder sich bekehren. Ein berühmtes Beispiel ist Scheich Bedreddin (1358–1416), der nach seiner Bekehrung sogar von den Aleviten als *mürşid* akzeptiert wurde, obwohl er ursprünglich sunnitischen Glaubens war.²⁵² Heute leben auf dem Balkan und in der Türkei Aleviten, die sich nach ihm als „Bedreddiniten“, Anhänger Bedreddins (*Bedreddin tâlibleri*), bezeichnen.

Einen Sonderweg in die alevitische Glaubensgemeinschaft stellt die Gruppe der Bektaşîs dar. Die Bektaşîs sind grundsätzlich offen für den Übertritt in ihre Gemeinschaft, unabhängig von Abstammung, Ausbildung oder Eingebung.

Das aktuelle Selbstverständnis der Aleviten

Das Selbstverständnis junger Aleviten ist heute geprägt von der Abgrenzung gegenüber dem mehrheitlich sunnitischen Islam. Auf die Frage, was Alevitentum bedeutet, finden sich hier überwiegend Antworten in Abgrenzung zum Sunnitentum: Die Aleviten gehen beispielsweise nicht in die Moschee, sondern ins *cemevi*; sie fasten nicht im Monat Ramadan, sondern im Muharrem²⁵³; sie verrichten kein rituelles Gebet (*namâz*) und essen keine Hasen, trinken aber Alkohol. Sie sehen dies als Zeichen ihrer Andersartigkeit („*biz başkayız*“; „wir sind anders“), ihrer Modernität („*Aleviler çağdaştır*“; „Die Aleviten sind modern“) im Vergleich zu den anderen. Den Traditionalisten reicht das kollektive Gedächtnis, das ihren Glauben als „den Pfad ‘Alis“ charakterisiert, den sie in der *cem*-Zeremonie betreten. Im Vergleich mit den anderen und dem Eigenen handelt es sich bei den „anderen“ immer um Sunniten. Diese Art der Definition durch exklusiven Vergleich im Alevitentum ist neu und ein Zeichen des Wandels in der Definition der Religiosität, eine bewusste Reaktion auf Herausforderungen, mit denen sich die Aleviten konfrontiert sehen.

Alevitentum wurde in der Geschichte immer als ein Oberbegriff (des Glaubens) verstanden und kann heute auch als ein solcher aufgefasst werden für die Gemeinschaften, die sich zwar in

249 Für andere Bedeutungen von *pîr* s. Kap. 2.2.2.

250 Vgl. Schimmel 1995: 53.

251 Hallauer 1925: 12/13.

252 Bei den Mystikern höheren Grades spielen Konfessions- und Religionsunterschiede keine Rolle.

253 Erster Monat des islamischen Kalenders (*muḥarram*).

ihren Traditionen voneinander unterscheiden, aber an der „Einheit des Seienden“ (arab. *waḥdat al-wuḡūd*, tr. *vahdet-i vücūt*) in der Schöpfungsgeschichte festhalten und diesen Glauben als „Pfad des Menschen zum Sein“ (arab. *al-insān al-kāmil*, pers. *insān-i kāmīl*, tr. *insān-ı kāmīl*) betrachten. Darüber hinaus wird die „Bevollmächtigung“ (arab. *wilāya*, tr. *velāyet*) ‘Alī durch Gott nicht infrage gestellt.²⁵⁴ Selbst das islamische Glaubensbekenntnis, welches die Aleviten als einzigen der fünf Hauptpfeiler des Islam anerkennen, wird mit dem Namen ‘Alī versehen und lautet in türkischer Version: *Lâ ilâhe illâllâh, Muhammedun Resûlullâh, Aliyyun Velîyullâh*. „Es gibt keinen Gott außer Allah, Mohammed ist sein Prophet, ‘Alī ist sein Bevollmächtigter.“²⁵⁵

Der Begriff Alevî wird hier als Oberbegriff für Gruppen der Bektaşîs, Kızılbaş, Ahl-e Ḥaqq (Ehl-i Hakk) und Nusairier verwendet. Martin van Bruinessen, ein ausgewiesener Kenner der Kurden und Ahl-e Ḥaqq-Aleviten, bevorzugt ebenfalls den Terminus Alevitentum für diese Gruppen als Oberbegriff.²⁵⁶ Die Ahl-e Ḥaqq wissen um diese Verwandtschaft mit den Aleviten in der Türkei:

In einem Garagoyun-Dorf in der Umgebung von Hoy [Iran], in dem ich mich zwei Sommer hintereinander aufhielt, erzählte mir ein Scheich, der gleichzeitig auch ağa des Dorfes war, persönlich von der Abstammung von Ateşbağı [ein Zweig von Ahl-e Ḥaqq], dass die anatolischen Aleviten und sie selbst derselben Religion angehörten. Nun seien die anatolischen Aleviten von Schah Ismail in Richtung Sufismus und von den Bektaşîs zu einem institutionalisierten Ordenswesen gelenkt worden. Die Reinheit ihrer Lehre selbst aber hätten sie bewahrt.²⁵⁷

Die Aleviten der Türkei unterscheiden sich selbst von anderen durch die eigene Namensgebung: von den Nusairiern als arabischen Aleviten (*Arap Alevileri*), von den schiitischen Aserbaidschanern (*Şii Azeriler*), von den Bektaşîs auf (oder aus) dem Balkan (*Balkan Bektaşîleri*), von den Aleviten aus Bulgarien (*Bulgaristan Alevileri*) u. a. Aus politischen Gründen geht die Tendenz dahin, den Terminus „Alevitentum“ als eine Bezeichnung nur für die anatolischen Aleviten, für Kızılbaş und Bektaşîs zu verwenden.

Trotz vieler Ähnlichkeiten unterscheiden sich die Aleviten auch untereinander stark. Daher wird das Alevitentum der Türkei häufig als „anatolisches Alevitentum“ bezeichnet, damit es vom Alevitentum der anderen Länder unterschieden werden kann. In der Unterscheidung des Islam in Sunniten und Schiiten findet das Alevitentum keinen angemessenen Platz. Es gibt viele Gruppen, die weder dem Sunnitentum noch dem Schiitentum zugeordnet werden können, weil sich der Begriff „Schiitentum“ in eine andere Richtung gewandelt hat und zur Bezeichnung einer bestimmten Konfession, nämlich der Zwölfer-Schiiten, geworden ist. Die Gruppen, die ursprünglich dem Oberbegriff „Schia“ zugeordnet waren – šī‘at ‘Alī (Partei ‘Alī)²⁵⁸ – und als „extreme Schia“ (arab. *gulāt*) bezeichnet wurden, können heute nicht mehr unter diesem

254 Vgl. Temel 2011: 1106

255 Dies entspricht dem schiitischen Bekenntnis. Siehe Kap. 4.1.6.

256 Vgl. Bruinessen 1999: 117/118.

257 Mélikoff 1993: 66. Übersetzung HT.

258 Vgl. Halm 1988: 1 ff.; Spuler-Stegemann 2014: 28.

Terminus zusammengefasst werden. Dieses Problem ließe sich umgehen, wenn die Unterteilung nach islamischer Tradition vorgenommen würde; nämlich als *ahl al-sunna* (tr. *Ehl-i sünnet*, dt. Leute der Tradition) und *ahl al-bait* (tr. *Ehl-i beyt*, dt. Leute des Hauses). Der letzte Ausdruck impliziert direkt die Parteinahme für ‘Alī und seine Nachkommen. In diesem Sinne wäre die Bezeichnung Schiitentum nicht mehr der Obergriff für alle Gruppen, die sich zu ‘Alī bekennen, sondern die Bezeichnung für eine dieser Gruppen mit ihrer speziellen Tradition. Auf diese Weise könnten auch andere Gruppen gemäß ihrer Auslegung verortet werden, ohne sie dabei einer bestimmten, nämlich der heute als Schiitentum bezeichneten, Tradition zuzuordnen. Damit würde man auch der Tatsache gerecht, dass das Schiitentum in seiner heutigen Ausprägung eine eigene religiöse Gruppierung innerhalb der alidischen Strömungen des Islam darstellt.

Historisch wurden die Aleviten trotz ihres klaren Bekenntnisses zum Islam von den orthodoxen Muslimen, Sunniten sowie Schiiten nie als Muslime anerkannt – erst in jüngster Zeit werden sie in der Türkei von den Regierungskreisen als „muslimische Gruppe“ bezeichnet, ohne ihnen jedoch die ihnen zustehenden „religiösen Rechte“ einzuräumen.

Gerade die Migration erzeugte einen Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck unter den Aleviten, die sich nun in den Ländern, in die sie migriert waren, gegenüber den – zumeist türkischen – Sunniten abgrenzen wollten und mussten. Diese Entwicklung wirkte sich auch auf die Situation in der Türkei aus. Auch hier wuchs der Erklärungsdruck. Spätestens die zweite Generation der Aleviten in der Migration konnte nicht mehr auf eine ungebrochene Glaubenstradition zurückgreifen, sodass zunehmend Glaubensinhalte und Traditionen in Vergessenheit gerieten oder unreflektiert an die aktuelle Situation angepasst wurden. Ein Prozess der Säkularisierung setzte ein und schreitet fort.

Das Fehlen von übergreifenden, quasi „dogmatischen“ Glaubensansätzen oder einer zentralen Instanz erschwert vor allem jungen Aleviten die religiöse Orientierung in einer multireligiösen Welt; dies umso mehr, als die Traditionen im Heimatland der Familie ihnen zunehmend fremd und unverständlich erscheinen. Diese religiös „diffuse“ Situation konnte auch durch die zahlreichen neu gegründeten Stiftungen und Vereine sowohl in der Türkei als auch im Ausland nicht aufgefangen werden. Auch gelang es bislang nicht, die große Bandbreite der Glaubenseinstellungen und Traditionen zu bündeln, sodass zu befürchten ist, dass das sich „in Auflösung“ befindende Alevitentum innerhalb der nächsten zwei Generationen noch weiter marginalisiert werden könnte.

Die Situation der Aleviten in der Türkei erscheint nicht weniger schwierig. Es gibt derzeit keine Institution zur Ausbildung von religiösen Kräften. Sie ist aber notwendig – nicht nur zur Sicherung des Nachwuchses und damit zur Sicherung der gemeinschaftlichen Arbeit. Sie wäre auch der Ort, an dem theologische Themen und Fragestellungen diskutiert und entschieden werden könnten. Diese Situation wird immer schwieriger, weil die Aleviten in der Türkei in einem zwar laizistischen, aber dennoch religiös geprägten Staat leben. Hier gilt ihr Status als „irgendwie religiös prekär“.

Das Alevitentum ist momentan gekennzeichnet durch ein Nebeneinander von Gemeinschaften. Diese *ocaks* werden jedoch zunehmend kleiner und für den einzelnen unverständlicher, weil

kein ununterbrochener Traditionsfluss mehr gegeben ist. Das Bild, das die Aleviten vom Alevitentum zeichnen, zeigt ein fiktives, hoch idealisiertes, kaum noch praktiziertes und hauptsächlich auf den Erzählungen und Erinnerungen der Alten basierendes Phänomen, ähnlich dem *evliyâ*-Kult, dem Heiligenkult. Es entwickelt sich von einer geliebten Religion hin zu einer gelobten Religion.

2.1.2. Zur Problematik der wissenschaftlichen Einordnung des Alevitentums

Begriffsbestimmung

In der Wissenschaft herrscht seit Jahren Uneinigkeit darüber, seit wann und in welchem Kontext die Begriffe „Alevî“ oder „Alevîlik“ (Alevitentum) verwendet werden. Ab dem 14. Jahrhundert wurden die Aleviten in Anatolien *ışıklar*, „die Leute des Lichtes“, genannt.²⁵⁹ Die Gründe für die Verwendung dieses Begriffs sind ungeklärt. Nach Ansicht des Historikers Halil İnalçık wurden die Termini *torlak* (unwissend, ungezähmt, mit kahrlasiertem Kopf) oder *ışık* (Licht) von ihren Gegnern gebraucht, um die *abdals*, die alevitischen Mystiker, zu diskriminieren.²⁶⁰ Beide Begriffe wurden von den Bektaşîs selbst vorurteilsfrei für die eigenen Novizen verwendet.²⁶¹

Plausibel wäre es, diese Bezeichnung aus der großen Bedeutung des Lichtes (arab. *nūr*, tr. *nûr*) für die Mystik bzw. die batinitische Auslegung des Glaubens und damit auch für das Alevitentum abzuleiten. Denn die Verwendung dieser Bezeichnung bei Sa‘d ibn ‘Abdallāh al-Qummī zeigt, dass sie schon im 8. Jahrhundert für die Anhänger des 7. Imams Mūsā ibn Ğa‘far als „Kinder des Lichts (arab. *ahl an-nūr*)“²⁶² gebraucht wurde.

Für Fuad Köprülü hat der Terminus *ışık* eine batini-heterodoxe Bedeutung. Für Gölpınarlı bezeichnet *ışık* den Alevî, Bektaşî und Hurûfî (Mitglied einer batinitischen Sondergemeinschaft).²⁶³ „In den Chroniken des XVI. Jahrhunderts und anderen Quellen bezeichnet der Terminus *ışık* die Qalandar.^[264] Sie gebrauchen den Terminus selbst nicht.“²⁶⁵ Ocak zitiert Sun‘ullah Gaybî (1610-1665) einen berühmten Verteidiger der *wahdat al-wuğūd* (Einheit des Seienden) aus dessen „Sohbetnâme“, dass der Terminus erst von Hacı Bektaş selbst im Sinne von „*iç dünyası aydınlık velî*“ (der Heilige, dessen innere Welt Licht ist) verwendet wurde.²⁶⁶ Enver Behnan Şapolyo berichtet, dass die Babaîs in Anatolien auch *taife-i ışık* (tr. *ışık tayfası*, dt. Gruppe des Lichtes) genannt worden sind.²⁶⁷ Für ihn sind die Babaîs

259 Şapolyo 1964: 418; Ocak 1992: 103, 107; Ahmet Refik 1932: 5. Sohrweide 1965: 102 Anm. 47, 178 Anm. 538; Karamustafa 2007: 16, 91 Anm. 30; Ocak 1999: 181, 199; Peçevi 1992: 93. Siehe auch Odman Baba Vilâyetnamesi 2002.

260 İnalçık 2010: 161.

261 Ebd.

262 Halm 1982: 236.

263 Gölpınarlı 2004: 156/157.

264 *Qalandar* (pers.) wird im türkischen *kalender* geschrieben und bedeutet „wandernder Derwisch, der bescheiden, arm und unkonventionell lebt“ (Steuerwald 1985: 474) bzw. „Wanderderwisch ohne feste Affiliation, oft im Gegensatz zu den etablierten, geregelten Orden“ (Schimmel 1995: 718).

265 Ocak 1992: 108/109.

266 Ocak 1992: 107.

267 Şapolyo 1964: 418.

diejenigen, die das Alevitentum in Anatolien gegen das Sunnitentum als überlegene Glaubensrichtung vertraten und bereit waren, sich als solche zu behaupten.²⁶⁸

Alle Gruppen, die sich selbst als Alevî bezeichnen und bezeichneten, sind und waren Anhänger alidischer Glaubensvorstellungen. „Als Alevî werden in Anatolien die Anhänger von ‘Alî, dem Schwiegersohn Mohammeds und zentralen Heiligen der Schia, bezeichnet.“²⁶⁹ Solch unterschiedliche alidische Strömungen und Orden, deren Namen teilweise als Synonym für die Aleviten in Anatolien gebraucht wurden wie „Kalenderiyye“ und „Haydariyye“,²⁷⁰ bezeichnen zwar die Zugehörigkeit zum Alevitentum, beschreiben jedoch die Begriffe Alevî oder Alevitentum nicht erschöpfend. Die weit verbreitete These, die Aleviten hätten sich erst seit dem 19. Jahrhundert als Alevî bezeichnet,²⁷¹ ist nicht haltbar: Die alevitische Literatur und Glaubenstradition verwenden beide diesen Begriff schon mindestens seit dem 10. Jahrhundert im heutigen Sinne.²⁷² Als Bezeichnung für die Anhänger ‘Alîs entstehen sie bereits unmittelbar nach der Spaltung der muslimischen Gesellschaft nach dem Tod Mohammeds.²⁷³

Das Missverständnis, die Begriffe „Alevî“ und „Alevitentum“ seien erst ab dem 19. Jahrhundert in Gebrauch, rührt vermutlich daher, dass beide Termini in den osmanischen Quellen nur selten verwendet werden. Ismail Kaygusuz, der über das Thema „Aleviten“ arbeitet und dazu viele Veröffentlichungen publiziert hat, geht davon aus, dass bewusst so formuliert wurde: „Es ist undenkbar, dass die Osmanen die Aleviten bei ihrem richtigen Namen nennen. Denn dies würde die Überlegenheit ‘Alîs hervorheben und den Ruf des Sunnitentums schädigen.“²⁷⁴ Dieses abwertende Verhalten der Osmanen gegenüber den Aleviten und ihre pejorativen Bezeichnungen für Aleviten als „Gottlose“ (*mülhid*), „Ketzer“ (*zındik*) und „Häretiker“ (*râfizî*) stützen die Aussagen von Kaygusuz. Selbst die Bezeichnung Kızılbaş (Rotkopf) wurde durch die pejorative Bedeutung „Inzestbetreiber“ erweitert.

Die Verwendung des Begriffes „Alevî“ in der islamischen Tradition

In der Geschichte des Islam wurde der Terminus „Alevî“ in drei verschiedenartigen Bedeutungen gebraucht und sowohl von den schiitischen als auch von den sunnitischen Häresiografen, manchmal sogar nebeneinander, verwendet. An dieser Stelle zeigen Beispiele aus unterschiedlichen Zeiten und von verschiedenen Orten die große Vielfalt der Verwendung des Begriffes „Alevî“ und der mitschwingenden Konnotationen, die vollumfänglich zu beschreiben den Rahmen dieser Arbeit deutlich sprengen würde.

Zunächst bezeichnet der Begriff die Nachkommen ‘Alîs. So riet der Abbasiden Kalif al-Ma’mûn (reg. 813–833) kurz vor seinem Tod seinem Bruder al-Mu‘tasim (reg. 833–842), die Aleviten gut zu behandeln und deren Gehälter auszuzahlen.²⁷⁵ Kalif al-Ma’mûn meinte mit

268 Şapolyo 1964: 417.

269 Bumke 1979: 532.

270 Vgl. Ocak 1980.

271 Vgl. Dressler 2002; Mélikoff 1993.

272 Vgl. Ayan 2013 sowie das Initiationsgelübde, Buyruk 1958: 266.

273 Vgl. Spuler-Stegemann 2014: 28 f.; Halm 1988: 1-6; Ayan 2013 sowie İbni Haldun 1977 (Schreibweise des Namens nach Quelle).

274 Kaygusuz 1995: 91–101. Übersetzung HT.

275 Ayan 2013: 185.

„Aleviten“ eindeutig die Nachkommen ‘Alīs. Als der Großwesir der Seldschuken Nizām al-Mulk und sein Sultan Melikschah (reg. 1072 - 1092) den Schrein des 8. Imam ‘Alī ibn Mūsā ar-Ridās besuchten, spendete Nizām al-Mulk den Aleviten Geld.²⁷⁶ In diesem Zusammenhang bezeichnet der Begriff „Aleviten“ die Nachkommen Imam Ridās, also die Nachkommen ‘Alīs. Der Historiker Ibn Khaldūn unterscheidet Alevî und Schiit und gebraucht den Terminus „Alevî“ nur für die Nachkommen ‘Alīs. Im Abschnitt über die Abstammung der Fatimiden und Idrisiden verwendet er Alevî und Alevitentum als Strömung. Beide Dynastien stammen für ihn ohne Zweifel aus dem Geschlecht ‘Alīs und dadurch auch von Mohammed ab.²⁷⁷

Die Zwölfer-Schiiten im Iran bezeichnen sich selbst als Schiiten und verwenden den Begriff „Alevî“ nur für die Nachkommen ‘Alīs. *Seyyid-i Alevî* bedeutet im Iran „Nachkommen ‘Alīs“.²⁷⁸ Nach dem Historiker Ergin Ayan wurde der Terminus „Alevî“ in den früheren Zeiten für die Nachkommen ‘Alīs verwendet.²⁷⁹

Ab dem 10. Jahrhundert wird Alevî zunehmend auch für ein Mitglied der Gemeinschaft, also einen Anhänger ‘Alīs verwendet. „Im Jahr 903 haben die Samaniden das Land Tabaristan^[280] von den ‚Aleviten‘ erobert.“²⁸¹ Im Jahre 921 waren die Aleviten in Nīšāpūr (Geburtsort von Hacı Bektaş), der Hauptstadt von Horasan, an der Macht.²⁸² Dies wird u. a. im Reisebericht des Abū Dulaf deutlich, der in den Jahren 940 und 941 das Gebiet der Türken bereiste:

Nach dem Land der Çiğiller [türkischer Stamm] erreichten wir das Land des Stammes Buğraç [Karakhaniden]. Die Männer dieses Stammes tragen nur Schnurrbärte, rasieren ihre Bärte aber ab. Sie haben starke Könige. Diese Könige sollen Alevî sein und aus dem Geschlecht von Yahya bin Zeyd stammen. Die Tibeter zahlen an diese alevitischen Könige Tribute.²⁸³

Der Terminus „Alevî Türkler“ (alevitische Türken) wurde im 10. Jahrhundert zuerst von Abū Dulaf verwendet.²⁸⁴ In dem berühmten türkischen Buch „Kudatgu Bilig“²⁸⁵ (geschrieben 1069/70 von Yusuf Has Hacib, 1019–1085) wird ebenfalls der Begriff „Aleviten“ verwendet.²⁸⁶

Ayan überliefert von Ibn al-Athīr (tr. Ibnü’l-Esir), dass im Jahr 1159/60 in Astarābād (Esterābād) große Schlachten zwischen Schafiiten und Aleviten stattfanden; „... die Aleviten und die sie unterstützenden Schiiten erhoben sich gegen die Schafiiten und deren

276 Ayan 2013: 184.

277 İbni Haldun 1977: 95–105. Der nordafrikanische Historiker Ibn Khaldūn gilt weltweit als vertrauenswürdige Quelle für die islamische Welt des 14. Jahrhunderts.

278 Selahaddin Özgündüz zitiert nach Türkdoğan 2013: 324.

279 Ayan 2013: 183.

280 Diese altiranische Region umfasst den Südosten und die Südküste des Kaspischen Meeres.

281 Ayan 2013: 185. Übersetzung HT.

282 Ebd.

283 Aḥmad b. Faḍlān (Ibn Fazlan) zitiert nach Ayan 2013: 184. Übersetzung HT. Ayan erklärt in der Fußnote 21, dass der Inhalt der Zitate nicht stimmt. Es geht hierbei nicht um die Inhalte, sondern um die Anwendung des Begriffs „Alevî“. Orig.: „Çiğillerden sonra Buğraç kabilesinin (Karahanlılar) ülkesine vardık. Bu kabile mensuplarının sakalları tıraş edilmiş olup bıyıkları bulunur. Bunların kudretli hükümdârları vardır. Bu hükümdârların Alevî olduğunu ve Yahya b. Zeyd’in neslinden geldiğini söylerler. Tibetliler Buğraç Alevî hükümdârlarına vergi öderler.“

284 Esin, Emel zitiert nach Kaygusuz 1995: 96.

285 Das Buch trägt den Titel: „Wissen zum glücklich werden“ oder „Wissen zur Staatsbildung“.

286 Kaygusuz 1995: 100.

Unterstützer.“²⁸⁷ Hier wurden die Begriffe „Schiit“ und „Alevî“ eindeutig zur Bezeichnung unterschiedlicher Gemeinschaften verwendet.

Letztlich werden auch die Gnostiker, die „Übertreiber“ in der Schia, als Aleviten bezeichnet.²⁸⁸ In der gesamten islamischen Geschichte wurden die Aleviten von der dominanten sunnitischen Kultur als „Häretiker“ (arab. *rafīd*, tr. *rāfizi*) und „Übertreiber“ (arab. *ḡulāt*) bezeichnet.²⁸⁹ Wie die oben erwähnten Reisebeschreibungen und Häresiografien zeigen, werden Alevitentum und Schia oft gleichbedeutend verwendet und die Begriffe abwechselnd eingesetzt. Heute gelten beide Termini weder im Persischen noch im Arabischen als gleichbedeutend, sie werden vielmehr streng getrennt. In seinem Werk „Die islamische Gnosis“ erläutert Heinz Halm den Ursprung dieser Entwicklung. Selbst der Untertitel des Werkes „Die extreme Schia und die Alawiten“ zeugt von der klaren Unterscheidung beider Begriffe. Dabei ist das Adjektiv „extrem“ vermutlich nicht als Wertung durch Halm zu verstehen, sondern spiegelt die Beschreibung unterschiedlicher Häresiografen wider.

In seinem einflussreichen Werk untersucht der Schia-Experte den Ursprung der Schia. Zuerst teilt er die Schia in zwei Gruppen: die „Gemäßigten“ (Zwölfer-Schia) und die „Übertreiber“.²⁹⁰ Letztere werden noch einmal in zwei Gruppen aufgeteilt.

Es sind im Grunde nur zwei große islamische Sektentraditionen, deren Lehren um einen gnostischen Mythos dieses Typs zentriert sind:

1. Die im frühen 8. Jahrhundert einsetzende Tradition der „extremen“ Schiiten des Irak, der „Übertreiber“ (*ḡulāt*), deren späte Nachfahren die heutigen syrischen Nusairier oder ‘Alawiten sind;
2. die Sekte der Qarmaṭen oder Ismailiten, deren Mission in der Mitte des 9. Jahrhunderts – ebenfalls im Irak – zutage tritt und sich rasch über die ganze islamische Welt ausbreitet.²⁹¹

Halm verwendet den Terminus „‘Alawiten“ nur für die Nusairier. Die Aleviten in der Türkei sind aus seiner Sicht Schiiten, die „eine unorthodoxe Form der imamitischen Schia angenommen hatten, unter dem türkischen Namen *Qizilbāš* (Rotköpfe)“.²⁹² Obwohl er keine Definition für das Alevitentum vorlegt, kann seiner folgenden Ausführung entnommen werden, dass die Begriffe „Aliden“ bzw. „‘Alī-Verehrer“ die Aleviten bezeichnen: Das sind „die Schiiten in der Türkei, die Alevi (von arab. *‘alawī*: Alide oder ‘Alī-Verehrer)“ genannt

287 Ayan 2013: 196.

288 Vgl. Halm 1982.

289 Viele westliche Autoren haben die Einordnung unterschiedlicher islamischer Gruppen und deren Bewertung aus sunnitischer Sicht übernommen. Daher bleiben die Fragen „Was ist Übertreibung?“ oder „Nach welchem Maß ist es Übertreibung?“ unbeantwortet. Für eine Kritik der Begriffverwendung in der islamischen Geschichte im Westen siehe Daftary 2016: 31 ff.

290 Halm 1982: 24.

291 Halm 1982: 14/15. Für die Definition und den Gebrauch der Termini *ḡulāt* (Übertreiber) und *ḡulūw* (Übertreibung) im Schiitentum ebd. S. 15 f.

292 Halm 1988: 172.

werden.²⁹³ Zwei Zeilen später schreibt er warnend, dass „die Alevi [...] nicht mit den ‘Alawiten/Nusairiern der Region Tarsus und Adana verwechselt werden dürfen“.²⁹⁴

Halm erläutert den Terminus weiter. Er geht davon aus, dass die Tradition der „Übertreiber“, der ghulūw – trotz seiner scheinbaren Zersplitterung in zahlreiche Sekten und Grüppchen – von seinen Anfängen im 7. Jahrhundert bis zu seinen bis heute überlebenden Resten im Grunde einen einzigen ununterbrochenen Traditionsstrom darstellt, eine Erlösungsreligion mit stets gleichbleibendem mythologischem Grundmuster und einheitlicher, unverwechselbarer Terminologie. (Nebenbei sei festgehalten, daß die zweite gnostisch gefärbte Tradition des Islams, die Ismā‘īlīja, nicht zum eigentlichen ghulūw gehört; bei den Ismailiten wird – sieht man einmal von der Sekte der Drusen ab – ‘Alī und den Imamen keine göttliche Qualität beigelegt).²⁹⁵

Hier kann vereinfacht und mit Vorsicht gesagt werden, dass nach Halm die schiitischen „Übertreiber“, die ‘Alī und seine Nachkommen verehren und diesem eine göttliche Qualität zusprechen, Aleviten sind. Diese Überlegungen erscheinen insgesamt angemessen und nachvollziehbar.

Die Übertreiber sind diejenigen, die den Rechtsanspruch ihrer Imāme so weit übertreiben, daß sie sie die Grenzen der Geschöpflichkeit überschreiten ließen und ihnen Göttlichkeit zuschrieben: bald machten sie einen von den Imāmen gottähnlich, bald machten sie Gott den Geschöpfen ähnlich.²⁹⁶

Die Gegner der Aleviten ordnen diese den Übertreibern zu. Necip Fazıl Kısakürek (gest. 1983), einer der beliebtesten islamistischen Autoren in der Türkei, war u. a. auch bekannt für seine feindselige Einstellung gegenüber den Aleviten. Er schrieb in seinem Buch „Doğru Yolun Sapık Kolları: Arınma Çağında İslam“ (Die verirrtten Zweige des rechten Pfades):

Die Extremisten unter den Übertreibern (gulât) – mit all ihren verschiedenen Zweigen – sind die Aleviten. Der verehrungswürdige Imam Rabbâni [Ahmed Sirhindî, gest. 1624] sagte in seiner Sendschrift [risāla], über Aleviten: „... heute nennt man die wildeste Gruppe der Schiiten Alevî. Sie sind meist Analphabeten und unwissend in der Religion und der Welt.“²⁹⁷

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Begriffe „Alevî“ und „Schiit“ seit dem 8. Jahrhundert verwendet werden, wenn auch mit unterschiedlichen Bedeutungen, wobei in den ersten Jahrhunderten des Islam keine eindeutigen und klaren Unterschiede in der Verwendung beider Begriffe erkennbar sind.

293 Ebd.

294 Ebd.

295 Halm 1982: 25.

296 Šāhrastānī zitiert nach Halm 1982: 24.

297 „Gulât kadrosunda en ileri kol yine türlü şubeleriyle Alevîlerdir. İmam-ı Rabbâni Hazretleri bunlar için kaleme aldığı bir risalede şöyle buyuruyor: ‘-Bugün Şiilerin en azgın fırkasına Alevî deniliyor. Çoğu okuma yazma bilmeyen din ve dünya cahilleri bunlar.’ Übersetzung HT. Necip Fazıl Kısakürek zitiert nach İsmail Engin. www.ismail-engin.blogspot.de/2017/08/alevilikte-islam-ici-ve-islam-ds-din_29.html#more [Stand: 30.08.2017].

2.1.3. Religionshistorische Einordnung

Religionshistorisch wird das Alevitentum häufig der „extremen“ Schia im Sinne Halm zugerechnet. Dies ist für die Anfänge des Alevitentums zweifellos zutreffend. Doch hat das Alevitentum im Laufe der Geschichte verschiedene Wandlungen erlebt, häufig parallel zu denen der extremen Schia. Für Rudolf Tschudi, einem namhaften Orientalisten des 20. Jahrhunderts, gehören die Bektaşîs, die erst ab dem 13. Jahrhundert in Erscheinung traten, ebenfalls zu den extremen Schi'iten.²⁹⁸ Für Hanna Sohrweide stellen die Kızılbaş „innerhalb der Schi'a als extreme Schiiten eine besondere Gruppe dar“.²⁹⁹

Heute ist der Unterschied zwischen der Zwölfer-Schia (arab. Aš-šī'a al-iṭnā 'ašārīya) im Iran und dem Alevitentum in der Türkei größer als der Unterschied zwischen der Zwölfer-Schia im Iran und dem Sunnitentum in der Türkei. Das Alevitentum gilt heute als „Häresie“ innerhalb des Islam und wird auch von den Zwölfer-Schiiten so angesehen.³⁰⁰

So lässt sich die Entwicklung des Begriffs „Alevî“ vom „Nachfolger 'Alīs“ über „Freund 'Alīs“ bis zum „Anhänger eines alidischen Glaubens“ (arab. *ṭālib*, tr. *tālib*) nachverfolgen und zeichnet dabei die Entstehung des Glaubens nach. Ab dem 9. Jahrhundert wurde der Terminus mit der Etablierung der Aliden allmählich immer mehr zur Bezeichnung für die Zugehörigkeit zur Gemeinde bzw. Religion verwendet, in deren Mittelpunkt immer die Person und die Lehre 'Alīs stehen.

Das Alevitentum hat seit seiner Ankunft in Anatolien nach und nach seinen heutigen Charakter entwickelt und seine heutige Form angenommen, wobei die Grundzüge unverändert erhalten geblieben sind. Obwohl zwischen den Aleviten und unterschiedlichen Gruppen in Asien und Syrien keine direkten Kontakte bestehen, zeigen sie Ähnlichkeiten in Glaubensinhalten, Traditionen und Ritualen. Daher ist es sinnvoll, das Alevitentum als eigene Konfession im Islam einzuordnen, neben Nusairiern und Ismailiten.

Batinismus (arab. Bāṭinīyya)

Im Alevitentum gibt es zwei Betrachtungsweisen des Glaubens: *Zāhir* (tr. *zāhir*, dt. Äußeres) und *bāṭin* (tr. *bāṭin*, dt. Inneres). *Zāhirī* bezeichnet die äußere (exoterische) Form des Glaubens, *bāṭinī* die innerliche (esoterische). Glaubensgemeinschaften, die die äußerliche, von der Scharia (arab. *šarī'a*, tr. *šerī'at*) vorgeschriebene Anbetung ablehnen und sich an der spirituellen orientieren, werden „Batiniten“ genannt. Der Begriff *bāṭin* wird überwiegend für die Ismailiten gebraucht, die von ihren Gegnern mit den Batiniten gleichgesetzt werden.³⁰¹ „[Die] Bemühung um die wahre Bedeutung der koranischen Offenbarung, die der Mehrheit der Muslime verborgen ist, hat den Ismailiten den Beinamen ‚Batiniten‘ (arab. Bāṭinīyya) eingetragen.“³⁰² In der islamischen Welt wird dieser Begriff heute als Charakteristikum der Mystik verwendet.

298 Tschudi 1914: XIII. Auch Kehl-Bodrogi 1988: 121.

299 Sohrweide 1965: 162 und ebd. Anm. 425.

300 Vgl. Temel 1994: 7.

301 Daftary 2016: 21.

302 Halm 1988: 204.

Kernpunkt des Batinismus, unter dem alle auf Transzendenz fokussierten Strömungen der islamischen Mystik subsumiert werden können, ist die persönlich-spirituelle Entwicklung des Einzelnen auf das Göttliche hin, was u. a. die Befreiung von äußerlichen Vorschriften des Korans nach sich zieht. Der Mensch muss Gott erreichen, der im Herzen der guten Menschen wohnt. Dies geschieht durch die Erkenntnis des „verborgenen Sinnes“ (arab. *sirr*, tr. *sir*, dt. Geheimnis) und durch dessen Vertiefung, also die weitergehende Interpretation des Glaubens. Das Alevitentum in der Türkei ist dem Batinismus zuzuordnen. Auch die Aleviten der Türkei bekennen sich selbst zu den Batiniten: „... unsere Anbetung geschieht nach der batinitischen Auslegung“.³⁰³

Unbestreitbar rechnen orthodoxe Sunniten wie Schiiten den Batinismus zur extremen Schia (arab. *gūlāt*, dt. Übertreiber). Unter dieser Voraussetzung müssten die Aleviten wegen ihrer Entstehung (neben Nusairiern und Ismailiten) als dritte „Sektentradition“ des gnostischen Mythos verstanden werden. Nach Ursula Spuler-Stegemann sind die religionsgeschichtlichen Einflüsse der gnostischen Strömungen im Alevitentum unverkennbar. „Unter ‚Aleviten‘ hat man deshalb ganz generell unterschiedliche heterodoxe Strömungen und Gruppierungen mit besonders starker ‚Alī-Verehrung zu verstehen.“³⁰⁴ Allein die große Bedeutung der Mystiker Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāğ (hingerichtet 922), Fazlollāh Astarābādī (hingerichtet 1394, Gründer des Hurufismus) und dessen Schüler Nesīmī (Sayyid ‚Imād ad-dīn Nasīmī, getötet 1417/18) sind im Alevitentum Belege für deren gnostische Ausrichtung.

Gnostische Spuren zeigt auch das „Veli Baba Menakıbnamesi“ (Legendenerzählungen des Veli Baba): Dort werden die Dialoge von Ğābir b. Yazīd al-Guʿfī und Muḥammad al-Bāqir erwähnt. Diese sind auch im „Umm al-kitāb“, der „Urschrift“ oder „Mutter aller Bücher“, zu finden. Dieses Buch beinhaltet die Grundlagen des ismailitischen und gnostischen Glaubens. Der dritte Abschnitt des „Umm al-Kitāb“ heißt die „Ğābir-Apokalypse“ und bildet den wesentlichen Teil des Buches: Muḥammad al-Bāqir, der 5. Imam, enthüllt das Geheimnis der Gnosis in einem Dialog mit Ğābir al-Guʿfī.³⁰⁵

Der Terminus „Ğaʿfarī“

Âğâhî'yim Alevî, mezhebim şia, Kızılbaş'ım
Şehîd-i Kerbelâ'nın firkatindendir yaşım

Âğâhî bin ich, Alevî, Angehöriger der Schia und Kızılbaş
Meine Tränen vergieße ich um den Märtyrer von Kerbela.³⁰⁶

Der Begriff Ğaʿfarī (Caferî) umschreibt aus islamischer Sicht zunächst das gesamte Schiitentum.³⁰⁷ Darüber hinaus umfasst er auch die meisten gnostischen islamischen Strömungen. Das bedeutet, dass hier viele unterschiedliche und zum Teil gegensätzliche Glaubensvorstellungen unter einem Begriff erfasst werden, was wiederum zu großen Schwierigkeiten im innerislamischen Dialog führt. Heute ist auf allen Ebenen ein Bemühen zu erkennen, die einzelnen Gruppierungen klar voneinander abzugrenzen. Diese Schwierigkeiten

303 Bektaş Ali (*dede* aus Hubyâr): „Bizim ibâdetimiz batın üzredür“.

304 Spuler-Stegemann 2003: 9. Hervorhebungen im Original.

305 Für weitere Informationen vgl. Halm 1982: 113 ff.

306 Âğâhî, alevitischer Dichter (1874–1916). Übersetzung HT.

307 Bis zur Entstehung der Zwölfer-Schia im 10. Jahrhundert umschrieb der Terminus „*ğaʿfarī*“ alle schiitische bzw. imamitische Strömungen außerhalb der Zaiditen. Daftary 2016: 73; Halm 1994: 34.

werden auch innerhalb der alevitischen Gemeinschaften deutlich, denen es kaum gelingt, ein klares Selbstverständnis in Abgrenzung zu anderen Gruppen und untereinander zu etablieren. Berücksichtigt man, dass die Aleviten sich heute als eigenständige Gruppe betrachten und streng vom Schiitentum abgrenzen, muss das Festhalten an der Verwendung des Begriffes Ğa‘farī als Hinweis darauf verstanden werden, dass es einen gemeinsamen Ursprung mindestens auf theologischer Ebene dieser Strömungen (Aleviten, Ismailiten, Nusairier und „gemäßigten“ Schiiten) gegeben hat. Der Begriff geht zurück auf den sechsten Imam Ğa‘far aṣ-Ṣādiq (der Vertrauenswürdige), einen bedeutenden islamischen Theologen. Gemeinsam ist allen Ğa‘fariten die Akzeptanz ‘Alī und seiner Nachfolger als einzig rechtmäßige Nachfolger Mohammeds. Die Konsolidierung der schiitischen Auslegungen begann mit dem fünften Imam Muḥammad al-Bāqir, dem Vater Imam Ğa‘fars, und wurde von Ğa‘far weiter vorangetrieben, weswegen die Schiiten (Aliden) unter anderem mit seinem Namen bezeichnet wurden und werden.³⁰⁸ Er gilt als Begründer der schiitischen Rechtschule (arab. *al-madḥab al-ḡa‘farī*).³⁰⁹ Obwohl die Aleviten sich in der schriftlichen wie auch in der mündlichen Tradition mit Stolz zum Alevitentum bekennen, geben sie ihre Konfession als Ğa‘farī oder selten als Schia an.

Nach der Lehre der Bektaṣīs, die zur ğa‘faritischen Konfession gehören, sind sie (velâyet und imamet)^[310] eine der Voraussetzungen für den muslimischen Glauben. Nachdem das Prophetentum (nübüvvet) zu Ende ging, fing die Periode der Vertretung (velâyet) an. Und diese Vertretung wird über ‘Alī, als Erbe Mohammeds, als bester Vertraute von Aḥmad^[311] bis zum jüngsten Tag dauern.³¹²

So beginnt jede alevitische Zeremonie mit den ğa‘faritischen Sprüchen und dem Bekenntnis.³¹³ Aleviten verstehen unter Ğa‘farī die batinitische Auslegung des Korans aus dem 8. und 9. Jahrhundert sowie das Buch Buyruk, das von Imam Ğa‘far aṣ-Ṣādiq stammen soll. Sie glauben, dass die Regeln des Pfades von Imam Ğa‘far zusammengestellt wurden und nennen ihres Lehrbuch Buyruk, „Das Gebot Imam Ğa‘fars“ (İmam Cafer Buyruğu), obwohl dieser Jahrhunderte nach Imam Ğa‘far geschrieben wurde. Diese Behauptung ist aber nicht unbegründet. Schon damals (Ende des 8. Jahrhunderts) hat man sich damit auseinandergesetzt.

Reichliche Belege von Nuṣairī selbst für ihren Seelenwanderungsglauben finden sich in 10 Kapiteln des *K. al-Haft*^[314]. Es sind dies 67 bzw. 69 Erklärungen, welche al-Mufaḍḍal b. ‘Omar al-Cu‘fī [sic; richtig al-Ĝu‘fī], gest. um 180/796, im Namen des Imam Ğa‘far al-Ṣādiq überliefert.³¹⁵

308 Vgl. Halm 1982.

309 Halm 1988: 35.

310 *Imamet* (dt. Imam): Das Amt des Imams. In der schiitischen Terminologie bezeichnet der Begriff die Vertretung (Nachfolge) Mohammeds nur durch die Imame (Nachkomme ‘Alīs).

311 Batinitischer Name Mohammeds.

312 Oytan MCMLV (1955): 31. Übersetzung HT.

313 „Lā ilāha illā ‘llāh, Muḥammadun rasūlu ‘llāh, ‘Alīyun walīyu ‘llāh“ (tr. (Hakk) Lâ ilâhe illâllâh, Muhammedün Resûlullâh, Aliyyün Velîyullâh) und „lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr“.

314 *Kitâb al-Haft* (Das Buch der Sieben).

315 Strothmann 1959: 90. Siehe dazu Halm 1982: 243; zur Mufaḍḍal-Tradition und zu den Mufaḍḍal-Büchern vgl. Halm 1978a und Halm 1981.

Im Eröffnungsgebet der Zeremonie (Abendgebet) beschreiben die *dedes* diese Situation mit folgenden Worten Schah Ismails, bekannt unter dem Pseudonym Haṭāyī:³¹⁶

| | |
|------------------------------------|--|
| İmam Bakır bizi nur gölüne bakıttı | Muḥammad al-Bāqir hat es uns ermöglicht, ins Pleroma (Lichtmeer) hineinzublicken. |
| İmam Cafer bizi sırdan okuttu | İmam Ğa‘far hat uns das Geheimnis gelehrt. |
| Musa-i Kâzım göferden yükünü tuttu | Mūsā al-Kâzım ³¹⁷ hat sich mit dem Heil (Essenz) beladen. |
| Medet Allah ya Muhammed ya Ali | Hilf uns, oh Allah, oh Mohammed, oh ‘Alī! |

Wenn sich Aleviten also als Ğa‘farī bezeichnen, beziehen sie sich damit auf Imam Ğa‘far aṣ-Şādiq, keinesfalls auf die schiitische Theologie von heute. Die Termini *itnā ‘aşarīya* oder *imāmiyya*, mit denen ebenfalls die Zwölfer-Schia bezeichnet wird, werden von den Aleviten sehr selten gebraucht. Der Historiker Oktay Efendiyev aus Aserbaidtschan, einer der besten Kenner der Safaviden, schreibt dazu:

Eine falsche Vorstellung muss hier korrigiert werden. Das Schiitentum damals [15. Jahrhundert] im Iran war nicht sehr verschieden vom heutigen Alevitentum und Kızılbaştum. Das historische Schiitentum im Iran schufen die Kızılbaş-Türken aus Anatolien. Wie Hasan Bey Rumlu [Häresiograph der Safaviden] schreibt, gab es kein Buch und kein Wissen über das Schiitentum, bis Schah Ismail im Jahre 1501 das Schiitentum als Staatsreligion ausrief, das Kızılbaştum im Namen ‘Alīs. Es gab keine Bücher in den Madrasas. Sie haben das „Gavaid ül-Islam“ gesucht,^[318] ein Buch, das in der Mitte des 14. Jahrhundert geschrieben wurde und daraus das Schiitentum gelernt. Diejenigen um Schah Ismail haben es gelernt. Damals stand das Kızılbaştum zwischen dem Sufitum und dem Schiitentum. Im XVI. Jahrhundert gab es schiitische Werke. Aber über das Kızılbaştum gab es keine hinreichenden Quellen. Das Grundwerk des Kızılbaştums war der Divân von Schah Ismail [...] Damals waren sich Kızılbaştum und Schiitentum sehr nahe und das Schiitentum dem Batinismus sehr nahe. Aber im Iran war das Sunnitentum am weitesten verbreitet. Die Zwölfer-Schia hat sich ab dem XVI. Jahrhundert, als die staatliche Formen gleichsam zur Staatsreligion wurde, vom Kızılbaştum und damit vom Alevitentum entfernt.³¹⁹

Es ist kaum anders vorstellbar, als dass die alevitischen Orden in der Gründungszeit ihre Mitglieder hauptsächlich aus dem Kreis der Ğa‘fariten rekrutierten. Muhammed Emin Gâlip Et-Tavil beschreibt dies in seinem Buch über die Geschichte der Nusairier „Târîhü’l Aleviyyîn“ (Geschichte der Aleviten, 1924) wie folgt:

Sayyid Husain bin Hamdan el-Hasibi und seine religiösen Vertreter bemühten sich, Andersgläubige in den Islam zu lenken. Diese wurden zuerst schiitische Muslime, also

316 Haṭāyī ist der Dichtername (*mahlas*) von Schah Ismail. Der Name wird öfter auch als “Haṭā’ī” geschrieben. Historiker Josef Matuz hält jedoch die Schreibweise “Haṭāyī” für richtig (Matuz 1979: 413, Anm. 74). Im Folgenden wird die türkische Schreibweise „Hatayî“ gebraucht.

317 Der siebte Imam.

318 „Qawā‘id al-Islām“ (Glaubenssätze), wahrscheinlich vom irakischen Gelehrten ‘Allāma al-Ḥillī (gest. 1325); Halm 1988: 108.

319 Efendiyev 1999: 6. Übersetzung HT.

ğāʿfarī. Die Begabten unter ihnen wurden in den Orden Cünbülâni eingeweiht, dessen Mitglieder das heutige Volk der Aleviten [Nusairier] bilden.³²⁰

Die Schiiten ihrerseits akzeptieren die Aleviten jedoch nicht als Ğāʿfarī. Der Unterschied zwischen Schiiten und Aleviten besteht vor allem im Glauben der Aleviten an Inkarnation, Seelenwanderung und Antinomismus – batinistische Vorstellungen, die die „gemäßigten“ Schiiten ablehnen.³²¹

Über die Alevî und Bektaşî möchten wir, wenn es uns gelingt, ein objektives Buch schreiben. Um darzulegen, dass die Şia-i İmamiyya (Caʿferiyye) [imamitische Schia alias Ğāʿfariten] mit dieser Gemeinschaft, die die batinitische Lehre beinhaltet, überhaupt nichts zu tun hat.³²²

Yörükân schreibt weiter hin:

Ihre Konfession ist ğāʿfaritisch. Aber nur soviel... All ihr ganzes Gedankengut und ihr ganzes Wissen über Ğāʿfar und seine Konfession besteht nur aus dem Gebrauch der Begriffe „Imam Ğāʿfar“ und „ğāʿfaritische Konfession“.³²³

Der Terminus Ğāʿfarī ist für Aleviten ein historischer und politischer, aber keinesfalls ein juristischer (*fiqhî*) Ausdruck und umschreibt alle schiitischen Gruppen. Er bezeichnet die Parteinahme für die *ahl al-bait*, nicht aber speziell die Zwölfer-Schia. Die Glaubensprinzipien und Praktiken des Alevitentums und der Zwölfer-Schia stimmen, abgesehen von einigen kollektiven Normen, in vielerlei Hinsicht nicht überein.

Im tradierten Alevitentum werden die Termini Ğāʿfarī (selten auch Schiit), Hüseyinî und Alevî synonym für die eigene (und konfessionelle) Bezeichnung gebraucht. Nach außen werden alle Begriffe, Alevî, Hüseyinî, Bektaşî, Kızılbaş vereinheitlicht (als Eigenbezeichnung angenommen) und vertreten. Diese Einordnung muss ihren Ursprung in der Vorstellung von *tevellâ-teberrâ* (arab. *tawallâ*, dt. Freundschaft, Nähe; arab. *tabarrâ*, dt. Distanz) – den Geboten, die Freunde ʿAlīs zu mögen und seine Gegner zu hassen – haben, die die Grundlagen für die Gruppierungen bzw. Spaltungen im Islam bildeten.

Das Alevitentum – eine eigene Konfession

Schah Ismail I. (pers. Šāh Ismāʿīl, tr. Şah Ismail, 1487–1524), dessen Sprüche für Kızılbaş als Gebot und Regel gelten, äußert sich öfter über seine Konfession: „In der Religion stehe ich zur Konfession Hüseyinî“ (*Hüseyinî mezhebem men dîn içinde*) oder: „Meine Konfession ist mevâlî [arab. *mawālî*], ich bin Ğāʿfarī“ (*mevâlî mezhebem, hak caferîyem*) oder „Meine Konfession ist mevâlî und mein Pfad ist der ʿAlīs“ (*men mevâlî mezhebem, rahım Aliʿdür*).³²⁴

Alle Aleviten und Bektaşîs, die Hacı Bektaş Velî und seine Nachkommen akzeptieren und vor ihnen das Gelübde (*ikrâr*) ablegen, bekennen sich zum Islam als Religion, zum Koran als ihrem (heiligen) Buch, zu Imam Ğāʿfar aş-Şâdiq als Konfession und zum Bektaşîtentum als Pfad – so

320 et-Tavîl 2004: 168. Übersetzung HT.

321 Vgl. Halm 1982.

322 Gölpınarlı 1977: 12. Übersetzung HT.

323 Yörükân 2006 (1926): 121. Übersetzung HT.

324 Cavanşir 2006: 125/126.

schreibt es Haydar Ulusoy, Enkel von Çelebi Cemalettin Efendi, der Anfang des 20. Jahrhunderts Vertreter (*postnişîn*) im Hacı Bektaş-Ocak war, in seinem Buch „Müdâfa“ (Verteidigung) über die Verteidigung seines Großvaters vor Gericht anlässlich der Schließung der Tekke.³²⁵

Obwohl die Aleviten sich bekenntnismäßig zu den Ğa‘fariten zählen, muss das Alevitentum als eigenständige Konfession betrachtet werden. Mit ihrer ganz eigenen Epistemologie und Liturgie, ihren Ritualen, Institutionen und Rechtsverständnis sind die Aleviten von den Ğa‘fariten der „gemäßigten“ Schia (Zwölfer-Schia) weit entfernt. Das Alevitentum verhält sich tatsächlich seit seiner Entstehung wie eine eigenständige Konfession.³²⁶

Es ist somit eindeutig festzustellen, dass die Lehren der Aleviten – und zwar in allen ihren Ausformungen – mit den zentralen Lehren weder des orthodoxen sunnitischen Islam noch des orthodoxen schiitischen Islam übereinstimmen noch damit in Einklang zu bringen sind. Das betrifft sowohl das Gottes- und Menschenbild und die Vorstellung von der Existenzform nach dem Tode als auch die Auffassung vom Koran als Gottes Wort wie auch die Akzeptanz von deren Glaubenspraxis.³²⁷

Aus diesem Grunde ist das Alevitentum eindeutig als eine islamische Konfession (arab. *madhab*, tr. *mezheb*) einzuordnen. In ihrem religionswissenschaftlichen Gutachten zur Einordnung des Alevitentums im Auftrag des Ministeriums für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen geht Ursula Spuler-Stegemann auf dieses Thema ein und bezeichnet das Alevitentum „als eine eigenständige Größe innerhalb des Islam“.

Überträgt man diese christlichen Normen auf den Islam, dann ist das Alevitentum eine ganz eigenständige „Konfession“ neben den beiden „Konfessionen“ der Sunniten und der Schiiten, die stets auch ihre jeweiligen eigenen Moscheen haben und niemals in den Gemeinschaftshäusern der Aleviten mit feiern dürfen. Nur eine derartige Unterscheidung kann den besonderen Belangen der Aleviten gerecht werden.³²⁸

In seiner Geschichte kannte das Alevitentum nach derzeitigem Forschungsstand kein Definitionsproblem. Das Problem ist neu und zeigt sich in den letzten Jahren erst parallel zu der steigenden öffentlichen Aufmerksamkeit für das Alevitentum.

Von den schriftlichen Quellen ausgehend ist es schwierig, eine abschließende Definition des Begriffs „Alevî“ vorzulegen. Unbestreitbar ist jedoch die Tatsache, dass ‘Alî und kurze Zeit später seine Nachkommen von Anfang an im Zentrum der Theologie standen und die Begriffe „Alevî“ und „Alevitentum“ von ‘Alî abgeleitet sind.³²⁹

325 Ulusoy 2006: 216.

326 Auch Ahmet Yaşar Ocak betrachtet das Alevitentum als Konfession (*mezheb*) (Ocak, Tageszeitung Milliyet, 12. Juli 1995). „*Alevî mezheb*“ wird in den Gesprächen vorkommen. Das Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) lehnt das ab und betrachtet das Alevitentum als Gruppe und Orden. Cavanşir, ein aserbaidchanischer Historiker, bezeichnet Schach Ismail als Konfessionsführer. Vgl. Cavanşir 2006: 123.

327 Spuler-Stegemann 2003: 31.

328 Spuler-Stegemann 2003: 42. Unterstreichungen im Original.

329 Vgl. Spuler-Stegemann 2003: 6.

Die Aleviten waren von Anfang an in verschiedenen kleinen Gruppen, später Familienverbänden und Sippen organisiert. Daher ist es auch aus der gelebten Tradition des Alevitentums heraus schwierig, eine einheitliche klare Definition vorzulegen. Durch die Ausbreitung in verschiedene Sprachen, Ethnien und Länder entstanden immer neue Gruppen und Rituale, sodass auch aus den Ethnien, Sprachen und Ritualen keine exakte Definition erschlossen werden kann.

Die Beschäftigung mit den Aleviten zeigt zunächst, dass es unterschiedliche Bezeichnungen für teils gleichartige, teils aber tatsächlich verschiedenartig geprägte Gruppierungen innerhalb des Alevitentums gibt.³³⁰

Der Grund dafür liegt unter anderem in der Natur dieser batinitischen Auslegung des Glaubens. Daher wird hier der Glaube jeder sich als alevitisch betrachtenden Gruppe mit der von dieser gewählten Bezeichnung beschrieben. Auch dies ist schwierig. Denn es geht nicht um ein Alevitentum, sondern um „Alevitentümer“. In der Türkei bekennen sich die Kızılbaş, die Bektaşîs, die Nusayrî und Ahl-e Ḥaqq (Ehl-i Hakk) zum Alevitentum, wobei die Nusairier theologisch eine Sonderstellung einnehmen und anderen Traditionen folgen.³³¹

2.1.4. Zu den Ursprüngen des Alevitentums

Das Alevitentum gründet seine Entstehung und sein Wesen auf die empfundene Ungerechtigkeit bei der Wahl des Nachfolgers Mohammeds nach dessen Tod, die Misshandlungen der Nachkommen ‘Alîs und die Unterdrückung des alidischen „Volkes“ sowie in den daraus resultierenden Verleumdungen und Ungerechtigkeiten. Die Positionen spitzten sich so weit zu, dass die Gebote, die Freunde von ‘Alî zu mögen und die Gegner von ‘Alî zu hassen (*tevellâ* und *teberrâ*) sich zu einem Grundprinzip des Glaubens entwickeln konnten. Für Aleviten gilt dieses Prinzip als eine der Grundregeln der Religion. In diesen beiden Begriffen liegen die Ursachen für die strenge Abgrenzung zwischen Schiiten und Sunniten.

Der Name Alevî zeigt, dass der Grund für die Spaltung zunächst ein machtpolitischer ist.³³² Der schiitischen Überlieferung zufolge fand die endgültige Spaltung unmittelbar vor der Beerdigung des Propheten statt. Die beiden Kriege, die Kamelschlacht (656) und die Schlacht bei Şifîn (657), die kurz nach ‘Alîs Ernennung zum Kalifen ausbrachen, sind wichtige Belege für diese Auseinandersetzung. Erst nach der Ermordung (680) von ‘Alîs Sohn al-Ḥusain und dessen Gefährten in Kerbela (arab. Karbalâ’) entwickelt sich aus dieser Spaltung eine eigenständige Religion. Der Schia-Experte Heinz Halm vermutet den Beginn dieser Religion zwischen 680 und 684, also in der Zeit von der Schlacht bei Kerbela im Jahr 680 bis zum Aufmarsch der Bûber (arab. *at-tawwâbûn*) von Kûfa nach Kerbela im Jahr 684.³³³

330 Spuler-Stegemann 2003: 6.

331 Hier sind nicht die Orden, sondern nur die Gemeinschaften berücksichtigt. Ahl-e Ḥaqq sind in der Türkei nur als kleine Gruppen vertreten.

332 In der islamischen Welt werden Gruppierungen meist nach ihren realen oder vermuteten Gründern benannt, wie *hanefî*, *caferî*, *şafî*, *mevlevî*, *alevî* u. ä.

333 Halm 1994: 29.

Bereits zu Mohammeds Lebzeiten wird von großen Konflikten unter seinen Anhängern berichtet.³³⁴ Quellen besagen: Als der Prophet auf dem Sterbebett lag, kümmerten sich nur noch dessen Familie und einige Gefolgsleute um ihn. Nach schiitischer Überlieferung haben sich die ersten drei Kalifen nicht einmal um seine Leiche gekümmert, sondern über seine Nachfolge diskutiert.³³⁵ Schiitische und manche sunnitischen Quellen stimmen darin überein, dass der Prophet ‘Alī am Teich von Ḥumm (arab. ghadīr Ḥumm) als seinen Nachfolger benannt hatte.³³⁶ Mohammed selbst nannte die Gruppe, die um ‘Alī entstanden war, šī‘at ‘Alī (die „Partei“ Alis).³³⁷ In dieser Gruppe entstanden kurz nach dem Tod ‘Alīs die ersten gnostischen Ideen.³³⁸ Diese gewannen vom 8. Jahrhundert an im Irak an Bedeutung.³³⁹

Die islamische Gnosis ist ein schiitisches Phänomen. Von Anfang an stehen der vierte Kalif ‘Alī ibn Abī Tālib, der Vetter und Schwiegersohn des Propheten, und seine Nachkommen, die Imame, im Zentrum der Spekulationen und Hoffnungen der islamischen Gnostiker.³⁴⁰

Die Träger der gnostischen Ideen, die späteren Mystiker, wurden bald zu Feindbildern, zuerst für die sunnitischen Umayyaden und später für deren Nachfolger, die vermeintlich schiitischen Abbasiden.³⁴¹ Dogmatischen Verfolgungen ausgesetzt, suchten die Mystiker Zuflucht in Zentralasien, besonders in Horasan.

Aus ihrem gemeinsamen Ursprungsland, dem Irak, sind die islamisch-gnostischen Sekten von der sunnitischen und der schiitisch-imamitischen Orthodoxie schließlich völlig verdrängt worden.³⁴²

Hier kamen auch die Türkvölker mit gnostisch-mystischen Strömungen in Berührung, denn Horasan war ab dem 9. Jahrhundert Zentrum der islamischen Mystik und brachte einige bedeutende mystische Theologen hervor, darunter Ibrāhīm ibn Adham (Ibrahim Edhem, gest. ca. 778) und Ahmad Yasawī (Ahmed Yesevī), der das anatolische Alevitentum nachhaltig prägte.³⁴³ In der Folge entstanden berühmte Orden und Zentren der mystischen Ausbildung mit großer Ausstrahlung.

Die Mystiker und Sufis bildeten gemischte Gruppen, in denen arme und einfache Menschen, Derwische mit heiligem Lichtschein [nurlu Dervişler], ausgewählte und mit Weisheit erfüllte Menschen mit einem starken Glauben und echter Gottesliebe zusammenkamen.³⁴⁴

Die Mystik, die die Geschichte des Islam stark beeinflusste, kristallisierte sich als eine Bewegung nicht-arabischer Konvertiten (arab. *mawālī*, tr. *mevālī*) gegen die herrschende

334 Vgl. Spuler-Stegemann 2014: 28 ff.

335 Gölpınarlı 1987: 64-65.

336 Spuler-Stegemann 2014: 28-29.

337 Spuler-Stegemann 2014: 28; Gölpınarlı 1987: 23. In demselben Buch von Gölpınarlı finden sich die Quellen über die Entstehung des Begriffs „Ali's Schia“ (S. 23–26).

338 Es wird schon zu Lebzeiten ‘Alīs von gnostischen Ideen berichtet. Vgl. Halm 1982; Korkmaz 2005.

339 Vgl. Halm 1982.

340 Halm 1982: 23.

341 Die Abbasiden empfanden sich selbst zwar als Schiiten, verhielten sich aber wie Sunniten und wurden von anderen Schiiten nicht als Schiiten angesehen.

342 Halm 1982: 15.

343 Heute gibt es kontroverse Diskussionen über den Einfluss der Yasawiyya (Yeseviyye) in Anatolien.

344 Roux 2007: 191. „Mutasavvıflar ve sufiler, içinde yoksul ve sıradan insanların, nurlu dervişlerin, güçlü bir din inancı ve gerçek bir Tanrı aşkıyla dolu üstün ve hikmetli kişilerin yer aldığı karma bir topluluk oluşturuylardı.“ Übersetzung HT.

arabische Islamauffassung heraus, die auf Beweisen und Belegen durch Koranverse basiert. Die islamische Mystik entwickelte auf diese Weise eine nicht-arabische Richtung. Claude Cahen bezeichnet dieses neue Phänomen, das abseits des „arabischen Druck“s entstand, als „Horasanisierung“³⁴⁵.

Nach der Ermordung ‘Alīs (661) und später seines Sohnes al-Ḥusain (680) haben deren Nachkommen das Kalifat für sich beansprucht. Es war Ziel der Schiiten, einen rechtmäßigen Nachkommen von ‘Alī an die Macht zu bringen und die Umayyaden zu stürzen. Yahya, der Sohn Zaid³⁴⁶ (Sohn des vierten Imam ‘Alī ibn Ḥusain Zain al-‘Ābidīn), konnte in Horasan genügend Anhänger gewinnen, um sich erfolgreich gegen die Umayyaden zu erheben. Den Tag seiner Ermordung (743) riefen die Horasaner als Trauertag aus und fasteten sieben Tage lang.³⁴⁷ Der Aufstand von Abū Muslim aus Horasan (Ebū Müslim, getötet 755), der die Dynastie der Umayyaden beendete (749/750), war eine Fortsetzung des von Yahya angeführten Aufstandes.³⁴⁸ Abū Muslim ist bei den Aleviten der Türkei sehr hoch angesehen. Die Teilnehmer dieser Aufstände waren Nicht-Araber (arab. *mawālī*, tr. *mevâlî*). Aufgrund dieser Tatsache wird der Aufstand als „*mawālī*-Aufstand“ genannt.

Die Nachkommen Zaid³⁴⁹ gingen zum Teil in den Jemen, einige wandten sich nach Malatya in Anatolien.³⁴⁹ Auf diese Abstammung berufen sich noch heute alevitische Gruppen in Anatolien. Aus dieser Familie stammen auch drei große *seyyid-ocaks*, die noch heute existieren.³⁵⁰ Der berühmte Hüseyin Gazi und sein Sohn Seyyid Battal Gazi sollen aus dieser Familie stammen.³⁵¹

Das Alevitentum entwickelte also seine erste Gestalt in diesem Milieu außerhalb Anatoliens. Die gnostisch-mystischen Ideen, die noch heute bei Aleviten lebendig sind, bilden die Glaubensgrundlagen des Alevitentums. Die geografisch sehr weit verstreuten unterschiedlichen Gruppierungen des alidischen Glaubens haben sich trotz großer Unterschiede in ihren Kosmologien und Sprachen bezüglich ihres Glaubens ein hohes Maß an gemeinsamen Grundlagen erhalten (z. B. Aleviten, Ahl-e Ḥaqq, Ismailiten und Nusairier).³⁵²

Im 10. Jahrhundert existierten bereits viele unterschiedliche türkisch-muslimische Gruppierungen. Nach Angaben vom hervorragenden russischen Turkologen Vasilij Vladimirovič Bartol’d³⁵³ (geboren Wilhelm Barthold, 1869-1930) berichten die Häresiografen im Jahr 960 von 200.000 Zelten (*çadır* oder *yurt*),³⁵⁴ in denen zum Islam konvertierte Türken in Mittelasien lebten.³⁵⁵ Die Muslime in Transoxanien nannten die Oghusen (Oğuzlar), die zum

345 Cahen 1984: 67.

346 Zaid ibn ‘Alī ibn al-Ḥusain (gest. 740). Auf ihn wird die zaiditische Ausrichtung der Schia zurückgeführt (s. Halm 1988: 244).

347 Kaygusuz 1995: 27. Kaygusuz gibt als Quelle G. Hossein Sadīki (1938): *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe siècle de l’hegire*. Paris, S. 53, an.

348 Ebd.

349 Veli Baba Menakıbnamesi: 156.

350 Kaygusuz 1995: 39.

351 Ebd.

352 Ahl-e Ḥaqq und die Aleviten in Anatolien stehen einander nahe.

353 Unterschiedliche Namensvarianten.

354 *Yurt* (dt. *Yurte*) war die damals übliche, bis heute in Zentralasien vorkommende Wohnform. Wie weit die Zahl 200.000 stimmt, muss noch mit weiteren Belegen unterstützt werden; zu der Zeit könnte die Zahl idiomatisch für „Mehrzahl“ stehen.

355 Sümer 1980: 50.

Islam übertraten, Turkmenen, um diese von den nicht-muslimischen Türken unterscheiden zu können.³⁵⁶ Cahen meint, dass der Begriff „Turkmen“ für die Unterscheidung muslimischer sesshafter Türken von den nicht-muslimischen türkischen Nomaden verwendet wurde.³⁵⁷ Im Jahr 1035 verlegten die Seldschuken ihren Regierungssitz nach Horasan.³⁵⁸ Sie eroberten zwischen 1040 und 1044 fast ganz Horasan. Sie betrachteten sich von Anfang an als Soldaten des Sunnitentums (als Vorkämpfer der Sunna) und Verteidiger der sunnitischen Orthodoxie.³⁵⁹ Der Seldschukensultan Tuğrul traf hier auf Turkmenen schiitischer Prägung, die Widerstand leisteten und sich nicht unterwarfen. Diese Turkmenen wanderten über Kurdistan bis in das obere Mesopotamien. Hier fielen sie den Übergriffen von Kurden und Beduinen zum Opfer.³⁶⁰ Einige Turkmenen wanderten bis nach Zentralanatolien. Andere suchten als aufständische Stämme außerhalb der muslimischen Länder Schutz vor dem seldschukischen Sultan Alp-Arslan.³⁶¹

Laut Cahen kamen die Türken über den Iran nach Anatolien und „die islamisch-türkische Gesellschaft in Anatolien entwickelte sich fast ohne Berührung mit der arabischen Welt“.³⁶² Die vielen persischen Begriffe im Alevitentum stützen diese Ansicht. Viele Feste und heilige Tage des Alevitentums werden immer noch nach dem persischen Kalender gefeiert.

Alle Spuren in den alevitischen Glaubensgrundlagen weisen auf Horasan als Ursprung des türkischen und kurdischen Alevitentums hin. Die Hubyâr-Aleviten behaupten ausdrücklich, auch aus Horasan gekommen zu sein. Die Balkan-Aleviten behaupten ebenfalls, dass sie aus Horasan stammen, obwohl diese – zum Teil aus Karaman – im Jahr 1466 auf den Balkan verbannt wurden.³⁶³ Dabei bezeichnet Horasan für Aleviten nicht allein den geografischen Ort ihrer Herkunft, Horasan ist vielmehr das identitätsstiftende Merkmal, das alle Aleviten verbindet, und kann Ahmet Yaşar Ocak zufolge als „Gründungsmythos“ des Alevitentums betrachtet werden. Alle Lieder und Gedichte, alle Sagen, mündliche und schriftliche Überlieferungen beziehen sich auf Horasan als Herkunftsort. Abgesehen von den Nusairiern und einigen *ocaks* kommen alle Aleviten aus Horasan, sodass Horasan als „Mutterland“ bezeichnet wird.³⁶⁴ Die Verse des berühmten Dichters Dedemoğlu aus dem 17. Jahrhundert belegen dies:

Kalktik Horasan'dan sökün eyledik
Düşürdüler bizi tozlu yollara
Parlar omuzumuzda uzun şelfeler
Aşirdılar bizi karlı dağlara

Aus Horasan sind wir aufgebrochen.
Auf die staubigen Wege haben sie uns getrieben.
Auf unseren Schultern glänzten die Lanzen hell.
In die verschneiten Berge haben sie uns verjagt.

356 Ebd.: 51.

357 Cahen 1984: 28. In vielen Gebieten der Türkei (wie Tokat, Sivas, Malatya, Erzincan) wird der Begriff „*aşiret*“ (Stamm) heute noch als Synonym für „Aleviten“ gebraucht. Es ist anzunehmen, dass der Begriff „Turkmen“ ebenfalls häufig als Synonym für „Alevit“ gebraucht wurde.

358 Ebd.

359 Halm 1988: 172.

360 Cahen 1984: 40–41.

361 Cahen 1984: 45.

362 Cahen 1984: 99.

363 Engin 2010: 372.

364 Bruinessen 1999: 101.

Nach Anatolien kamen die Türken in kleinen Gruppen schon im 10. Jahrhundert. Ab dem 11. Jahrhundert, besonders nach der Schlacht bei Malazgirt (damals Manzikert, nördlich des Vansees in der Osttürkei), in der der seldschukische Alp-Arslan den byzantinischen Kaiser Romanos IV. Diogenes schlug (26. August 1071), kamen sie in großen Gruppen. Im 13. Jahrhundert hatten sie bereits Dörfer und feste Städte gegründet.³⁶⁵ Es bestanden Fürstentümer unterschiedlicher Größe. Das bedeutendste Fürstentum war Danischmend (Danışmend Beyliği), das wahrscheinlich kurz nach dieser Schlacht gegründet wurde. Der Gründer Danışmend Ahmed Gazi bin Ali Taylu et-Türkmanî, kurz Danışmend Gazi (dt. Danischmend Ghazi), war, wie aus seinem Namen zu lesen ist, Turkmene. Er beherrschte die Städte Malatya, Kayseri, Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Ankara und die Schwarzmeerküste. Ob Danışmend Alevî war, ist derzeit ungeklärt, doch gilt er vielen als Alevî, sogar als Nachkomme Battal Gazis (auch Sayyid Baṭṭāl Ġāzī). Für Claude Cahen war das Danischmend-Fürstentum „allein von den Turkmenen geschaffen“.³⁶⁶ Vor den Kreuzzügen stand das christliche Kappadokien auch unter der Herrschaft der Danischmenden.³⁶⁷ Es ist auch heute noch das Gebiet mit der höchsten alevitischen Bevölkerungsdichte in Anatolien.

Der Schrein von Danischmend (gest. 1105), der von seinem Enkel Yağlıbasan (reg. 1143–1164) erbaut wurde, befindet sich in Niksar/Tokat und wird heute sowohl von Sunniten als auch von Aleviten besucht. Noch in den 1960er- und 1970er-Jahren war ich Zeuge von Opferhandlungen alevitischer Gläubiger an diesem Schrein.

Bis 1178 gelang es den Seldschuken unter Sultan Qilitsch-Arslan dem II. (Qilîç-Arslan II.; „Der Schwert-Löwe“, gest. 1192), dieses Fürstentum von Danischmend zu vernichten. Mit Beginn des Mongolensturms ab 1220 setzte die zweite Welle des Zuges der Turkmenen nach Anatolien ein. Vom 11. bis ins 14. Jahrhundert wandelte sich Anatolien infolge großer und intensiver Wanderungsbewegungen zu einem „Oğuzen (Turkmenen)-Land“. Im 13. Jahrhundert waren allein um Denizli (Westtürkei) enorm viele Turkmenen. Zu dieser Zeit wurden in Anatolien nur Nomaden als Turkmenen bezeichnet, die sesshaften Bauern hießen Türken (*cem-i etrâk*).³⁶⁸

Mit den Turkmenen kamen auch ihre religiösen Scheichs, *babas* und Derwische nach Anatolien. In kurzer Zeit wurden Tokat, Amasya, Sivas und später Konya zu Zentren für die Scheichs und *babas* aus dem Osten bzw. aus Horasan und Bagdad. Baba İlyas (Abū l-Bakā Bābā İlyās bin ‘Alī al-Ḥurāsānī, getötet 1240) war der berühmteste unter diesen „Heiligen“. Wie sein Enkel Elvan Çelebi (gest. ca. 1359) beschreibt,³⁶⁹ kam Baba İlyas im Auftrag von Dede Garkın³⁷⁰ als dessen Kalif (arab. *ḫalīfa*, tr. *halīfe*, dt. Stellvertreter oder Nachfolger) nach

365 Vgl. Sümer 1980.

366 Cahen 1984: 102.

367 Cahen vertritt die These, die Türken in Westanatolien hätten ohne äußere Einflüsse wie die Kreuzzüge 200 Jahre vor den Osmanen den großen Durchbruch geschafft (Cahen 1984: 98).

368 Sümer 1980: XIII-XVIII.

369 Elvan Çelebi: *Menâkibu'l-kudsîye fî menâsibi'l-ünsîye*. Im Museum von Maulânâ in Konya (Mevlânâ Müzesi. Ktp. Nr. 4937). Ins Türkische übersetzt von Ahmet Yaşar Ocak und Ismail E. Erünsal (2014): Elvan Çelebi. *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye. Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*. Ankara: TTK yayınları.

370 Dede Garkın ist Gründer des Dede Garkın-Ocak, den wir als erster *ocak* in Anatolien belegen können. Über sein Leben (12. und 13. Jahrhundert) ist nicht viel bekannt. Er findet als spiritueller Meister von Baba İlyas Erwähnung. Sein *ocak*, einer der größten alevitischen *ocaks* in Anatolien, existiert noch.

Amasya und gründete im Dorf Çat seinen Konvent (Tekke oder *zâviye*). Dem Historiker Ahmet Yaşar Ocak zufolge war er Enkel von Dede Garkın.³⁷¹ Nach den Aussagen seines Enkels hat Dede Garkın noch vier seiner *halifes* in den Dienst von Baba İlyas gestellt. Die Aufgabe war die religiöse Leitung bzw. Aufklärung (arab. *irşād*, tr. *irşād*) des Gebietes „Diyâr-ı Rûm“.³⁷²

Den wachsenden Einfluss von Baba İlyas und seinen *halifes* auf die Bevölkerung musste der seldschukische Sultan Kai-Chusrau II. (Ğiyâṭ ad-Dīn Kai-Ḥusrau II., reg. 1237–1246) als Bedrohung aufgefasst haben, sodass er Baba İlyas angriff und seine *zâviye* (Derwischkonvent) in Brand setzte (1239). Darauf erhoben sich alle Turkmenen von Nordsyrien bis zum schwarzen Meer. Baba İlyas wurde erhängt, und der Aufstand nach der Schlacht in der Malya-Ebene (Malya Ovası, nördlich von Kırşehir) wurde blutig niedergeschlagen (1240). An der Spitze stand nun Baba İshak (Bābā Ishāq), der *halife* von Baba İlyas, der unter den Turkmenen in der Umgebung von Malatya lebte.³⁷³ Zur Niederschlagung dieses Aufstandes musste Kai-Chusrau II. auf fränkische Söldner zurückgreifen, während die Aufständischen sich mit allen Mitteln, auch mit Unterstützung ihrer Frauen und Kinder, verteidigten. Der Aufstand hinterließ im kollektiven Gedächtnis der Aleviten eine tiefe Spur.³⁷⁴

Als Führer des größten Turkmenen-Aufstands Anatoliens waren Baba İlyas und Baba İshak Wegbereiter einer grundlegenden Neustrukturierung des alevitischen Glaubens. Der zeitgenössische Historiker Gregorius Bar-Hebraeus (Abū'l-Farağ Ibn al-'Ibrī, 1226-1286) schrieb in seiner „Historie“:

Im Jahr 1552 (1241) nach griechischer und 683 [sic, es muss 638 sein!] (1240) nach arabischer Zeitrechnung, in den Monaten Oktober und November, begann ein gefährlicher Aufstand gegen die Religion der Araber, weil ein alter gläubiger Turkmene in Amasya zu großem Ruhm gelangte. Sein Name war Papa (Baba?). Er nannte sich Rasul, also der Gesandte und Prophet Allahs, und behauptete, Mohammed sei ein Lügner und kein Prophet. Viele Turkmenen haben ihm geglaubt.³⁷⁵

Trotz der Niederschlagung des Aufstandes markierte diese Schlacht das Ende des seldschukischen Reiches und den Beginn einer neuen Ära in der alevitischen Geschichte, weil die geschwächten seldschukischen Kräfte den mongolischen Angriffen nicht standhalten konnten. Laut Cahen trug dieser Aufstand eindeutig einen sozio-religiösen Charakter.³⁷⁶ Der Historiker Halil İnalçık hält diesen Aufstand für einen der Faktoren, die die anatolische Geschichte bestimmten.³⁷⁷ Da die Anhänger von Baba İlyas „Babaî“ genannt wurden, ging dieser Aufstand als „Babaî-Aufstand“ in die Geschichte ein.

Baba İlyas und Baba İshak waren alevitische *mürşids* und werden heute noch von den Aleviten als solche verehrt. Cahen stellt zu Recht die Frage, ob hiesige Turkmenen zu Baba İshak doch

371 Vgl. Ocak 2014.

372 Vgl. Ocak 1980.

373 Sümer 1980: 157.

374 Vgl. Ocak 1980.

375 Gregory Abū'l-Farac 1999: 539. Übersetzung HT.

376 Cahen 1970: 194.

377 İnalçık 2009: 5.

weitere Beziehungen – außer denen im Aufstand – unterhielten.³⁷⁸ Solche Beziehungen können nur religiöser Natur gewesen sein:

Aufgrund der Belege, die uns für die Rekonstruktion der anatolischen Geschichte zur Verfügung stehen, sehen wir, dass keine andere Strömung außerhalb des Sunnitentums und Schiitentums mit Ausnahme von Baba İshak in dieser Gegend gegen die sunnitische Haltung des Sultans bestehen konnte.³⁷⁹

Zusammenfassend ist festzustellen, dass der Begriff „Turkmenen“ im 13. Jahrhundert für Nicht-Sunniten (*gayri-sünni*), in der Regel Aleviten, verwendet wurde. Belegt ist die Besiedlung Anatoliens durch die Turkmenen seit dem 11. Jahrhundert. Marco Polo nannte Anatolien „Turkmenia“.³⁸⁰ Nach Ansicht des Orientalisten und Osmanisten Franz Babinger waren nicht nur die Fürsten Aliden (*alewi*), sondern auch die Rum-Seldschuken.³⁸¹ Er geht davon aus, dass in der Zeit keine andere Religion auf diesem Boden Fuß fassen konnte. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass es sich beim Babaî-Aufstand um einen Aufstand der Aleviten handelte.³⁸² Das Ausmaß und das Ausbreitungsgebiet des Aufstands (von Nordsyrien bis zum Schwarzmeer) zeigt, wie weit der Einfluss der Aleviten im 13. Jahrhundert in Anatolien reichte. Nach dem Aufstand wirkten überall die Stellvertreter (*halife*) von Baba İlyas. Diese gründeten neue Klöster (*zâviyes*), darunter auch der Hacı Bektaş, der nach diesem Aufstand eine große Rolle in der alevitischen Geschichte spielte und das Alevitentum in seiner heutigen Form geprägt hat. Er gilt als Gründer des „anatolischen Alevitentums“.³⁸³

Fürstentümer

Mit dem Zerfall des Seldschuken-Reiches entstanden in Anatolien kleinere Fürstentümer (*beylik*). Ab dem 12. Jahrhundert hatten sich die Aleviten in ganz Anatolien ausgedehnt, und es wurde möglich, eigene Fürstentümer zu gründen.³⁸⁴ Ein Teil dieser turkmenischen Fürsten wirkte auch als religiöse Oberhäupter der Bevölkerung.³⁸⁵ Die Entstehung alevitischer Fürstentümer im 13. Jahrhundert ist nur durch die alevitischen Einwanderungswellen ab dem 11. Jahrhundert zu erklären.³⁸⁶ Darüber hinaus ist belegt, wie oben erwähnt, dass die Danischmenden schon im 11. Jahrhundert ein Fürstentum gegründet hatten. Zur Glaubensform dieser Fürstentümer macht Babinger folgende Erklärung:

Es sei nur festgestellt, daß die religiöse Zugehörigkeit auch dieser Fürstentümer zum ‘Alīdentum sich einwandfrei erweisen läßt. Ich denke etwa an jenen rätselhaften Nūra Şūfī,

378 Cahen 1984: 264.

379 Cahen 1984: 255. Übersetzung HT.

380 İnalçık 2009: 4.

381 Babinger 1922: 128.

382 Sowohl in den schriftlichen Quellen (z. B. die oben an Stellen angegebenen Werke) als auch im kollektiven Gedächtnis der alevitischen sowie sunnitischen Bevölkerung wird dieser Aufstand – mit großer Selbstverständlichkeit – als ein Aufstand der Aleviten definiert.

383 Vgl. Birdoğan 1990.

384 Hier werden nur einige Fürstentümer erwähnt.

385 Cahen 1984: 274/275.

386 Cahen 1984: 307.

an die von ihm abstammenden Qaraman-oghlu oder an die Herrscher von Aidin, Hamid und Teke.³⁸⁷

Die Fürstentümer sind zahlreich und unterschiedlicher Größe. Wichtig für das Thema dieser Arbeit sind die Karamaniden und Hacı Emirli (Hacı Emirli Beyliği) sowie die Danischmenden, die oben kurz vorgestellt wurden.

Das Fürstentum der Karamaniden (Karamanoğlu Beyliği, ca. 1277–1468) geht auf Karaman zurück, dessen Vater Nûre Sofu (Şüfî Nûre) Beziehungen zu Baba İlyas und Hacı Bektaş hatte.³⁸⁸ Sein Name wird auch im Velâyetnâme von Hacı Bektaş erwähnt. Höchstwahrscheinlich war er sogar ein Novize von Baba İlyas und das Fürstentum, das unter seiner Herrschaft Gestalt anzunehmen begann, eine Konsequenz des Turkmenen-Aufstandes. Nûre Sofus Vater, Sadreddin, soll von Aserbaidshan nach Sivas gekommen sein, was wiederum auf die Verbindung und Ausbreitung der Aleviten hinweist.³⁸⁹ Karaman, der Sohn des Nûre Sofu, führte im Jahr 1261 einen „blutigen Krieg“ gegen die Seldschuken in der Nähe von Konya. Sein Sohn Mehmed eroberte 1277 die Hauptstadt Konya und erklärte später Türkisch zur Amtssprache. Der Chronist des Ereignisses berichtet von den Turkmenen unter der Herrschaft von Karamanoğlu Mehmed, dass sie „rote Mützen und Ledersandalen“ trugen.³⁹⁰ Das Fürstentum der Karamaniden bestand bis 1468 fort. Die karamanidischen Turkmenen gingen nach der Niederlage gegen die Osmanen nach Persien zu den Safaviden.³⁹¹ Ein großer Teil von ihnen wurde von Sultan Mehmed II. (dem Eroberer) auf den Balkan verbannt.³⁹²

Das Fürstentum von Hacı Emirli bestand bis 1461, bis Sultan Mehmed II. ganz Anatolien unter seine Herrschaft brachte. Die Çebni-Turkmenen, die mehrheitlich in dem östlichen inneren Schwarzmeer-Gebiet sesshaft waren, nahmen auf der Seite Baba İshaks an dem Babaî-Aufstand teil. Dem Fürsten Bayram (gest. 1358) vom Stamm Eymür gelang es, in diesem Gebiet ein Fürstentum zu etablieren (wahrscheinlich nach 1277). Sein Sohn Hacı Emir erweiterte die Grenzen des Fürstentums bis zu den Hafenstädten Samsun und Trabzon am Schwarzen Meer, und bis in den Norden von Tokat. Kaleköy in Mesudiye und İskefsir (heute Reşadiye-Tokat) sollen den Fürsten als Hauptsitze gedient haben. Das Gebiet nannten die Osmanen *Vilayet-i Bayramlı*, nach dem Namen des Fürsten Bayram. In den osmanischen Urkunden von 1455 wird die Stadt Ordu als „*Bölük-ü Niyabet-Ordu bi-ism-i Alevi*“ oder „*Nefs-i ordu bi-ism-i Alevi*“ bezeichnet (ungefähre Bedeutung: Die Kreisstadt, wo die Aleviten wohnen).³⁹³ Diese Namen bestanden bis zum Jahr 1642.³⁹⁴

387 Babinger 1922: 132.

388 Cahen 1984: 343.

389 Cahen 1984:274.

390 Sümer 1980: 160. Orig.: „Kızıl börklü ve ayağı çarıklı“. Çarık ist eigentlich ein grober Bauernschuh aus ungegerbtem Leder.

391 İnalçık 2009: 136.

392 Müller 1967: 10–11.

393 www.ordukentgazetesi.com [Stand: 09.05.2015]; Baş, Mithat 2012: Ordu Yöresi Tarihi. Ordu. <https://ordu.gov.tr/ordunun-tarihcesi> [Stand: 14.03.2018].

www.ordugazetesi.com/news_detail.php?id=21479 [Stand: 14.03.2018].

394 Ebd.

Heute noch existiert ein alevitischer *ocak* namens Hacı Emirli. Das Zentrum dieses *ocak* liegt heute in der Westtürkei, in Reşadiye (Gümüşköy) bei Aydın. Hüseyin Kahraman Mutlu gibt als Ursprung dieses *ocak* – als Fortsetzung von Hacı Emirli – Tokat-Reşadiye an.³⁹⁵ Wahrscheinlich wurde der Stamm oder ein Teil des Stammes aus diesem Gebiet vertrieben und der alte Ortsname auf den neuen übertragen. Ein Zweig existiert noch im alten Reşadiye bei Tokat als Emir Scheich Yakub.³⁹⁶ Die *tâlibs* in den Reşadiye-Dörfern geben den Namen ihres *ocak* mit Scheich Yakub-Ocak an. Die Nachkommen von Scheich Yakub (*dede*-Familien) wohnen heute in Muday und Soğukpınar bei Reşadiye-Tokat, und sein Schrein wird von zahlreichen Menschen aus der Gegend besucht. Hacı Emirli-Ocak in Aydın ist bekannt als zweiter Tahtacı-Ocak neben Yanyatır-Ocak. Heute existiert ein weiterer *ocak* in Ordu/Gürgentepe, als einziger alevitischer *ocak* der Gegend, Güvenç Abdal (ein *halife* von Hacı Bektaş). Die Angehörigen dieses *ocak* bekennen sich als Çebni-Turkmenen. Die Wahrscheinlichkeit, in wie weit dieses *ocak* mit demjenigen von Hacı Emirli in Verbindung steht, muss noch untersucht werden.

Obwohl das oben geschilderte 13. Jahrhundert unübersichtlich und von Auseinandersetzungen geprägt ist, kommt es zu einer Blüte in Philosophie, Theologie und Kunst, die vor allem mit den Namen Maulānā Ğalāl ad-Dīn Muḥammad ar-Rūmī,³⁹⁷ (Mevlānā Celaleddin Rūmī, 1207–1273), Hacı Bektaş (gest. ca. 1270) und Yunus Emre (gest. 1321) verknüpft sind.

Neben den oben genannten Persönlichkeiten hielt sich der andalusische Gelehrte Muḥyiddīn Muḥammad Ibn ‘Arabī, gekürzt Ibn ‘Arabī, (1165–1240), der in der mystischen Welt den Beinamen *şeyhu’l ekber* (arab. *aš-šaiḥ al-akbar*, dt. der größte Scheich, gemeint ist: „größter Scheich aller Zeiten“) erhielt, mehrmals in Anatolien auf, was die Bedeutung Anatoliens in der mystischen Welt des 13. Jahrhunderts unterstreicht. Er war zweimal in Malatya (1205 und 1215/16 und lebte dort bis 1218) und schrieb hier ein kurzes Werk. Im Jahr 612/1215 besuchte er Sivas und Konya und traf dort den Seldschuken-Sultan Izz ad-Din Kai-Kawus I. (‘Izz ad-Dīn Kai-Kāvūs, tr. Keykāvus, reg. 1211–1220). Ibn ‘Arabī war Gast bei Scheich Mağd ad-Dīn Ishāq, der ebenfalls sein Schüler (pers. *murīd*) war.³⁹⁸

Ibn ‘Arabīs Verdienst liegt in seinen Arbeiten über die Vier-Pforten-Lehre, den vollkommenen Menschen (*insân-ı kâmil*), die Erkenntnistheorie und die *velî*-Hierarchie, die die alevitischen Glaubensgrundlagen bilden.³⁹⁹

Ğalāl ad-Dīn ar-Rūmī (Rūmī) gilt als der berühmteste Mystiker des 13. Jahrhunderts. Bemerkenswert dabei ist seine Akzeptanz sowohl durch die Sunniten als auch durch die Aleviten. Neben seiner Nähe zu den einfachen Menschen pflegte er freundschaftliche

395 Mutlu 2011: 1561.

396 Es ist auch ein gutes Beispiel dafür, wie aus einem *ocak* weitere *ocaks* entstehen.

397 Maulānā Ğalāl ad-Dīn ar-Rūmī wird im Text auch als „Rūmī“ angegeben.

398 Cahen 1984: 251–252. Mağd ad-Dīn Ishāq (Mecdüddin) war ein sehr berühmter Scheich und Vater von Şadr ad-Dīn al-Qūnawī (Sadreddin Konevî, 1210–1274), der ein Lehrmeister der anatolischen Sufis war. Einer von seinen Schülern war Maulānā Ğalāl ad-Dīn ar-Rūmī. Şadr ad-Dīn selbst war Schüler von Ibn ‘Arabī. ‘Arabī hat nach dem Tod von Şadr ad-Dīns Vater dessen Mutter geheiratet.

399 „Makâlât-ı Hacı Bektaş Velî“ (abgekürzt Makâlât) beschreibt die Vier-Pforten-Lehre. Makâlât soll angeblich von Hacı Bektaş verfasst worden sein, wobei diese These immer noch umstritten ist.

Beziehungen zu den Regierenden, sodass er sich deren Unterstützung für seinen Orden sicher sein konnte.

In kurzer Zeit verbreiteten sich die Orden von Rûmî. Die neuen Orden wurden mit Stellvertretern (*halîfe*) besetzt, und das so entstandene Netzwerk wurde vom zentralen Orden in Konya kontrolliert, sodass sie von diesem abhängig waren. Die endgültige Institutionalisierung erfolgte erst unter Rûmîs Sohn Sultan Walad (Veled).⁴⁰⁰ Rûmîs berühmter Beinamen war Maulânâ (Mevlânâ). Daher wurde dieser Orden Maulâwîyya, (Mevleviyye oder Mevlevîlik) und seine Anhänger Mâulâwî (Mevlevî) genannt.⁴⁰¹

Zur gleichen Zeit lebte Hacı Bektaş in Sulucakarahöyük,⁴⁰² in der Nähe von Konya. Er schuf für die zerstreuten, kriegsmüden und unsicheren Aleviten ein solides geistiges Fundament. Dies bildet bis heute für Aleviten die Grundlage des breiten philosophischen Spektrums in ihrem religiösen Leben.

Trotz vielfacher Erwähnung von Hacı Bektaş fehlen detaillierte Berichte über sein Wirken.⁴⁰³ Dennoch kann der Vergleich mit der Mevleviyye möglicherweise weiteren Aufschluss geben, denn über Mevlevîs und Rûmî gibt es zahlreiche schriftliche Belege.

Yunus Emre gilt als Stimme der alevitischen Mystik. Geschickt verknüpfte er in seinen Gedichten unzählige Metaphern miteinander und schuf ein Werk von großer poetischer Kraft. Diese Lyrik kann als Ausdruck für die lange Tradition des alevitischen Glaubens in Anatolien verstanden werden.

Nach Ahmet Yaşar Ocak ist das Alevitentum in Anatolien von den Qalandar (Kalenderî), besonders von der daraus hervorgegangenen Haydariyye nach dem Namen des Gründers Qutb ad-Dîn Haydar (Kutbeddin Haydar, gest. ca. 1220) – von Hacı Bektaş und dessen Freunden – stark beeinflusst worden. Die Kalenderiyye entwickelte sich in Horasan ab dem 10. Jahrhundert als Folge der Begegnung der Malâmatiyya mit der alten persischen und besonders mit der indischen Mystik. Zwei Grundauffassungen, die die Charakteristika von Kalenderiyye ausmachen – Armut (arab. *fakr*, tr. *fakir*, keinen Wert auf weltliche Dinge zu legen) und Abgeschiedenheit (*tecerrüd*) – kommen aus dieser Begegnung.⁴⁰⁴ Im 13. Jahrhundert kam noch die Auffassung *waḥdat al-wuğūd* (*vahdet-i vücûd*, Einheitslehre von Ibn ‘Arabî) hinzu, die sich dann zum Oberbegriff für alle Auffassungen der Kalenderiyye entwickelte.⁴⁰⁵

Karamustafa bezeichnet diese Art Sufik als „anarchistisch“,⁴⁰⁶ was Meier schon früher für Qalander sagte:

400 Cahen 1984: 341.

401 Vgl. Ahmed Eflâkî 1986. Obwohl viele dieser Tekkes baulich noch erhalten sind, besitzen sie geistlich keine Funktion mehr. Das zentrale Tekke von Konya hingegen ist immer noch geistig aktiv und wird auch als historisches Erbe und Museum besucht.

402 In den alten Schriften als „Suluca Karahöyük“ getrennt geschrieben.

403 Mehr über Hacı Bektaş s. Kap. 4.1.16.

404 Ocak 1992: 142.

405 Ebd.: 141.

406 Vgl. Karamustafa 2007. Der Titel seines Buches deutet dies bereits an: „God’s Unruly Friends – Dervish Graps in the Islamic Later Period 1200 - 1550“.

Die qalandar werden häufig in einen Gegensatz zu den sūfiyya gestellt. Stand die sūfik links der etablierten theologie, so stand das qalandartum links der etablierten sūfik. Darum liebäugelte die sūfische dichtung, wenn sie die fesseln der hergebrachten formen der frömmigkeit zu sprengen aufforderte, mit dem unbekümmerten verhalten der qalandar und pries deren idealen religiösen anarchismus.⁴⁰⁷

Die Begegnungen dieser Strömungen und Auffassungen waren – untereinander und gegeneinander – nicht immer reibungslos. Martin van Bruinessen interpretiert eine Legende, die in unterschiedlichen Zeiten bei verschiedenen Völkern und Religionsgemeinschaften vorkommt, als Sinnbild des Streites zwischen Einheimischen und Neuansiedlern. Es handelt sich um die Begegnung zweier Heiliger, von denen einer auf einem Löwen reitend mit einer Schlange als Peitsche in der Hand dargestellt und der andere auf der halbgemauerten Wand wie auf einem Pferd sitzend dargestellt wird.⁴⁰⁸

Das 13. Jahrhundert war eine Periode des Streites zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen, den Einheimischen und Neulingen. Teilweise konnten tragfähige Einigungen gefunden werden und Gruppen schlossen sich zusammen, teilweise wurden Auseinandersetzungen weitergeführt. Tatsächlich finden sich im Velâyetnâme von Hacı Bektaş einige Stellen, die diese These stützen.

2.1.5. Die Beziehungen zu anderen Bevölkerungsgruppen Anatoliens

Seit dem 13. Jahrhundert ist das Sunnitentum die Staatsreligion der Seldschuken und Osmanen in Anatolien. Zwischen den Turkmenen, die nicht unter dem Einfluss des sunnitischen Islam standen, und den Seldschuken, die sich von Anfang an als Soldaten des sunnitisch-orthodoxen Islam verstanden, entstanden keine freundlichen Beziehungen. Freundschaften und gegenseitige Duldungen waren stets nur von kurzer Dauer. Turkmenen und Aleviten spielten im Staatswesen kaum eine Rolle. Wie der Aufstand von Baba İlyas deutlich macht, waren sie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts schweren Repressionen ausgesetzt,⁴⁰⁹ was sich in der Zeit der Osmanen noch verschlimmerte. Im Gegensatz dazu hatten die Mongolen kein besonderes Interesse an Religions- und Konfessionsfragen. Aus diesem Grunde könnten einige Konfessionen in der Zeit des Mongolensturms (ab 1243) bessere Möglichkeiten zur Verbreitung ihres Glaubens gefunden haben als unter der Herrschaft der Seldschuken.⁴¹⁰

Die Geschichte Anatoliens ist für die Aleviten vor allem geprägt durch Konflikte und Vertreibungen.⁴¹¹ Zwar wechselten Perioden kriegerischer Auseinandersetzung mit Perioden relativen Friedens ab, doch war das Konfliktpotenzial immer sehr groß. Die Turkmenen, die an der Gründung der Reiche der Seldschuken, Osmanen und Safaviden beteiligt waren, wurden dennoch auch von diesen unterdrückt und verfolgt. Der Titel des Artikels von Hans Robert

407 Meier 1976: 499. Kleinschreibung im Original.

408 Vgl. Bruinessen 2004.

409 Cahen 1984: 244.

410 Cahen 1984: 338.

411 Die Behandlung der Aleviten durch den Staat war von Anfang an von Fundamentalismus, Konfiszierung und Missbrauch bestimmt. Vgl. dazu die Untersuchungen von M. von Bruinessen (Bruinessen 1999: 49).

Roemer, „Die turkmenischen Qizilbas. Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie“, bringt dies auf den Punkt.⁴¹²

Da die islamische Welt keine Trennung von staatlicher und religiöser Autorität kennt, stellte jede Machtübernahme eines sunnitischen Stammes für die Aleviten eine existenzielle Bedrohung dar.⁴¹³ Dies umso mehr, als die Aleviten von den Sunniten als Ketzer (*zındık*) betrachtet wurden und dadurch schweren Repressionen ausgesetzt waren, die bis hin zur Gründung der Republik Türkei am 29.10.1923 und darüber hinaus bis heute andauern. Auch bildeten die alevitischen Stämme keine politische Einheit. Hier kam es immer wieder zu inneralevitischen Machtkämpfen, die sowohl die Seldschuken als auch die Osmanen für ihre Ziele auszunutzen wussten. Das „Veli Baba Menakıbnamesi“ erwähnt einen Brief von Süleyman Pascha (dem Sohn Orhan I., genannt auch Orhan Ghazi, reg. 1326–1362) aus dem Jahr 756/1355 an Seyyid Ali, in dem er darum bittet, dass dieser ihm wie früher sein Vater zu Hilfe kommen möge, mit seinen Leuten, den Söhnen ‘Alīs (*evlâd-ı Ali*).⁴¹⁴ Die Feindschaft gegenüber den Aleviten nimmt erst ab Mehmed II. dem Eroberer und besonders in der Zeit von Selim I., dem Grausamen systematische Formen an.⁴¹⁵

Erst mit der Gründung der Republik 1923 ändert sich die gesellschaftliche Stellung der Aleviten grundlegend. Der größte Gewinn für die Aleviten war ihre Anerkennung als Bürger, durch die sie den Sunniten formal gleichgestellt waren. Dies milderte u. a. die traditionelle Feindschaft und ist eine Erklärung für die Unterstützung der Aleviten für Atatürk⁴¹⁶ und die Republik. Der neue Staat ist für die Aleviten in erster Linie verbunden mit der Abschaffung der Scharia und der Durchsetzung des Laizismus, auch wenn der Staat nach wie vor sunnitisch geprägt ist.

Da die Aleviten um ihren schlechten Ruf bei ihren sunnitischen Nachbarn wussten, entwickelten sie unterschiedliche Strategien im Umgang mit ihnen. Häufig wurden sunnitische Nachbarn im privaten und religiösen Leben gemieden. Bis zur Zeit der Republikgründung sollen die Aleviten auf unnötige Kontakte mit Sunniten verzichtet haben. Heirat mit einem Sunniten und einer Sunnitin war und ist immer noch ein Tabu. Hatayî:

| | |
|-------------------------------------|--|
| Varma Yezidin ⁴¹⁷ yanına | Geh nicht in die Nähe eines Yazîds. |
| Kokusu siner tenine | Sein Geruch wird in deine Haut eindringen. |
| Yazık değil mi canına | Deine Seele würde Schaden nehmen. |
| Can Muhammed Alinindir | Denn die Seele gehört Mohammed und ‘Alî. |

Trotz gegenseitiger Vorurteile gab es jedoch mitunter auch enge Kontakte zwischen Aleviten und Sunniten. In den Gegenden von Balıkesir und Sivas/Zara findet sich gelegentlich zwischen

412 Roemer 1985.

413 Bei unterschiedlichen Seminaren bat ich alevitische Teilnehmer, die drei wichtigsten Ereignisse der alevitischen Geschichte zu nennen. Ausnahmslos wurden Erinnerungen an Massaker genannt. Das Kollektivgedächtnis der Aleviten ist von schrecklichen Ereignissen geprägt.

414 Veli Baba Menakıbnamesi: 165. Süleyman Paşa starb im Jahr 1357. Im „Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Velâyetnâmesi“ werden die Eroberungen von Süleyman auch der Mithilfe durch alevitische Heilige zugeschrieben. Für weiterführende Informationen zu diesem Thema siehe Yıldırım 2007.

415 Für ausführliche Informationen über die Zeitperiode siehe İnalçık 2009.

416 Zur Atatürk-Verehrung siehe Dressler 2002 und 2016.

417 Yezid (arab. Yazîd), der 7. Kalif (aus dem Stamm der Umayyaden), wird in der schiitischen Welt als Metapher für „Feind“ und „Schrecken“ gebraucht.

ihnen eine Art Patenschaft, die *kirvelik* genannt wird.⁴¹⁸ Dabei handelt es sich um die Patenschaft für einen Sohn, der beschnitten werden soll. Bei den Tahtacı-Aleviten in Mersin und Umgebung hat sich der *remil* etabliert. Ein *remil* ist eine Art Treuhänder unter den Kleinhändlern, der für Tahtacı-Aleviten administrative Aufgaben erledigt und Handelsbeziehungen in der Stadt anbahnt.⁴¹⁹ „Şekeri kaynatsan olur mu katıran?/Mut'un remili değil mi Tahtacı'yi batıran?“ (Durch Kochen wird der Zucker nicht zu Teer/Ist es nicht der *remil* aus dem Kreis Mut, der den Tahtacı in den Bankrott getrieben hat?): Das ist ein Spruch, der in dieser Gegend geläufig ist.⁴²⁰ Er darf jedoch nicht verallgemeinert werden. Diese Beziehungen (*kirve* ebenso wie *remil*) führten in vielen Fällen zu größerem gegenseitigem Verständnis bis hin zu familiären Beziehungen.

Selten sind gemischt-religiöse Ehen zu finden.⁴²¹ Für Aleviten galt die Heirat der Tochter mit einem Sunniten als Grund für *düşkünlik* (dem Urteil, jemand sei „vom Pfad abgefallen“). Umgekehrt wurde die Heirat mit einer Sunnitin toleriert, wenn auch nicht gefördert.⁴²²

Im Laufe ihrer Geschichte lagen die Hubyâr-Aleviten oft im Streit mit sunnitischen Nachbarn. Wegen dieser Streitereien wurden häufig Gerichte angerufen, deren Urteile schriftlich vorliegen. Trotz negativer Vorurteile sind gelegentlich auch gute persönliche Beziehungen belegt.

Abschließend kann gesagt werden, dass das Verhältnis zwischen Aleviten und Sunniten einerseits hauptsächlich von wechselseitiger Akzeptanz und Toleranz des nachbarschaftlichen Miteinanders gekennzeichnet ist, andererseits ist es aber von Tendenzen der Abgrenzung und heftigen Konflikte bis hin zu gewalttätigen Übergriffen geprägt.

Die Bezeichnungen „yezid“ und „kızılbaş“

Die Trennung zwischen Aleviten und Sunniten wird heute von Aleviten mit den Begriffen „fremd“ (*yabancı*), und „einer von uns“ (*bizden*) oder Alevî ausgedrückt. Die Bezeichnung *yezid* (arab. *yazīd*)⁴²³ wird seltener. Obwohl in den Alltagsgesprächen *yezid* immer noch Verwendung findet, wird diese Bezeichnung als sehr hart empfunden und an seiner Stelle immer häufiger der Begriff fremd (*yabancı*) gewählt. *Yezid* drückt nicht nur eine Unterscheidung aus, sondern ist gleichzeitig ein abwertendes Schimpfwort, durch welches ein Mensch mit Yazîd verglichen wird, der al-Ḥusain, den Sohn 'Alîs, und seine Verwandten in Kerbela töten ließ. Dadurch wird er als Feind al-Ḥusains, als Feind 'Alîs und der *ahl al-bait* und somit – noch schlimmer – als Satan eingestuft. Nach der alevitischen Lehre muss sich jeder Alevî von den Feinden der *ahl al-bait* fernhalten und Feind der Feinde 'Alîs sein (*tevellâ-*

418 Informant Dursun Düzenli aus Çevirmehan/Zara.

419 Es lässt sich nicht nachprüfen, ob diese Einrichtung von den Tahtacı entwickelt oder vonseiten des Staates eingerichtet wurde.

420 Informant: Mehmet Şahin aus Mersin am 25. Juni 2011 in Elmalı bei Antalya. Mut ist eine Kreisstadt bei Mersin.

421 Seit Gründung der Republik sind Mischehen häufiger anzutreffen.

422 Heirat kam vor, wenn beide Gruppen sehr eng zusammenlebten. Eine weitere Möglichkeit bestand in der Entführung der Frau, was selten vorkam.

423 Bezieht sich auf den Namen des 7. Kalifs Yazîd ibn Mu'âwiya.

teberrâ-Prinzip). Kızılbâş dagegen, eine Bezeichnung der Sunniten für Aleviten, war ab dem 16. Jahrhundert eine Bezeichnung für Abtrünnige.

Die Einwohner des Hubyâr Köyü und die Aleviten der Tozanlı-Region bezeichneten die sunnitischen Nachbarn als *zola*, eine abwertende Bezeichnung für sunnitische Konvertiten. Die Kinder von heute kennen diesen Ausdruck nicht mehr, er wird nur noch sehr selten von älteren Menschen verwendet.

Bis in die 1980er-Jahre war es üblich, dass alevitische Frauen ihr Gesicht sofort mit ihrem Kopftuch bedeckten, wenn sie einen „fremden“ Mann sahen. Es war unabdingbar, sich einem Sunniten gegenüber zu bedecken.

Beziehungen zwischen Aleviten, Christen und Juden

Im „Danişmendnâme“ wird berichtet, dass Danişmend und seine Gefolgsleute in Anatolien, besonders in Amasya, Tokat, Niksar und Umgebung die Christen zum Islam bekehrten.⁴²⁴ In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bildeten sie immer noch die Mehrheit, wobei ihre Zahl stetig abnahm. Ab dem 14. Jahrhundert waren sie schon eine Minderheit.⁴²⁵ Tayyip Gökbilgin zählt um 1520 nach dem Steuerregister in Diyâr-ı Rûm 54.718 christliche Haushalte und 100.073 muslimische.⁴²⁶ Da die Christen sowohl unter den Seldschuken als auch unter den Osmanen die Kopfsteuer (arab. *ğizya*, tr. *cizye*) zahlen mussten, waren sie vor Repressionen geschützt, solange sie diese Abgabe entrichteten.

Christen lebten mehrheitlich in Städten, weil der Staat sie dort vor Übergriffen schützen konnte.⁴²⁷ Ein Vergleich zwischen der ersten Volkszählung zur Zeit Mehmeds des II. von 1455 und von 1520 in Tozanlı zeigt, dass es zu einer großen Wanderbewegung der Christen aus den Dörfern in die Städte kam.⁴²⁸ Heute leben sie in der Türkei überwiegend in Istanbul und einigen anderen Städten.

Die der Mystik innewohnende Toleranz, insbesondere der Aleviten gegenüber „anderen“, unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit, schuf enge Kontakte und begünstigte den Austausch. Die heiligen Mystiker wurden auch von den Christen sehr geschätzt. Als Aynuddevle Dede, einer der vier berühmten *halifes* von Baba İlyas, in Tokat in der Folge des Babaî-Aufstands gehäutet wurde (1240), „weinten alle Christen und Juden“.⁴²⁹ Hacı Bektaş und Rûmî hatten enge und freundschaftliche Kontakte zu Nicht-Muslimen. In den *velâyetnâme* und mündlichen Erzählungen werden die Kontakte mit christlichen Priestern (*keşiş*) beschrieben.

Kriss und Kriss-Heinrich beschreiben das einstmals freundschaftliche Verhältnis zwischen den türkischen Bektaschis und den Christen: „Dabei kam es vor, dass die Christen bektaschitische Heilige unter einem angenommenen christlichen Namen und Bektaschis ihrerseits christliche Heilige unter dem Namen eines Derwischs verehrten. So wurde vor

424 Cahen 1984: 96.

425 Sümer 1980: 158.

426 Gökbilgin 1965: 56.

427 Sümer 1980: XVII.

428 Siehe Karaman 2003.

429 Elvan Çelebi 2014: 241 ff.; Ocak 1980:161.

allem das Grab von Hadschi Bektasch selbst von den Christen ebenso gerne besucht wie von den Muslims, wobei es die ersteren als das Grab des hl. Charalambos ansahen.“⁴³⁰

In Gad bei Tokat (heute Kat Köyü) befindet sich ein berühmter christlicher Wallfahrtsort, den sowohl Sunniten als auch Aleviten übernommen und in die eigenen Glaubensvorstellungen integriert haben. Das Wasser in Gad soll orthopädische und rheumatische Krankheiten heilen. An dieser Stelle könnte eine alte Kapelle gestanden haben, deren Name vom armenischen *gadat* oder vom Heiligen Surp Khat abgeleitet werden kann.⁴³¹ Legenden zufolge soll der Ort den Heiligen (*evliyâ*) der Umgebung als Treffpunkt gedient haben. Es gibt mündliche Erzählungen von Treffen Keçeci Babas und Hubyâr's an diesem Ort.

Ein Berührungspunkt zwischen Aleviten und Nicht-Muslimen waren die Zeremonien. Cahen bezeichnet die Zeremonien mit Musik und *samâ'* (*semâh*) im 13. Jahrhundert als „spirituelle Konzerte“ (*ruhsal konserler*) und fragt, wie diese Menschen auf dem mystischen Pfad in der Ekstase in diesen Konzerten die Christen beeinflusst haben könnten. Die nicht-muslimischen Zuschauer dieser Zeremonien traten häufig gleich zum Islam über.⁴³²

Die Lebensphilosophie der Bektaşîs – ihre Hilfsbereitschaft und Rechtschaffenheit, ihr Gewaltverzicht und vor allem ihre Ironie – förderten ihre Akzeptanz und Toleranz bei Andersgläubigen. Es wird angenommen, dass die Derwischorden bei der Islamisierung Anatoliens eine große Rolle gespielt haben. „Enge Kontakte des Ordens mit Juden und Christen waren in der damaligen Atmosphäre der Toleranz vielfach möglich.“⁴³³ Auch Cahen meint, dass es einfach gewesen sei, auf der mystischen Ebene von Rûmî zum Islam überzutreten.⁴³⁴ Erwiesenermaßen⁴³⁵ waren in Bektaşî-Tekkes ursprünglich auch christliche Derwische anzutreffen.

Handwerk und Handel waren über sehr lange Zeit vorwiegend in den Händen der Nicht-Muslimen: Eisen-, Kupfer- und Goldschmieden waren in Tokat bis zu meiner Kindheit im Besitz von Armeniern. Zwischen den muslimischen und nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen herrschte eine rege Interaktion. So arbeiteten viele muslimische Jugendliche als Lehrling (*çırak*) bei Nicht-Muslimen. Im Vergleich zu den Sunniten waren die Beziehungen der Aleviten zu Nicht-Muslimen besser und enger. Das Verhältnis zum Alkohol spielte dabei eine Rolle, weil die Produktion und der Konsum von Alkohol den Sunniten religiös verboten (arab. *harâm*, tr. *harâm*) waren, den Aleviten jedoch nicht.

Nach der Beschreibung im Werk *Âsârü' l-bilâd* von Zekeriya Mohammed Kazvinî, einem iranischen Autor des 14. Jhs., standen die Moscheen in Sivas meist leer, weil der größte Teil der aus Turkmenen bestehenden Bevölkerung der Stadt nicht in die Moschee ging. Sie

430 Spuler-Stegemann 2014: 91.

431 Arslanyan 2006: 183.

432 Cahen 1984: 341/342.

433 Spuler-Stegemann 2003: 10.

434 Cahen 1984: 341.

435 Siehe dazu Vahit Lütfü Salcı 1939: *Türkleşmiş Hristiyan Bektaşî Şairler*. In: *Yücel Dergisi*, sayı 47; 48; 50; 52; 53; 54; 57. Ankara.

beschäftigten sich mit dem Handel und vernachlässigten die Religion. Und sie hatten keine Skrupel, Wein zu trinken.⁴³⁶

Es ging jedoch nicht immer friedlich zu. In fast allen *velâyetnâme* finden sich Passagen, in denen der Held des Werkes viele Christen zum Islam bekehrte, u. a. auch mit dem Schwert. Die plausible Annahme, dass die Minderheiten sich miteinander verbündeten, was von den Aleviten immer wieder behauptet wird, lässt sich nicht in allen Fällen belegen. In einem Bericht des Armeniers Boğos Natanyan aus dem Jahr 1877:

Divrik und die umgebenden Dörfer leiden unter dem Druck seitens des kurdischen Aşiret [Stamm] aus Tercan. Deren Oberhaupt ist Deli (der Verrückte) Sülo. Kızılbaş vom Stamm der Koçgiri, deren Oberhaupt Alişan Bey ist, ist der Kopf aller Diebe und Mörder von Sivas, Divrik und der näheren Umgebung.⁴³⁷

Die Beziehungen zwischen Aleviten und Christen standen unter kritischer Beobachtung des Staates; zumindest im 19. Jahrhundert war die osmanische Bürokratie wegen den Beziehungen zwischen Kızılbaş und Armeniern beunruhigt. Memduh Paşa schreibt in seinen Berichten, dass „zwischen Kızılbaş und Armeniern nur ein Unterschied so dick wie ein Zwiebelhäutchen besteht. So nah stehen sie zueinander.“⁴³⁸ Es gibt in Dersim und Yozgat alevitische Dörfer, die im Jahr 1915 und vorher Armenier aufnahmen.⁴³⁹

2.1.6. Aleviten und Ethnizität

Auf die Frage, ob er „Kurde“ sei, antwortete ein alter Mann im Jahr 2005 in Tunceli (Dersim): „Was für ein Kurde, mein Sohn? Wir sind Teil der alevitischen Nation.“ Zu meinem Erstaunen fügte er hinzu: „Für Aleviten gibt es keine Kurden und keine Türken, Alevî ist Alevî“.⁴⁴⁰ Eine religiöse Regel für alle Aleviten lautet: „Alle 72 Nationalitäten musst du als gleichwertig ansehen“ (*72 millete aynı gözle bakacaksın*) – die Zahl 72 symbolisiert alle Völker der Erde. Während in den türkischen Gebieten „Türkmen“ und *aşiret* als Synonym für Alevî gebraucht werden, werden in vielen kurdischen Gebieten „Kürt“ und *aşiret* ebenfalls als Synonym für Alevî gebraucht. Die kurdischen Aleviten bezeichnen in vielen Gebieten (wie in Sivas Koçgiri und in Maraş) die Sunniten als *tirko* (Türke). Türkische Aleviten unterscheiden in „Alevî“ und „Sunnî“ ohne ethnischen Bezug.

Viele alevitische Kurden behaupten, ursprünglich Türke zu sein. Im Laufe der Geschichte ist es jedoch sehr häufig zu Assimilationen einer Gruppe in eine andere gekommen, sodass es aus dieser Perspektive in Anatolien keine ethnisch rein zuzuordnenden Menschengruppen gibt.

Die Bewohner der Dörfer Malat, Ambar, Zerdekeş waren ursprünglich Türken. Wir bezeichnen sie als Şemsikan. Sie kamen her aus Sivas, Tokat, aus diesen Gegenden. Jetzt

436 Ocak 1980: 73. Übersetzung HT.

437 Natanyan 2007: 383. Übersetzung HT.

438 Alandağlı 2015: 234; und vgl. Deringil 2014.

439 Für die Beziehung zwischen den Armeniern und Kızılbaş siehe Dressler 2016.

440 „Ne Kürdü yavrum, biz Alevî milletiyiz. Alevînin Kürdü Türkü olmaz. Alevî Alevîdir.“

sind sie kurdisiert. Es gibt keinen einzigen unqualifizierten Mann unter ihnen; sie sind alle Handwerker. Ihr Dede kommt aus Sivas!⁴⁴¹

Im osmanischen *millet*-System wurden Menschen nicht nach Ethnie oder Sprache, sondern nach religiösen Zugehörigkeit unterschieden. Die Osmanen bezeichneten die Bauern als „Türken“. In vielen *ocaks* nennen die *dedes* ihre *tâlîbs* „Türke“ (wie im Hubyâr-Ocak und Şah İbrahim Velî-Ocak). Ob es sich dabei um eine Gewohnheit aus der osmanischen Zeit handelt oder ob es dabei um eine ethnische Unterscheidung geht, lässt sich nicht klären. Bei den Tahtacı-Aleviten ist der Wortgebrauch eindeutiger: Sie bezeichnen sich als „Türkmen“ und die sunnitischen Dörfer ihrer Umgebung als „Türk“⁴⁴².

In Anatolien bestehen die alevitischen Gemeinschaften meist aus Türken und Kurden, wobei die Türken die Mehrheit bilden. Zwischen alevitischen Kurden und Türken bestimmt nicht die sprachliche Zugehörigkeit die Identität, sondern die religiöse. Unter vielen alevitischen Kurden ist die Ritualsprache Türkisch.⁴⁴³ Darüber hinaus gibt es eine gewisse Anzahl von Aleviten mit persischen (*acem*), aserbeidschanischen (*azerî*) und albanischen (*arnavut*) Wurzeln. Die Nusairier sind Araber.

Das selbstverständnis der meisten Aleviten gründet sich weniger auf ihre ethnische Herkunft als auf ihren Glauben, durch den sie sich von der sunnitischen Mehrheit unterscheiden.

2.1.7. Aleviten der Türkei

Unter „Alevî“ werden in der Türkei allgemein Bektaşî und Kızılbaş verstanden. Alle drei Begriffe werden oft synonym gebraucht und verstanden. Türkische Aleviten identifizieren sich mit allen drei Begriffen gleichermaßen, wenn sie von nicht alevitischen Personen verwendet werden. Untereinander verstehen sie sich als Aleviten, differenzieren aber zwischen Kızılbaş und Bektaşî. Bektaşî ist dabei wiederum ein Oberbegriff für drei ganz unterschiedliche Glaubensrichtungen.⁴⁴⁴ Problematisch ist dabei vor allem in der Darstellung der Aleviten durch religionswissenschaftliche Forschungen, dass diese Unterscheidungen bisher nicht nachvollzogen werden konnten.⁴⁴⁵

Die Nusairier können den „anatolischen“ Aleviten⁴⁴⁶ nicht zugerechnet werden, weil ihre Lehre diesen vollkommen fremd ist. Als „anatolisches Alevitentum“ sind nur die Bektaşîs und Kızılbaş in Anatolien und auf dem Balkan zu verstehen. Die Bektaşîs und Kızılbaş kennen sich gegenseitig gut und akzeptieren die Verwandtschaft zwischen beiden Gemeinschaften. Aber weder Bektaşîs noch Kızılbaş kennen die Gemeinschaft der Nusairier gut. Abgesehen von einigen Interessierten gibt es in der Bevölkerung keine fundierten Kenntnisse über deren Glaubensgrundlagen. Dabei spielte der Sprachunterschied eine wichtige Rolle: *Arap Alevileri*,

441 Gespräch mit İbrahim Soysürer aus Kantarma/Elbistan, Sohn von Klein Tacim Dede aus dem Sinemilli-Ocak, am 23.11.2011.

442 Atalay 1991 (1924): 33.

443 Vgl. Bruinessen 1999. Für die Beziehungen zwischen kurdischen und türkischen Aleviten bietet das Werk lehrreiche Grundlagen.

444 Vgl. Yıldırım 2010.

445 Differenzierende Arbeiten in diesem Bereich stammen von Mehmet Ersal und Rıza Yıldırım. Siehe Literaturverzeichnis.

446 Siehe Kap. 2.1.3.

arabische Aleviten, ist die Bezeichnung für Nusairier unter den Bektaşîs und Kızılbaş. Obwohl die Lehre der Nusairier zu deren Lehren große Unterschiede aufweist, werden sie als alevitische Gruppe betrachtet, weil dies auch ihre Selbstbezeichnung ist und der Terminus „Alevitentum“ hier als Oberbegriff verstanden wird.⁴⁴⁷

Die Glaubenspraxis der alevitischen Gemeinschaften in Anatolien zeigt unterschiedliche Traditionen.⁴⁴⁸ Doch sind diese nicht als verschiedenartige Glaubensformen zu verstehen, sie sind vielmehr unterschiedliche Erscheinungen desselben Glaubens, die über Jahre in jeweiligen Regionen durch die Lebensweise der dort lebenden Menschen und unterschiedlichen Sprachen geprägt wurden. In der Lehre gibt es inhaltlich kaum Unterschiede.

Die gebräuchlichste Unterscheidung im anatolischen Alevitentum wird zwischen Bektaşî und Kızılbaş getroffen. Im Hinblick auf Funktion und Geschichte gibt es eine gemeinsame Basis zwischen beiden. Lehre, Literatur und Sprache sind gleich. Weil die Begriffe Kızılbaş und Alevî öfter als Synonym verwendet werden, wird der Vergleich zwischen Bektaşî und Aleviten gezogen, wie Mélikoff anmerkt:

Zwischen Bektaşîs und Alevî gibt es keinen inhaltlichen Unterschied, sondern nur Formunterschiede. Beide Gruppen halten Hacı Bektaş heilig. Ihre Dogmen sind dieselben. [...] Sowohl die Bektaşîs als auch die Aleviten kommen aus dem gleichen Milieu, das im Jahr 1239 den Babaî-Aufstand, der die seldschukische Regierung abschüttelte, hervorgebracht hat.⁴⁴⁹

Auch Spuler-Stegemann ist dieser Ansicht. Sie schreibt: „Die Lehre der Aleviten ist heutzutage im Wesentlichen identisch mit derjenigen der Bektaşîs.“⁴⁵⁰

Beide Gruppen akzeptieren Hacı Bektaş als ihren Ober-Heiligen, *pîr*, und besuchen seinen Schrein in Hacıbektaş⁴⁵¹ als Wallfahrtsort. Da die Aleviten ihn als Hauptfigur, als König (*hünkâr* und *serçeşme*) in der *walî*-Hierarchie akzeptieren, wenn auch im mystischen (batinischen) Sinne, ergänzen sie dadurch die Hierarchielinie (arab. *silsila*, tr. *silsile*), was für die Struktur des Glaubens sehr wichtig ist.

2.1.7.1. Bektaşî

Das Wort „Bektaşî“ bezeichnet die Anhänger von Hacı Bektaş Velî, der im 13. Jahrhundert lebte und wesentliche Veränderungen für das heutige Alevitentum in Anatolien bewirkte.⁴⁵²

Bald nach seiner Entstehung in Anatolien entwickelte das Bektaşîtentum eine tragfähige Struktur und konnte sich weit ausbreiten. Die Entstehung des Bektaşîtentums ist untrennbar verbunden mit der Geschichte der Niederlassung in Sulucakarahöyük (heute Hacıbektaş). Das

447 Mehmet Ersal, der in diesem Bereich bedeutende Arbeiten geleistet hat, widerspricht dieser Terminologie, die Nusairier als Aleviten zu bezeichnen (siehe Ersal 2016a: 35).

448 Siehe Kap. 2.2.1.2.

449 Mélikoff 1993: 107. Übersetzung HT.

450 Spuler-Stegemann 2003: 24.

451 Die Provinzstadt Hacıbektaş wurde nach dem Ordensgründer benannt.

452 Nach seinem Velâyetnâme starb er mit 63 Jahren (Mondjahr). Gölpınarlı datiert seinen Tod in das Jahr 1270-1271. Demnach soll er im Jahr 1209 geboren sein. Diese Daten sind zwar unsicher, doch steht fest, dass er vor 1277 gestorben ist. Gölpınarlı 1990: XXIV. Es gibt unterschiedliche Angaben über sein Todes- und Geburtsdatum.

Velâyetnâme erzählt indirekt von dieser Niederlassung und der Aufteilung der Gebiete unter die *evliyâ* bzw. seinen Vertretern (*halîfe*).

Nach dem Velâyetnâme, in dem seine Wundertaten erzählt werden, und gemäß der alevitischen Tradition war die Hacı Bektaş-Tekke (Hacı Bektaş Tekkesi)⁴⁵³ schon zu seiner Zeit ein berühmtes und großes *asitâne* (Zentralkloster). Die Zahlen der dargebrachten Opfertiere, die Besuche berühmter Persönlichkeiten und die Beziehungen zum Sultan weisen auf seine große Bedeutung hin. Nach seinem Tode gingen viele seiner *halîfe* in unterschiedliche Orte und gründeten eigene Konvente unter ihren Namen, die zum Teil heute noch existieren. Es ist anzunehmen, dass die Derwische aus der Hacı Bektaş-Tekke im Vergleich zu den Derwischen anderer alevitischer Tekkes besser organisiert waren. Das könnte auch einer der Gründe dafür sein, dass sich viele andere *ocaks* mit der Zeit der Hacı Bektaş-Tekke anschlossen bzw. administrativ unterordneten.⁴⁵⁴

Die Annahme, Hacı Bektaş habe weder einen Orden gegründet noch Schüler unterwiesen und der Orden sei nach seinem Tode von einer Frau (Kadıncık Ana) mithilfe von Abdal Musa in seinem Namen gegründet worden,⁴⁵⁵ ist heute nicht mehr haltbar. Alle Legenden und alevitischen Traditionen widersprechen dieser Behauptung, die sich auf die „Geschichte der Osmanen“ von Âşıkpaşazâde bezieht. Abdal Musa hat seinen eigenen Orden in Teke İli (heute Elmalı/Antalya) gegründet. Es ist hingegen nicht zu bestreiten, dass Abdal Musa und Seyyid Ali Sultan ((Kızıldeli) in der Nachfolge von Hacı Bektaş maßgeblich an der Struktur und Systematisierung des Ordens großen Anteil hatten. Kadıncık Ana⁴⁵⁶ ist von Anfang an die wichtigste weibliche Figur im Bektaşîtentum gewesen. Dies belegen alle Aussagen, Legenden und schriftlichen Quellen. Seinem Velâyetnâme ist zu entnehmen, dass die erste *zâviye* in Hacıbektaş (damals Sulucakarahöyük) von Hacı Bektaş selbst gegründet wurde.⁴⁵⁷

Die religiösen Vorstellungen von Hacı Bektaş waren denen der Babaîs vermutlich sehr ähnlich.⁴⁵⁸ Die *ocaks*, die sich nicht zu den Bektaşîs zählen, weisen nur wenige (traditionelle, aber keine theologischen) Unterschiede zu den Bektaşî-*ocaks* auf. Sein größter Verdienst war es, das System der mystischen Orden weiterentwickelt zu haben. Dies gelang ihm durch die Verbindung der 40 Stufen mit der Vier-Pforten-Lehre.⁴⁵⁹ Dabei konnte er auf den Arbeiten des Ibn ‘Arabî aufbauen. Kurz danach war diese Lehre in ganz Anatolien und auf dem Balkan verbreitet. Dieser Erfolg beruht zum einen auf dem Geheimnischarakter des Glaubens und der „charismatischen“ Persönlichkeit des Hacı Bektaş. Zum anderen suchten die Menschen nach der demoralisierenden Schlacht von Malya nach Hoffnung und spiritueller Führung, während gleichzeitig der Druck der seldschukischen Fürsten durch die mongolische Bedrohung

453 Kloster von Hacı Bektaş in Hacıbektaş. Heute der größte Wallfahrtsort der Aleviten in der Türkei, hier handelt es sich gleichzeitig auch um das Zentrum des Bektaşî-Ordens.

454 Zu diesen Klöstern könnte auch das von Emirce Sultan, der auch im Velâyetnâme sehr respektvoll erwähnt wird, gezählt werden. Vom *asitâne* von Hüseyin Gazi in Hüseyin Âbâd (heute Alaca /Çorum) sind heute noch Ruinen erhalten.

455 Mélikoff 1993: 21.

456 Kadıncık Ana ist auch nach manchen Aussagen die spirituelle Tochter von Hacı Bektaş, nach anderen die Frau von Idris.

457 Vgl. Gross 1927; Velâyetnâme und Ocak 1992: 185.

458 Vgl. Mélikoff 1993.

459 Siehe Kap. 4.1.13.

gelockert wurde. Das Zusammenwirken dieser Faktoren begünstigte die Ausbreitung der alevitischen Glaubensvorstellungen.

Der erneute Organisationsversuch um Bektaş schuf für die Aleviten bessere Ausbreitungsmöglichkeiten als zuvor. Krieg und Verfolgung haben die Aleviten zwar schwer getroffen, gleichzeitig jedoch auch ihren Zusammenhalt gestärkt. Es blieben allerdings auch langanhaltende Rachegefühle.

Innerhalb kürzester Zeit war Bektaş der oberste *walī (velī)* in Anatolien, *quṭb ul-aqtāb*, (*kutbu 'l-aktāb*) wodurch er in einen Rang erhoben wurde, der nur mit dem Rang 'Alī (*Hz. Ali'nin tecellisi*) vergleichbar ist und seinen Ruf begründete. Muhyeddin Abdal aus dem 15/16. Jahrhundert drückte dies in Versen so aus:

| | |
|--------------------------------------|---|
| Bir Hacı Bektaş var idi | Es gab einen Hacı Bektaş. |
| Ali misilli er idi | Er war 'Alī gleich. |
| Münkirler görmez kör idi | Ungläubige konnten es nicht erkennen, waren zu blind. |
| Yürüttü cansız duvarı ⁴⁶⁰ | Er ritt auf einer leblosen Wand. |

Pîr Sultan Abdal besingt die Theophanie von Hacı Bektaş mit 'Alī in Gestalt einer Taube, seiner Symbolgestalt, wenn er schreibt:

| | |
|---|---------------------------------------|
| Kuş olup güvercin donunu giyen | Als Vogel in Form einer Taube |
| Uyan dağlar uyan Ali geliyor | Erwachtet, o ihr Berge, 'Alī kommt |
| Mucizatın cümle âlem bildiren | Seine Wunder zeigt er der ganzen Welt |
| Uyan dağlar uyan Ali geliyor ⁴⁶¹ | Erwachtet, o ihr Berge, 'Alī kommt. |

Viele unterschiedliche Strömungen und Orden verbanden sich administrativ mit dem seinen. Dadurch wurde der Orden immer stärker. Je stärker er wurde, desto mehr Aleviten versammelten sich unter seinem Dach.

Es hat den Anschein, dass die Osmanen sowohl die Mevlevîs als auch die Bektaşîs bei ihrer Entwicklung unterstützt haben.⁴⁶² Nach Mélikoff war der Bektaşî-Orden dem ersten osmanischen Sultan verbunden.⁴⁶³ Die Osmanen könnten beabsichtigt haben, dadurch die Aleviten in Anatolien und auf dem Balkan zu kontrollieren und zu lenken. Die Janitscharen (*yeniçeri*) – eine Elitetruppe der osmanischen Armee – wurden Hacı Bektaş geweiht und nannten sich *Hacı Bektaş Evlâdı* (Söhne des Hacı Bektaş).⁴⁶⁴ Da militärische Abteilungen der Osmanen als *ocak* bezeichnet wurden, wurden die Janitscharen auch *yeniçeri ocağı* genannt.⁴⁶⁵ In diesem *ocak* hielt sich immer ein Scheich als Vertreter des Bektaşî-Ordens auf.

Die Begründung dafür, dass die Janitscharen-Truppe mit dem Bektaşî-Orden in Verbindung gebracht wurde, findet Mélikoff in der Einsetzung dieses Ordens zugunsten der Islamisierung und Türkisierung der eroberten Gebiete.⁴⁶⁶ In der Gründungszeit des osmanischen Staates

460 Koca 1990: 139. Übersetzung HT.

461 Eyuboğlu 1983: 154. Übersetzung HT.

462 Karamustafa 2007: 95; 101.

463 Mélikoff 1993: 56.

464 Ebd.

465 Militärische Einheiten werden in der Türkei immer noch „*asker ocağı*“ genannt.

466 Hier vertritt Mélikoff die These Köprülü. Vgl. dazu Köprülü 1976 sowie Dressler 2016.

lassen sich die Bektaşîs auch als Mittel der osmanischen Propaganda sehen; dies erklärt, warum der Orden in Albanien und auf dem Balkan weitverbreitet ist.⁴⁶⁷

Wie die Zünfte neben ihrer Funktion als Interessenvertretung durch das Amt des Zunftmeisters auch als Kontrollorgane der osmanischen Verwaltung dienten, sollen die *zâviyes* und das Derwischwesen auch von den Osmanen genutzt worden sein.⁴⁶⁸

Für die staatliche Verwaltung andererseits waren die *zaviyes* besonders als Kristallisationspunkt neuer Siedlungen wichtig, und überdies trugen sie nicht unbeträchtlich zur Sicherung der Verkehrswege bei. [...] Was ländliche *tekke* anbelangt, so kann man sie als vermittelnde Instanz zwischen dem Staatsapparat und den bäuerlichen Steuerzahlern betrachten.⁴⁶⁹

Diese Instrumentalisierung im Zuge der Siedlungspolitik nennt Ömer Barkan, Professor für Geschichte, „*kolonisor derviş*“. Auch später wurden manche *Tekkes* zu diesen Zwecken von den Osmanen unterstützt. Mit einem anerkannten Orden verbunden zu sein, brachte für kleine *zâviyes* handhabbare Strukturen – und damit verbunden soziale Anerkennung und vielerlei Erleichterungen bei administrativen Angelegenheiten. Die Expansion einer *Tekke* führte zur Absorption kleiner und weniger organisierter Gruppen.⁴⁷⁰

Sultan Bayezid II. („der Fromme“, reg. 1481–1512) brachte Balım Sultan, den Scheich der Seyyid Ali Sultan-*Tekke*, im Jahr 1501 aus Dimetoka (*Didymoticho*, heute Griechenland) nach Hacıbektaş und setzte ihn als Ober-Scheich (*postnişîn*)⁴⁷¹ ein. Er wurde mit der Neuorganisation des Ordens beauftragt.⁴⁷² Seine Aufgabe soll er mit Erfolg ausgeführt haben, denn er nahm den Namen *pîr-i sâni*, „zweiter Gründer“, an und wird bis heute verehrt.

Nach Balım Sultan hat sich das Bektaşîtentum aufgespalten und zwar in die „*Babagân*“ einerseits und die „*Dedegân*“ andererseits. *Babagân* werden die Bektaşîs genannt, die eine Ordensstruktur ausgebildet haben und ihren *mürşid* „*baba*“ nennen. *Dedegân* sind die Bektaşîs, die sich am alten *ocak*-System orientieren und ihre religiösen Würdenträger „*dede*“ nennen. Zentren beider Richtungen befinden sich in Hacıbektaş. Beide Richtungen unterscheiden sich in ihren theologischen Grundzügen nicht stark voneinander, sondern nur in ihrer Struktur und Praxis. Sie bezeichnen sich jeweils selbst, bei gegenseitiger Abneigung, als Bektaşî, was zu Definitionsproblemen führt. Um beide Gruppen voneinander abgrenzen zu können, werden hier die Begriffe „*Babagân-Bektaşî*“ und „*Dedegân-Bektaşî*“ verwendet, wie es im traditionellen Alevitentum üblich ist.

Obwohl Hacı Bektaş im 13. Jahrhundert gelebt und seine Lehre verbreitet hat, ist der Terminus „*Bektaşî*“ erst ab Anfang des 15. Jahrhunderts zu belegen.⁴⁷³ In den *velâyetnâme*, die im 15. Jahrhundert entstanden sind, ist der Terminus Bektaşîtentum nicht zu finden. Im „*Velâyetnâme von Odman Baba*“ ist die Rede von „*Hacı Bektaş Dervişleri*“ (die Derwische des Hacı

467 Mélikoff 1993: 108.

468 Faroqhi 1981: 3 ff.

469 Ebd.: 3 bzw. 6.

470 Vgl. Faroqhi 1981.

471 Persisches Wort für Oberhaupt des Ordens, wörtl. „auf dem Posten (Amt) Sitzender“.

472 Mélikoff 1993: 108.

473 Yıldırım 2010: 28.

Bektaş).⁴⁷⁴ Bektaşî als Bezeichnung einer Gemeinschaft lässt sich erst ab dem 16. Jahrhundert nachweisen.⁴⁷⁵

Heute versteht man unter Bektaşî drei unterschiedliche alevitische Gemeinschaften: Babagân-Bektaşî, Dedegân-Bektaşî (unter Aleviten auch „Çelebiyân“) und Bektaşî auf dem Balkan (Balkan-Bektaşîleri).

Die Babagân-Bektaşîs nennen sich selbst in ihrer Lehrerlaubnis (*icâzetnâme*) „*Tarîkat-ı Aliye-i Bektaşîyye*“⁴⁷⁶, denn sie sind in einer Ordensstruktur (arab. *tarîqa*) organisiert. Die Babagân-Bektaşîs entwickelten ihre Institutionen unter Balim Sultan und behielten sie bis heute bei. Das System der Babagân-Bektaşîs kann also seit Anfang des 16. Jahrhunderts auf eine stabile Struktur zurückblicken. Nach dem Verbot der Bektaşî-Tekkes und den Massakern an den Janitscharen-Truppen (osmanisch *vaq'a-î hayrîyye*, tr. *vak'a-i hayriyye*, dt. „wohltätiges Ereignis“)⁴⁷⁷ im Jahr 1826, denen auch sehr viele Bektaşî-Derwische und -scheichs zum Opfer fielen,⁴⁷⁸ haben sich die Bektaşîs aus der Öffentlichkeit zurückgezogen.⁴⁷⁹ Die Klöster lösten sich auf, an ihre Stelle trat das Haus des *baba*. Die *babas* haben ein geeignetes Zimmer ihres Hauses oder ihrer Wohnung als Ritual-Zimmer (*meydân odası*) eingerichtet.⁴⁸⁰ Die Regeln des Pfades blieben jedoch im Wesentlichen gleich.⁴⁸¹

Zwei besondere Merkmale unterscheiden die Babagân-Bektaşîs von den Dedegân-Bektaşîs. Es ist die Aufnahme der Novizen in den Orden und die Hierarchie innerhalb des Ordens. Jeder, der dafür geeignet ist, kann in den Orden aufgenommen werden, d. h., jeder kann Babagân-Bektaşî werden. Die Hierarchie richtet sich nach der Begabung (*liyâkat*), wie es bei allen Sufi-Orden typisch ist; es handelt sich also um eine Beitrittsgemeinschaft.

474 Ocak 1992: 213.

475 Vgl. Ocak 1992; Yıldırım 2010.

476 Engin 2010: 402.

477 *Vak'a-i hayriyye*: Vernichtung der Janitscharen und Schließung der mit ihnen zusammenwirkenden Bektaşî-Tekkes. Im Juni 1826 wurden die Janitscharen (Elitetruppe der Osmanen) aufgelöst und niedergemetzelt. Danach wurden auch die Bektaşî-Tekkes geschlossen. Dieses Ereignis nannten die Osmanen *vak'a-i hayriyye* (wohltätiges Ereignis), weil sie es als positives Geschehen auffassten. Für Aleviten dagegen war es ein Massaker, weswegen sie dieses Ereignis als *vak'a-i şerîyye* (böswilliges, gnadenloses Ereignis) bezeichnen (vgl. Çamuroğlu 1991).

478 Faroqhi 1981: 121. Die Zahl der getöteten Scheichs und Derwische gibt Esad Efendi in seinem „Is-si Zafer“, S. 131, mit 5500 an (Özmen & Koçak 2008: 206). Für die Listen der Schließung der Bektaşî-Tekkes und detaillierte Angaben siehe Faroqhi 1981.

479 Vgl. Faroqhi 1981. Die Bektaşîs haben auf den Balkanländern, vor allem in Albanien, Zuflucht gesucht.

480 Diese Maßnahme dauert in der Türkei bis heute an.

481 Zwei Regeln haben sich geändert: 1) *Sofra* (der Tisch – gemeinsames Mahl) wird nach 1826 nicht mehr im Rahmen der Zeremonie gedeckt. Das gemeinsame Mahl findet nach den Gebeten statt, weil hier auch Alkohol getrunken wird. Im Falle von Verfolgung sollte so der Verdacht entkräftet werden, dass beim Beten getrunken würde. 2) Nach der Kleidungsreform in der Türkei infolge der Ausrufung der Republik tragen die Babagân-Bektaşîs ihre traditionelle Derwisch-Kleidung nur während der Zeremonie und nicht auf der Straße.

Die Dedegân-Bektaşîs blieben in der Tradition des *ocak*-Systems.⁴⁸² Sie nennen ihre Oberhäupter „*çelebi*“⁴⁸³ oder „*efendi*“⁴⁸⁴, die allgemeine Bezeichnung dieses Amtes ist Scheich. Daher werden sie „Çelebiyân“ oder „Dedegân“ genannt. Das Amt des *çelebis* bleibt agnatisch in der Familie. Es muss aber nicht unbedingt an den Sohn weitergegeben werden; es handelt sich in diesem Fall um eine Abstammungsgemeinschaft.

Balkan-Bektaşî bezeichnet die Aleviten, die sich selbst Bektaşî nennen und Hacı Bektaş als ihren spirituellen Obermeister (*pîr*) angeben. Wie ihrem Namen zu entnehmen ist, leben diese Aleviten auf dem Balkan. Sie unterhalten weder zu den Babagân noch zu den Dedegân organisatorische Beziehungen. Ihre religiöse Struktur ähnelt, wie auch die der Dedegân, derjenigen der Kızılbaş.⁴⁸⁵

Im Osmanischen Reich wurden mit dem Begriff „Bektaşî“ die Begriffe Alkohol und Humor sowie die Ablehnung der Scharia in Verbindung gebracht. Die Witze, die den Bektaşîs zugeschrieben werden, bilden eine besondere Gattung (*Bektaşî Fıkrası*) in der türkischen Literatur.⁴⁸⁶ Bektaşîs haben sich in Kunst und Schrift besonders hervorgetan, sodass heute eine Literatur- und Kunstgattung mit dem Namen Bektaşî (*Bektaşî Edebiyatı*) entstanden ist.

2.1.7.2. Kızılbaş

Auch ‘Alî war Kızılbaş. Im Uhud-Krieg⁴⁸⁷ hatte sich der Prophet verletzt. ‘Alî eilte zu ihm und versuchte das fließende Blut mit den Händen aufzufangen. Als das Blut seine Hand füllte, wusste er nicht, was er mit dem Blut machen sollte, denn er wollte nicht das heilige Blut auf die Erde vergießen. Er strich sich das Blut über seinen Kopf. Seither hat er den Beinamen „Kızılbaş“. So sind wir auch Kızılbaş.

So wird die Entstehung des Begriffs „Kızılbaş“ durch eine Legende erklärt, die alle *dedes* mit großem Stolz in den *cem*-Zeremonien weitergeben. „Den Namen Kızılbaş haben wir von ‘Alî geerbt“ (*Kızılbaş adı bize Ali'den kaldı*) ist die kürzeste Form dieses Stolzes.

Cahen berichtet, dass die Turkmenen im Jahr 1260 rote Mützen exportierten. „Über turkmenische Mützen ist bekannt, dass ab 1260 auch die weiße Mütze (*akbörk*) neben den exportierten roten Mützen (*kızılbörk*) in Gebrauch war.“⁴⁸⁸ Laut İnalçık trugen die alevitischen

482 Siehe Kap. 2.2.1.2.

483 *Çelebi* (dt. *Chelebi*) wird in den Wörterbüchern mit vornehm „höflich“ umschrieben. Darüber hinaus bezeichnet es den Städter, der lesen und schreiben kann. Die Osmanen haben auch die Söhne des Sultans *çelebi* genannt. Die Nachkommen von Rûmî und Hacı Bektaş werden ebenfalls *çelebi* genannt. Das ist die einzige Ausnahme in der alevitischen Tradition. Unter den Aleviten werden mit *çelebi* nur die männlichen Nachkommen von Hacı Bektaş bezeichnet. *Çelebi* werden auch *ser tarîk*, das Haupt (Kopf) des *tarîqs* (Pfad), genannt. In seiner „Menakıbnâme“ gibt Veli Baba eine andere Bedeutung des Terminus an: „Während vor hundert Jahren in der Umgebung von Konya nur diejenigen, die mütterlicherseits vom Gesandten Mohammed abstammen (Vâlîde cihetinden Evlâd-i Rasûl'e mensûb olanlara), *çelebi* genannt wurden, wird die Bezeichnung *çelebi* allmählich für Nachkommen sowohl mütterlicher- als auch väterlicherseits verwendet.“ (Veli Baba Menakıbnamesi: 55). Übersetzung HT.

484 *Efendi* ist Ehrentitel für diejenigen, die eine *medrese* (arab. *madrasa*) oder Schule besucht haben. Er wird an den Vornamen angehängt, wie *Hasan Efendi*. Neben *çelebi* ist *efendi* ebenfalls eine Bezeichnung für die Nachfolger von Hacı Bektaş.

485 Yıldırım 2010: 27.

486 Vgl. Atalay 1991.

487 Schlacht von Uhud in Jahr 625 zwischen Mekkanern und Medinensern.

488 Cahen 1984: 311. Cahens Informationen stammen aus den Berichterstattungen des Simon von Saint-

Turkmenen in Anatolien ab dem 13. Jahrhundert rote Mützen und wurden unter dem allgemeinen Begriff „Kızılbaş“ zusammengefasst.⁴⁸⁹ „Die Kızılbaş waren strenge *Schii-Alevi* und ab der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Anhänger der Scheichfamilie aus Ardabil“ (im Nordwesten des Irans).⁴⁹⁰ Firûz Beğ, der fünfte Vorfahre von Safî ad-Dîn Ardabilî (von Safaviden) trug den Beinamen „Rotmütze“ (*zerrin külah*).⁴⁹¹ Nach Sümer haben die Safaviden das Alevitentum von den anatolischen Turkmenen übernommen.⁴⁹²

In der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts und Anfang des XV. Jahrhunderts war die Kleidung der Türken in der Türkei identisch mit denen der Türken in Mittelasien. Alle, einschließlich der Frauen, trugen rote Stiefel an den Füßen und rote Mützen auf den Köpfen.⁴⁹³

Selbst Hacı Bektaş (13. Jahrhundert) trug nach seinem Velâyetnâme einen roten Turban: „Nun hatte Bektasch damals einen roten Turban auf seinem Kopf.“⁴⁹⁴ Die Karaman-Turkmenen, die im Jahr 1277 hinter Mehmed Beğ nach Konya marschierten, wurden von Ibn Bîbî (gest. ca. 1296) als Leute „mit roten Mützen und Ledersandalen“⁴⁹⁵ beschrieben.⁴⁹⁶ Schon in der Zeit des osmanischen Sultans Orhan I. (1281–1362) wird von „Rotmützen“ und „Weißmützen“ als Unterscheidung für die Soldaten berichtet.⁴⁹⁷ Hacı Bayram Velî (gest. 1428) trug eine rote Mütze aus zwölf Teilen. Nach dem „Odman Baba Velâyetnâmesi“ (geschrieben 1483) trug jemand, der aus dem Himmel kam und ‘Alî ähnelte, in der Hand ein Schwert und auf dem Kopf eine rote Mütze (*kızılböruk*).⁴⁹⁸ Gölpınarlı gibt in seinem Artikel „Kızılbaş“ in der „Islam Ansiklopedisi“ Quellen an, die von Gemeinschaften mit roter Kleidung berichtet. Für Gölpınarlı ist es eine sehr alte Tradition, die in islamischer Zeit von den Batiniten übernommen wurde.⁴⁹⁹

In der Zeit des Safaviden-Schahs Haydar (gest. 1488) muss sich die Bedeutung der roten Mütze zu einer militärischen Bezeichnung gewandelt haben. Denn die rote Mütze wird nun auch „Haydarskrone“ (pers. *tâğ-e Haidarî*, tr. *tac-ı Haydarî*) genannt. Kızılbaş war die Selbstbezeichnung der Safaviden.⁵⁰⁰

Im Grunde bezeichneten sie sich mit Stolz als Kızılbaş. Sie nannten ihren Staat devlet-i Kızılbaş (Staat der Kızılbaş), ihre Könige pâdişâh-ı Kızılbaş (König der Kızılbaş) und ihr Land ülke-i Kızılbaş (das Land der Kızılbaş). Es ist bekannt, dass die nomadischen Türken in Anatolien im XIII. und XIV. Jahrhundert rote Mütze trugen.⁵⁰¹

489 Quentins aus Frankreich, der Mongoleireisender im 13. Jahrhundert war.
 490 İnalçık 2009: 135.
 491 Ebd.
 492 Birdoğan 1992: 143; vgl. Sümer 1992.
 493 Sümer 1980: 149.
 494 Sümer 1980: 167. Übersetzung HT.
 495 Gross 1927: 125.
 496 „Kızıl börklü ve ayağı çarıklı“. Ibn Bîbî hat die Geschichte der Seldschuken von 1192–1280 geschrieben.
 497 Sümer 1980: 160.
 498 Yıldırım 2009: 117.
 499 İnalçık 2010: 154.
 500 Gölpınarlı 1977: 789.
 501 Hinz 1992: 65 ff. Zum Thema Kızılbaş und Safaviden vgl. Hinz 1936.
 502 Sümer 1992: III. Übersetzung HT.

Fazlullah Ibn Rūzbihān Hunği, ein sunnitischer Perser, der die Geschichte der Safaviden niederschrieb, behauptet in seinem Werk „Tarih-i Arayi Emīni“, Scheich Ğunaid und Haydar seien die ersten Kızılbaş gewesen.

Kızılbaş und Scheich Haydar gehören zusammen. Um eine militärische Ordnung zu schaffen und seine Leute von den Feinden zu unterscheiden, ließ Scheich Haydar seine Anhänger die turkmenische Mütze, eine rote Krone aus zwölf Teilen tragen. Die Mehrheit der Träger dieser Mütze waren Türken. Daher wurden Träger dieser Mütze Kızılbaş genannt. Sie haben diese so benannt. Von dieser Mütze kam ihr Name. Die zwölf Teile symbolisieren die Zwölf Imame. Dieser Name Kızılbaş war sehr verbreitet. Alle türkischen Stämme wurden Novize der Kızılbaş [Safaviden], sie wurden Sufi in der Zeit von Scheich Haydar. Danach nahm die Geschichte mit Schah Hatayî ihren Lauf.⁵⁰²

Diese Bezeichnung wurde ab 1487 sowohl von den Osmanen als auch von den Safaviden selbst für Safaviden und deren Gefolgschaft verwendet.⁵⁰³ Anfang des 16. Jahrhunderts exportierten die Venezianer über Aleppo rote Stoffe nach Persien.⁵⁰⁴ Mohammed Scheibani (Muhammed Şibanî Han; auch Şeybek Han genannt) aus Usbekistan schmückte sein Haupt in Abgrenzung zu Şah İsmails roter Mütze mit einem grünen Turban und gab sich den Beinamen Grünkopf (*yeşilbaş*).⁵⁰⁵ Ab 1540, zu der Zeit des Schah Tahmasp aus Persien, wurden diese roten Mützen allmählich abgeschafft.⁵⁰⁶ In den osmanischen Schriften wurde der Terminus als Synonym für Ketzer (*zındık*), Aufständische (*asî*) und Häretiker (*râfizî*) gebraucht und assoziierte die besondere Gefährlichkeit des Feindes.⁵⁰⁷ Für die Träger selbst war diese „rote Krone“ heilig und verfügte über mystische Kraft.⁵⁰⁸

Babek Cavanşir, Literatur-Historiker aus Aserbaidshan, zitiert in seinem Werk über „Şah İsmail“ Fazlullah Ibn Rūzbihān Hunği nach Minorsky, dass Schah Haydar in Ardabil den Glauben des „Kızılbaşstums“ verbreitete. Haydar komme aus der Familie von Babek und trage den Glauben der Hurremiten.⁵⁰⁹ Für Cavanşir wurde das Kızılbaşstum auch von der mystischen Strömung der Qalandariyya (Kalenderiyye) stark beeinflusst, die zur indischen Mystik enge Beziehungen unterhielt und deren Gebiet Horasan war.⁵¹⁰ Er betrachtet das Babaîtum (Babaîlik)⁵¹¹ als Prototyp des Kızılbaşstums. Was das Kızılbaşstum vom Babaîtum unterscheidet, ist dass das Kızılbaşstum sich zusätzlich schiitische und hurufitische Auffassungen aneignete. Dass der Hurufismus (arab. Ğurūfiya, tr. Hurūfiyye) bei den Türken sehr großes Interesse fand

502 Efendiyev 1999: 3.Übersetzung HT.

503 Vgl. Sümer 1992; Hinz 1992.

504 Hinz 1992: 66.

505 Sümer 1992: 31.

506 Hinz 1992: 66.

507 Vgl. Ahmet Refik 1932.

508 Menzel zitiert nach Hinz 1992: 66.

509 Cavanşir 2006: 75.

510 Ebd.: 87.

511 Babaî, Anhänger der *babas*, bezeichnete im 12. und 13. Jahrhundert die Aleviten in Anatolien, weil sie ihre Geistliche *baba* nannten. Daher wurde und wird das Alevitentum dieses Zeitraumes als Babaîtentum (*babaîlik*) bezeichnet, weshalb ihr Aufstand im 13. Jahrhundert nach diesem Namen auch als Babaî-Aufstand in die Geschichte einging.

und sich ausbreitete, ist den türkischen Gedichten von Seyyid Imâdeddîn Nesîmî (‘Imâd ad-dîn Nasîmî, 1369–1417) geschuldet.⁵¹²

Es gibt auch in Aserbaidshan, im Iran, in Afghanistan und in den Balkanländern Kızılbaş-Gemeinschaften. Im Iran werden die Gemeinschaften Garagoyun, Şahseven, Garapapah, Gören, Sır-Tâlîbi als Kızılbaş (pers. *surh-u ser*) bezeichnet. Cehelten (aus dem pers. Čihiltan, tr. Kırklar, dt. Vierzig) und Ehl-i Hakk (Ahl-e Haqq) gehören auch zu dieser Gruppe.⁵¹³

In den Balkanländern leben ebenfalls Kızılbaş-Gemeinschaften. Anfang des letzten Jahrhunderts waren in allen Balkan-Ländern Kızılbaş zu finden, wie auf den Inseln Rhodos und Zypern. Sie heißen „europäische Kysylbasch“ oder „Balkan-Kysylbasch“. Alle Kızılbaş sind ursprünglich aus Anatolien gekommen. „Gemäß ihrer Tradition tragen die Kysylbasch auf dem Balkan auch die Bezeichnung ‚Konjaren‘, ‚Leute aus Konya‘“.⁵¹⁴

Es gibt Gruppen und *ocaks*, die nicht mit den Safaviden in Berührung gekommen sind, sich aber trotzdem als Kızılbaş bezeichnen, wie die Anhänger Bedreddins auf dem Balkan.

Heute werden unter dem Terminus Kızılbaş die „*ocak*-Aleviten“ Anatoliens und des Balkans verstanden. Hubyâr-Aleviten bezeichnen sich selbst als Kızılbaş. Das Wort „Kızılbaştum“ (Kızılbaşlık) wird zwar als Synonym für Alevitentum gebraucht, ist jedoch ein heuristischer Ausdruck; Kızılbaşlık im Sinne von Glauben oder Religion existiert nicht.

Während Kızılbaş für die Sunniten ein negativer Ausdruck ist, verwenden die Betroffenen selbst diese Bezeichnung mit großem Stolz. Die Farbe Rot ist neben Grün die Farbe der Turkmenen. In jedem turkmenischen Dorf fällt auf, dass diese Farben besonders geschätzt werden. Sogar die Grabsteine auf den Friedhöfen werden mit diesen beiden Farben bemalt. Für traditionalistische Aleviten symbolisiert Grün den Propheten Mohammed und Rot den Heiligen ‘Alî. Es gibt auch Interpretationen, bei der die grüne Farbe für al-Ḥasans Vergiftung (Farbe des Giftes) und die rote für al-Ḥusains Enthauptung (Farbe des Blutes) steht. Dies sind jedoch spätere Interpretationen. *Kırmızıdır donu, yeşil sancağı* (Seine Kleidung ist rot, seine Fahne grün) ist ein Ausdruck, der in Gebet und Dichtung häufig vorkommt.

Nach alevitischen Vorstellungen ist der Terminus Kızılbaş unmittelbar mit ‘Alî verbunden. Der geschichtliche Hintergrund ist im Bewusstsein heutiger Aleviten nicht präsent und dieser Begriff wird nicht mit Schah Haydar oder den Safaviden in Verbindung gebracht. Sowohl in der Geschichte als auch heute handelt es sich um eine Ehrenbezeichnung, die nicht als Fremdbezeichnung empfunden wird.

2.1.7.3. Nusayrî

Als „Nusayrî“ (arab. Nuşayrî) werden in der Türkei die arabischen Aleviten bezeichnet, die heute in den Städten İskenderun, Hatay, Mersin, Adana und deren Umgebungen leben. Obwohl im Türkischen zwischen Nusayrî und den übrigen Aleviten keinen Bezeichnungsunterschied in der Schreibweise gemacht wird und beide als „Alevî“ bezeichnet werden, werden die Nusayrîs in westlichen Literaturen als „Alawiten“ bezeichnet. Die inhaltliche Bedeutung meint hier

512 Cavanşir 2006: 90 f.; vgl. dazu noch Halm 1988: 99.

513 Mélikoff 1993: 58 f.

514 Müller 1967: 10 f.; Hasluck 1995 (1928).

ebenfalls „‘Alī Verehrer“. Die Nusayrīs haben in der Türkei unterschiedliche Namen. Die gängigste Bezeichnung ist „arabische Aleviten“ (*Arap Alevileri*).⁵¹⁵ Der Name „Nusayrī“ geht auf den Gründer Muḥammad bin Nuṣayr al-Numayrī (gest. 883) zurück. Er gehörte zu den Vertrauten des 10. Imams ‘Alī al-Hādī an-Naqī (gest. 868) und 11. Imams al-Ḥasan al-‘Askarī (gest. 873 oder 874). Der Entstehungsort der Gruppe ist Kūfa.⁵¹⁶

Die Systematisierung und Ausbereitung erfolgte durch Ḥusain ibn Ḥamdān al-Ḥaṣībī (gest. 957). Daher gilt er als eigentlicher Gründer des Glaubens. Nach Ansicht des französischen Orientalisten Louis Massignon wurde der Name „Nusayrī“ auch von ihm festgelegt.⁵¹⁷ Ḥaṣībīs Schrein in Aleppo wird von den Nusairiern als wichtigster Wallfahrtsort besucht.⁵¹⁸

Heute leben die Nusairier im Libanon, in Syrien und in der Türkei. Sie wurden von den Osmanen (aber auch von allen sunnitischen und schiitischen Herrschenden) ebenfalls unterdrückt. İnan Keser berichtet, dass nach der Einnahme von Aleppo (Halep) durch Sultan Selim I. („der Grausame“, tr. *yavuz*) in Folge von Hetzreden der Aleppo-Sunniten viele Tausende Nusairier massakriert wurden.⁵¹⁹ Von diesem Massaker haben die Aleviten Anatoliens keine Kenntnis.

Das Nusairertum gilt als eigenständige Religion innerhalb des Islam.⁵²⁰ Trotz einiger Gemeinsamkeiten zeigt das Nusairertum auch viele Eigenheiten im Vergleich zum Alevitentum Anatoliens. Besonders zu erwähnen ist hier, dass die Frauen von den Ritualen ausgeschlossen werden. In der letzten Zeit widersprechen die Nusairier dieser Bezeichnung; sie möchten als „Alevî“ bezeichnet werden, nicht als „Nusayrī“. Halm erklärt dies folgendermaßen:

Um den Ruch des Ketzerischen loszuwerden, nennen sich die Nuṣairier seit Beginn dieses Jahrhunderts „Alawiten“ (‘Alawīyūn), d. h. ‘Alī-Anhänger oder Schiiten, und versuchen so, sich Anerkennung als normaler, gleichberechtigter Ritus (maḏhab) innerhalb der islamischen Gemeinschaft zu verschaffen.⁵²¹

Die Nusairier selbst beschreiben dies anders als Halm. Ali Yeral, ein bekannter Nusayrī-Scheich aus Antakya, erklärte mir diese Zusammenhänge. Im Rahmen mehrerer Podiumsdiskussionen in Innsbruck (2013), Wien (2013), Mersin (2013) und Offenburg (2014) trafen wir uns mehrmals. Als ich seine Gemeinschaft als „Nusayrī“ bezeichnete, widersprach er und korrigierte die Bezeichnung. Seiner Ansicht nach handelt es sich um eine böswillige Bezeichnung, um die Gruppe zu diskriminieren und verächtlich zu machen. „Der Pfad“ sei nicht von Muḥammad bin Nuṣayr, sondern von ‘Alī gegründet worden. Muḥammad bin Nuṣayr beschritt ja selbst den Pfad ‘Alīs und empfiehlt seinen Anhängern ebenfalls den Pfad ‘Alīs zur beschreiten. Als Anhänger des Pfades von ‘Alī seien sie Aleviten und nicht Nusairier.

515 Für diese Namen siehe Keser 2013.

516 Für mehr Informationen über die Nusairier siehe Halm 1982; et-Tavīl 2004.

517 Keser 2013: 17.

518 Ebd.

519 Keser 2013: 147 f., Anm. 132.

520 Vgl. Halm 1982.

521 Halm 1988: 191.

2.1.8. Wendepunkt: Ereignisse in Sivas von 1993

Über die Pogrome und Aufstände im 13., 15. und 16. Jahrhundert, die im kollektiven Bewusstsein und Gedächtnis der Aleviten immer noch lebendig sind, wurde schon berichtet. An dieser Stelle werden die Ereignisse des 20. Jahrhunderts betrachtet, die von Aleviten als Pogrome aufgefasst werden und ebenfalls die politische Haltung und Einstellung der Aleviten bestimmen. An den Jahrestagen dieser „Pogrome“ werden durch alevitische Institutionen Gedenkfeiern organisiert.

Dersim 1938: Dersim, in der heutigen Provinz Tunceli (neuer Name der Region seit Anfang 1936), ist bekannt als einzige alevitische Region der Türkei. Die Bewohner der Region sprechen hauptsächlich Zazaki (Sprache der Zaza) und zu einem kleineren Teil Kurmandschi (Kurdisch). Die Diskussionen darüber, ob Zazas Kurden oder ein eigenes Volk sind, sind noch nicht abgeschlossen.

Der Name der Region „Dersim“ gilt seit 1938 gleichzeitig auch als Name eines Pogroms. Nach Gründung der neuen Republik Türkei wollten viele Stämme in Dersim autonom weiterleben und keine Steuer zahlen, wie es in der osmanischen Zeit war, und schickten ihre Kinder nicht zum Wehrdienst.

Nach dem Besiedlungsgesetz (*iskân kanunu*) vom Juni 1934 (Inkrafttretung am 21. Juni) mussten u. a. auch in der Region Dersim Umsiedlungen vorgenommen werden. Im Dezember 1935 verabschiedete die Regierung das „Gesetz für die Verwaltung Tunç Eli“ und Dersim wurde in „Tunç Eli“ (daraus Tunceli) umbenannt. Dieses Gesetz trat am 2. Januar 1936 in Kraft. Die Regierung wollte die „Dersim-Frage“ von Grund auf lösen und verhängte durch dieses Gesetz den Ausnahmezustand in der Region. All diese Maßnahmen wurden von den Stämmen als Einmischung und Angriff auf ihre Souveränität betrachtet, insbesondere lehnten sie die Abgabe ihrer Waffen ab. Es kam immer wieder zu Ausschreitungen zwischen den Stämmen und Staatskräften. Im Frühling 1937 eskalierte die Situation bis zum Sommer 1938.

Die Luftwaffe der Armee bombardierte die Dörfer in Dersim; damit fing die Operation „Züchtigung und Deportation“ (*tedip ve tenkil*) an. Daraufhin ergab sich Seyyit Rıza (September 1937). Er galt als Anführer des Aufstandes. Am 16. November 1937 wurde er zusammen mit sechs weiteren Beschuldigten zum Tode verurteilt und gehängt. Mit Beginn des Frühjahrs ging die türkische Armee sehr hart gegen die Stämme vor und setzte die Operation fort. Am 29. Juni 1938 erklärte der damalige Kanzler Celal Bayar die „Säuberungsaktion“ für beendet.

Das Vorgehen der türkischen Armee gegenüber der Bevölkerung in Dersim ist bis heute unvergessen, und die Bewertung dieser Vorgänge bleibt heikel. Die Menschen, die sich in Höhlen versteckt hatten, wurden ausgeräuchert. Es heißt, dass dabei Giftgas verwendet wurde. Dörfer wurden bombardiert. Viele Menschen wurden getötet oder dauerhaft deportiert. Die Maßnahmen in Dersim gingen bis 1948 weiter. Die tatsächlichen Zahlen der Toten und Deportierten wurden nie festgestellt. Nach offiziellen Angaben wurden 7954 Menschen getötet. Die tatsächlichen Zahlen sollen um ein Vielfaches darüber liegen.⁵²²

522 Ayşe Hür: „1937/1938’de Dersim’de neler oldu?“ (Was ist in den Jahren 1937/1938 in Dersim passiert?),

Das Ereignis ist im kollektiven Gedächtnis der Aleviten als ein gegen sie gerichtetes Pogrom verankert und wird immer wieder kontrovers in der türkischen Öffentlichkeit diskutiert.

Sivas 1978: Die Ereignisse dauerten vom 3. bis 5. September. Am 4. September 1978 fand in Sivas ein Kongress (*4 Eylül Kongresi*) statt, in dem unter der Leitung von Mustafa Kemal (später Atatürk) die Strategien zur Befreiung des Landes entworfen wurden. Deswegen wurden am 4. September jedes Jahres Feierlichkeiten in Sivas organisiert. Ein Tag vorher begannen die Ereignisse. Der Slogan der aufgehetzten Menschen war: „Die Republik wurde hier gegründet, hier wird sie auch gestürzt“ (*Cumhuriyet burada kuruldu, burada yıkılacak*). Aufgehetzte Menschen griffen zuerst den Stadtteil Ali Baba (Ali Baba Mahallesi) an, der mehrheitlich von den Aleviten bewohnt war. Später wurden auch andere Stadtteile angegriffen. Die Bilanz waren viele Tote und Verletzte, verbrannte Häuser und Läden. Offiziell wurden 10 Tote und 93 Verletzte angegeben. Nach den staatlichen Berichten handelte es sich um ein „konfessionelles Massaker“ (*mezhepsel kıyım*), also ein Massaker gegen Aleviten.⁵²³

(Kahraman)Maraş 1978: 19. bis 24. Dezember 1978 wurden in Maraş nach offiziellen Angaben 111 Menschen getötet, darunter viele Kinder und Frauen, 270 Häuser in Brand gesetzt, 70 Läden geplündert und gestürmt. Nach inoffiziellen Angaben sind die Zahlen sehr viel höher. Die Konflikte zwischen rechten und linken Gruppen führten schnell zu Ausschreitungen gegen Aleviten und Kommunisten. Die Anführer dieser Ausschreitungen waren wie in Sivas die „Grauen Wölfe“, Anhänger der Nationalistischen Bewegungspartei (MHP), die auch von den staatlichen Kräften unterstützt wurden. Die Menschen in der Stadt und Umgebung wurden durch die Aufrufe aus den (staatlichen) Moscheen „Kommunisten und Aleviten stürmen die Moscheen“ aufgehetzt und auf alevitische und linksgesinnte Menschen losgelassen. Schon Wochen zuvor waren viele Läden und Häuser mit Farbe markiert worden.⁵²⁴

Çorum 1980: Die Ereignisse in Çorum dauerten vom 29. Mai bis zum 4. Juli 1980 und ihnen fielen nach offiziellen Angaben 57 Menschen durch Verbrennung und Erschießung zum Opfer. Über 300 Menschen wurden verletzt. Das Szenario war das Gleiche wie in Sivas und Maraş: „Die Kommunisten und Aleviten stürmen die Moscheen“.⁵²⁵

Sämtliche dieser drei letzten Ereignisse wurden als bewaffneter Streit zwischen Aleviten und Sunniten in der Weltöffentlichkeit bekannt.⁵²⁶ Die Zahlen der Getöteten wurden nicht richtig und immer zu niedrig angegeben. Diese Ereignisse waren geplant und durch staatliche Kräfte mitorganisiert. Diese Massaker bereiteten den Boden für den damals noch in Planung befindlichen Militärputsch vom 12. September 1980 in der Türkei. Die Beteiligung des

16.11.2008, www.tarafgazetesi.com.tr [Stand: 15.10.2018]. Für detaillierte Information hierzu in Deutsch s. Hans-Lukas Kieser (2000): *Der verpasste Friede. Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1939*, Zürich.

523 „Sivas'ta Madımak kaç kere olur?“, www.odatv.com/gelin-birlikte-bir-tabuyu-yikalim-ve-madimaki-tartisalim. [Stand: 13.10.2018].

524 Tageszeitung *Cumhuriyet* von 25., 26., 27. Dezember 1978, www.cumhuriyetarsivi.com. [Stand: 15.10.2018].

525 Tageszeitung *Cumhuriyet* vom 30. Mai 1980, www.cumhuriyetarsivi.com. [Stand: 15.10.2018].

526 Ich selbst konnte damals die Ereignisse in Sivas (1978), Maraş (1978), Tokat (1977), Çorum (1980) und Sivas (1993) durch Medien und Augenzeugen tagtäglich erfahren und verfolgen. Viele Aleviten aus den genannten Städten sind später weggezogen, und es stehen mehrere alevitische Dörfer leer oder es existieren dort nur noch wenige Haushalte.

Geheimdienstes (CIA) der USA an diesen Ereignissen wurde später offensichtlich: Der Schweizer Historiker Daniele Ganser bezeichnet diesen Putsch als “Putsch der CIA”.⁵²⁷

Sivas 1993: Am 2. Juli 1993 wurde in Sivas das Hotel Madimak von Fundamentalisten in Brand gesetzt. Hierbei kamen 37 Menschen ums Leben, viele Künstler, Intellektuelle und Jugendliche, darunter auch Kinder. Der Satiriker Aziz Nesin, angebliches Ziel des Angriffes, entging knapp dem Tod. Die Menschen waren zum Gedenken an den berühmten alevitischen Heiligen und Dichter Pîr Sultan Abdal in die Stadt gekommen. Der Angriff fand unter den Augen der Sicherheitskräfte vor laufenden Kameras statt und zog so die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf sich. In Folge des Angriffes kam es in Istanbul und Ankara zu Protesten, denen die Sicherheitskräfte mit harten Maßnahmen begegneten und in deren Verlauf sie weitere Menschen töteten. Die Proteste der Aleviten richteten sich nicht nur gegen den Angriff selbst, sondern waren Ausdruck des Widerstands gegen die jahrhundertelange Diskriminierung der Aleviten, besonders aber gegen den Militärputsch vom 12. September 1980. Infolge dieser Ereignisse kam es zu einer Vielzahl von Vereinsgründungen, weil ein Verein die einzige mögliche Organisationsform und damit die einzige Möglichkeit der Bewahrung der eigenen Identität darstellte. Dieses Ereignis markiert den Beginn der Entwicklung eines neuen alevitischen Bewusstseins, geprägt von der Abwehr politischer Angriffe und Verfolgungen ebenso wie von einer Konfrontation mit der eigenen Glaubensrealität, die vielfach nicht bewusst und reflektiert wahrgenommen wurde. Bis heute vertreten viele Aleviten die Meinung, diese Ereignisse seien auf staatliche Initiative zurückzuführen. Der tatsächliche Hergang konnte bis heute nicht eindeutig ermittelt werden.

Das Sivas-Pogrom gilt als Wendepunkt des Alevitentums im ausgehenden 20. Jahrhundert, der die Rückbesinnung der Aleviten auf ihre religiöse und traditionelle Identität einleitet. Es handelt sich um die Reaktion der Aleviten auf die zunehmende Gefahr einer „Resunnitisierung“ des Landes und der Politik, die vielmehr als Reislamisierung definiert wird. Die neue wachsende „Alevitisierung der Aleviten“ fand große Akzeptanz bei der demokratischen und laizistischen Bevölkerung, die selbst von dem militärischen Putsch 1980 unterdrückt wurde und vor wachsender „Islamisierung“ Angst hat.

2.1.9. Aleviten in Westeuropa

Mit einem Vertrag zwischen der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland am 30. September 1961 begann die Migration nach Deutschland und danach in andere europäische Länder. Heute leben nach den Angaben des Bundesamtes für Statistik ca. 1,5 Millionen türkische Staatsangehöriger – und ca. 2,8 Millionen Türkeistämmige – in Deutschland.⁵²⁸ Nach dem Militärputsch vom 12. September 1980 in der Türkei kamen mehrere hunderttausend Menschen als Flüchtlinge nach Europa, besonders aber nach Deutschland. Heute leben mehr als 5 Millionen Menschen aus der Türkei in den westeuropäischen Ländern.⁵²⁹

527 Daniel Ganser, Vortrag an der Universität Köln am 03.06.2017, nach zu sehen in www.youtube.com.

528 <https://www.destatis.de>; [Stand: 15. Dezember 2018].

529 <https://www.diepresse.com/home/ausland/aussenpolitik/5182299/.../7-Millionen-Tuerken-in-der-EU>. (Bericht 30. November 2017), [Stand: 15. März 2018].

Nach dem Anwerbestopp 1973 kamen Menschen entweder durch Heirat oder durch besondere Einladung von Verwandten oder Firmen nach Deutschland und nach Europa. Der Wohnort der Erstauswanderer war oft auch der Zielort der Spätauswanderer, denn alle wollten miteinander leben. Auch durch Umzüge im Landesinneren fanden Verwandten und Bekannte zueinander. So verbanden sich Landsleute (*hemşehriler*) zu Gruppen. In vielen Städten Deutschlands gibt es heute *hemşehri*-Vereine mit dem Namen des Dorfes oder der Stadt, aus der die Menschen ursprünglich kamen. Diese Gruppierungen führten auch zur Organisation religiöser Vereine, aber auch zur Entwicklung von Segregation und Parallelgesellschaften.

In den 1970er-Jahren begannen die Menschen aus der Türkei, sich in Europa politisch zu organisieren. Die ersten Arbeitervereine wandelten sich schnell zu politischen Vereinen. Fast alle politischen Richtungen in der Türkei, linke wie rechte, haben hier ihre Entsprechungen. *Birlik Partisi*, die Einheitspartei, hat auch ihre Vereine in Deutschland mit dem Namen *Yurtseverler Birliđi* gegründet. Die Gründer dieser Partei waren Aleviten, und die Partei galt als alevitische Partei. So waren, abgesehen von wenigen Ausnahmen, alle Mitglieder von *Yurtseverler Birliđi* Aleviten. Mit der Auflösung der Parteien durch den Militärputsch vom September 1980 in der Türkei verloren auch die Vereine in Deutschland allmählich an Bedeutung.⁵³⁰

Gegen Ende der 1980er-Jahre wurden einige dieser Vereine von *Yurtseverler Birliđi* in alevitische Vereine umgewandelt, einige alevitische Vereine wurden neu gegründet. 1989 wurde in Rüsselsheim ein Dachverband *Alevi Cemaatları Birliđi* gegründet, der nach dem 2. Juli 1993 seinen Sitz nach Köln verlegte und sich in „Föderation Alevitischer Vereine in Deutschland“, kurz AABF (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*) umbenannte. Nach dem Sivas-Pogrom vom 2. Juli 1993 entstanden überall in Deutschland alevitische Vereine. Heute gibt es mehr als 180 allein in Deutschland. Davon sind ca. 150 unter dem Dach der AABF organisiert. Parallel zu Deutschland wurden in allen westeuropäischen Ländern wie den Niederlanden, Belgien, Frankreich, der Schweiz, Österreich, Italien, Schweden, Dänemark und England weitere alevitische Vereine gegründet. Seit 2006 organisieren sich die Vereine dieser Länder unter dem Dach der „Alevitischen Konföderation Europas“. Sie umfasst derzeit mehr als 200 Vereine.⁵³¹

Die genaue Anzahl der Aleviten in Deutschland ist nicht erfasst. Es gibt dazu unterschiedliche Aussagen: Nach einer alten Untersuchung von Frau Havva Engin liegen die Angaben über die Zahl der Aleviten in Deutschland zwischen 10 Prozent und 33 Prozent der türkischen Migranten.⁵³² Die Angaben des Bundesamtes für Statistik liegen bei 500.000 Aleviten im Jahr 2009.⁵³³ Nach Angaben der AABF in Köln leben allein in Deutschland ca. 700.000 Aleviten im Jahr 2018.⁵³⁴ Da es keine gesicherten Statistiken darüber gibt, muss ausgehend von der Gesamtzahl der Menschen aus der Türkei die Zahl der in Europa lebenden Aleviten auf ca. 1 Million geschätzt werden. Laut einer alten Studie gaben 12 Prozent der befragten

530 Vgl. Bruinessen 1996.

531 Die Zahlen ändern sich.

532 Havva Engin 2001: 215.

533 <https://www.destatis.de> [Stand: Dezember 2018].

534 www.alevi.com. [Stand: Dezember 2018].

Türkeistämmigen in Deutschland an, Aleviten zu sein.⁵³⁵ Bei derselben Studie gaben 63 Prozent dieser Befragten an, sie seien Sunniten, acht Prozent sagten, sie seien konfessionslos und acht Prozent machten keine Angabe.

2.2. Allgemeine Struktur der alevitischen Gemeinschaften

Eine klare Unterscheidung innerhalb der Gemeinschaften der Aleviten ergibt sich nicht durch Begriffe bzw. Benennungen, sondern durch die Institutionen. In Bezug auf Struktur und Funktion lassen sich in den alevitischen Glaubensgemeinschaften in der Türkei zwei Typen unterscheiden: Tekke (*dergâh*)-Organisation (Ordenswesen) und *ocak*.⁵³⁶ Beide Typen sind, wie bei den mystischen Orden üblich, nach dem Familien-Prinzip aufgebaut.

Die biologischen Bindungen liefern zwar das Modell, nach dem die Verwandtschaftsbeziehungen konzipiert werden, doch diese bieten dem Denken nur einen Rahmen logischer Klassifizierung. Ist dieser Rahmen einmal konzipiert, dann ermöglicht er es, die Individuen auf vorherbestimmte Kategorien zu verteilen und damit jedem einzelnen seinen Platz innerhalb der Familie und der Gesellschaft zuzuweisen.⁵³⁷

Unter Tekke ist hier die mystische Tradition der Sufis (arab. *şūfî*) bzw. Derwische zu verstehen. Die Babagân-Bektaşîs organisieren sich nach dem Tekke-System, wobei der Begriff Tekke nur das Gebäude bezeichnet. Die Dedegân-Bektaşîs und Kızılbaş haben dagegen ein *ocak*-System etabliert, wobei in manchen *ocaks* auch eine Tekke zu finden ist.

Als anerkannter Orden konnte sich die Bektaşî-Tekke mit Hauptsitz in Sulucakarahöyük ab dem 14. Jahrhundert rasch weiter ausbreiten. Es gab kleinere Tekkes, die eine Art Zweigniederlassung bildeten.⁵³⁸ Besonders auf dem Balkan hatte der Orden – bis heute – Erfolg.

Die Babagân-Bektaşîs waren bis zu ihrem Verbot durch Sultan Mahmud II. im Jahr 1826 in Tekkes organisiert. Seitdem finden die Zeremonien in Privathäusern statt. In die von den Bektaşîs annektierten, strategisch wichtigen und großen Tekke-Komplexe wurden sunnitische Scheichs aus den Nakschibendi-Orden berufen, ihre Güter wurden konfiziert und zwangsversteigert.⁵³⁹ Viele Tekkes wurden zerstört, zahlreiche geschlossen. Diese Zwangsmaßnahmen blieben nicht auf die Babagân-Bektaşîs begrenzt; viele andere alevitische Tekkes waren ebenfalls davon betroffen, darunter auch die Hubyâr-Tekke: Die Tekke wurde

535 Projekt „Zuwanderung und Integration“ der Konrad-Adanauer-Stiftung, durchgeführt (2001) von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

536 Gegenstand dieser Ausführungen sind nur Bektaşîs und Kızılbaş.

537 Lévi-Strauss 2012: 60.

538 Vgl. Faroqhi 1981.

539 Diese Tekkes waren z. T. als Stiftungen entstanden. Von diesen Versteigerungen profitierte in erster Linie der sunnitische Klerus (Faroqhi 1981).

zerstört, und die Angehörigen wurden vertrieben.⁵⁴⁰ Die Hubyâr-Tekke wurde 1871 wieder eröffnet.⁵⁴¹

Suraiya Faroqhi, Expertin für osmanische Geschichte, betrachtet dieses Datum als Ende des „klassischen“ Bektaşî-Ordens.⁵⁴² Es war gleichzeitig auch der einschneidende Bruch in der institutionellen Ausbildung des klassischen Alevitentums; viele *ocak*-Angehörige hatten bisher in solchen Tekkes ihre Ausbildung erhalten.⁵⁴³ Umgekehrt rekrutierten die Tekkes ihre Derwische zum Teil aus den *ocaks*.

Der wesentliche Unterschied zwischen den Tekkes und den *ocaks* besteht darin, dass eine Tekke aus einzelnen Mitgliedern auf der Grundlage eines freiwilligen Eintritts besteht (Beitrittsgemeinschaft), während ein *ocak* sich aus einem Stamm oder einer Stammeskonföderation (Gemeinde) zusammensetzt. In das *ocak*-System wird man hineingeboren, weder Ein- noch Austritt ist möglich (Abstammungsgemeinschaft).⁵⁴⁴ Eine Tekke dagegen ist eine kleine Derwisch-Gruppe, die aus 15 bis 40 Mitgliedern besteht.

Eine sehr wichtige Funktion dieser Tekkes, die oft übersehen wird, war die Vermittlerfunktion: Tekkes waren Orte, an denen sich rivalisierende Gruppen ohne Furcht vor Übergriffen begegnen konnten.⁵⁴⁵

Die Tekkes waren allgemein die Orte, an denen sich das Kollektivgedächtnis der Aleviten entwickelte und von denen die Entwicklung und Ausbreitung des alevitischen Glaubens ihren Ausgang nahmen. Viele *ocak*-Gründer haben in einer Tekke ihre spirituelle Ausbildung absolviert. In diesem Zusammenhang sind vor allem die wichtigsten Heiligen, Pîr Sultan Abdal und Kul Himmmed, aus dem 16. Jahrhundert zu erwähnen.⁵⁴⁶

Kul Himmmed:⁵⁴⁷

Hacı Bektaş Tekkesine gireli
Dervişleri gül göründü gözüme
Zâhir bâtin himmetine ireli
Dervişleri gül göründü gözüme⁵⁴⁸

Seitdem ich in die Hacı Bektaş-Tekke eintrat,
sind seine Derwische wie Rosen in meinen Augen.
Seitdem ich zâhir und bâtin begriff,
sind seine Derwische wie Rosen in meinen Augen.

In den Bektaşî-Tekkes entstanden viele Regelwerke (pers. *arkānnāma*, tr. *erkānnāme*). Weil die Tekkes gleichzeitig als Lehrinstitution neben den sunnitischen *madrastas* (*medrese*) dienten,

540 Özmen & Koçak 2008: 213. Özmen zählt insgesamt 550 dieser Tekkes (ebd.: 205); davon 280 in Anatolien, 41 in Thrakien, 4 in Ägypten, 15 in Syrien, 28 in Bulgarien, 52 in Griechenland, 7 auf Kreta, 65 in Albanien und Gül Baba in Bukarest. Diese Liste ist sehr detailliert und enthält auch Informationen darüber, was mit den Angehörigen dieser Tekkes geschehen ist. Danach gab es drei Möglichkeiten: *defteri dürülmek* (wörtl.: sein Heft rollen, in übertragenem Sinne „getötet sein“), *hapis* (Gefängnis) oder *sürgün* (Verbannung). Es ist eindeutig, dass dieser Vorgang mit der Bezeichnung *vak'a-i hayriyye* (wört. wohlätiges Ereignis) sich nicht nur gegen Bektaşî-Tekkes, sondern gegen alle alevitischen Tekkes richtete. Özmen gibt an, diese Liste stamme aus dem Nachlass Hamdullah Çelebis, dem *postnişîn* der Haupt-Tekke Hacı Bektaş.

541 PA-1288/1871-017, Anhang 13.

542 Vgl. Faroqhi 1981.

543 Heute gibt es für den alevitischen Klerus keinen zentralen Ausbildungsort mehr.

544 Ein Austritt ist nur möglich, wenn eine Person die Gemeinschaft verlässt.

545 Faroqhi 1981: 8.

546 Pîr Sultan Abdal und Kul Himmmed gehören zu den sieben wichtigsten „heiligen Dichtern“ der Aleviten in Anatolien.

547 Kul Himmmeds Dorf Varzıl (heute Görümlü) ist ca. 60 km vom Hubyâr Köyü entfernt. Dort befindet sich auch sein Grab.

548 Koca 1990: 177. Übersetzung HT.

bildeten manche Tekkes ihre Derwische auch in arabischer und persischer Sprache aus, wie die Aufzeichnungen aus dieser Zeit zeigen.

Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts ist die Hacı Bektaş-Tekke die Haupt-Tekke der Aleviten. Nach der Gründung des Safaviden-Staates (1501) breiteten sich Einfluss und Ruhm der Ardabil-Tekke parallel zum Staat aus. Obwohl Hacı Bektaş von Schah Ismail als *pîr* akzeptiert wurde, war die Hacı Bektaş-Tekke den Safaviden nicht besonders freundlich gesonnen. Spuren dieser Haltung lassen sich bis heute nachweisen.⁵⁴⁹ Erst später, als sich die Beziehung der Kızılbaş zu den Safaviden allmählich auflöste, konnte sich der Bektaşî-Orden als größte alevitische Institution in Anatolien behaupten:

... der Bektaschi-Orden, obwohl er zweifellos im fünfzehnten und vielleicht sogar vierzehnten Jahrhundert eine organisierte Gruppe gewesen ist, hat seine eigentliche Ausdehnung erst vom zweiten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts an genommen.⁵⁵⁰

Die alten und großen Tekkes wie Seyyid Gazi⁵⁵¹ und Dede Garkın-Ocak⁵⁵² schlossen sich dem Bektaşî-Orden an.

Die rasche Entwicklung und Ausbreitung der bektaşîtischen und safavidischen Zentren führte zu einer Zentralisierung der alevitischen Gemeinschaften.⁵⁵³ Die Safaviden, selbst als Staat, und die Bektaşîs mit der Unterstützung der Janitscharen waren nicht nur große Derwischzentren, sondern auch Machtzentren.

2.2.1. Grundsätze und Institutionen

Die kulturellen und theologischen Zentren der Aleviten, um die sich die Gemeinschaften bilden, sind in zwei unterschiedliche, bereits erwähnte Organisationen eingeteilt: *Ocak* und *Tekke*. Die Gründung der Tekkes und *ocaks* in Anatolien erfolgten parallel zu den Wanderungsbewegungen. Das Tekke-System ist ohne Siedlungen undenkbar. Die permanenten Wanderbewegungen sind einer der Gründe dafür, dass bestimmte Erscheinungsformen in Lehre und Praxis nicht immer zeitlich und territorial eindeutig zugeordnet werden können.⁵⁵⁴

Die Geschichte jeder alevitischen Gemeinde beginnt mit einem Stiftervater (*pîr* oder *ata*⁵⁵⁵); über diese Stifter selbst gibt es wenig konkrete Informationen. Die meisten sollen aus Horasan gekommen sein.⁵⁵⁶ Sie bekamen von dem Scheich, bei dem sie ihre spirituelle Ausbildung erhalten hatten, die Lehrerlaubnis, die sie ermächtigte, eine neue Gemeinschaft bzw. eine *zâviye*⁵⁵⁷ zu gründen. In der Folgezeit kristallisierte sich das *dede*-Amt, dessen Träger nur die Nachkommen der Stifterpersönlichkeiten sein konnten, als das zentrale religiöse Amt der Aleviten heraus, ohne dass das Alevitentum auch heute nicht denkbar ist. Aufgrund dieser

549 Vgl. Ahmedi Cemalettin Çelebi 1992 (1910).

550 Faroqhi 1981: 129.

551 Faroqhi 1981: 42.

552 Ocak 2014: 59.

553 Vgl. Ocak 2014.

554 Vgl. Sümer 1980.

555 In den Regionen in Asien, in denen Türkisch gesprochen wird, z. B. Transoxanien, wird auch der Begriff *ata* für Religionsstifter verwendet.

556 Selbst die Stifter der späteren Jahrhunderte, die nicht aus Horasan kamen, wurden als Horasaner betrachtet.

557 Die Aleviten verwenden häufiger nur das Wort *Tekke*.

zentralen religiösen und politischen Funktion kam es im Laufe der Geschichte immer wieder zu Angriffen vonseiten des Staates auf starke charismatische *dede*-Persönlichkeiten.

Es fällt auf, dass ab dem 16. Jahrhundert Bektaşî-Tekkes in Städten oder in der Nähe von Städten entstanden, während sich die Tekkes anderer alevitischer Gruppen, die nicht vom Staat geduldet wurden, fast immer in staatsfernen Einöden niederließen. Zudem kamen den unkonformistischen Derwischen und Scheichs die Steppen eher gelegen, u. a. weil sie sich auf diese Weise dem Druck der Orthodoxie in den Städten entziehen konnten und es ihren religiösen Vorstellungen entsprach, ihren Glauben in einer autonomen und eher isolierten Gruppe zu verwirklichen. Darüber hinaus kam diese Landschaft auch ihrer traditionellen, landwirtschaftlich geprägten Lebensweise entgegen. Ab dem 17. Jahrhundert wurden fast nur noch neue Bektaşî-Tekkes gegründet; die Neugründungen anderer alevitischer Tekkes gingen zurück.⁵⁵⁸

Der Druck der Orthodoxie führte dazu, dass viele mystische Strömungen ihre Eigenständigkeit verloren bzw. sich an die Scharia (arab. *šarī'a*, tr. *şerî'at*) anpassten.⁵⁵⁹ Daher wird in der Türkei unter einem Sufi meist ein Mystiker verstanden, der sich der Scharia zugehörig fühlt, während für alevitische Sufis die Termini „*derviş*“ (aus dem pers. *darwīš*), „*abdāl*“ (arab. *abdāl*) und „*velî*“ bevorzugt werden. In Anatolien wird der Terminus *abdāl* fast nur von den Aleviten selbst verwendet.⁵⁶⁰

Die Lehre der *ocak*-Aleviten gleicht derjenigen der Bektaşîs. Diese Gemeinschaften beziehen sich, mit wenigen Ausnahmen, auf Hacı Bektaş Velî als ihren Obermeister (*pîr*).⁵⁶¹ Sein System ist in seinen Grundzügen wiederum der früheren Tradition der Babaîs sehr ähnlich.⁵⁶² Dies lässt sich auch im religiösen Leben anderer alevitischer Gemeinschaften außerhalb der Bektaşîs und Kızılbaş erkennen.

Die Derwische erhielten ihre spirituelle Ausbildung entweder in einer Tekke oder durch das Leben im Dienst eines berühmten Scheichs. Unter der Leitung eines Scheichs lebten die Derwische in Tekkes nach ihren traditionellen Glaubensvorstellungen und zelebrierten ihre Zeremonien. Die Novizen wurden in die Erkenntnis der Geheimnisse der Mystik sowie in das Befolgen des Pfades, der die Erkenntnis Gottes bringt, eingewiesen. Da die Lehren der Tekkes nicht nur die religiösen, sondern auch die profanen, menschlichen Bereiche betrafen, waren ihre gesellschaftlichen Wirkungen größer als die der *madrassa* (sunnitische Bildungseinrichtungen). Während in den Städten die Tekkes ihre Struktur stabil hielten, die Theologie weiterentwickelten und sich als Gruppe etablierten, verloren die meisten Tekkes in den Steppen ihre ursprüngliche Spiritualität nach einigen Generationen und wandelten sich zu einer Dorfgemeinschaft mit religiöser Stammbasis.⁵⁶³ Ausschlaggebend für diese Entwicklung könnte gewesen sein, dass die alevitische Religion den Zölibat (arab. *muğarrad*, tr. *mücerred*)

558 Vgl. Faroqhi 1981.

559 Vgl. Ocak 1999.

560 Siehe Kap. 1.4.

561 Die Akzeptanz der Person Hacı Bektaş als Obermeister (arab. *quṭb ul-aqtāb*, tr. *kutb'ul-aktâb*) ist nicht gleichzusetzen mit der Akzeptanz des Hacı Bektaş-Tekke als zentraler Instanz.

562 Mélikoff 1993: 22.

563 Viele Dörfer heißen in der Türkei „Tekke-Köy“.

streng ablehnt, wobei dieser bei den Babagân-Bektaşîs sehr geschätzt wird. Während in den Tekkes der Glaube immer diszipliniertere und ausgefeiltere Formen annahm, entwickelten sich die *ocaks* allmählich entsprechend der vorgefundenen sozialen Struktur. Es gab nur sehr wenige *ocaks*, die ihren exklusiven Charakter bewahren konnten.

In Stammesgesellschaften ist es üblich, dass das Oberhaupt (*ağa* oder *beğ*) mit der Außenwelt in Kontakt tritt. Der Eintritt des Oberhauptes eines Stammes in eine religiöse Gemeinschaft bedeutet daher meist auch den Eintritt des ganzen Stammes. Die zugewanderten Stämme siedelten neben den ansässigen Stämmen; dabei war die religiöse Zugehörigkeit der entscheidende Faktor für die Wahl des Siedlungsortes.⁵⁶⁴ Mit der Wanderung nach Anatolien müssen sich die religiösen Gemeinschaften in kleine Gruppen aufgespalten haben, die später in Anatolien wieder zu größeren Gemeinschaften zusammengewachsen sind. Angesichts der unruhigen und konfliktreichen Zeiten ist es wahrscheinlich, dass sich dieser Prozess mehrmals wiederholte. Dabei müssen sich manche *ocaks* aufgelöst haben, andere mit anderen *ocaks* verschmolzen sein und wieder andere stärker geworden sein und sich vergrößert haben.⁵⁶⁵ In diesem Prozess ging es nicht in erster Linie um eine Mission, sondern um die Wiederbelebung des alten, tradierten Glaubens. Betrachtet man die religiöse Zugehörigkeit der frühen Fürstentümer in Anatolien, fällt auf, dass viele schon in ihrem Ursprungsland (meist Horasan) eine feste religiöse Zugehörigkeit gehabt haben müssen.⁵⁶⁶ Dies kann u. a. dem Spruch „*Rûm Erenleri, Horasan Pîrleri*“ (Die Erleuchteten in Rûm (Anatolien), Meister (Heiliger) aus Horasan) entnommen werden.⁵⁶⁷

Während die Tekke als Familie des *mürşid* - alle Derwische sind Geschwister und Kinder des *mürşid* - im Sinne eines Meister-Jünger-Verhältnisses betrachtet wurde, war ein *ocak* nach dem Stammesprinzip organisiert. Die natürlichen Stammesgebilde und das religiöse System wurden untrennbar miteinander verwoben. Die religiöse Aufgaben- und Rollenverteilung wird dabei wichtiger als die natürlichen familiären Bindungen. Alle *ocaks* und Tekkes existieren als freie autonome Gebilde. Wenn eines dieser Gebilde vernichtet wird oder sich auflöst, beeinträchtigt dies die Existenz der anderen Gruppen nicht. Aus den versprengten Teilen einer Tekke oder *ocaks* entsteht eine neue Gruppe. Gleichzeitig sorgt diese Art der Institutionalisierung für Stabilität und Kontinuität. Auf diese Weise führen auch Katastrophen zu einer weiteren Ausbreitung der Glaubensgemeinschaften. Dieser einfache und natürliche Aufbau ermöglichte es den Aleviten, sich gegen alle Widerstände und Verfolgungen durch Seldschuken und Osmanen zu behaupten und als Glaubensgemeinschaft zu überleben.

Was für eine Stärke diesen mystischen Orden und Organisationen innewohnte, wie sie Volksmassen für eine bestimmte soziale Ordnung bewegten und welche große Rolle sie in den damaligen Zeiten spielten, hat die Geschichte gezeigt. Wie die Babaîs alle

564 Ähnliches lässt sich heute bei der Migration in große Städte beobachten.

565 Vgl. Faroqi 1981.

566 Nach Prof. Dr. Stanford J. Shaw waren sie schon in Zentralasien zu einem heterodoxen Islam übergetreten (Grunebaum 1982: 39).

567 Siehe Kap. 1.4., Horasan.

turkmenischen Stämme in Anatolien in Bewegung setzten und den seldschukischen Staat zu seiner stärksten Zeit erschüttert haben, ist eine bekannte Tatsache.⁵⁶⁸

Die Osmanen und Seldschuken haben diese Tekkes für ihre Eroberungsstrategie und die nachfolgende Urbanisierung ebenso instrumentalisiert wie die Abbasiden.⁵⁶⁹ Von dieser Entwicklung profitierten auch Tekkes, weil viele Tekkes über Besitz und Einkünfte verfügten.⁵⁷⁰

Doch nicht immer gelang es, eine Tekke für Staatszwecke zu nutzen. Trotz rigider Maßnahmen, Massaker und Vertreibungen gelang es weder den Seldschuken noch den Osmanen, alevitische Aufstände zu verhindern oder die Aleviten ganz auszurotten. Die Ursachen dafür lassen sich im alevitischen Glauben finden:

Die Schia, die «Partei» ‘Alī’s (šī‘at ‘Alī), kann als politische Bewegung durchaus mit einem rein diesseitigen Ziel auftreten: einer der Nachkommen ‘Alī soll die gottlosen Umajjaden, die Usurpatoren des Kalifenthrons, stürzen und die «Leute des Hauses» wieder in ihre angestammten Rechte einsetzen, da nur die Aliden als die wahren Imāme, die rechtmäßigen Lenker der islamischen Gesamtgemeinde, anzusehen seien.⁵⁷¹

Die Verse von Pîr Sultan Abdal schildern die Sehnsucht der Aleviten:

Gözleyi gözleyi gözüm dört oldu
Ali'm ne yatarsın günlerin geldi
Korular kalmadı kara yurt oldu
Ali'm ne yatarsın car günün geldi

Nach Ausschau zu Dir bin ich fast erblindet.
Was schläfst du noch, mein ‘Alī, deine Tage sind eingetroffen.
Alle Wälder sind schwarzes Land geworden.
Was schläfst du noch, mein ‘Alī, die Tage sind eingetroffen,
da wir deine Hilfe brauchen.

Kızılırmak gibi bendinden boşan
Düldül eyerlendi Zülfikâr kuşan
Hama'dan Mardin'den Sivas'a döşen
Ali'm ne yatarsın car günün geldi

Tritt über die Ufer wie Kızılırmak (Halys),
Düldül⁵⁷² ist gesattelt, lege dein Zülfikâr⁵⁷³ an.
Brich nun auf aus Hama, aus Mardin nach Sivas.
Was schläfst du noch, mein ‘Alī, die Tage sind eingetroffen,
da wir deine Hilfe brauchen.

Mümin olan bir penaha çekilsin
Münafık başına taşlar dökülsün
Sancağımız Kazova'ya dikilsin
Ali'm ne yatarsın car günün geldi

Die Gläubigen müssen an den Rändern Zuflucht suchen.
Auf die Köpfe der Ungläubigen sollen Steine fallen.
Unser Fahne möge in Kazova aufgerichtet werden.
Was schläfst du noch, mein ‘Alī, die Tage sind eingetroffen,
da wir deine Hilfe brauchen.

Abdal Pîr Sultanım bu sözüm haktır
Vallahi sözümün hatası yoktur
Şimdiki sofunun yezidi çöktür

Abdal Pîr Sultan bin ich, mein Wort ist wahr
Ich schwöre, mein Wort hat keine Fehler
Nun sind sehr viele Yazîd unter den Sufis

568 Barkan 1942: 12-13. Übersetzung HT.

569 Als Beispiel sei hier auf Abdal Musa verwiesen. Als Oberhaupt des Ordens unterstützte er den Osmanen Orhan bei der Eroberung von Bursa. Später wurde er jedoch von Orhan vertrieben.

570 Z. B. besaßen die Scheichs vom Haupt-Tekke in Hacibektaş im 16. Jahrhundert über 100.000 *akçe* (Faroqhi 1981: 61). *Akçe* (oder *akça*) ist die kleinste Silbermünze (Asper); dritter Teil eines *para*, osmanischer Währung.

571 Halm 1982: 23/24.

572 Der Name von ‘Alī's Reittier (arab. *Duldul*).

573 Arab. *Ḍū'l-Fiqār*, ‘Alī's doppelspitziges Schwert, das in schiitischen Legenden von Gabriel an Mohammed und von diesem an ‘Alī zur Verteidigung der Rechtschaffenheit gegeben wurde.

Alim ne yatarsın car günün geldi⁵⁷⁴

Was schläfst du noch, mein ‘Alī, die Tage sind eingetroffen,
da wir deine Hilfe brauchen

Die Gründer der *ocaks* und Tekkes mussten immer direkte Nachkommen von ‘Alī sein. So bildete jede alidische Gemeinde gleichzeitig die kleinste Einheit der Großfamilie ‘Alīs:

Dem Schi‘ismus ist die Auffassung entlehnt, daß der Prophet den geheimen Sinn seiner Offenbarungen ‘Ali anvertraut habe. ‘Ali erscheint als der Patriarch des ganzen islamischen Mystizismus. Die Kette der Sûfi-Tradition geht bei allen Orden bis zu ‘Ali hinauf.⁵⁷⁵

Die Organisationsformen aller islamisch-mystischen Gemeinschaften sowie deren Selbstbezeichnungen entstanden ebenso wie deren vertikale und horizontale Hierarchien nach dem Vorbild dieses Großfamilie/Stamm-Modells.

Die Tekkes, die Stiftungen besaßen und mehrere Dörfer als Lehen bekamen, sind zum Teil heute noch große *ocaks*, wie Dede Garkın, Hacı Bektaş, Ali Baba u. a. Die Übertragung von Dörfern an diese Scheichs bzw. an die *zâviyes* müssen die Gründung und Systematisierung der Tekkes beschleunigt und vereinfacht haben.

Seit Anfang des 13. Jahrhunderts können die großen *ocaks* in Anatolien nachgewiesen werden. Ala ad-Din Kai-Qubat I. (Alaeddin Keykubat, reg. 1220 bis 1237) hatte Dede Garkın laut Elvan Çelebis Aussage 17 Dörfer gespendet. Nach Çelebis Behauptung hatte dieser 400 Stellvertreter (*halife*), die alle Wunderkraft besaßen.⁵⁷⁶ Nach Ansicht des Historikers Ahmet Yaşar Ocak hat Emirci Sultan seine Tekke im Jahr 600/1203–1204 gegründet. Mehr als 30 Dörfer wurden seiner Stiftung gespendet.⁵⁷⁷

Die Entstehung des *ocak* erscheint als eine natürliche Weiterentwicklung des Ordenswesens für Ansiedlungen, die außerhalb der Städte gegründet wurden. Der Scheich gründete seine Tekke, und mit der Zeit entstand um die Tekke seine Gemeinde (*cemaat*), die sich später zu einem Dorf und selten im weiteren Verlauf zu einer Kleinstadt entwickelte, wie Hacıbektaş, Hasan Dede, Balışeyh, Seyitgazi, Hüseyin Abâd (heute Alaca). Alle diese Städte außer Hasan Dede sind heute allerdings sunnitisch geprägt.

Der Respekt, der den *ocak*-Gründern erwiesen wird, bezieht sich nicht unbedingt auf die historische Persönlichkeit des Gründers, sondern auf sein *evliyâtum* (Heiligkeit)⁵⁷⁸, denn nicht die Geschichte, sondern die absolute Vollkommenheit dieser Personen ist für den Glauben von Bedeutung. Umgekehrt verstärken und verbreiten die *ocaks* dieses *evliyâtum*:

Einen entscheidenden Anteil an der Entwicklung des islamischen Heiligenwesens haben zweifellos die Derwischorden gehabt. Diese vielfach mit mehr oder weniger heterodoxen Gedanken infizierten Gemeinschaften waren bestrebt, ihre Gründer und hervorragenden Vertreter mit dem Nimbus einer besonderen Beziehung zur Gottheit (*wilāya*) auszustatten, sodaß aus ihnen die *aulyā`* (Sg. *walī*) – die Inhaber der *wilāya*, die «Heiligen» – wurden.⁵⁷⁹

574 Aslanoğlu 1984: 263/264. Übersetzung HT.

575 Menzel 1925: 271.

576 Elvan Çelebi 2014: 107.

577 Ocak 2014: 216–220.

578 Siehe Kap. 2.2.4.

579 Köhbach 1982: 46.

In Funktion und Lehre gibt es keine Unterschiede zwischen einem *ocak* und einer Tekke. Die Größe und Funktion eines *ocak* erforderten naturgemäß andere Strukturen und Regelungen zur Ordnung der Gemeinden als die Tekke. Da die *ocaks* auch die Aufgaben regelten, die in der Regel staatlich geregelt werden, etwa Bildung oder Justiz, entwickelte sich dafür mit der öffentlichen Beichte (*görgü*) eine Institution, die geeignet war, das tägliche Leben der Gemeinde zu regeln.⁵⁸⁰ Für die Tekkes blieben dagegen die Initiationen das zentrale Element.

Es gibt Indizien dafür, dass zweimal die Regeln des Pfades in Anatolien reformiert worden sind: einmal im 13. Jahrhundert durch Hacı Bektaş und danach im 16. Jahrhundert durch Schah Ismail. Viele Bektaşî-Regelwerke und das safavidische Buch Buyruk stützen diese Aussage. Eine weitere wesentliche Veränderung nach dieser Zeit lässt sich nicht belegen. Die Versuche von Hamdullah Efendi (19. Jahrhundert) und Cemalettin Efendi (20. Jahrhundert), Scheichs von Hacı Bektaş-Tekke, die Kızılbaş-*ocaks* an den Hacı Bektaş-Ocak zu binden und einige Regeln zu ändern, hatten keinen Erfolg.⁵⁸¹

Ab dem 18. Jahrhundert lassen sich keine neuen *ocak*-Gründungen mehr belegen. Vereinzelt entstanden noch weitere Zweige durch die Spaltung bestehender *ocaks*. Die Einsetzung des Dorfvorstehers (arab. *muhtār*, tr. *muhtâr*) ab 1833 neben den bestehenden Imamen in den Dörfern, hat den Einfluss des Staates vergrößert und dadurch die religiöse Hierarchie in den alevitischen Dörfern abgeschwächt. Die Aleviten haben gegen diese Sanktion eigene Maßnahmen ergriffen und bildeten ihre Imame selbst aus, damit keine sunnitischen Imame in alevitischen Dörfern eingesetzt werden konnten.

Ein *ocak* besteht aus mehreren Dörfern; die kleinste Einheit eines *ocak* ist die Dorf-Gemeinde. Die Zugehörigkeit einer Dorfgemeinde zu einem *ocak* bezeichnet gleichermaßen die religiöse wie die soziale Zugehörigkeit. Träger eines *ocak* sind die Gemeinden. Bei den Babagân-Bektaşîs besteht die Trägerschaft des Ordens bzw. des *dergâh* aus dem Lehrling, *muhib* (arab. *muhibb*, dt. Liebender), dem Gesellen, dem Derwisch und dem Meister, *baba*.

Trotz unterschiedlicher Traditionen und großer geografischer Entfernungen weisen die alevitischen Gemeinschaften im Wesentlichen die gleiche Struktur auf. Die Gemeinschaften, die mit den Safaviden nicht in Berührung kamen, und die, deren Stämme Anatolien zu unterschiedlichen Zeiten passiert haben und sich auf den unterschiedlichen Stufen der *ocak*-Entwicklung befanden, zeigen vergleichbare Strukturen. Daraus ergibt sich, dass die safavidischen Vorstellungen bezüglich der alevitischen Religion nicht anders waren als die ihrer Vorgänger. Eine Angleichung und Konsolidierung der Strukturen hat vermutlich durch Baba İlyas im 13. Jahrhundert stattgefunden. Hacı Bektaş setzte diese fort. Selbst diese Angleichung hat offensichtlich nicht zu großen Unterschieden zu den Babaîs geführt. Die Kızılbaş einfach als Anhänger der Safaviden zu bezeichnen, wäre demnach nicht ganz zutreffend.⁵⁸²

580 Vgl. Başgöz 1983.

581 Vgl. Yıldırım 2012.

582 Vgl. Mélikoff 1993.

2.2.1.1. Tekke

Die ordensähnlichen Sufigemeinschaften bestehen in den islamischen Ländern seit dem 9. Jahrhundert. Der Orden (Tekke), als Institution der unterschiedlich konkurrierenden mystischen Strömungen und Instanzen, existiert in der islamischen Welt seit dem 11. Jahrhundert. Der genaue Anfang bzw. die Ursprünge des Ordenswesens können nicht festgestellt werden. Die Ausbreitung der Lehre der islamischen Mystiker erfolgte immer mehr durch die Tekkes, sie wurden zu einer festen Institution in der islamischen Welt.⁵⁸³

Als Bezeichnung für Derwischkonvent bzw. für einen Derwischorden gibt es im türkischen Wortgebrauch drei unterschiedliche Begriffe, nämlich Tekke, *zâviye* (arab. *zāwiya*) und *dergâh* (pers. *dargâh*). Das türkische Wort Tekke bedeutet ursprünglich „Rückzugsort“, „Asyl“ oder „Unterschlupf“.⁵⁸⁴ Der türkische Begriff Tekke findet sich ebenso wie die Abwandlung *tekye* in alten Texten häufiger. Obwohl alle drei Begriffe gleichbedeutend sind, wird im Türkischen *zâviye* für einen kleinen Konvent verwendet. Für einen sehr großen Konvent wird der Begriff *asitâne* bevorzugt. Im Volksmund spricht man aber, ohne einen Unterschied zu machen, von Tekke.

Viele Tekkes waren als Stiftung⁵⁸⁵ eingerichtet, was ihre Existenz bzw. Duldung seitens des osmanischen Staates sicherstellte. Selten gab es reiche Tekkes mit viel Besitz, die meisten waren ihren Ideologien entsprechend bescheidene, arme Gebilde.⁵⁸⁶ Neben ihrer Hauptfunktion als Lehrinstitut für Derwische dienten die Tekkes als Unterkunft für Reisende sowie auch als Ort der Speisung für die Armen und Bedürftigen. Die Tekkes waren in Anatolien so wie in der ganzen islamischen Welt weit verbreitet.

Die Bektaşî-Tekkes wurden im Jahr 1826 und allgemein alle Tekkes nach der Gründung der Republik durch einen Erlass im Jahr 1925 geschlossen. Heute existiert in der Türkei kein offizielle Tekke mehr, aber sie leben informell weiter.

Die Hierarchie der Tekkes sieht ähnlich aus, obwohl von Tekke zu Tekke auch Anwendungs- und Benennungsunterschiede vorhanden sind. Im folgenden wird die Babagân-Bektaşî-Hierarchie vorgestellt.

583 Gramlich 1976: 141 ff.; Schimmel 1995: 324 ff.

584 Halm 1994: 182, Anm. 40.

585 Siehe Kap. 3.3.1.

586 Vgl. Faroqi 1981; Barkan 1942.

Die Babagân-Bektaşî-Hierarchie sieht folgendermaßen aus:

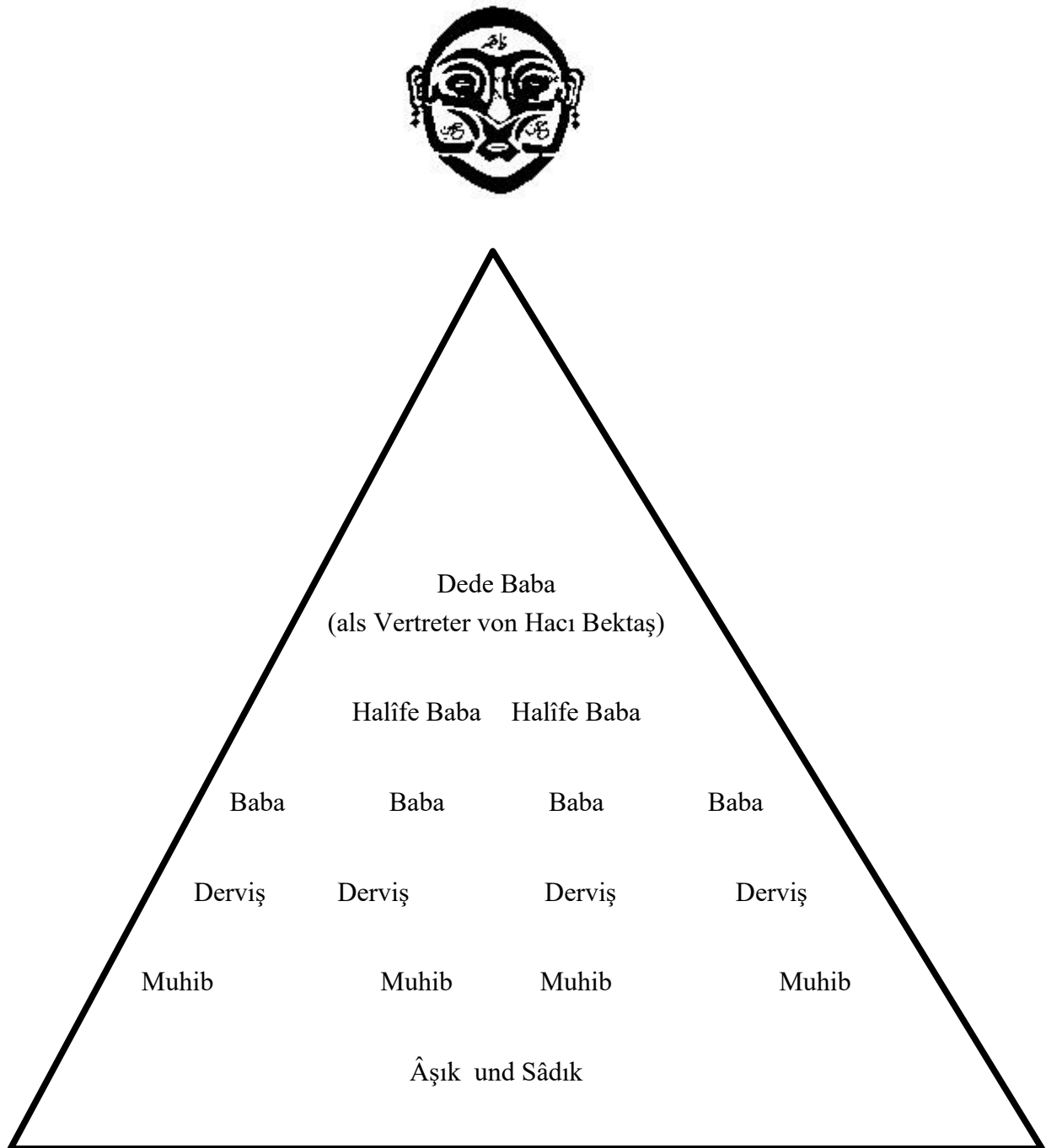


Abb. 6: Schematische Darstellung der Hierarchie bei den Babagân-Bektaşîs

An der Spitze steht der *dede-baba*. Er ist der Kopf aller Babagân-Bektaşîs weltweit.⁵⁸⁷ Er vertritt Hacı Bektaş (*pîr*) und hat seinen Sitz in Hacıbektaş. Für Babagân-Bektaşîs ist er der Pol der Pole, *kutbu'l-aktâb*, d. h. der höchste Würdenträger. Unter ihm stehen zwölf *halife-babas*. Der *dede-baba* behält seine Position bis zum Tode. Wenn er stirbt, berufen die *halife-babas*

587 Derzeit existieren wegen interner Auseinandersetzungen aber zwei unterschiedliche Zentren, eines in Tirana/Albanien und eines in Hacıbektaş/Türkei, die jeweils beide dieses Amt für sich beanspruchen.

einvernehmlich einen *halife-baba* aus ihrer Mitte zum *dede-baba*. Die Bekanntgabe der Wahl geschieht durch das Ablassen von Rauch, vergleichbar mit der Papstwahl im Vatikan. Der *dede-baba* und die *halife-babas* arbeiten zusammen und leiten die Organisation. Den Platz des *halife-baba*, der zum *dede-baba* berufen wurde, besetzt ein *baba*, der vom neuen *dede-baba* aus den *babas* berufen wird. Die *babas* sind für ihre *dergâhs* und ihre Derwische zuständig und für deren spirituelle Ausbildung verantwortlich. Die Derwische, die den höchsten Grad erreicht haben, werden von ihrem *baba* empfohlen, sodass sie das Amt des *baba* erreichen können. Die *halife-babas* berufen diesen dann zum *baba*. Jeder *baba* hat einen eigenen *halife-baba*.

Die *babas* (*mürşids*) rekrutieren ihre Gesellen (Derwische) aus den *muhibs* (Babagân-Bektaşîs nennen ihre *tâlîbs* „*muhib*“). Die langwierigste und schwierigste Phase der spirituellen Entwicklung ist die Phase des *muhib* (vergleichbar mit dem Lehrling). Die *muhibs* werden aus den „Verliebten und Treuen“ (*âşıklar ve sâdıklar* oder *âşikan ve sâdikan*) ausgewählt. Dies geschieht folgendermaßen:

Derjenige, der in den Orden eintreten möchte - ob männlich oder weiblich -, wird *âşık* (arab. *âşîq*, dt. Verliebter) genannt. Die *âşıks* werden von den Derwischen und *muhibs* zunächst (mitunter jahrelang) beobachtet. Wer nicht aufgibt und seinem Wunsch treu (arab. *şâdıq*, tr. *sâdık*) bleibt, wird *âşık-ı sâdık* genannt. Als solcher wird er dem *baba* vorgeschlagen. Der Derwisch, der ihn vorschlägt wird auch sein Wegweiser (*rehber*), es sei denn, der *baba* beauftragt einen anderen Derwisch. Wenn der *baba* bereit ist, den *âşık-ı sâdık* aufzunehmen, muss dieser ein Gelübde ablegen. Für die Aufnahme wird eine Zeremonie vorbereitet, in der der *âşık-ı sâdık* ein Tieropfer darbringt. Das Geld für dieses Opfer muss er selbst verdienen und das Opfertier selbst kaufen. Dabei geht er mit dem Schäfer zur Herde und lockt die Tiere mit dem Ruf „bürrr“ an. Genau das Tier, das als Erstes zu ihm kommt, wählt er als Opfer aus. Aus der Wolle dieses Opfertiers macht der *âşık-ı sâdık* sich einen Gürtel (*tiğbend*), aus dem Fell (*post*) wird ein Sitzkissen gefertigt. Dieses kennzeichnet im Ritualraum seinen Sitzplatz (*post*). Der *post* wird im Ritualraum nach der Hierarchie aufgelegt, sodass er gleichzeitig „das Amt“ (wie *dede-baba-postu*; *baba-postu*; *derviş-postu*) bezeichnet.

Vor der eigentlichen Aufnahme nimmt jeder Kandidat eine Waschung des ganzen Körpers vor und verrichtet zwei Abschnitte (arab. *rak'a*, tr. *rekât*) des islamischen Grundgebets (arab. *şalât*, tr. *namâz*) nach der ġa'faritischen Auslegung, und zwar den ersten und den letzten *namâz*.⁵⁸⁸ Der Spruch, „*alınmış abdestim, kılınmış namâzım*“ (Meine rituelle Waschung ist schon vollzogen und mein Gebet ist schon verrichtet) soll hier seinen Ursprung haben. Diese Waschung symbolisiert eine Leichenwaschung,⁵⁸⁹ und der *namâz* das Ableben; denn der Kandidat muss symbolisch sterben (*ölmeden önce ölmek*, Sterben vor dem Tod), um in dem Orden (in seine/ihre neue Familie) hinein neugeboren zu werden. Sein Gürtel (*tiğbend*) symbolisiert dabei die Nabelschnur und wird um den Bauch gebunden. Nach der Ablegung des Gelübdes setzt der *baba* ihm die *muhib*-Mütze auf und er ist von nun an ein *muhib*.

588 Dabei handelt es sich um den ersten und letzten Abschnitt des rituellen Gebets in der schiitischen Fassung.
589 Dieser Ritus erinnert an eine Legende, nach der 'Alî selbst den eigenen Leichnam wusch.

Ein *muhib* sitzt in größter Nähe zur Tür und nimmt den letzten Platz ein. Er darf am gedeckten Tisch (*sofra*) sitzen und kann an einigen Zeremonien teilnehmen. Seine Aufgabe ist das „Dienen“ (*hizmet*), (*hadamü'l fakr*, dt. „Diener der Derwische“). Er muss alle anfallenden Arbeiten des Ordens erledigen. Um seine Ausbildung kümmern sich sein *rehber* und die Derwische. Wenn er begabt ist, wird er zum Derwisch emporsteigen. Sonst bleibt er *muhib*. Wenn er Derwisch werden soll, wird er in einer Zeremonie durch seinen *rehber* an seinem Gürtel zum *baba* geführt. Dies symbolisiert das Opfer und die bedingungslose Hingabe an den *baba*. In dieser Zeremonie erhält er die Derwisch-Mütze (arab. *tāğ*, tr. *tâc*) und den Flickerock (arab. *hirqa*, tr. *hurka*). Gleichzeitig erhält er auch einen neuen (batinitischen) Namen, den sein *baba* ihm ins Ohr flüstert.⁵⁹⁰ Von diesem Zeitpunkt an ist der *baba* für seine weitere Ausbildung zuständig. Er darf nun an allen Zeremonien für Derwische in seinem *dergâh* teilnehmen. Nach seiner Derwisch-Ausbildung kann er zum *baba* aufsteigen oder lebenslang Derwisch bleiben.⁵⁹¹

Ein *baba* mit dem Wunsch, auf den spirituellen Pfad emporzusteigen, kann ein neues *dergâh* gründen. Dazu benötigt er genügend Zeit, einen geeigneten Ort und Schüler (*ihvân*). Hat er diese Bedingungen erfüllt, kann ihm eine Lehrerlaubnis (pers. *iğāzanāma*, tr. *icâzetnâme*) erteilt werden, in der auch der vom *halife-baba* festgelegte Name des *dergâh* bekannt gegeben wird. Traditionell werden diese *dergâhs* nach berühmten Heiligen oder alten *dergâhs* benannt, die vormals geschlossen wurden.⁵⁹² Neben der Lehrerlaubnis erhält er noch eine Fackel, die für das heilige Licht steht (pers. *çirâğ*, tr. *çerâğ*), ein Tischtuch (*sofra*, es symbolisiert 'Alîs Tisch und wird *Ali sofrası* genannt) und eine Fahne (*sancak*). Zu einer *dergâh*-Gründung braucht ein *baba* sieben heilige Elemente, d. h. *cehiz-i fakr*: seinen Gürtel, sein Fell, Mütze, Flickerock, Licht, Tischtuch und Fahne.

Diese Utensilien erhält er im Verlauf seiner spirituellen Entwicklung: den Gürtel, den *post* und die Mütze beim Eintritt in den Orden, den Flickerock bei dem Übergang vom *muhib* zum Derwisch. Die weiteren Utensilien werden ihm zur Gründung eines neuen *dergâh* übergeben. Bei jedem Aufstieg auf eine höhere Stufe ändert sich die Mütze (*muhib tâcı*; *derviş tâcı*; *baba tâcı*). Alle diese Objekte symbolisieren batinitische Glaubensaussagen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die *horasan çerâğı*, eine Öllampe, die das heilige Licht aus Horasan symbolisiert und dazu dient, die anderen *çerâğs* anzuzünden.

Zur Gründung eines *dergâh* kann es auch kommen, wenn irgendwo ein Bedarf dafür entsteht. In diesem Falle können die *halife-babas* einen *baba* damit beauftragen. Dieser erhält dann von seinem Scheich die Derwisch-Mitgift. Wenn eine Zeremonie stattfindet, geht zuerst der *baba* in den Zeremonienraum (*meydân odası*), zündet die *horasan çerâğı* an und verlässt den Raum wieder. Danach betreten zuerst die Derwische den Raum, und erst dann betritt der *baba* wieder den Raum. Nach Beginn der Zeremonie zündet der dafür zuständige Derwisch zeremoniell mit dieser *horasan çerâğı* die anderen *çerâğs* an.

590 Dieser Name kann auch ein Name von alten berühmten Heiligen sein.

591 Viele bleiben *muhib* oder Derwisch, nur ganz wenige erreichen das *baba*-Amt.

592 Bis Dezember 2015 bestand in NRW ein *dergâh* mit dem Namen „Sarı Saltuk“. So können mehrere *dergâhs* mit gleichem Namen entstehen, jedoch nicht gleichzeitig.

Muhib kann sowohl eine Frau als auch ein Mann sein. Paare, die vor dem Eintritt bereits geheiratet haben, können einzeln in denselben Orden eintreten. Mitglieder desselben Ordens dürfen jedoch untereinander nicht heiraten, weil sie vom Zeitpunkt des Eintritts an als Geschwister gelten; eine Heirat mit einem Derwisch eines anderen *baba* ist jedoch gestattet. Frauen können nur bis zum Rang des Derwischs steigen, ein weiterer Aufstieg ist nicht möglich. Jede Einheit wird unter den Babagân „göl“ (See) genannt. Üblicherweise kommen in einer Einheit 15–20 Personen zusammen. Selten bilden sich größere Gruppen. Wenn die Gruppe zu groß wird, kann sie der *baba* teilen, was – in Analogie zu Bienenvölkern – als „Königinnenvermehrung“ (*oğul ayırma*) bezeichnet wird. Für die abgetrennte Gruppe wird ein *baba* berufen. So entstehen auch neue selbständige Gruppen. Diese „Königinnenvermehrung“ bei den Bienen dient den Aleviten als wichtiges Modell. *Ali Sırrı* (Geheimnis ‘Alîs) wird auch mit dem Geheimnis der Bienen verglichen.

Träger dieser Institution sind die Derwische. Die Babagân-Bektaşîs kennen zusätzlich den selbstbestimmten Zölibat (*mücerredlik*); wer sich dafür entscheidet, wird durch eine besondere Zeremonie geehrt. Bei der Wahl des *dede-baba* haben zölibatär lebende *babas* Vorrang.

Diese Zeremonien bezeichnen Babagân-Bektaşîs als „*meydân açmak*“ (Eröffnen des Platzes als Bezeichnung für das Abhalten der Zeremonie, *cem*). Die *meydâns* werden gemäß den Teilnehmern an der Zeremonie typisiert. Sie heißen:

- *dervişler meydânı*, wenn der *baba* die Zeremonie leitet und die Derwische teilnehmen;
- *babalar meydânı*, wenn ein *halîfe-baba* die Zeremonie leitet und die *babas* teilnehmen;
- *mücerred meydânı*, wenn nur *mücerreds* (zölibatär lebende Derwische) teilnehmen.

Heute findet keine *mücerred meydânı* mehr statt, weil es nicht genügend *mücerreds* gibt.⁵⁹³

Bei den Babagân-Bektaşîs gibt es die Institution des *musâhibs* (Pfadbruder) nicht wie sie bei anderen Aleviten üblich ist, weil alle Derwische desselben *dergâh* als Geschwister gelten. Die Abnahme des Eides (*ikrâr*) und die höhere spirituelle Leitung (*irşâd*) sind den *babas* vorbehalten. Die Regeln und Rituale des Ordens sind in den Regelwerken niedergeschrieben, die sehr detailliert und klar strukturiert sind.

Es gab und gibt zwei wichtige Traditionen (*sürek*) unter den Babagân-Bektaşîs, die auf Abdal Musa (14. Jahrhundert) und Balım Sultan (15./16. Jahrhundert) zurückgehen. Die größte und verbreitetste ist die von Balım Sultan. In Elmalı, in Tekke-Köy gibt es noch einen *dergâh* von Abdal Musa, der bis zu seiner Schließung im Jahr 1826 sehr berühmt, groß und reich war.⁵⁹⁴ Trotz der Schließung dieser beiden Orden sind die Traditionen lebendig geblieben und werden bis heute gepflegt. In den Balkan-Ländern und in Thrakien finden sich Kızıldeli- (Seyyid Ali Sultan-), Balım Sultan-, Scheich Bedreddinî-, Odman Baba- und Nakschi-Bektaşî-Traditionen.⁵⁹⁵

593 Informant Faysal Ilhan (Ali Naki Baba). Gesprächsprotokoll vom 09.02.2015.

594 Vgl. Faroqhi 1981.

595 Engin 2010: 377.

Gemäß den Babagân-Traditionen kann jeder Mensch, unabhängig von seiner sprachlichen, ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit, aufgenommen werden. Bis zu ihrer Schließung im Jahr 1826 waren diese Tekke-Ausbildungsstätten eine Alternative zu den islamischen theologischen Hochschulen (*medrese*). Daher waren die Derwische dieser Tekkes gut ausgebildet und beherrschten oft auch andere Sprachen, wie Persisch oder Arabisch, seltener sogar Griechisch. So konnten viele alevitische Werke aus dem Persischen und Arabischen ins Türkische übersetzt und vervielfältigt werden. Viele Handschriften (*el yazmaları*) verdanken wir den *babas* und Derwischen der Bektaşîs. Die Derwische waren hervorragende Dichter und Musiker. Es bestand kein Musikverbot in den Derwischorden der Bektaşîs. Offensichtlich waren diese armen Derwische die „Gebildeten“ ihrer Zeit. Heute sind die Babagân-Bektaşîs die lückenlosen Kenner der Tradition und des Pfades. Daher ist die Rekonstruktion des ursprünglichen Alevitentums – wie die Islam- und Religionswissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann feststellt – nur durch Rückgriff auf das Bektaşitentum möglich.⁵⁹⁶

2.2.1.2. *Ocak*

Ocak bezeichnet in der Alltagssprache den Haushalt bzw. die Familie. Im engeren Sinne meint der Begriff im Türkischen nur die Familien, deren Mitglieder Heiler wie Gelbsuchtheiler (*sarılık ocağı*) oder Wundenheiler (*dermoğ ocağı*) sind. Dieser Wortsinn ist unter Sunniten weiter verbreitet als unter Aleviten. Zur Zeit der Osmanen wurden die Regimenter, die Recht und Ordnung aufrechterhielten, *oğaq (ocak)* genannt. Als weiteres wurden die autonomen Gebiete, die zu bestimmten Familien gehörten, *ocaklık* genannt. *Ocaklıks* zahlten keine Steuern und der Besitz ging vom Vater auf die Söhne über.⁵⁹⁷ So ist bei Yaman zu lesen:

Nach İnan wurde das Wort „ocak“ in den alten Texten als Bezeichnung für „Sippe und Clan“ verwendet. Um die kleinste Einheit einer Sippe zu bezeichnen, wurden die Termini *ocak*, *ağıl*, *arış* (*aris*) gebraucht. Nach Radloff ist „ocak“ die Bezeichnung für „Familie, Sippe, Clan“. Im Tschagatay-Türkischen entspricht *ocak* der Sippe. Der Verfasser von *Kamus-i Türki*, Şemsettin Sami, übersetzt diesen Begriff mit „Großfamilie“.⁵⁹⁸

Ocak als heilige Familie

Für die Aleviten bezeichnet der Terminus heute im engeren Sinne die heilige Familie, die von der Familie ‘Alîs und dadurch vom Propheten Mohammed abstammt (*ahl al-bait*). Im weiteren Sinne bezeichnet *ocak* im alevitischen Glaubenskontext die alevitische Gemeinschaft. Somit bildet *ocak* die kleinste Einheit der alevitischen Struktur.

Der Erstgründer eines *ocak*, der *pîr*, hat seine Abstammung und Fähigkeit nachgewiesen und das Recht bzw. das heilige Licht (*çerâğ*) für die Gründung eines *ocak* erhalten. Daher bezeichnet „*ocak*“ als Institution im heutigen Alevitentum in Anatolien und auf dem Balkan die heiligen Familien, aus denen die alevitischen *dedes* und *mürşids* hervorgehen. In diesen Familien wird die Lehre mündlich weitergegeben. Jeder Alevî, abgesehen von den Babagân-Bektaşîs, muss einem *ocak* angehören. Es gibt sehr viele *ocaks* in der Türkei, in denen sich die

596 Vgl. Spuler-Stegemann 2003: 33.

597 Türkçe Sözlük 1983: 890–891.

598 Yaman 2006: 54/55. Übersetzung HT.

Aleviten organisieren. Die Hubyâr-Aleviten sind Angehörige des *ocak* von Hubyâr (dem Gründer des *ocak*). Im religiösen Kontext entspricht der Begriff *ocak* dem Begriff *tarikât* und wird als Orden ähnlich der oben beschriebenen Tekke verstanden.

Struktur eines ocak

In den heiligen Familien ist gleichzeitig das *dede*-Amt verankert: Die männlichen Nachkommen aus einem *ocak* werden *ocakzâde* genannt, und nur sie können *dede* werden, wenn sie die Voraussetzungen dafür erfüllen (Ausbildung, geistige und körperliche Gesundheit, moralische Integrität). Das Amt des *dede* steht ausschließlich den *ocakzâdes* offen. Die heiligen Familien heiraten nur unter sich. Es ist genau festgelegt, wer wen heiraten darf. Wegen dieser Tradition waren die Grenzen der sozialen Klassen sehr rigide. Diese Familien lebten und leben entweder in reinen *dede*-Dörfern, oder als Gruppe in einem Dorf mit ihren *tâlîbs*. Dabei gilt stets die ganze Familie als heilig und profitiert von der Ehre ihrer Abstammung.

Bei den *ocak*-Familien in Anatolien wird der Anspruch auf das *dede*-Amt nicht in einer bestimmten Linie vererbt, sondern in der gesamten Familie. Alle männlichen Nachkommen eines *dede* und deren männliche Nachkommen sind automatisch und selbstverständlich auch *dede*, alle weiblichen Nachkommen sind *ana*, sofern sie einen *dede* heiraten. Allerdings müssen die Söhne sich für dieses Amt vorbereiten und qualifizieren. Den Platz des verstorbenen *dede* erhält gewöhnlich der älteste Sohn, der auch auf diese Aufgabe hin erzogen wird. In besonderen Fällen kann dieser Platz auf ein anderes Mitglied der Familie übergehen, etwa wenn sich ein anderes Mitglied als geeigneter erweist.

Historische Entwicklung

Bis zur Ausprägung der heute bekannten Struktur hat der *ocak* verschiedene Phasen durchlaufen. Historisch kann er in Anatolien seit Ende des 12. Jahrhunderts durch Dede Garkın nachgewiesen werden.⁵⁹⁹ Angesichts des Ausmaßes des Babaî-Aufstandes im Jahr 1240 kann vermutet werden, dass vor dem Aufstand ein verbreitetes und organisiertes *ocak*-System bestand. Dies wird auch durch das *Velâyetnâme* von Hacı Bektaş bestätigt. Laut dem *Velâyetnâme* bekam Hacı Bektaş die folgende Anweisung von Ahmed Yesevî:

Ahmed Jesevî sagt zu Bektasch, jetzt habe er das volle »Teil« empfangen und die Stufe eines Pols der Pole erreicht. Er selbst wolle nun sterben; Bektasch aber solle nach Rum gehen, dort das Haupt der Derwische werden und sie, die noch ohne Tarîqa sind, auf Muhammed und ‘Alî verpflichten. Suluğa Qara Öjûk solle ihm Heimat werden.⁶⁰⁰

Die letzte Strukturreform und Regeln des *ocak*-Systems gehen auf Schah Ismail zurück. „Im XVI. Jahrhundert gab es über das Schiitentum Werke, aber über das Kızılbaştum gab es nur wenige Quellen. Textliche Grundlage des Kızılbaştum war der *dîvân* (pers. *dîwân*) von Schah Ismail.“⁶⁰¹

599 Vgl. Ocak 2014.

600 Gross 1927: 34.

601 Efendiyev 1999:6. Übersetzung HT.

Tatsächlich beschreiben seine Gedichte, die er mit seinem Künstlernamen Haṭāyī (Hatayî) unterschrieb, die Glaubensvorstellungen und Begriffe des Alevitentums sowie deren Praxis sehr detailliert.⁶⁰² Seine Reformabsicht wird in den folgenden Versen deutlich:

| | |
|---------------------------|--|
| Ali İsmailim geldim | Ich, ‘Alī Ismā‘īl, kam in die Welt. |
| Âlemi seyran eylerim | Ich beobachte die ganze Welt. |
| Zülfikâr durmaz kınında | Der Zülfikâr bleibt nicht ruhig in der Scheide. |
| Günde bin kez kan eylerim | Am Tag blute ich tausendmal. |
| Görürüm düzen düzeni | Ich sehe den, der die Ordnung hält. |
| Kırarım yoldan azanı | Ich töte, wer vom Pfad abweicht. |
| Yeni baştan bu düzeni | Ich werde diese Ordnung von Grund auf |
| Bir kavim erkân eylerim | vereinheitlichen und auf feste Grundlagen setzen. ⁶⁰³ |

Nach der Zeit der Safaviden finden sich keine wesentlichen Veränderungen in der Struktur der *ocaks* mehr, vielmehr werden die Regeln eher verkürzt bzw. weggelassen, je nach den Erfordernissen des alltäglichen Lebens.

Diese Struktur formte das Leben der Aleviten bis in die 1960er-, 1970er-Jahre und teilweise bis zum heutigen Tag.

Der *ocak* müsste sich demnach in der ersten Phase der Sesshaftwerdung in Anatolien entwickelt haben. Dies würde dem 11. bis 13. Jahrhundert entsprechen. Im religiösen Kontext der Aleviten in Anatolien bezeichnet „*ocak*“ die Gemeinschaften, die durch ihre *pîrs* einer Zentralinstanz oder Zentralfigur (etwa einem mutmaßlichen Nachkommen der Imame) unterstellt sind.⁶⁰⁴ *Ocak* kann auch als die kleinste Einheit der Sippe ‘Alīs verstanden werden. In ähnlicher Weise nannten die Ismailiten ihre Gemeinde in Indien und in Horasan „*ğazīra*“ (tr. *ada*, dt. Insel),⁶⁰⁵ die Ahl-e Ḥaqq „*handan*“ und die Bektaşîs in Anatolien „*göl*“ (dt. See). Sie bezeichnen die „geschlossenen Gemeinschaften“, die durch Gründung neuer Gruppen und Gemeinden in Gegenden mit überwiegend andersgläubiger Bevölkerung entstehen. Dass es so ist, wird sowohl durch die Gründungsmythen (mit dem angebranntem Holzstück – *ökseği*⁶⁰⁶) als auch durch die Hierarchiestruktur der Aleviten bestätigt. Die Beziehung zu den ehemaligen heiligen Zentren kann ab dem 13. Jahrhundert abgebrochen sein. Denn durch die Geschichte von Hacı Bektaş und seiner legendären Ankunft als Taube in Anatolien wird klar, dass das Zentrum der alevitischen Heiligkeit (*arab. wilāya*) aus Horasan nach Anatolien verlegt wurde.⁶⁰⁷

Gründung eines ocak

Die Entwicklungen lassen sich – immer mit der gebotenen Vorsicht – aus Traditionen und mündlichen Überlieferungen sowie volkstümlichen Traditionen bruchstückhaft rekonstruieren.

602 Vgl. Cavanşir 2006.

603 Übersetzung HT. Die letzten beiden Verse könnten auch folgendermaßen verstanden werden: Die Ordnung von Grund auf werde ich erneuern und die Gemeinden unter einem Dach sammeln.

604 Diese *pîrs* haben die mutmaßliche Imame von ihren näheren Verwandten und engen Freunden gewählt, was wiederum die Behauptung – sie sein die Nachkomme von Imame – der heutigen *ocak*-Familien bekräftigt. Vgl. Daftary 2003: 198.

605 Daftary 2003: 197.

606 Reststück eines brennenden Holzes (*öksü* oder *eksi*; in Volksmund *ökseği*, *köseği*, *eği* oder *öksek*. Bei Hubyâr-Aleviten heißt es *ökseği*). Unten wird ausführlich darauf eingegangen.

607 Vgl. Gross 1927 sowie Yıldırım 2011.

Ausnahmslos alle alevitischen *ocaks* leiten ihre Abstammung (*silsile*) von ‘Alī ab, beziehen sich dabei aber auf unterschiedliche Imame. Demnach sind alle *ocaks* miteinander verwandt, was auch der alevitischen Tradition entspricht, das Haus (Familie) ‘Alīs zu repräsentieren.⁶⁰⁸ Der Grund dafür, dass die *ocaks* sich auf unterschiedliche Imame beziehen und nicht auf den 12. (verborgenen) oder 11. (letzten historisch verbürgten) Imam, was in der Abstammungsfolge leichter nachzuvollziehen wäre, ist nicht belegbar, könnte aber in der Art der Verbreitung und *ocak*-Neugründung liegen. Es wird sehr schwierig gewesen sein, für jede neu entstehende Gruppe einen Verwandten derselben Linie zu finden. Mehrere *ocaks* in der Türkei beziehen sich, wie der berühmte Hacı Bektaş, auf den siebten Imam Mūsā al-Kāzīm (Musa-i Kāzīm, gest. 799). Da diese Behauptung nicht zufällig entstanden sein kann, muss sie einen historischen Bezug haben.⁶⁰⁹

Alle *ocaks* berufen sich auf einen Ahnen, der gleichzeitig *mürşid* (arab. *šaiḥ*) aus der Abstammung ‘Alīs war. Bildet sich im Verlauf der Zeit um diese heilige Familie eine Gemeinschaft, so wird dieser Ahnherr gleichzeitig zum Gründungsvater dieser Gemeinschaft, die nun ihrerseits auch *ocak* genannt wird. Alle (bekannten) Gründungsmythen der verschiedenen *ocaks* sind sich sehr ähnlich.

In den Gründungssagen vieler *ocaks* nimmt der Meister⁶¹⁰ ein brennendes Holz, *ökseği*, aus der Feuerstelle des *ocak* und wirft es in eine beliebige Richtung. Sein *halife* (der Meister des neuen *ocak*) muss dieser Richtung folgen und das Holzscheit finden. An der Stelle, an der er es findet, muss er seinen Konvent gründen, auch wenn das Scheit in einem anderen Land zur Erde fällt. In vielen *ocak*-Zentren, wie in Hubyâr, gibt es einen heiligen Baum,⁶¹¹ der angeblich aus diesem Holzscheit hervorgegangen ist, nachdem es dort niedergefallen war.

Höchstwahrscheinlich bekamen die neuen Scheichs beim Verlassen des Ordens anstelle einer *çerâğ* (eines der sieben Objekte der Derwisch-Mitgift) ein Stück halbverbranntes Holz (*ökseği*) mit, das vom Scheich des Ordens persönlich aus der brennenden Feuerstelle des heiligen *ocak* entnommen wurde. Dieses zündeten sie erst dann wieder an, wenn der neue *ocak* gegründet wurde. Dieses Holz übertrug symbolisch das heilige Licht (*horasan çerâğı*) vom Scheich zum neuen Ort. Dadurch wurde auch der neue *ocak* geheiligt. Von nun an konnte mit dem Feuer aus dieser Feuerstelle die *çerâğs* entzündet werden. Dieser neue *ocak* wurde nach dem ersten

608 Wenn wir heute auch nicht belegen können, aus welcher Abstammung ein *ocak* hervorgegangen ist, bin ich der Ansicht, dass Blutsverwandtschaft und spirituelle Verwandtschaft so miteinander verwoben wurden, dass man mit der Zeit die spirituelle Verwandtschaft auch als Blutsverwandtschaft angesehen hat.

609 Halm schreibt: „Um die schiitischen Aspirationen unter Kontrolle halten und möglichen Komplotten vorbeugen zu können, ließ der Kalif Hārūn ar-Rašid im Jahr 179/795–96 den Imām Mūsā von Medina nach Baghdād bringen, wo er bis zu seinem Tode 183/799 unter haftähnlicher Aufsicht lebte. Sein Grab liegt – wie das seines Enkels Muḥammad al-Ġawād (gest. 220/835) – vor den Toren Baghdāds, dessen Vorstadt al-Kāzīmain («die beiden Kāzīm», d. h. al-Kāzīm und al-Ġawād) noch heute nach den Schreinen der beiden Imāme heißt.“ (Halm 1982: 233/234). Mūsā al-Kāzīms Sohn ‘Alī ar-Riḍā starb im Jahr 203/818 in der Nähe von Tus (Horasan). Sein Schrein ist heute eines der wichtigsten Heiligtümer der Schiiten (ebd.). Alevitische Überlieferungen begründen die Verbindung zur Familie der Imame damit, dass deren Nachkommen türkische Frauen geheiratet haben.

610 In vielen *ocaks* ist dieser Meister angeblich Ahmed Yesevî oder Hacı Bektaş, auch bei Hubyâr. Dies wäre ein Zeichen dafür, dass die erste gründlich organisierte Landvergabe an *ocaks* in Anatolien durch Hacı Bektaş stattfand, was in seiner Heiligenvita behauptet wird (vgl. *Velâyetnâme*).

611 Meist ein Maulbeerbaum oder eine Kiefer. Bei Hacı Bektaş ist es ein Maulbeerbaum und in Hubyâr eine Kiefer.

Entzündet des *ökseği* benannt. *Ökseği* symbolisiert hier die Quelle der Substanz (das Licht), aus dem alle *evliyâ* das verborgene Wissen (*ilm*) beziehen und verbindet die Zentren miteinander.⁶¹² Im *cem* wird dieses Licht durch *çerâğ* (pers. *çirâğ*) symbolisiert.

Fast alle Legenden besagen, dass die Gründer (*pîrs*) nach der Erlangung ihrer Reife im Dienst eines berühmten *mürşid* durch den oben beschriebenen Weg zu dem Ort kamen, wo sie ihre Tekkes gründeten. Nach der alevitischen Tradition kann das Gelübde (*ikrâr*) nur dem *seyyid* gegenüber abgelegt werden. Daher müssen die *ocak*-Gründer aus der Familie 'Alîs abstammen. Dabei stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien der *seyyid-mürşid* entschied, welcher seiner Schüler einen *ocak* gründen durfte. Diese Frage lässt sich nicht mehr eindeutig klären. Es ist jedoch zu vermuten, dass nur Nachkommen eines *seyyid* für die Aufgabe ausgewählt wurden, wobei auch eine Wahl aus der Gruppe der „*yol evlâdi*“ nicht ganz auszuschließen ist. Derjenige, der einen *ocak* gründete, musste schon die Stufe (*makâm*) eines *abdals* erreicht haben.⁶¹³ Dies entspräche der mündlichen Tradition der alevitischen Glaubensgemeinschaften.

Die Gründung eines *ocak* oder einer Tekke sind vergleichbar. Beide haben ihren Ursprung im Sufismus. Somit können alle Absolventen der Babagân-Bektaşî-Tekkes, wenn sie über die Begabung (*liyâkat*), die Treue (*sadâkat*) und die entsprechende moralische Grundhaltung (arab. *adab*, tr. *edeb*) verfügen, eine eigene Tekke gründen und *mürşid* werden. *Ocaks* dagegen dürfen nur von Nachkommen 'Alîs gegründet bzw. organisiert werden.⁶¹⁴ Die Erlaubnis zur Gründung eines *ocak* erteilt der Pol, z. B. Hacı Bektaş, und bekräftigt dies durch eine Lehrerlaubnis (*icâzetnâme*).

Es gibt insgesamt drei Formen von *icâzetnâme* (Lehrerlaubnis):

1. für die Vorbereitung (Ausbildung) auf das Voranschreiten (arab. *sulûk*),
2. für die Gründung einer *zâviye* (*dergâh* oder Tekke),
3. für die Abnahme eines „Eides“ (*ikrâr*).

Wie viele *ocaks* in der Geschichte gegründet wurden und wie viele davon bereits verschwunden sind, ist nicht mehr festzustellen. Die Verschmelzung der *ocaks* miteinander, die Spaltungen eines großen *ocak* und der Wechsel des Ober-*ocak* – wie bei Dede Garkın und Bektaşî – machen die Darlegung einer historischen Abfolge schwierig.

Die Zahl der *ocaks* stieg durch Neuansiedlung und Wanderung oder durch Spaltung. Dabei handelte es sich bei vielen *ocaks* mit neuen Namen um die Fortsetzung älterer *ocaks*, was im Fall Hubyâr noch im Einzelnen zu betrachten sein wird. Heute gibt es sehr viele alevitische *ocaks*, meist in der Türkei. Angaben über ihre genaue Anzahl schwanken. Ali Yaman legt in seinem Buch „Kızılbaş Ocakları“ eine Liste von 280 *ocaks* vor, wobei er vermerkt, dabei handele es sich mitunter auch um Untergruppierungen eines einzigen *ocak* bzw. um unterschiedliche Bezeichnungen desselben *ocak*.⁶¹⁵ Hamza Aksüt nennt keine Zahl, befasst sich

612 Vgl. Yıldırım 2011.

613 Vgl. Gross 1927: 32, Anm. I.

614 Ebd.

615 Yaman 2006: 84–93.

in seinem Buch jedoch konkret mit 58 *ocaks*.⁶¹⁶ Birdoğan legt in seiner Arbeit zwar auch keine Liste vor, nannte mir aber in einem persönlichen Gespräch 124 *ocaks*, die er bis zu diesem Zeitpunkt⁶¹⁷ festhalten konnte.⁶¹⁸ Er fügte hinzu: „Wenn es so weiter ginge, würde die Zahl sich bestimmt noch erhöhen“. ⁶¹⁹ Es ist sicher, dass die verschiedenen Unter-*ocaks* sich mit der Zeit als selbstständige *ocaks* betrachteten und sich auch entsprechend verhielten. Die Verwandtschaft der *ocaks* untereinander könnte durch eine detaillierte Studie über ihre jeweilige Art der Tradition (*sürek*) festgestellt werden.⁶²⁰

Durch die Entstehung von *ocaks* bzw. die Entwicklung von der Gruppe zu einer sozialen Einheit (Gemeinde oder Gemeinschaft) muss die Geburt der bestimmende Faktor der Zugehörigkeit der Gemeinschaft gewesen sein, wodurch die Initiation ihre Wichtigkeit verlor.

Wechsel des ocak

Da ein *ocak* wie eine Familie mit Großvater (*dede*), Mutter (*ana*), Vater (*baba*), Schwestern (*bacı*), Kinder (*evlâdlar*) strukturiert ist, ist der Eintritt eines Außenstehenden in ein *ocak* grundsätzlich nicht vorgesehen und nur in bestimmten Ausnahmen möglich – etwa durch Heirat. Wer in einen *ocak* aufgenommen wird, ist von diesem Zeitpunkt an ein Adept (*tâlib*) des *ocak*, ähnlich dem Kind einer Familie. Demnach nimmt der *dede* die Stellung des Familienvaters ein. Der *dede* vertritt die Ahnen des *ocak*, die ihrerseits in Verbindung mit ‘Alī stehen, der die Verbindung zu Gott verbürgt. Mithin kann ein *tâlib* durch den *dede* eine Verbindung zum Göttlichen aufbauen: von Hand zu Hand, von Hand zu Gott (*el ele, el Hakka*). Das Prinzip beschreibt die Bindung an das Göttliche, die durch die Hand symbolisiert wird: die Hand vom *tâlib* zum *rehber*, vom *rehber* zum *dede*, vom *dede* zum *mürşid*, vom *mürşid* zum Imam (der Zeit), vom Imam zu ‘Alī und von ‘Alī zu Gott.

Auch wenn in einem Dorf Angehörige verschiedener *ocaks* zusammenleben,⁶²¹ stellt sich für sie die Frage nach der Gründung eines neuen, die Dorfgemeinschaft umfassenden *ocak* generell nicht, da ein strenges Verbot besteht, den *mürşid* oder den *ocak* zu wechseln. Ein solcher Wechsel gilt als Abfall vom Glauben. Dies kommt auch in volkstümlichen Sprüchen zum Ausdruck, wie in folgenden Redewendungen erkennbar:

„Gökten düşene bir şey olmamış da, ikrârından dönenin parçaları bulunamamış.“ – Eher fällt einer vom Himmel, ohne dass ihm etwas geschieht, als dass man die Teile von jemandem wiederfindet, der sein Gelübde gebrochen hat.

„Mürşidini inkâr eden dinini inkâr eder“ – Wer seinen *mürşid* verleugnet, verleugnet seine Religion.

„Mürşidini inkâr edenin derdine çare bulunmaz“ – Wer seinen *mürşid* verleugnet, findet kein Heilmittel für seinen Schmerz.

616 Vgl. Aksüt 2010.

617 August 1995.

618 Vgl. Birdoğan 1992.

619 Damit wollte er darauf hinweisen, dass die Zahl durch Spaltungen der verschiedenen *ocak*-Familien steigt.

620 Wie den Angaben zu entnehmen ist, fehlt eine flächendeckend methodische Arbeit über *ocaks* in der Türkei.

621 In einem Dorf neben Tokat (Vavru) leben *tâlibs* aus 18 *ocaks* nebeneinander.

„Pîrsiz şeytandır“ – Wer keinen pîr hat, ist der Teufel. Nur der Teufel ist ohne pîr.

Trotz dieses Verbots wechselten einzelne *tâlibs* gelegentlich doch ihren *ocak*. Unter den Hubyâr-Aleviten sind viele Fälle bekannt. Der Wechsel war nur möglich, wenn die *mürşids* beider betroffenen *ocaks* zustimmten. Gründe für einen Wechsel des *ocak* liegen meist in der Seelsorge, etwa wenn keine Möglichkeit mehr besteht, den eigenen *dede* zu treffen (etwa durch Vertreibung oder Flucht). Gelegentlich gliedert auch ein „dominanter“ *ocak* die Mitglieder anderer *ocaks* in die eigene Gemeinschaft ein. Auch das Charisma eines einzelnen *dede* kann einen *ocak*-Wechsel zur Folge haben. Letzteres ist im strengen Sinne unzulässig, doch belegen Sprichwörter wie „ein *tâlib* gehört dem, der den *tâlib* begeistern kann“,⁶²² dass dies keine Seltenheit war. Derjenige, der seinen *mürşid* wechselt, wird *purut* oder *dönüt* (Renegat) genannt.⁶²³

Problematischer ist der Wechsel des *ocak* immer dann, wenn ein Gläubiger, der vom Pfad abgefallen und ausgestoßen ist, sich einen neuen *ocak* sucht und dort Aufnahme findet, was bei den Abgefallenen keine Seltenheit war. Im Buyruk werden die Ausnahmen für einen *ocak*-Wechsel genannt:

Wenn ein pîr keine Nachkommen mehr hat, dürfen die *tâlibs* sich einen anderen pîr suchen, aber er muss aus der Familie des Propheten sein. Wenn der pîr eines *tâlibs* sehr weit entfernt lebt und jenen nicht regelmäßig besucht, darf der *tâlib* übergangsweise zu einem anderen pîr gehen. Gleichgültig wie lang dieser Zustand andauert: Später, wenn sein eigener pîr wiederkommt, muss er sich wieder seinem pîr anschließen.⁶²⁴

Funktion der Institution ocak

Das *ocak*-System hat eine einfache Hierarchie sowie eine sehr strenge Disziplin. Jeder einzelne *ocak* stellt ein autonomes Gebilde dar, dessen Hauptfunktion es ist, die Ordnung seiner Gemeinden aufrechtzuerhalten. Für die Rekrutierung der Derwische bzw. *sofus* für die *dergâhs* und Tekkes, für die Tradierung und religiöse Weiterentwicklung des alevitischen Glaubens bietet der *ocak* eine sehr gute Basis.

Neben der Tekke gilt der *ocak* ebenfalls als Ort der religiösen Ausbildung. Während die Tekke immer nur eine begrenzte Schülerzahl aufnehmen kann, dabei aber die Schüler immer in der unmittelbaren Nähe des *mürşid* leben, bildet der *ocak* die Basis eines mobilen *mürşid*. Der *dede* bereist die Dörfer und die Gemeinschaften, unterweist sie in den Zeremonien und durch die Zeremonien. In dieser Hinsicht ist der Einflussbereich eines *ocak* deutlich größer, und er ist schwerer von außen zu kontrollieren, als der der Tekke. Die Tekke ist im Normalfall die Ausbildungsstätte für die *dedes*. Dies macht verständlich, dass sich die *ocaks* mit den Tekkes nur in sehr wenigen Fällen auf gleichem religiösen und intellektuellem Niveau befanden. Die bekannten Sendbriefe (*risâle*) und Gedichte sind zum größten Teil Produkte der Derwische aus den Tekkes.

622 „*Tâlib coşuranın, karagözlü şaşuranın*“.

623 Vgl. Birdoğan 1992: 178.

624 Buyruk 1958: 222 f. Übersetzung HT.

Das *ocak*-System mit seiner autonomen Struktur bildete eine parallele Organisation neben der zentralen Autorität des Staates. Allein die Tatsache, in einem Staat mit einem Scharia-System nicht Sunnit zu sein, entspricht einer politischen Haltung und stellt eine Provokation für diesen dar. Aus Sicht des Staates war und ist der *ocak* das Zentrum einer schädlichen religiösen und aggressiven Strömung.⁶²⁵ Die Solidarität im *ocak* und der *ocaks* untereinander war daher sehr stark. So konnten die Aleviten sich immer wieder gegen die staatliche Gewalt behaupten.

Beim *ocak* handelt es sich mithin um eine gemeinschaftsstiftende Institution, die sich zunächst auf dem Land als Dorfgemeinschaft etablierte und später durch Binnenmigration alevitische Viertel in den Städten hervorbrachte. Durch die im Zuge der Gründung der Republik fortschreitende Laisierung kam es zu einer Vermischung der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen vorwiegend in den Städten. Mittlerweile separieren sich die religiösen Gruppen besonders in den kleinen Städten Anatoliens wieder stärker, die alevitischen Viertel wachsen wieder und gewinnen als genuin alevitische Viertel an Bedeutung. Gleichzeitig gibt es auch Städte,⁶²⁶ aus denen die Aleviten fortziehen, weil sie die Exponiertheit alevitischer Viertel fürchten. „Aleviler artik burada oturmuyor!“ (Hier wohnen keine Aleviten mehr) wurde zu einem Slogan und zum Titel einer Untersuchung⁶²⁷ über die Lebenssituation der Aleviten in diesen anatolischen Städten.

Die Aufrechterhaltung des *ocak*-Systems in der traditionellen Form ist in einem modernen Staat nicht möglich, weil zum einen wesentliche Bestandteile des gesellschaftlichen Lebens bzw. der Ordnung (arab. *nizām*, tr. *nizâm*) zentral durch den Staat geregelt werden. Zum anderen ist die soziale Kontrolle einer Gruppe nicht mehr zu gewährleisten, weil nicht mehr alle Mitglieder in der gleichen engen Beziehung zueinander leben. Auf diese Weise verliert der *ocak* zunehmend seine ursprüngliche Funktion und Bedeutung.

Typologie der ocaks

Bei *ocak* kommt es sehr häufig zu einer eigenen Klassifizierung bzw. zu eigenen Abstammungslinien, die eine Typisierung ermöglicht. Sie ordnen sich durch Funktion, Herkunft und Rangordnung in unterschiedliche Gruppen ein, die für die Erforschung der *ocak*-Struktur von Interesse sind.

Die *ocaks* sind aufgrund ihrer Entstehung meist ethnisch heterogen. In alltäglichen wie religiösen Institutionen sind sie eigenständige Einheiten und gleichzeitig bleiben sie spirituell miteinander verbunden. Das zeigt sich im Alltag darin, dass sich die religiösen Aktivitäten in den diversen *ocaks* gleichen und dass sich die *dedes* in ihren Zielen und Aufgaben einig sind.

Trotz dieser Ähnlichkeiten kann man in engen Nachbarschaften, und selbst noch im selben Dorf, typologische Unterschiede zwischen den alevitischen *ocaks* machen. Diese Unterschiede zeigen einerseits die Isolation der *ocaks*, andererseits geben sie Anhaltspunkte zum Verständnis ihrer Geschichte, Herkunft, Entstehung, Tradition und Funktion. Dies macht eine allgemeingültige Typologisierung schwer. Einzelne *ocaks*, ebenso wie die Tekkes, die

625 Vgl. Ahmet Refik 1932.

626 Z. B. Erzurum, Maraş, Sivas, Yozgat, Kırıkkale.

627 Vgl. Erdemir 2010; Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı 2011.

miteinander in hierarchischer Verbindung stehen, bilden eine Gruppe, was die Ausbildung einer Tradition begünstigt.

Die *ocaks* können unter verschiedenen Aspekten kategorisiert werden, etwa nach dem Zeitpunkt der Gründung, nach der Zahl der *tâlîbs*, nach Traditionen, nach Herkunft u. ä. Ein *ocak* kann gleichzeitig in unterschiedliche Kategorien passen. Weil sich manche *ocaks* aus einem gemeinsamen *ocak* entwickelt haben oder eng miteinander verwandt sind, ist eine klare Grenzziehung schwierig. Diese verwirrende Vielfalt und Verflochtenheit ist für die Aleviten allerdings Normalität; Fragen der Typisierung stellen sich hier nicht. Aleviten gehen davon aus, dass alle *ocaks* auf der Grundlage einer gemeinsamen religiösen Vorstellung entstanden sind.

Ocaks werden in Anatolien hauptsächlich nach ihrem Gründer benannt. Es gibt wenige Ausnahmen, deren Bezeichnung sich von den Eigenschaften des Gründers bzw. des *ocak* oder vom Namen des Stammes ableitet. Um eine konkrete und abschließende Benennung und Typologisierung der *ocaks* vorzulegen, bedarf es monografischer Untersuchungen über alle *ocaks* im Alevitentum. Im Folgenden wird der Versuch einer möglichen Typologisierung unternommen.

Ocak nach der Herkunft

Herkunft bezeichnet in diesem Zusammenhang die Heimat der Lehre bzw. der Tradition. Die gängigste Unterscheidung ist die zwischen der Bagdad (Irak) - und der Horasan (Nischapur)-Schule. Die Mehrheit der *ocaks* gehört zur Horasan-Schule. Hier wird das turkmenische Mittelasien ebenfalls zu Horasan gerechnet.⁶²⁸ Die Bagdad-Schule bezieht sich auf Ebu'l-Vefâ el-Bagdâdî (Abū l-Wafâ', 1026–1107), die Horasan-Schule auf Ahmed Yesevî (gest. 1166).

Ahmet Yaşar Ocak unterscheidet drei Herkunftsorte, nämlich Turkestan, Horasan und Rûm (Anatolien) als „*Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri, Rum (Anadolu) Erenleri*“ (Erleuchtete aus Turkestan-, Horasan- und Rûm).⁶²⁹

Diese Art der Einordnung kann den Ausdrücken wie „Heiliger aus Horasan“ (*Pîr-i Horasan*), „Heiliger aus Turkestan“ (*Pîr-i Türkistan*) oder „Die Erleuchteten Rûms“ (*Rûm Erenleri*) entnommen werden.

Die religiöse Hierarchie

Ocaks können zuerst grob in abhängige und unabhängige *ocaks* eingeordnet werden. Wie auch im Hinblick auf Personen gibt es unter den *ocaks* vertikale und horizontale Hierarchien. Die *ocaks*, die sich nach dem „von Hand zur Hand, von Hand zu Gott“ (*el ele, el Hakka*)-Prinzip mit einem anderen *ocak* in *pîr-mürşid-rehber* Beziehungen befinden, aber für ihre Tätigkeit keine Erlaubnis (arab. *iğāza*, tr. *icâzet*) von einem Ober-*ocak* benötigen (es bestehen also nur horizontale Verbindungen), werden als unabhängige *ocaks* bezeichnet. Andernfalls benötigen die *dedes* eine Erlaubnis für ihre Tätigkeit, weil sie vertikal von einem Ober-*ocak* abhängig sind.

628 Vgl. Üçer 2005: 103 f., und die Anm. 307, S. 105.

629 Ocak 2014: 205.

Auch gemäß dem „*el ele, el Hakka*“-Prinzip gibt es unter den *ocaks* Hierarchiestufen:

Mürşid-ocak: Dabei handelt es sich um die obersten *ocaks*, die von einem *mürşid* geleitet werden. Zu ihrem Aufgabenbereich gehören Ausbildung und Kontrolle der ihnen unterstehenden *dedes*. Bei den *mürşid-ocaks* handelt es sich (meist) um Zentren, in denen sich eine Tekke befindet oder befand. Die *mürşids* müssen Nachkommen ‘Alīs sein. Die Zahl der *mürşid-ocaks* ist klein. Unter einem *mürşid-ocak* können verschiedene *dede-* und *rehber-ocaks* wirken. Die *mürşid-ocaks* gelten als Haupt-*ocak*. Es ist möglich, dass aus diesen *ocaks* auch andere *ocaks* entstanden sind.⁶³⁰

Dede-ocak: Hier untersteht die Leitung des *ocak* einem *dede*. Die *dedes* sind zuständig für die Leitung der Zeremonien und für die Ordnung der Gemeinden. Sie bestimmen die Aufnahme durch ein Gelübde (*ikrâr*) und führen die Beichte (*görgü*) durch. Sie müssen ebenfalls direkte Nachkommen ‘Alīs sein. Dieser *ocak*-Typ ist am weitesten verbreitet in Anatolien und somit der eigentliche Träger des „anatolischen“ Alevitentums.

Rehber-ocak: Diese Form eines *ocak* leitet ein *rehber*, der als Wegweiser die *tâlîbs* für den Pfad vorbereitet. Die *rehbers* müssen nicht unbedingt aus der Familie ‘Alīs stammen. Sie können die Zeremonien leiten, aber kein *ikrâr* abnehmen. Hierbei gibt es Ausnahmen: Die *rehbers* sollen doch aus einer *ocak*-Familie abstammen wie in der Dersim-Region.

Da die *dedes* nur zu bestimmten Zeiten, meist von Oktober bis März, in die Dörfer kommen, um die *görgü*-Zeremonien abzuhalten, führen die *rehbers* in der übrigen Zeit alle anfallenden Zeremonien und Aufgaben durch.

Es gibt noch einen weiteren Typus, der später aus der Not heraus entstanden und immer einem *ocak* untergeordnet ist:

Dikme-ocak (*ocak* der Berufenen): Diese Form findet sich bei den sehr großen *ocaks*, bei denen die *dedes* nicht in der Lage sind, allein die religiösen Aufgaben zu erledigen. In diesem Fall beruft der *mürşid* geeignete Männer, die für diese Aufgaben ausgebildet sind. Im Grunde sind sie den *rehber-ocaks* vergleichbar und haben dieselben Aufgaben. Wurde eine solche Aufgabe innerhalb einer Familie über einige Generationen hinweg weitergegeben, entstand ein solcher Sub-*ocak*. Diese Art *ocaks* sind vor allem bei dem Hacı Bektaş-Ocak verbreitet und werden von dem Hacı Bektaş-Postnişîn eingesetzt. Diese berufenen Personen werden *vekil* (Bevollmächtigter) oder *dikme* (Berufener) genannt, weswegen die ihnen unterstellten *tâlîbs* als „*vekilci*“ (dem Berufenen Unterstehende) bezeichnet werden. Diese *vekils* müssen ein Erlaubnisdekret (*icâzetnâme*) des Scheichs (*postnişîn*) besitzen. Von den *tâlîbs* werden diese Personen meist *baba* genannt. Diese berufenen Personen können jederzeit vom *postnişîn* abgesetzt werden. Solche *ocaks* müssen ihre Einkünfte (*Hakku’llâh*)⁶³¹ mit dem Haupt-*ocak* teilen. Es ist denkbar, dass manche derartige *ocaks* irgendwann aus verschiedenen Gründen ihre Unabhängigkeit gewonnen und sich zu *dede-ocaks* entwickelt haben. Daran lässt sich ablesen,

630 In „Veli Baba Menakıbnamesi“ kann diese neue Entstehung verfolgt werden.

631 *Hakku’llâh* (arab. *haqqu’llâh*) bedeutet „der Anteil Gottes“, der bezüglich Sure 8: 41 den Nachfahren ‘Alīs ausbezahlt werden muss; vgl. Halm 1994: 104–107.

dass die Anpassung an die lokalen Gegebenheiten in diesem System der wichtigste und bestimmende Faktor war.

Die Hierarchie verläuft bei den *ocaks* sowohl vertikal als auch horizontal; ein *dede-ocak* kann für einen anderen *ocak rehber-* oder *mürşid-ocak* sein. Dies gilt auch für die *mürşid-ocaks*. Es gibt auch *ocaks*, die diese Hierarchie in ihrer inneren Struktur widerspiegeln und mit den anderen *ocaks* keine derartigen Bindungen eingegangen sind.

Ocak nach der Tradition (sürek)

Das Leben in und mit der Tradition einer religiösen Strömung wird bei den Aleviten „*sürek*“ (wörtl. etwa „das Fortfahrende“) genannt.⁶³² „Der Pfad ist eins, die Traditionen sind Tausendundeins (*yol bir, sürek bin bir*)“, so lautet die alevitische Beschreibung dieser Verschiedenheit. Nach dieser Definition interpretiert jeder *ocak* ein eigenes Lebensverständnis innerhalb von eigenen Traditionen (*sürek*).

Dennoch ist in Bezug auf die Tradition eine Kategorisierung möglich. Dabei wird unterschieden nach Institutionsstruktur, Namen des Gründers bzw. ersten *pîr* und bestimmten Eigenarten. Diese Unterscheidung ist grundlegend für das Verständnis des Alevitentums und seiner Geschichte. Jeder alevitische *ocak* gehört zu einer bestimmten *sürek* (Tradition). Es wird zuerst einen Unterschied zwischen Bektaşî Traditionen (*Bektaşî sürekleri*) und Kızılbaş Traditionen (*Kızılbaş sürekleri*) gemacht, wobei diese sich wiederum in unterschiedliche Traditionen verteilen.

Der Begriff *sürek* zeigt klar, dass sich im Alevitentum institutionalisierte Traditionen entwickelt haben.

Babailik: Diese Form des *ocak* geht auf die Tradition der ersten Aleviten Anatoliens zurück. Zu seiner Zeit scheint dieser der größte und institutionalisierteste „Orden“ gewesen zu sein. Sein berühmter Scheich war Baba İlyas. Der Orden und die Tradition von Baba İlyas waren als „*Tarikat-ı Babâiyye*“ berühmt.⁶³³ Die Strukturprinzipien dieses *ocak* haben noch heute für alle *ocaks* Anatoliens Gültigkeit. Der Namen geht zurück auf die Bezeichnung „*baba*“ für den *mürşid* des *ocak*. Der Titel „*baba*“ bezeichnete seinerzeit nicht irgendeinen *mürşid* oder Scheich, sondern den wichtigsten und obersten *mürşid*.⁶³⁴ Diese Tradition ist erst mit dem Baba İlyas in Anatolien zu belegen.⁶³⁵

Sofiyân Süreği: Der Name leitet sich von dem Begriff Sufi ab. Der Begriff *sofiyân süreği* (eigentlich *sûfiyân*) ist der gebräuchlichste Ausdruck für diese Art *ocaks* im anatolischen Alevitentum. Der Begriff rührt daher, dass die Träger der Institution die *sofus* sind, die den Derwischen im *dergâh* entsprechen.

Sofu bedeutet eigentlich „der Fromme, der die Regel des Glaubens beachtet“. Der fromme Alevî, der in den (mystischen) Pfad (arab. *sayr-i sulûk*, tr. *seyrüsülûk* oder *seyr-ü sülûk*, dt. Reise des Fortschreitens) eintritt und diesem Pfad dient, wird als *sofu* bezeichnet. „Im 4./10.

632 In hiesigem Kontext kann *sürek* mit „Schule“, mit „*école*“ im westlichen Verständnis verglichen werden.

633 Abdi-Zâde Hüseyin Hüsameddin 1986: 180.

634 Köprülü zitiert nach Üçer 2005: 104, Anm. 302.

635 Vgl. Ocak 1980 und 2014.

Jahrhundert hatte sich jedoch *şūfî/taşawwuf* als allgemeine Bezeichnung für Mystiker/Mystik durchgesetzt.⁶³⁶

In manchen Gegenden heißen Gebetshäuser nicht nur *cemevi*, sondern auch „*sofuevi*“⁶³⁷. Die Amtsinhaber der zwölf Dienste⁶³⁸ werden bei den Hubyâr-Aleviten in manchen Orten „*sofu*“ genannt. Im Şah İbrahim Velî-Ocak werden die *tâlîbs*, die an den *cem*-Zeremonien teilnehmen, ebenfalls als „*sofu*“ bezeichnet.⁶³⁹

Demnach soll die „*sofiyân süreği*“ als eine Bezeichnung für eine Tradition verstanden werden, in der die Teilnehmer der Zeremonien zum *sofu* erzogen werden. Bei diesen *ocaks* ist das *musâhib*-Amt unabdingbar. Nach Baha Sait⁶⁴⁰ bezeichnen die beiden *sürek*, *sofiyân* und Kızılbaş dieselbe Tradition.⁶⁴¹ *Erdebil süreği*, *kızılbaş süreği* und *sofiyân süreği* werden synonym gebraucht.

Es ist anzunehmen, dass es sich bei dem Terminus um eine alte Tradition handelt, die in der ersten Phase des Alevitentums entstanden ist. Der Vater von Karaman Bey trug die Bezeichnung *sofu* als Beinamen, Nûre Sofu, (13. Jahrhundert) und wird im Velâyetnâme erwähnt.

Abdal Musa (14. Jahrhundert) verwendet den Terminus in diesem Sinne:

| | |
|---|--|
| Sofi abdal erkânını yürüten | Derjenige, der das Sufi- und abdal-System durchsetzt, |
| Aynı cemde sevdüklerin sürüden | Derjenige, der im cem [Gottesdienst] auf Knien verehrt wird, |
| Neşter Selman kırk vücudu bir eden | Derjenige, der mit einem Messerstich 40 Körper bluten lässt, |
| Var mıdır hiç bir er Ali'den gayru ⁶⁴² | Gibt es überhaupt so einen außer 'Alî? |

Die *sofu* bemühen sich darum, aufzusteigen und *abdâl* zu werden.⁶⁴³ Diese werden unter den *sofu* erwähnt.⁶⁴⁴ Nach dem Buyruk:

Nun können einer oder einige von Hunderttausenden eintreffen und Reife der Wahrheit (kemâl-i hakikat) finden; die anderen verbleiben auf irgendeiner Stufe und werden abgeschnitten (munkati).⁶⁴⁵

Heute wird der Terminus nicht mehr verwendet und es werden alle Gemeindemitglieder ohne Unterschied *tâlîb* genannt.

Sürek nach ihren Gründern

Besonders für die Aleviten des Balkans ist es wichtig, dass ein *ocak* in der Selbstbezeichnung den Namen seines Gründers führt. Im Folgenden werden einige dieser *süreks* kurz geschildert.

636 Radtke 1986: 552.
 637 Z. B. in Çaylı bei Turhal.
 638 Siehe Kap. 5.14.
 639 Gespräch mit Hasan Ögütçü, *dede* aus dem Şah İbrahim Velî-Ocak, am 12.07.2015.
 640 Siehe Kap. 1.2.
 641 Vgl. Birdoğan 1994.
 642 Koca 1990: 18.
 643 Für die Pflichten des *sofu* s. Kap. 5.4. und Buyruk 1958: 164-166 sowie 245-247.
 644 Siehe *velî*-Hierarchie, Kap. 2.2.4.
 645 Buyruk zitiert nach Kaplan 2011: 166.

Dede Garkın Süreği: Dede Garkın war ein *halife* von Ebu'l-Wefâ el-Bagdâdî und der *ocak* wird nach ihm genannt. Es handelt sich um den ältesten, bisher gefundenen *ocak* in Anatolien.⁶⁴⁶

Hacı Bektaş Süreği: Darunter sind die *ocaks* zu verstehen, die den Hacı Bektaş-Ocak als ihren Ober-*ocak* anerkennen. Die *dedes* dieser *ocaks* bekommen ihre *icâzetnâme* vom *çelebi* aus Hacıbektaş, weswegen sie auch als *çelebiyân* genannt werden. Es handelt sich derzeit um den einzigen *ocak*, in dem diese Tradition noch gelebt wird.

Viele *ocaks* in Anatolien und auf dem Balkan sind an die Person Hacı Bektaş gebunden, aber nicht an die Institution des Hacı Bektaş-Ocaks. Diese Bindung an ihn, nicht aber an die Institution, zeigt, dass die Bindung dieser *ocaks* vor der Institutionalisierung des Hacı Bektaş-Ocaks stattfand. In seinem *Velâyetnâme* finden sich Passagen, in denen er festgelegte Territorien unter den Heiligen verteilte.⁶⁴⁷

Scheich Safî Süreği: Das sind die *ocaks*, die ihren Ober-*ocak* in Ardabil (Erdebil) hatten und das Buyruk der Safaviden anwenden, das von den Gründern des *safavi*-Ordens Scheich Safî und Schah Ismail stammen soll. Wegen des Sitzes der Tekke in Ardabil (Erdebil-Tekke) werden sie auch als *erdebil süreği* bezeichnet. Obwohl die im 15. Jahrhundert entstandenen engen Beziehungen alevitischer *ocaks* zu den Safaviden sich Ende des 16. Jahrhunderts aufgelöst haben, bezeichnen sie sich selbst als *erdebilli* und verhalten sich wie unabhängige *ocaks*.

Die Safaviyya, die ab dem 15. Jahrhundert im Iran und in Anatolien eine breite Ausbreitung gefunden hat, ist seit dem 13. Jahrhundert zu belegen. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts darf der Erdebil-Ocak nicht mehr nur als ein Glaubenszentrum verstanden werden, sondern als Zentrum des Staates. Der Erdebil-Ocak wird zum Modell für die Gründung einer Dynastie aus einem *ocak* mit *veli*-Hierarchie.

Wie bei allen alevitischen *ocak*-Traditionen bilden die *ahl al-bait*, die Zwölf Imame und Horasan, die Grundlagen dieser *sürek*. Es gelang den Safaviden, diese Tradition im Türkischen und im Persischen sowohl geografisch als auch sprachlich durchzusetzen. Ab dem 16. Jahrhundert bildeten sie ein durch *halife* kontrolliertes Netz und Ausbildungssystem aus, was ihre Ausbreitung beschleunigte. Sie haben nicht nur ihnen unterstehende *ocaks* und Tekkes beeinflusst, sondern auch andere. Die Bezeichnung *Kızılbaş* wurde zu der ihnen eigenen Bezeichnung.

Bei dieser Tradition handelt es sich um die Weiterentwicklung der Tradition der Babaîs. Die Safaviden haben diese Ausprägung des Alevitentums in Anatolien kennengelernt und den Safaviden-Staat mithilfe der Aleviten Anatoliens gegründet.⁶⁴⁸ Nach Schah Ismails Tod (1524) hat die Safaviyye ihre Ausrichtung geändert und sich zum heutigen Zwölfer-Schiitentum entwickelt.⁶⁴⁹

646 Ocak 2014.

647 Vgl. *Velâyetnâme*.

648 Vgl. Sümer 1992.

649 Vgl. Efendiyev 1999.

Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Süreği: Dieser besonders auf dem Balkan und in Thrakien verbreitete *ocak*-Typ beruft sich auf Seyyid Ali, der im 14. Jahrhundert gelebt hat (gest. ca. 1412)⁶⁵⁰ und einige Zeit in der Haupt-Tekke in Hacı Bektaş-Ocak verbrachte.

Abdal Musa Süreği: Abdal Musa wirkte in Anatolien und gilt als Organisator der Hacı Bektaş-Tekke. Nach Âşıkpaşazâde ist er, zusammen mit Kadıncık Ana, der eigentliche Gründer der Hacı Bektaş-Tekke.⁶⁵¹

Beide, Abdal Musa und Seyyid Ali, sind nach Hacı Bektaş die wichtigsten Personen für die Institutionalisierung des Bektaşî- bzw. Alevitentums. Noch heute führt man *erkân* (arab. *arkân*, dt. Regel, Liturgie) auf die Beiden zurück. Seyyid Ali wird als Aufseher des Balkan-Gebiets (*Rûmeli'nin Gözcüsü*) und Abdal Musa wird als Aufseher von Anatolien (*Anadolu'nun Gözcüsü*) in den Bektaşî-Gebeten (*gülbeng*) tradiert.⁶⁵² Beide sind sehr berühmte Persönlichkeiten des Alevitentums, haben eigene Heiligenviten und werden immer noch sehr respektiert.

Scheich Bedreddin Süreği (Bedreddinli): *Ocaks* auf dem Balkan und in Westanatolien berufen sich auf den berühmten Sufi Scheich Bedreddin aus Simavna, der wegen seiner utopistischen Ideen im Jahre 1416 in Serez (Griechenland) aufgehängt wurde. Er vertrat die Idee von der Gleichheit aller, kämpfte für die Abschaffung des Privateigentums und setzte sich für die kollektive Nutzung aller Güter ein. Der Historiker İnalçık hält diesen Aufstand für den größten der anatolischen Geschichte.⁶⁵³

Balım Sultan Süreği: Im Jahr 1501 wurde Balım Sultan vom osmanischen Sultan Bayezid II. aus Dimetoka nach Hacıbektaş berufen, um die Hacı Bektaş-Tekke neu zu organisieren. Daher gilt er als *pîr-i sâni*, als zweiter Gründer nach Hacı Bektaş und wird hoch geachtet. Heute folgen die meisten Bektaşî-Tekkes seinen Vorschriften.

Ocak nach Initiationsritus

Um die Unterschiede im Ritus und deren Bedeutung bewerten zu können, ist es zunächst wichtig, den Initiationsritus (*ikrâr*) in seinen allgemeinen Grundzügen kurz zu beschreiben:

Im Rahmen des Initiationsrituals und des Pfadbruderschaftsrituals streicht der *dede* mit einem Stab über den Rücken des *tâlib*. Dieser Stab gilt als der Stab des Gründers des *ocak* und symbolisiert den Pfad, weswegen er auch als *tarîq* (tr. *tarîk*, dt. der Pfad) bezeichnet wird. Dieser Stab ist den Aleviten dieser Tradition heilig und steht auch für *Zülfikâr* (arab. *Ḍū'l-Fiqār*), das Schwert 'Alîs.

An der Frage der Durchführung dieses Rituals entzündete sich unter den Aleviten eine Kontroverse, die in eine Aufspaltung in zwei Gruppen mündete: Die *tarîkçi* oder *erkâncı*, die den Stab verwendenden und die *pençeci*, die das Ritual mit der Hand durchführen.

Tarîkçi/Erkâncı: Die Legende besagt, dass die heiligen Gefährten 'Alîs, die Vierzig (*kirklar*), zur Bekräftigung ihres Treueschwurs unter dem Schwert 'Alîs durchgingen, wobei

650 Nach Yıldırım lebte er über 100 Jahre. Yıldırım 2007: 143, Anm. 269.

651 Mélikoff 1999: 5.

652 Yıldırım 2007: 124.

653 İnalçık 2014: 158 ff.

das Schwert ihren Rücken berührte. Diese Bekräftigung wiederholt der *tâlib* nach jedem *ikrâr* symbolisch.

Andererseits hatten Mohammed, Ḥadīğa, Fāṭima und ‘Alī nach der Legende unter dem *tûba*-Baum (Paradiesbaum) die *musâhib*-Beziehung vollzogen. Daher wird der *tarik* auch als Stab aus *tûba*-Baumholz betrachtet.⁶⁵⁴

Die Befürworter dieser Tradition berufen sich auf den folgenden schiitischen Hadith:

... O ‘Alī, nach meinem Tod gleiche meine Schulden aus (erledige meine nichterfüllten Aufgaben), kämpfe nach meiner Sunna, (auf meine Art) weiter. Und tränke die verdurstenden Gläubigen als mein Nachfolger (halife) am Weinbrunnen (Havz-ı Kevser) mit dem Himmelswein (kevser şarabı). Und wie die von Krätze befallenen Kamele, die vom Brunnen verjagt werden, so verjage auch die Ungläubigen mit dem Stab des Brombeerstrauches ...⁶⁵⁵

Die Legende bezeichnet mit *Dû’l-Fiqār* ein Schwert, das vom Himmel geschickt worden war und nach Bedarf wachsen und schrumpfen konnte. Das Schwert steht für Ordnung, Recht und Frieden. Es werden Schwüre auf es abgelegt: „*Zülfikâr kessin*“ (das Schwert ‘Alīs soll schneiden). Das Schwert aus Holz symbolisiert den *Zülfikâr* und wird für *bâtın kılıcı*, das Schwert des *bâtin*, gehalten.

Je nach *ocak* wird *tarik* als *serdeste*, *sırdeste*, *erkân*, *tûba çeliği*, *erkân-ı evliyâ* bezeichnet.⁶⁵⁶ Die Anwendung des *tarik* findet heute selten statt. Die Hubyâr-Aleviten verwenden die Bezeichnung *tarîk*, auch wenn sie den Stab nicht mehr einsetzen.

Pençeci: Hier symbolisiert die Hand des *dede* im Ritual die *ahl al-bait*, die Familie des Propheten (*pençe-i âl-i abâ*). Alle Rituale, die mit dem *tarik* durchgeführt werden, werden hier mit der Hand verrichtet.

Es gibt auch *ocaks*, bei denen beide Arten angewendet werden.

Am Ende des ausgehenden 19. Jahrhunderts entstand eine neue Diskussion, deren Ablauf unter den *ocaks* Streitigkeiten hervorrief. Der damalige *postnişîn* in Hacıbektaş – Çelebi Cemalettin Efendi (1862–1921) – unternahm einen weiteren Versuch, die anderen *Kızılbaş-ocaks* an Hacı Bektaş zu binden. Çelebi Cemalettin Efendi erklärte die rituelle Nutzung des *tarik* für „Aberglauben“ und verfügte die Durchführung dieses Rituals ausschließlich mit der Hand (*pençe*). Wer Hacı Bektaş verehrte, müsse eigentlich auch die Führung seines *ocak* anerkennen und sich an den Hacı Bektaş-Ocak binden, meinte er. Diese Verfügung wurde jedoch nicht von allen *ocaks* akzeptiert. Selbst innerhalb einzelner *ocaks* kam es zu Auseinandersetzungen zwischen den *dedes* in Bezug auf diese Frage. Manche *ocaks* haben sich gespalten.⁶⁵⁷ Einige *ocaks* konnten die Situation für ihre inneren Auseinandersetzungen und zur Klärung interner

654 Tatsächlich wurden sie aus Buche (*kayın*), aus Weichselkirsche (*mahleb*, *Prunus*), aus Kornelkirschbaum (*kızılçık*), aus Brombeerstrauch (*böğürtlen*) oder aus Rosensholz (*gül*) hergestellt.

655 Veli Baba Menakıbnamesi 1993 (1895): 217. Übersetzung HT.

656 Yaman 2006: 44.

657 In dem Dorf Küçük Yapalak in der Provinz Elbistan sind die Menschen Angehöriger des Kolu Açık Hacım Sultan-Ocak. Die *tâlibs* desselben *ocak* haben sich in zwei Gruppen (tr. *göl*, dt. See), *tarikçi* und *pençeci* gespalten. Dabei haben sie sich so zerstritten, dass keine Heirat zwischen den Gruppen mehr erlaubt wurde (Gespräch mit Ali Baba aus Küçük Yapalak Köyü, London 2010).

Fragen nutzen, in anderen Fällen führte dies zum Zerreißen des *ocak*, manchmal waren nicht einmal mehr Eheschließungen möglich.⁶⁵⁸

Diese Art der Unterscheidung der *ocaks* ist im traditionellen Alevitentum sehr wichtig, wie zahlreiche Streitereien belegen.

Ocaks nach ihrer geografischen Ausbreitung

Nach ihrer geografischen Ausbreitung können *ocaks* in drei unterschiedliche Gruppen eingeteilt werden:

Lokale ocaks: Dies sind kleine, nur in einem begrenzten Gebiet verbreitete *ocaks*, deren Einzugsgebiet nur einige Dörfer umfasst. Die meisten *ocaks* in Anatolien gehören zu dieser Kategorie.

Überregionale ocaks: Dabei handelt es sich um *ocaks*, deren Grenzen über ihre unmittelbare Nachbarschaft hinausreichen und die bereits einige Städte umfassen.

Große ocaks: Diese *ocaks* nehmen Einfluss auf sehr große Gebiete, zum Teil in unterschiedlichen Ländern. Sie sind sehr selten.

Neue Gründungen

Die derzeit neu entstehenden Gebilde, die sich als Vereine, Stiftungen und *cemevis* etablieren, können nicht in die oben dargestellten Kategorien eingeordnet werden, sondern bilden Gemeinden *sui generis*. Da ihre Struktur noch im Wandel ist, können sie derzeit nicht Gegenstand dieser Betrachtung sein.

Einordnung des Hubyâr-Ocak

Nach obiger Typologisierung gehört der Hubyâr-Ocak von der Herkunft her zur Horasan-Gruppe. Dies zeigt sich neben der Selbstbezeichnung der Hubyâr-Aleviten an der Tradition *horasan çerâğı* aus der Gründungslegende (*ökseğı* aus Horasan) und an der legendären Verbindung zum Ahmed Yesevî. Mit Blick auf die Hierarchie gehört er zu den *mürşid-ocaks*, in Bezug auf den Ritus zu den *tarîkçis*. Wegen der weiten Verbreitung seiner Angehörigen ist er als überregionaler *ocak* zu bezeichnen. In der *sürek* finden sich bei den Hubyâr-Aleviten Merkmale der Babaîs bzw. der *sofiyân*. Als ihre Referenzquellen akzeptieren sie die beiden Buyruks von Imam Ğa‘far aş-Şâdiq und von Scheich Safî.

Hier wird noch einmal deutlich, wie schwierig und kompliziert die Einordnung eines *ocak* selbst bei so einer detaillierten Typologisierung ist.

2.2.2. Hierarchische Strukturen der Aleviten

Der Glaubenspfad der Aleviten durchläuft mehrere Entwicklungsphasen bzw. Hierarchiestufen, deren Übergänge zeremoniell gestaltet werden. Die wichtigste Zeremonie betrifft die *musâhib*-Beziehung, an der nur Aleviten mit *musâhib* teilnehmen dürfen und die mit einem Opfer

658 Vgl. Yaman 2006; Birdoğan 1992; Yıldırım 2012. Besonders bei Yıldırım 2012; Der Titel der Untersuchung: „Der Versuch, die Dersim Kızılbaş-*ocaks* an die Hacı Bektaş-Söhne zu binden und seine Ergebnisse“. Übersetzung HT.

abgeschlossen wird⁶⁵⁹. Die Stufen auf dem Pfad sind gleichzeitig Entwicklungsstufen im Lernen, was es heißt, Alevî bzw. *insan-ı kâmil* zu sein. Die Reise beginnt mit dem *ikrâr* und wird mit der *musâhib*-Beziehung vertieft. Das Alevitentum kennt fünf Ränge: *tâlib*, *musâhib*, *âşinâ*, *peşine* und *çiğındaş*, die aufeinander folgen und aufbauen. Diese Ränge sind als "Pflicht des Weges" vorgesehen.⁶⁶⁰ Ein Aufstieg in der Rangordnung kann nur durch totale Hingabe (*teslîmiyet*), Loyalität (*sadâkat*) und Gehorsam (*itâat*) erreicht werden. Heute sind nur noch zwei dieser Termini den Aleviten bekannt: *tâlib* und *musâhib*.

Nach alevitischer Lehre soll jeder Aufstieg in der Rangordnung durch eine Zeremonie sakralisiert bzw. bestätigt werden. Heute finden diese Zeremonien bei den Hubyâr-Aleviten nicht mehr statt, was ein eindeutiges Zeichen dafür ist, dass die Reise auf dem Pfad nicht vollständig ausgeführt wird. Auffällig dabei ist, dass dieser Abbruch die obersten Stufen in der Hierarchie (*âşinâ*, *peşine* und *çiğındaş*) betrifft, während die Basis (*tâlib*) noch intakt ist.

Die etablierte Hierarchie muss bei den Zeremonien beachtet werden. Bei gleichem Rang ist das Alter auf dem Pfad ausschlaggebend (Anciennitätsprinzip).

Das Verhältnis der Stufen zueinander sowie die mit den einzelnen Stufen verbundenen Regeln beschreiben das Buyruk oder die Regelwerke. Die Nichtbeachtung dieser Regeln wird bestraft. Das Voranschreiten in dieser Hierarchie hängt auf jeder einzelnen Stufe von dem Einverständnis (*rızalık*) des Einzelnen ab. Hierüber entscheidet in jedem Einzelfall der spirituelle Begleiter. Die beschriebene Hierarchie stellt die Idealform dar, die heute nicht mehr oder nur rudimentär vorhanden ist. Die folgende Aufzählung beginnt mit dem untersten Rang, dem *tâlib* und endet bei dem höchsten Rang, dem Scheich.

Tâlib:⁶⁶¹ Adept, Jünger, Novize, Schüler des Scheichs oder des *dede*. Das arabische Wort *tâlib* bezeichnet den Verlangenden, was den eigentlichen Sinn des Begriffes wiedergibt. Der Begriff bezeichnete ursprünglich diejenigen, die sich für den Pfad (für die mystische Reise, *seyrüsülûk*) entschieden und den Initiationseid (*ikrâr*) abgelegt haben. Nur unter diesen Umständen werden sie als *tâlib* bezeichnet. Die Tradition entwickelte sich dahingehend, dass alle in eine alevitische Gemeinde geborenen Nachkommen von *tâlibs* heute automatisch als *tâlib* bezeichnet werden. Der *tâlib* entspricht dem *muhib* bei den Bektaşîs. Eine andere Bezeichnung für *tâlib*, die in Tekke verwendet wird, lautet *mürîd* (arab. *murîd*). Der *tâlib*-Rang ist die erste Stufe, das Anfangsstadium des Pfades und bezeichnet die Gruppe mit dem niedrigsten Status. Durch die *tâlib*-Werdung wird das Individuum in die Hierarchie eingebunden, und es unterwirft sich im *ikrâr* den Ge- und Verboten der alevitischen Gemeinschaft. Im Buyruk des Scheich Safî wird der *tâlib* so beschrieben:

Tâlib ist jedoch der, der die menâkibnâme [Bücher] der evliyâ liest und zuhört, deren Bedeutung versteht und sich danach verhält, in Anstand seine Rituale vollzieht, soweit es in seiner Macht steht, und diese vor Hetzern und Ungläubigen geheim hält.⁶⁶²

659 Opfer ist ein Zeichen für die Wichtigkeit der Rituale.

660 Siehe Kap. 5.4. Vgl. Buyruk 1982: 132-133.

661 Wird auch *talip* geschrieben und gesprochen.

662 Buyruk zitiert nach Kaplan 2011: 168. Übersetzung HT.

Musâhib (arab. *muşâhib*): *Musâhib* bezeichnet eine der sieben Vorschriften (*farz*) des alevitischen Pfades. Alle verheirateten *tâlib*-Paare müssen mit einem anderen, nicht verwandten *tâlib*-Paar Geschwisterschaft schließen. Dies wird als *musâhiblik*, als Pfadgeschwisterschaft (*yol kardeşliği*) bezeichnet. Jedes Mitglied dieser Gemeinschaft ist den anderen ein *musâhib* (Pfadbruder oder Pfadschwester). Die Kinder der Leibgeschwister dürfen untereinander heiraten, aber die Kinder von *musâhib*-Geschwistern dürfen sieben Generationen lang nicht untereinander heiraten. Die *musâhibs* sind füreinander im Diesseits ebenso verantwortlich wie im Jenseits,⁶⁶³ also in Bezug auf *zâhir* und *bâtin*. Der Ausdruck hat „umgehen, verkehren mit Rangleichen“ inne.⁶⁶⁴

Hinweise auf die Gründe für diese Vorschrift lassen sich in den schiitischen Hadithen finden: Als Mohammed von Mekka nach Medina zog, sollen die Einheimischen mit den Emigranten solche Patenschaften abgeschlossen haben. Es wird erzählt, dass ein *bâtinî-dai*, namens Karapürçek, diese Vorschrift bei den anatolischen Turkmenen einführte.⁶⁶⁵ Wer er ist und wann er gelebt hat, ist nicht nachweisbar. Aleviten führen diese Tradition auf die *musâhib*-Vereinbarung (*musâhib kavli*) von Mohammed und ‘Alî zurück. Diese Vorstellung findet sich auch in ihren Buyruks.⁶⁶⁶ Der unter den Aleviten weit verbreitete Hadith „Sein Fleisch von meinem Fleisch, sein Blut von meinem Blut, sein Geist von meinem Geist, seine Seele von meiner Seele“⁶⁶⁷ soll dabei gesprochen worden sein.

Die *tâlibs*, die eine *musâhib*-Beziehung eingegangen sind, stehen im Rang höher als die *tâlibs* ohne *musâhib*, werden aber immer noch als *tâlib* (*musâhibli tâlib*, *tâlib* in *musâhib*-Beziehung) bezeichnet. Dies ist die weitere Stufe des Pfades. Erst nach drei *muharrem* (nach drei Mondjahren) können diese *tâlibs* eine Funktion (Dienst) im *cem*, übernehmen.

In den Buyruks werden die Regeln des *musâhib*-Amtes beschrieben. Um mit jemandem eine *musâhib*-Beziehung einzugehen, müssen die Bedingungen auf beiden Seiten gleich sein, d. h. beide Partner müssen im gleichen Alter (Altersgenosse) sein und aus der gleichen sozialen Schicht stammen, sowie in erreichbarer Nähe voneinander leben. *Tâlibs* dürfen nur mit *tâlibs musâhib* sein, *dedes* nur mit *dedes*.⁶⁶⁸ Bei der *musâhib*-Zeremonie muss unbedingt ein Opfer dargebracht werden. Alle anderen Grade werden nur zeremoniell vergeben.

Das *musâhib*-Amt ist in allen alevitischen Gemeinschaften (außer den Babagân-Bektaşîs) sehr wichtig und eine Voraussetzung für den Anfang der spirituellen Reise. Es umfasst die gegenseitige Hilfe und Unterstützung der Mitglieder in allen Lebenslagen. Ohne *musâhib* dürfen die *tâlibs* an bestimmten Zeremonien nicht teilnehmen.

Trotz dieser Vorschriften gibt es *ocaks*, in denen – zumindestens in den letzten 100 Jahren – keine *musâhib*-Beziehung mehr eingegangen wird. Das gilt auch für die Hubyâr-Aleviten.

663 Dabei ist zu bedenken, dass die Jenseitsvorstellungen der Aleviten mit denen des Christentums oder des übrigen Islam nicht gleichzusetzen sind.

664 Vgl. Gramlich 1976: 184/185.

665 Koca 2008: 3.

666 Kaplan 2011: 203 f.

667 Buyruk: 11: „lahmike lahmi, demmike demmi, ruhike ruhi, cismike cismi“, verballhornt aus dem Arabischen. Siehe Kap. 4.1.6.

668 Vgl. Buyruk: 63 ff., 120, 179.; Kaplan 2011: 209 ff.

In manchen Gegenden gilt auch das *kirve*-Amt (*kirvelik*) als eine alevitische Institution und wird zusätzlich zur *musâhib*-Beziehung zeremoniell abgeschlossen. Dabei sind beide Traditionen inhaltlich identisch. Bei dem *kirve*-Amt handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um eine kurdische Besonderheit. Diese Tradition ist bei den kurdischen Aleviten weit verbreitet; bei den türkischen Aleviten in Mittel- und West-Anatolien sowie auf den Balkan-Ländern ist sie unbekannt. In den alevitischen Buyruks findet *kirvelik* keine Erwähnung. Bei den Hubyâr-Aleviten ist das Amt, wie in vielen anderen *ocaks* auch, als Beschneidungspatenschaft bekannt.

Nach der *musâhib*-Beziehung gibt es noch weitere Etappen der spirituellen Weiterentwicklung, die aber weniger verpflichtend sind.

Âşinâ (arab. *âşnâ`î*, tr. *âşinâ*; innige Freundschaft mit einem Glaubensbruder nach einer Gotteserfahrung): Diejenigen, die die *musâhib*-Beziehung abgeschlossen haben, schließen nach einer bestimmten Zeit die *âşinâ*-Beziehung mit Menschen, die bereits eine *musâhib*-Beziehung mit jeweils einem anderen Partner abgeschlossen haben, um so die nächste Stufe (*makâm*) zu erreichen.⁶⁶⁹

Peşine (wörtl. jemandem folgen): Der nächste Rang nach *âşinâ* ist die *peşine*-Beziehung. *Peşine*-Beziehung wird zwischen zwei Paare, die sich auf der *âşinâ*-Ebene befinden, abgeschlossen.⁶⁷⁰

Çiğindaş (Schulter an Schulter): Die letzte Stufe auf dieser Ebene heißt *çiğindaş*.⁶⁷¹ Um diese Stufe zu erlangen, ist ein langer Aufenthalt in einer Tekke oder im Dienst eines *mürşid* nötig.⁶⁷² Diejenigen, die diese Stufe erreichten, mussten ihr Leben ausschließlich nach den religiösen Vorschriften ausrichten.

Im *cem* waren den Angehörigen jeder Stufe entsprechende Plätze zugeordnet. Der erste und beste Ehrenplatz war und ist dem *dede* vorbehalten. Die nächsten ehrenvollen Plätze standen denjenigen zu, die den Grad des *çiğindaş* erreicht hatten.⁶⁷³

Bei den Yanyatır Tahtacı ist die dritte Pforte die *peşine*-Pforte. Während eine Person auf dem Pfad voranschreitet, wird sie reifer und gewinnt Respekt in der Gemeinde. Dies wird „Pfad-Alter“^[674] genannt. Die Pfad-Ältesten stehen bei allen Versammlungen in der ersten Reihe, auch wenn sie tatsächlich jünger sind. So betritt z. B. nach dem *dede* immer der Pfad-Älteste den *meydân* (Ritualplatz). Auch überall außerhalb des *cem* werden die Pfad-Ältesten respektiert.⁶⁷⁵

Sofu (arab. *şūfî*): Als *sofu*⁶⁷⁶ wird derjenige bezeichnet, der die *musâhib*-Beziehung abgeschlossen hat und einen der heiligen Dienste verrichtet. Der *sofu*-Rang beginnt mit der

669 Vgl. Buyruk 1982: 73 f.

670 Vgl. Buyruk 1982: 76.

671 In manchen Schriften wird auch *çeğildeş*, *çiğindeş* oder *çiğildaş* geschrieben. Vgl. Yetişen 1986: 110-114; Kehl-Bodrogi 1988; Kaplan 2011.

672 Vgl. Yetişen 1986: 114.

673 Vgl. Yetişen 1986; Asan 2011.

674 „Yol büyüğü“.

675 Asan 2011. Übersetzung HT.

676 Hier wird versucht, den *sofu* im Kontext des Alevitentums zu beschreiben, jedoch nicht eine allgemeine

*musâhib-Beziehung*⁶⁷⁷ und markiert den Beginn der weiteren spirituellen Entwicklung. In den Buyruks wird der Terminus „*sofu*“ sehr oft gebraucht, meist gemeinsam mit dem Begriff *tâlib*. *Sofu* ist in der *cem*-Hierarchie die nächste Stufe nach dem *tâlib*.

Nach dem Buyruk von Scheich Safî ist der Sufi (*sofu*) jemand,

der seinen *zâhir* [seinen äußeren Bereich] und seinen *bâtin* [seinen inneren Bereich] rein hält, die Forderungen seines Wegweisers [*rehber*] und der Älteren erfüllt, der sich seines Verhaltens bewusst ist, der seinen Pfad kennt, die Anweisungen seiner Meister nicht diskutiert, nicht eigenständig handelt, die Befehle seines Pfadvaters und seiner Pfadgeschwisters nicht missachtet.⁶⁷⁸

Die *cem*-Zeremonien in den Dorfgemeinden dienen dazu, einen *tâlib* zum *sofu* auszubilden. Die *dedes* können den *tâlib* bis zum letzten Grad des *sofutums* ausbilden. Wenn dem *dede* ein ausgebildeter *sofu* auffällt, dem eine weitere Entwicklung zuzutrauen ist, schickt er diesen in eine Tekke, oder zu einem *mürşid* oder ermutigt den *sofu*, sich selbst einen *mürşid* zur weiteren Ausbildung zu suchen. In der Geschichte des Alevitentums finden sich manche berühmte Heilige, die mehrere Tekkes besuchten und nach einem berühmten Scheich suchten.

Wenn ein *tâlib* in den Pfad aufgenommen wird, wird der *mürşid* „von einem Sufî, der sich in seinem letzten Rang (*intiha*) befindet, verlangen, dem neuen *tâlib* das Wissen der Vier-Pforten, der vierzig Stufen (*makâm*), der siebzehn *erkân* beizubringen und ihn von Anfang (*iptida*) bis zum Ende (*intiha*) zu bringen“.⁶⁷⁹

Den Zitaten ist zu entnehmen, dass zwischen *tâlib* und *sofu* ein Rangunterschied, vergleichbar dem zwischen *muhib* und Derwisch, besteht. Der *tâlib* ist immer bemüht, ein guter *sofu* zu werden. Wenn der Träger der Tekke ein Derwisch ist, musste der Träger des *cem sofu* sein. Für *halife-baba* Şevki Koca ist *sofu* (er sagt *sofi*) der freie Mensch, der sich von allen seinen äußerlichen (*zâhir*) Lasten befreit hat.⁶⁸⁰ Im alevitischen Glauben entspräche *sofu* dem im eigenen Inneren nach der Wahrheit Suchenden.⁶⁸¹

Der *sofu* war tragende Kraft des Glaubens und damit auch der Gemeinde. Die *sofus* bildeten die Elite der Gemeinschaft. Sie widmeten ihre körperliche und spirituelle Kraft ganz der Gemeinde⁶⁸² und waren für Organisation und Durchführung der (meist religiösen) Aktivitäten der Gemeinde verantwortlich. Die zwölf Dienste im *cem* verrichteten ebenfalls die *sofus*. Im alevitischen Kontext bezeichnet *sofu* den religiös aktiven Menschen. Sie standen im Dienst des Pfades und waren Vorbilder für die unteren Stufen. Mit dem Wegfall des *sofu*-Ranges sind all diese Aufgaben auf die *tâlibs* übergegangen.

Rehber: Das Wort *rehber* bedeutet „Wegweiser“. Die *rehbers* sind zuständig für die Scharia-Pforte, die den Aleviten als erster Stufe des Pfades gilt, und für die Ausbildung der

Definition von „Sufi“ zu geben.

677 Birdoğan 1994: 34.

678 Buyruk zitiert nach Kaplan 2011: 168. Übersetzung HT.

679 Kaplan 2011: 173/174. Ein ausgebildeter *sofu* übernimmt den Dienst von *rehber*.

680 Şevki Koca, Radiosendung bei Cem Radyo am 30 Oktober 2001.

681 Vgl. Gramlich 1965.

682 Die Safaviden rekrutierten ihre Soldaten aus den *sofus*.

Gemeindemitglieder (Laienpriester). Sie lehren die *tâlîbs* die Regeln, die Anwendung des Pfades (*erkân*) und das Verhalten in der Gesellschaft (*edeb*) durch Handeln, Übung und Unterweisung. Sie kennen die Regel des Pfades gut, damit sie die Gemeindemitglieder darauf vorbereiten können. Diese Aufgabe obliegt in den Tekkes den Derwischen, in den *ocaks* den *sofus* oder *babas*.

Jeder Alevî, der dafür ausgebildet wird, kann *rehber* werden. Darüber entscheidet der *dede*. Wenn kein *dede* im *cem* anwesend ist, leitet der *rehber* die Zeremonien. Zeremonien, die einen Eid erfordern wie der *ikrâr*- und der *görgü-cem*, darf er jedoch nicht durchführen. Das Amt des *rehber* kann bei entsprechender Ausbildung vom Vater auf den Sohn übergehen, wodurch die *rehber-ocaks* entstanden sind, es ist aber prinzipiell nicht erblich.

Jede Gemeinde soll mindestens einen *rehber* haben, der die *cem*-Zeremonien leitet, wenn kein *dede* zur Stelle ist.

Die Übernahme dieses Amtes ist bei den Aleviten an unterschiedliche Bedingungen geknüpft. Bei den *ocaks* in Dersim gibt es spezielle *rehber-ocaks*, die auch als Nachkommen 'Alîs gelten und aus denen alle *rehbers* stammen müssen.⁶⁸³ Im *sofiyân sûreği* wird das Amt durch eigene Anstrengung erworben und jeder, der sich auf dem Pfad bemüht, kann *rehber* bzw. *baş-sofu* (Haupt-*sofu*) werden.

Mürebbî: *Mürebbî* ist eine andere Bezeichnung für den Erzieher. Er ist ein Helfer des *dede* und wird von diesem berufen. In Abwesenheit des *dede* leitet er die Zeremonien. Es gibt *ocaks*, in denen dieses *mürebbî*-Amt nicht vorhanden ist. In vielen *ocaks* erfüllen die *rehbers* diese Aufgabe. Diese Bezeichnung ist bei den *Tahtacı-ocaks* weit verbreitet. *Mürebbî* haben eine Brückenfunktion und ermöglichen den *tâlîbs* den Übergang auf den Pfad der Weiterentwicklung.⁶⁸⁴ Bei den *Hubyâr-Aleviten* gibt es heute keine *mürebbîs*.

In den *Buyruks* wird der Terminus *Technicus* übrigens für den Erzieher der Personen für die Initiation gebraucht.⁶⁸⁵

Baba: In heutigem Türkisch bedeutet das Wort „Vater“. *Baba* ist ein Titel für bestimmte religiöse Kräfte in der Hierarchie der alevitischen Religion.

Der *baba* entspricht heute bei den *Babagân-Bektaşîs* dem *mürşid*. Bei den übrigen Aleviten ist der Rang des *baba* eine Stufe unter dem Rang des *dede* eingeordnet und übernimmt in seiner Abwesenheit dessen Aufgaben. Er muss nicht unbedingt aus einer *dede*-Familie abstammen, sondern kann sich auch auf dem Pfad ausgebildet haben und somit diesen Rang erlangen. Er wird von einem *mürşid* berufen.

Der Begriff unterlag einem Bedeutungswandel in der Geschichte des alevitischen Glaubens. Bis zum 16. Jahrhundert entsprach das Amt des *baba* dem eines *mürşid*, was bei *Babagân-Bektaşîs* immer noch gilt. Bei den *Babaîs* galt das Amt als höchster Rang, der entsprach etwa dem heutigen *mürşid* der *mürşids* wie *pîr-i pîrân* (der *pîr* der *pîrs*); daher sind die Titel der berühmten Heiligen in den genannten Jahrhunderten „*baba*“. Im ausgehenden 9. Jahrhundert

683 Vgl. Bumke 1979.

684 Yetişen 1986: 109.

685 Vgl. Buyruk 1958; Buyruk 1982.

und zu Beginn des 10. Jahrhunderts bezeichnete der Terminus *bāb* den Vermittler zwischen dem Verborgenen Imam und der Gemeinschaft, was vermutlich den eigentlichen Sinn der Bezeichnung ausmacht.⁶⁸⁶ In der Sufik bezeichnet *bāb* das Tor zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit.

Dede: Das *dede*-Amt ist erblich und kann nur auf männliche Nachkommen übertragen werden. Daher wird man zuerst schon als *dede* geboren, bevor die Ausbildung beginnt. Der *dede* ist zuständig für die *cem*-Zeremonien und für die Ordnung der Gemeinde.

Er hat die Aufgabe, die Initiationen durchzuführen, die öffentliche Beichte und *musâhib*-Zeremonien abzuhalten und die üblichen Zeremonien zu leiten. Wo ein Eid notwendig ist, muss ein *dede* diesen abnehmen. Alle anderen Zeremonien können auch von einem *baba* geleitet werden. Jeder *dede* untersteht seinerseits auch einem *dede*, der *mürşid* genannt wird. Der *dede* ist Vermittler zwischen der Gemeinschaft und dem *mürşid*.

Die *dedes* führen ihre Genealogie auf bekannte Heilige (*evliyâ*) zurück, die wiederum Nachkommen von *ahl al-bait* sind. Die Autorität eines alevitischen *dede* leitet sich nicht nur aus seiner Abstammung aus einer *seyyid*-Familie ab, sondern auch aus seiner Gelehrsamkeit und der Übereinstimmung seines öffentlichen Verhaltens mit den Normen des Glaubens. Alle Pflichten, die ein *tâlib* hat, hat auch der *dede* zu erfüllen. Bevor die *dedes* den *tâlib* die jährliche Beichte abnehmen, müssen sie selbst erst die Beichte abgelegt haben.

Mürşid (arab. *murşid*): Synonym für Scheich (arab. *šaiḥ*, tr. *şeyh*). Jeder *ocak* und jede Tekke hat einen *mürşid* bzw. einen Scheich. Dieser leitet den *ocak* und entscheidet in allen Fragen, die diesen betreffen. Er ist die Person, die das sittliche Benehmen (*edeb*) und die Regel (*erkân*) auslegt und ordnet. Ihm obliegt die Rechtleitung bzw. Unterweisung (*irşâd*) aller Novizen und *dedes* des *ocak*. Als solche ist sie Oberhaupt, d.h. Meister eines geistlichen Ordens (Tekke/*zâviye*/*dergâh*) oder einer religiösen Gruppe bzw. Gemeinschaft (*ocak*). Ein Scheich muss nicht unbedingt in einer Tekke leben. Unter den Aleviten ist der Terminus *mürşid* weiter verbreitet als *şeyh*.

Halife (arab. *ḫalīfa*): So werden Helfer, Vertreter und Nachfolger des Ober-*mürşid* (*kutb*) bezeichnet. *Mürşid* oder *pîr* bestimmen einige Helfer, die die *dedes* und *babas* und die ihnen unterstehenden *ocaks* und Tekkes kontrollieren und die Kommunikation zwischen diesen und dem *mürşid* ermöglichen. Der *mürşid* verteilt sein Gebiet unter den *halifes*, sodass jeder *halife* für ein anderes Gebiet zuständig ist. Die berühmtesten und mächtigsten *halifes* waren jene aus der Zeit des Safaviden Schah Ismail. Im Velâyetnâme von Hacı Bektaş werden 360 seiner *halifes* erwähnt. Die kleinen und unabhängigen *ocaks* haben keinen *halife*.

Pîr (pers. *pîr*): Der Gründer-Scheich eines Ordens oder *ocak*. In den Buyruks ist ‘Alî der erste *pîr*. In Anatolien ist Hacı Bektaş *pîr*. Der *pîr* wird durch die *mürşids* vertreten. Die Begriffe *pîr* und *mürşid* werden heute teilweise synonym verwendet.⁶⁸⁷

686 Vgl. Daftary 2016: 88.

687 „Die persische Entsprechung zum arabischen *šaiḥ* im Sinne eines geistlichen Führers oder Sufimeisters, der befähigt ist, Schüler, *murîds*, auf dem mystischen Pfad (*tarîqa*) zur Wahrheit (*haqîqa*) zu führen.“ (Daftary 2003: 260).

In Indien wird der Terminus von den Ismailiten für die lokalen Gemeindeoberhäupter verwendet,⁶⁸⁸ was auch dem eigentlichen alevitischen Gebrauch entspricht. Bei den Ahl-e Haqq wird *pîr* als Bezeichnung des Amtes, das dem des *dede* gleicht, verwendet.⁶⁸⁹ Heute wird der Terminus *pîr* unter den Aleviten auch für *dede* gebraucht. Der Terminus *pîr* (für *dede*) ist unter den kurdischen und Dersim-Aleviten verbreitet.

Postnişîn (pers. *pustnešîn*): Nachfolger eines Scheiches. Der Sitzplatz (arab. *maqām*, tr. *makâm*) eines Scheiches in einer Tekke, wird von einem Nachfolger bzw. Scheich übernommen. Weil die Scheichs in einer Tekke auf einem Schafsfell (*post*) sitzen, wird der neue Platzinhaber (Vertreter) *postnişîn* genannt.

2.2.3. Stellung der Frau

Frauen können bei den Bektaşîs bis zum Rang eines Derwischs aufsteigen. Bei den Kızılbaş muss es sich ebenso verhalten haben, denn Frauen konnten „die Dienste“ annehmen, die für die *sofus* üblich sind. Es gibt sogar Dienste, die hauptsächlich von Frauen durchgeführt werden. Der Lehre nach können Frauen wie Männer den Pfad betreten. Frauen werden auch durch *ikrâr* aufgenommen. Wenn unter den Vierzig (*kırklar*) von den Frauen die Rede ist, bedeutet das, dass Frauen bis zum Grad *abdâl* (Rang der *kırklar*) aufsteigen können. In der Literatur finden sich einige Frauen, die alevitische *deyiş*⁶⁹⁰ gedichtet haben.

Ana: Alevitische Würdenträgerin; Titel (Mutter) für die Frauen von alevitischen *dedes*. Die Frauen aller *dedes* gelten als *ana* (Mutter aller Angehörigen). Sie werden von allen *tâlîbs* und *sofus* respektiert, und als Zeichen dieses Respektes werden ihnen von diesen, wie bei den *dedes* üblich, die Hand geküsst (*niyâz* erwiesen)⁶⁹¹. Manche *anas* haben in der Geschichte der Aleviten eine große Rolle gespielt. An dieser Stelle sei besonders auf die Kadıncık Ana zur Zeit von Hacı Bektaş verwiesen.

Ana Sultan: Die Frau des *mürşid* (oder Scheichs) gilt als *ana sultan*, Haupt-Mutter.

Saçlı Bacı: Das sind die Frauen, die noch *tâlîb* sind. Sie haben ihre *ikrâr*s abgelegt, aber noch keine *musâhib*-Beziehung geschlossen. Ihr Platz im *cem* ist neben den *tâclî bacıs*. Der Ausdruck bedeutet wörtlich „Schwester mit Haar“, bezeichnet und meint die „Frau ohne Krone“.

Tâclî Bacı: Dabei handelt es sich um die Frauen, die ihre *ikrâr*s abgelegt und *musâhib*-Schließung hinter sich haben. Sie erhalten die Krone (*tâc*) bzw. Mütze als Zeichen ihres Ranges. *Tâclî* bedeutet in diesem Sinne „gekrönt“.

Eciler-Bacılar: Die Frauen der *sofus* werden in religiösem Kontext bei den Babacı-Hubyâr-Aleviten, „*eci*“ und die Frauen der *babas* werden *bacı* (Schwester) genannt. Sie bilden ebenfalls eine religiöse Kaste. Anşa Bacı, die Frau von Veli Baba, ist unter den Babacı-Hubyâr-Aleviten eine sehr berühmte Persönlichkeit.⁶⁹²

688 Vgl. Daftary 2003: 14.

689 Vgl. Hamzeh`ee 2008.

690 *Deyiş* nennt man Lieder religiösen Inhalts. Damit diese in den religiösen Kulturen gelesen oder gespielt werden können, müssen sie von einem Derwisch stammen.

691 Aus dem persischen *niyâz*, s. Glossar.

692 Vgl. Okan 2016.

Viele dieser Rangfolgen werden heute nicht mehr beachtet oder eingehalten. Manche davon sind mittlerweile völlig in Vergessenheit geraten. Selbst die *dedes* kennen einige dieser Ämter nicht mehr. Der Terminus *sofu* z. B. ist nicht mal den vielen *dedes* der *sofiyân sûreği* bekannt. Vom Rang der Frauen ist nicht einmal die Rede. Heute werden alle Gemeindemitglieder ohne Unterscheidung *tâlib* genannt.

2.2.4. Hierarchie der Heiligen - *velîs*

*Die walî 's sind die pforten Gottes.
Darum muss man ihre lebensbeschreibungen sammeln,
damit man, wenn man nicht auf den weg des einen zum ziel gelangen kann,
den weg eines anderen gehen könne.*⁶⁹³

Die Mystik entwickelte sich aus der Gnostik heraus. In der Mystik entstand der *velî*-Kult. *Velî* (arab. *walî*) bedeutet so viel wie „Gottesfreund“. Der arabische Wortstamm *welâ* bedeutet „in der Nähe sein, sich nähern“. Aus diesem Stamm entstand *walî* (*velî*), „der Gott nahe Stehende“. Für die Verwendung des Terminus in dieser Bedeutung werden Mystiker auf die Sure Yunus 10: 62–64 verwiesen:

Die Freunde Allahs [*walî*] brauchen doch (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein. [Sure 10: 62].

(Sie) die (ihr Leben lang) geglaubt haben und gottesfürchtig waren. [Sure 10: 63].

Für sie gilt die frohe Botschaft im diesseitigen Leben und im Jenseits. Die Worte Allahs kann man nicht abändern. (Was Allah verheißen hat, geht in Erfüllung.) Das ist (dann) die große Glückseligkeit (*al-fauz al-'azim*). [Sure 10: 64]⁶⁹⁴

Die Pluralform von *walî* ist *auliyā'* (*evliyâ'*). Beide Wörter, *walî* und *auliyā'*, werden in der Mystik schon sehr früh für Mystiker bzw. Heilige gebraucht. Nach der Lehre des islamischen Theologen Tirmidî al-Ḥakîms (gest. 898) könnten die vollkommenen Gottesfreunde (arab. *auliyā'*) einen höheren spirituellen Grad als die beiden ersten Kalifen erreichen.⁶⁹⁵

Im Türkischen, besonders unter den Aleviten, die den Begriff *velî* als Namenszusatz für bekannte und bewunderte Heilige verwenden, ist der Plural – *evliyâ* – in der Singularbedeutung gebräuchlich, nämlich als Bezeichnung des Heiligen. Ansonsten wird der Plural durch die Mehrzahlendung *-lar* gebildet. Die Gräber der *evliyâ* entwickelten sich zu den heiligen Schreinen.

Nach der islamischen Mystik gibt es unter den *auliyā'* eine Hierarchie, die als *riğāl al-gā'ib* (tr. *ricâlû'l-gayb*, oder wie die Aleviten sagen *gay(ı)b erenleri*, dt. verborgene Heilige) bezeichnet wird. Dabei wird angenommen, dass diese verborgenen Heiligen im Auftrag Gottes den Kosmos (*kâinat*) regieren. Diese Hierarchie wird auch *hükümet-i sûfiyye* (Sufi-Regierung) bezeichnet. Die verborgenen Heiligen sind die Herrscher des unsichtbaren Reiches. Diese

693 Ğa'far b. Muḥammed al-Ḥawwās, zitiert nach Andrae 1917: 313.

694 Koran, Übersetzung Rudi Paret.

695 Radtke 1986: 565.

Vorstellung gründet vermutlich auf einem von Tirmidī al-Hakīm überlieferten *ḥadīṭ* (tr. *hadīs*, dt. Hadith).⁶⁹⁶ Bei Ibn ‘Arabī wurde sie systematisiert.⁶⁹⁷

An dieser batinitischen Hierarchie orientieren sich die mystischen Orden des Islam. Für die Organisation des Ordenswesens ist sie sogar grundlegend. Die Gelehrten (arab. *‘ālim*, Pl. *‘ulamā*, tr. *ālim*) erziehen die Gemeinden, während die *auliyā* die *‘ālim* erziehen. Je nach Auslegung und Tradition entstanden dabei unterschiedliche Gebilde, die in Zahl und Bezeichnung variieren.

Dabei steht der Pol an der Spitze dieser Hierarchie.⁶⁹⁸ *Quṭb* ist der Kopf des Ordens, der größte Meister.⁶⁹⁹ *Quṭb ul-aqṭāb* wird der *quṭb* der *quṭbs* genannt.⁷⁰⁰ Der *quṭb* steht für einen Sufi über dem Kalifen (dem weltlichen Herrscher). Nach Ibn ‘Arabī müssen in einer idealen Gesellschaft, in allen Gebieten, in allen Richtungen und in allen Ämtern und Städten – unabhängig von ihren Religionen – *quṭb* wirken,⁷⁰¹ damit davon ausgehend eine Struktur gebildet werden kann. Der *quṭb* hat sein Amt bis zu seinem Tod inne. *Ġauth-i a‘zam* (*gavs-ı a‘zam*, höchste Rang in der Heilighierarchie) werden die *quṭb ul-aqṭāb* genannt, die nach mystischer Vorstellung nach ihrem Tod weiterwirken.⁷⁰²

Dem *quṭb ul-aqṭāb* stehen die Regelung, Änderung, Abschaffung und Erweiterung der Grundlagen des Glaubens zu. Nach den schiitischen Derwischen im Iran ist er (*quṭb ul-aqṭāb*) der verborgene Imam.⁷⁰³ So eine ähnliche Stellung hat er auch im alevitischen Glaubenskontext. Unter den Aleviten in Anatolien wird Hacı Bektaş in den *icâzetnâme* als *gavs-ı a‘zam* und *kutbu’l-aktâb* bezeichnet.⁷⁰⁴ Er ist auch der Besitzer der „heiligen“ Attribute (*kutsal emanetler*), die ihm von Ahmed Yesevî übergeben wurden. Diese waren von Gabriel an Mohammed, und von ihm an ‘Alī und so weiter an weiteren Heiligen bis Ahmed übergeben.⁷⁰⁵ *Kutbu’l-aktâb* kann zu einer gegebenen Zeit immer nur ein einziger sein.⁷⁰⁶

Durch den Pfad wird nach alevitischen Glauben der Rang des vollkommenen Menschen (*insân-ı kâmil*) erreicht. Ein *insân-ı kâmil* kann für sich allein ein perfektes, gottgefälliges Leben führen. Einige dieser *insân-ı kâmil*s haben jedoch die Fähigkeit, als Vorbilder die Menschen zu unterweisen. Ein solcher wird *ahrar* (freier Mensch) genannt. Aus Letzteren werden 300 ausgewählt. Aus diesen 300 die Vierzig, aus diesen Vierzig die Sieben, aus diesen Sieben die Fünf, aus den Fünf die Drei. Damit diese Struktur funktioniert, muss sie einmal konstituiert werden – danach erhält sie sich aus sich selbst heraus.⁷⁰⁷

696 Ögke 2011: 164.

697 Ebd.: 161.

698 Das Mühleisen in der Mitte des Mühlsteins. Dieser Vergleich bezeichnet die Ordnung und Regierung der *auliyā* (Heiligen).

699 Der Meister des mystischen Weges, „*pîr-i ṭarīqat*“ (Gramlich 1976: 158).

700 El-Hakīm 2005: 434.

701 Ebd.: 430.

702 Die Orthodoxie lehnt solch eine Vorstellung streng ab. Trotz dieser Ablehnung akzeptieren die sunnitisch-mystischen Orden diese Hierarchie und strukturieren sich danach.

703 Gramlich 1976: 158, Anm. 864.

704 Engin 2010: 402. Dies ist auch der Grund dafür, warum Hacı Bektaş von allen Aleviten, auch von Nicht-Bektaşî, als *pîr*, als *hünkâr* akzeptiert wird.

705 Gross 1927: 30 f.

706 Güzel 2008: 522.

707 Gross 1927: 32/33; Anm. I.: „Wenn jemand Abdâl wird, so geht das nach dem Prinzip des *tebdîl* vor sich,

Diese Vorstellung von einer perfekten spirituellen Hierarchie und deren Hineinwirken in das Leben und den Glauben der Gemeinden wird als *gaiba*-Glaube (Verborgenheit-) bezeichnet. In der alevitischen Tradition gelten der *kutbu'l-aktâb* und seine beiden Helfer als die Drei (*üçler*), die Fünf heißen *beşler*, die Sieben *yediler* und die Vierzig *kırklar*. Diese Namen sind Bestandteile der Stoßgebete und werden um Heil angerufen. Yeminî beschreibt dieses System Anfang des 16. Jahrhunderts folgendermaßen:

Nun möchte ich Euch die tiefen Geheimnisse eröffnen. Die *evliyâ* sind in sechs Gruppen eingeteilt. In diesen sechs Stufen ist der Rang von 'Alî der erhabenste. Darunter stehen dreihundertsechsfünfzig Heilige. Diese sind talentiert. Zuunterst kommen dreihundert Heilige. Danach kommen die vierzig *evliyâ*. Die Sieben stehen auf dem dritten Rang. Die Fünf stehen auf dem vierten, die Drei auf dem fünften. Der erste, auf dem sechsten Rang, ist *quṭb ul-'âlam* (*quṭb* der Welt). Alle Geschöpfte stehen unter seinem Befehl. Diese Heiligen helfen allen.⁷⁰⁸

Im mystischen Glauben gehören zu dieser Gruppe überdies die vier Propheten Idris (Henoah), Hızır (Ḥādir), Ilyas (Elias) und Isa (Jesus). Sie gelten als die vier Propheten, die Gott in den Himmel erhoben hat. Damit ergibt sich eine Gesamtzahl von insgesamt 360 Heiligen, eine wichtige heilige Zahl in der Mystik.⁷⁰⁹

Im *Velâyetnâme* des Hacı Bektaş finden sich Belege dafür, dass der Ablauf des Lebens innerhalb dieser Struktur nicht immer friedlich war. Als Bektaş nach Anatolien kam, wollten ihn die Heiligen aus Rûm (Anatolien) nicht akzeptieren, und sie versuchten ihn zu vertreiben:

Was für Maßnahmen müssen getroffen werden, um seine Einreise nach Rûm zu verhindern? Wenn er ins Reich von Rûm kommt, würde er das Land besitzen und sich mit dem Volk anfreunden! Denn dann würde es keine Nahrung mehr für uns in Rûm geben.⁷¹⁰

Es heißt, er kam als Taube (also friedlich) wurde aber von Hacı Tuğrul als Falke (also als Jäger) empfangen.⁷¹¹ Dies ist ein deutliches Zeichen für den Streit zwischen *rûm erenleri* und Hacı Bektaş. Letztendlich gelang es Hacı Bektaş, sich durchzusetzen, und er wurde *kutbu'l-aktâb*, später kam er in den Rang eines *gavs-ı a'zam*, die Gestalt, in der 'Alî den Frommen erscheint (im Sinne einer Theophanie). Auch danach gab es zwischen den alevitischen Orden immer wieder Auseinandersetzungen um diese Frage. Der Streit zwischen den Derwischen Dede Garkins und den Derwischen von Hacı Bektaş wird ebenfalls im *Velâyetnâme* erwähnt. Nach dem *Velâyetnâme* betrat Otman Baba die Hacı Bektaş-Tekke mit Stiefeln, ein Zeichen großer

d. h. wenn ein Pol stirbt, wird er aus den »Drei« ersetzt. Wenn von den »Drei« einer stirbt; wird er aus den »Sieben« ersetzt; diese rekrutieren Ersatzleute aus den »Vierzig«, diese aus den »Dreihundert«, diese aus den Gläubigen insgesamt. Dieser Maqâm des Abdâl ist der Maqâm des [...] Chizrs. Der Pol umfaßt nach seinem Tode tausend Jahre der Welt. Der Sinn des Wortes: »Allah umfaßt alle Dinge in Weisheit« (Quran, Sure 65, 12) ist: Derjenige, der diesen Grad erreichen soll, muß aus der Familie Muhammads und 'Alis stammen; wie das ja auch bei Bektasch zutrifft.“

708 Yeminî zitiert nach Atalay 1991a (1519): 53. Übersetzung HT. Yeminî ist einer der sieben heiligen Dichter der Aleviten.

709 Schimmel 1995:286.

710 *Velâyetnâme*: 59; vgl. Gross 1927: 36–38.

711 Die Taube muss hier als Brieftaube eingesetzt worden sein. Dies verdeutlicht auch, dass die Verbindung zwischen Horasan und Rûm bestand.

Respektlosigkeit. Nach dem Religionshistoriker Karamustafa behandelte Otman Baba die Bektaşîs schlecht, obwohl er Hacı Bektaş sehr respektierte.⁷¹² Dies weist darauf hin, dass verschiedene Hierarchien und Ordenstraditionen nebeneinander und rivalisierend bestanden haben. *Abdâlân-ı Rûm*, *Ahiyân-ı Rûm*, *Gazîyân-ı Rûm* und *Bacıyân-ı Rûm* sind die Institutionen, die die oben beschriebenen Strukturen hatten und im 14. und 15. Jahrhundert die Geschichte Anatoliens bestimmt haben.

Den *velâyetnâme* und *icâzetnâme* kann entnommen werden, wer mit diesen Titeln bezeichnet wurde. Mit dem Titel *kutbu'l-aktâb* wurden Dede Garkın (12/13. Jahrhundert),⁷¹³ Hacı Bektaş (13. Jahrhundert), Abdal Musa und Seyyid Ali Sultan (14. Jahrhundert),⁷¹⁴ Odman Baba⁷¹⁵ und Akyazılı Sultan (15. Jahrhundert) sowie Demir Baba (16. Jahrhundert)⁷¹⁶ geehrt. Seyyid Ali Sultan, Odman Baba, Akyazılı und Demir Baba wirkten auf dem Balkan (Rûmeli), Scheich Şuçâ,⁷¹⁷ Abdal Musa in Elmalı, in Anatolien. Baba İlyas, Scheich Bedreddin, Schah Ismail müssen überdies genannt werden. Mit einer großen Zahl kann eine Institution nicht ohne Organisation bestanden haben. Allein das Ausmaß des Babaî-Aufstandes belegt die Existenz einer solchen Struktur.

Diese Hierarchie besteht bei den Aleviten nicht mehr.⁷¹⁸ Ich selbst kenne aus meiner Kindheit Ausdrücke und Aussprüche, die auf *evliyâ* und *gayb* verweisen. Angesichts von Ängsten oder Katastrophen trösteten die Menschen sich mit Sprüchen wie „Korkmayın, başı sarıklılar [Evlîyâlar] var“ (Keine Angst, es gibt doch diejenigen, deren Köpfe in Turban gewickelt sind) oder „Başı sarıklılar sahip çıkar evelallah!“ (Die gewickelten Köpfe [*evliyâ*] werden uns doch schützen). Zur Zeit des kalten Krieges herrschte unter Türken die Angst vor einer russischen (kommunistischen) Besetzung der Türkei. In den Gesprächen zu diesem Thema war der Tenor, dass ein Angriff aufgrund der russischen Angst vor den „*başı sarıklılar*“ (gewickelten Köpfen) nicht erfolgt sei. Eine gängige Redewendung lautete: „*başı sarıklılar olmasa Türkiye'yi bir günde alırlar*“ (Wären die gewickelten Köpfe nicht gewesen, hätten sie die Türkei an einem Tag erobert). *Baş sarıklılar* war eine Bezeichnung für *evliyâ*. Andererseits warnten sie einander vor Fehlverhalten mit den Worten: „eli topuzlular var ha!“ (Denk an diejenigen mit dem Stock in der Hand!). *Eli topuzlular* ist hier auch gleichzusetzen mit *evliyâ*. Heute sind selten Aleviten anzutreffen, die diese Hierarchie überhaupt noch kennen.⁷¹⁹

712 Karamustafa 2007: 62.

713 Ocak 2014: 140.

714 Atalay 1990; Demir Baba Vilâyetnamesi 1976.

715 Vgl. Odman Baba Vilâyetnamesi 2002.

716 Demir Baba Vilâyetnamesi 1976.

717 İnalçık 2010: 140.

718 Bei den großen Orden der Sunniten wie Nakschibendî, die keinen Abbruch erlebt haben, funktioniert dieses System immer noch. Ebenso bei den Derwischorden im Iran, vgl. dazu Grammlich 1970 sowie 1976.

719 Karataş 2015: 132. Aufnahme, Hüseyin Düzenli Dede am 14.04.2014: „Die Evliyâ bestehen aus sechs Rängen. Der erste ist der Punkt [gemeint *qutb*], die zweite sind die Drei, die dritte die Fünf, die vierte die Sieben, die fünfte die Vierzig, die sechste die Dreihundert. Diese regieren die Welt. Wenn einer der Vierzig stirbt – sie sind auch Menschen wie Du und ich – nehmen sie den Reifsten aus den Dreihundert und stellen ihn zu den Vierzig. Woher nehmen sie die Dreihundert? Unter den vollkommenen Menschen [*insân-ı kâmil*] finden sie einen und platzieren ihn dort. Bis die Welt untergeht, dauert es so an. Der Punkt am ersten Platz, den ich *qutb* nenne, stirbt auch; an seiner Stelle platzieren sie den Kopf der Drei, und den Kopf der Fünf in die Dreier, und so geht der Zyklus der Welt bis zum Weltuntergang.“ Orig.: „Evlîyâ altı gruptur. Birincisi noktadır, ikincisi üçlerdir, üçüncüsü beşlerdir, dördüncüsü yedilerdir, beşincisi kırklardır, altıncısı

Wenn es gelang, diese batinitische Hierarchie mit einer weltlichen zu verbinden, konnte sich auch die Basis für eine politische Führung etablieren. In der Geschichte der Aleviten in Anatolien scheint es den Aleviten mindestens viermal gelungen zu sein, diese Hierarchie auch im Äußeren zu verwirklichen. Einmal als Babaîtum durch Baba İlyas, kurz danach durch Hacı Bektaş als Bektaşîtentum, danach durch Scheich Bedreddin⁷²⁰ und als Letztes mit Schah Ismail. Ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, mit dem Ende der Verbindung zur Safaviden-Dynastie, verloren die Aleviten eine zentrale Ausrichtung, und die *ocaks* existierten autonom. Der *gaiba*-Glaube ermöglichte es den *ocaks* in dieser Zeit, als autonome Gebilde bestehen zu bleiben. Manche alevitischen *ocaks* gingen mit der Zeit über in den Bektaşî-Ocak. Viele andere blieben unabhängig. Die Hacı Bektaş-Tekke konnte diese Hierarchie weiterführen, bis zum *vak'a-i hayrîye* (1826).

Die Frage, wann diese *ocak*-Struktur in Anatolien bei den Aleviten eingeführt wurde, bedarf weiterer Untersuchungen. Wenn die Rede von zahlreichen *halifes* eines *mürşid* ist, ist davon auszugehen, dass diese Struktur bestand. Dies gilt auch für Ahmed Yesevî, der ebenfalls als *quṭb ul-aqtâb* bezeichnet wird.⁷²¹ Die spirituelle Bindung mancher Personen und *ocaks* an Ahmed Yesevî müsste damit zusammenhängen.⁷²²

2.3. Zwischenfazit

Die Ausbildung der gnostischen Ideen und die Entwicklung der Mystik begünstigten die rasche Ausbreitung alidischer Vorstellungen bis nach Indien und Transoxanien. Innerhalb kurzer Zeit wuchsen die Gruppen zu Gemeinschaften, und diese gründeten Fürstentümer und kleine Staaten. Das führte dazu, dass sich der Begriff „Alevî“ zu einer allgemeinen Bezeichnung entwickelte und aus den alidischen Gruppen alidische Gemeinden entstanden. Der Terminus bezeichnete allmählich nicht nur die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, sondern darüber hinaus wurde jedes Mitglied der Gemeinde so genannt.

Die Entwicklungen des 9. und 10. Jahrhunderts in Horasan wiederholten sich ab dem 11. Jahrhundert in Anatolien. Aus Orden, die sich um einzelne Mystiker bildeten, entstanden Gruppen und Gemeinschaften. Ab einer gewissen Größe wurden diese geteilt und zogen in andere Gebiete, wo sie wiederum neue Gruppen und Gemeinden bildeten. Gleichzeitig wurden aus den ursprünglichen Gemeinschaften Stellvertreter zu diesen neuen Gemeinden entsandt. Auf diese Weise wurde eine sich ausbreitende Gemeinschaft zentralistisch organisiert. Im Zuge dieser Ausbreitung des alevitischen Gedankengutes erreicht das Alevitentum vom 13. Jahrhundert den Balkan. Dabei blieb der Gründungsmythos um Horasan dem stabilen Kern der

üç yüzlerdir. Bunlar bu dünyaya hükmederler. Eğer hüküm içindeyken Kırklar'dan biri vefat ederse - âdemdir bunlar, senin benim gibi âdem-, Üç Yüzler'den zamanın ilerisini alırlar Kırklar'a koyarlar. Üç Yüzler'i nereden alırlar? Ameli salih kullardan bulur oraya yerleştirirler. Dünya batıncaya kadar bu iş böyle gider. Birlerin nokta da ölür, kutup dediğim de ölür, onun yerine Üçler'in reisini alırlar, beşlerin reisini ona verirler, derken devri âlem böyle gider. Ta ki dünyanın batma zamanına kadar.” Übersetzung HT.

720 Mehr zu Şeyh Bedreddin siehe İnalçık 2014: 158 ff.

721 Gross 1927: 34; Tschudi 1914:7; vgl. Güzel 2008.

722 Viele *ocaks* in der Türkei verehren Hacı Bektaş und akzeptieren ihn als ihren Oberpîr, ohne an Hacı Bektaş-Tekke organisatorisch gebunden zu sein. So müsste auch die Verehrung von Ahmed Yesevî ausgelegt werden; denn die Verehrer von Ahmed Yesevî sprechen nicht vom Yesevîtum (Yeseviyye).

alevitischen Tradition bis heute erhalten: Horasan ist für Aleviten immer noch Ausdruck der eigenen Identität. Auch der Begriff „*Horasan Pîrleri*“ (Ordensmeister aus Horasan) bringt zum Ausdruck, dass die Menschen mit ihrem festen Glauben als Aleviten aus Horasan gekommen sind. Es schließt selbstverständlich nicht aus, dass viele auch in Anatolien zu diesem Glauben übertraten. Das Bektaşîtentum entstand aber in Anatolien.

Diese großen und langen Wanderungen und unendlichen Kriege und Verbannungen verursachten einerseits die Auflösung der religiösen Strukturen in den Herkunftsländern, begünstigten gleichzeitig aber auch die Entstehung und Bildung neuer Gruppen und Gemeinschaften. Mit anderen Worten: Die Entstehung und Weiterentwicklung des anatolischen Alevitentums sind den Wanderungen, Kriegen, Massakern und Verbannungen geschuldet.

Die Institutionen des Alevitentums sind Tekke und *ocak*. Sie bildeten gleichzeitig die Grundlage für die Ausbreitung und Weiterentwicklung des Alevitentums in Anatolien. Die (ersten) Gründungen von *ocaks* in Anatolien liegen in der Zeit zwischen dem 11. und dem 16. Jahrhundert. Heute gibt es ungezählte *ocaks* auf den Balkan und in Anatolien. Die Hierarchie zeigt bei allen *ocaks* den gleichen Aufbau.

Obwohl der *ocak* anfänglich einen bestimmten festen Ort hat, erfolgt seine Abgrenzung nicht geografisch, sondern durch Familienzugehörigkeit. Daher konnten *ocaks* auch wandern, sich spalten, vermehren oder in anderen *ocaks* aufgehen. Mehrere *ocaks* können „überlappend“ bestehen. Bei Bedarf, etwa wenn die vorhandene Struktur nicht mehr ausreicht oder sie sich aufgelöst hat, kann ein neuer *ocak* entstehen. Aufgrund des Zerfalls vieler Strukturen entwickelte sich das *ocak*-System zu einer Stammeskonföderation unter der Führung des *dede*. Das System zeigt eine klare Struktur, die nur in sesshaften Gemeinschaften funktionsfähig ist. Die These, das Alevitentum sei der Glaube der nomadischen Turkmenen, ist auf Grund des *ocak*-Systems nicht haltbar, wenn auch nicht auszuschließen ist, dass es Nomaden alevitischen Glaubens gab. Der Umfang und die komplexe Struktur der Zeremonien sowie die Dauer und der Zeitpunkt kultischer Zusammenkünfte sind Zeichen der Sesshaftigkeit. Auch der Begriff *cemevi*, „Gebetshaus“, lässt auf Sesshaftigkeit schließen.

Die Tatsache, dass das Alevitentum in Anatolien bis heute allen Verfolgungen und Diskriminierungen standhalten konnte, zeigt den Erfolg dieser *ocak*-Struktur. Die Verbindung von Ordenswesen und Stammesorganisation ermöglichte den *ocaks* eine schnelle und solide Entwicklung und Ausbreitung. Dabei handelte es sich um die Weiterentwicklung und religiöse Ausdeutung natürlicher sozialer Beziehungen. Die natürliche Stammesorganisation bot einerseits die beste Möglichkeit für die Organisation des Alevitentums. Andererseits verlor der Glaube dadurch allmählich seine philosophische und theologische Tiefe.

Mithilfe der Typologisierung des *ocak*-Systems kann festgestellt werden, dass das Alevitentum unterschiedliche Handlungs- und Glaubensformen entwickelt hat. Diese unterscheiden sich jedoch nicht in den Grundzügen, Regeln und Prinzipien, die stabilisierende Funktion für die Gruppe haben.

Zwischen den *ocaks* und der *evliyâ*-Verehrung gibt es eine enge Verbindung. Es wird angenommen, dass die *ocak*-Gründer *evliyâ* sind. Diesen Personen wird in hohem Maße

Respekt und Verehrung erwiesen, was sich auf ihr *evliyâtum* gründet. Daher verehren die *tâlibs* nicht nur ihren *ocak*-Gründer, sondern alle *ocak*-Gründer. Sie erweisen ihnen Respekt und besuchen ihre Schreine. *Evliyâ* sind Helfer und Fürsprecher, Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Einige unter ihnen haben internationale Dimensionen erreicht, etwa Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş, Sarı Saltuk, Gül Baba in Bukarest, Scheich Bedreddin, Schah Ismail u. a.

Um die *ocaks* und den Schrein des Gründers entstehen neue Räume, Objekte und Symbole, die mit dem Gründer in Verbindung gebracht werden und dadurch sakrale Bedeutungen gewinnen. Die Achtung vor den *evliyâ* gründet sich nicht immer nur auf Respekt, sondern zum Teil auch auf Angst vor Strafen wegen eines Fehlverhaltens. Denn die *evliyâ* sehen, hören und wissen alles, was den anderen verborgen bleibt. Sie sind die Vermittler, mit denen Gläubige durch Reliquien in Berührung kommen können. Die direkten Nachkommen der *evliyâ* gehören auch zu deren sakralen Sphäre. Sie zu respektieren, sichert das Wohlwollen der *evliyâ*.

Die Hierarchie der Verborgenen (*gayb erenleri*) ermöglicht es den unorganisierten *ocaks*, problemlos autonom weiter zu existieren. *Mürşid, dede, rehber, tâlib*: Diese vier Institutionen reichen für die Funktion eines *ocak* aus. Sie haben konkrete Aufgaben im System. In vergangenen Zeiten genügte es, dass die *velî*-Hierarchie nur spirituell vorhanden war. Wie weit diese Hierarchie in alle *ocaks* hineinwirkte und ob sie ohne Abbruch erhalten blieb, kann nach derzeitigem Forschungsstand nicht entschieden werden. Ab dem 17. Jahrhundert müssten die meisten *ocaks* ohne diese *evliyâ*-Struktur ausgekommen sein. Wo die vertikale Hierarchie eines *ocak* endet, geht die Verbindung horizontal weiter.

Der *quṭb* der *evliyâ* gilt als Verbindung zum Göttlichen, als Vertreter Mahdîs (tr. Mehdî, der Rechtgeleitete); durch den wird das *gaiba*-Prinzip⁷²³ (Verborgenheit) zur Leibhaftigkeit entwickelt. *Evliyâ* erreichen den Höhepunkt ihres Wirkens erst nach ihrem Tod, ihnen werden viele Wunder (arab. *karâmât*, tr. *kerâmet*) zugeschrieben. Der Glaube an die Unsterblichkeit eines *velî*, eines sakralen Herrschers, gibt dieser Hierarchie einen Sinn. Hier bildet sich die Vorstellung eines göttlichen Sultanats ab. So werden die *evliyâ* auch *sultan* genannt; fast alle große *evliyâ* tragen *sultan* (im Sinne „Herrscher der Herzen“) als Beinamen. Die *velî*-Hierarchie könnte durchaus in einem weltlichen Sultanat abgebildet werden. Durch ihre Funktion als Vermittler zwischen Frommen und Göttlichen erhielten die *evliyâ* allmählich selbst einen zunehmend göttlichen Charakter.

Die Verbreitung des Glaubens – die spirituelle Hierarchie und die Gründungslegenden der *ocaks* durch das angesengte Holz – sowie die daraus folgende Vernetzung aller alevitischen *ocaks* erstreckt sich von Horasan bis auf den Balkan. Die ursprüngliche Form ist vermutlich auch in der Tradition der Babaîs zu finden. Auf dieser Grundlage haben sich wahrscheinlich verschiedene Formen und Traditionen von *ocaks* entwickelt.

Die Implementierung der spirituellen Hierarchie muss immer von oben nach unten entstehen. Der Versuch, die weltliche Hierarchie (*tâlib – rehber – dede – mürşid*) von unten aufzubauen, ist im eigentlichen Sinne des *gaiba*-Glaubens nicht möglich. Die Stifter-Religion verlangt die Einsetzung der Hierarchie (durch die Heiligen) von oben.

723 Zu *gaiba* siehe Halm 1988: 41–47.

3. Die Geschichte des Hubyâr-Ocak

Die heute noch existierende Hubyâr-Tekke wurde an ihrem heutigen Ort im 16. Jahrhundert gegründet. Die Entwicklung lässt sich aufgrund von Unterlagen, die versteckt und geschützt wurden,⁷²⁴ von der Gründung bis heute gut nachvollziehen und belegen. Legenden und Geschichten weisen auf weitere *ocaks* hin, die zum Teil bis ins 11. Jahrhundert zurückreichen. Für eine detaillierte Untersuchung dieser *ocaks* reichen die vorhandenen Belege derzeit jedoch nicht aus. Daher wird im Folgenden der heute existierende *ocak* Gegenstand der Untersuchung sein. Andere *ocaks* und deren Beziehungen zum Hubyâr-Ocak werden nur am Rande erwähnt, soweit dies für die Arbeit relevant ist.

Der Hubyâr-Ocak weist eine Besonderheit unter den anderen *Kızılbaş-ocaks* auf: Er ist gleichzeitig *ocak* und Tekke. Obwohl viele alevitischen *ocaks* über eine *türbe* (Schrein) als Wallfahrtsort am Grab des Heiligen der *ocak*-Familie verfügen, findet sich dort selten auch eine Tekke. Der Terminus Tekke (Derwischkonvent) wird im Türkischen auch irrtümlich als Synonym für den Schrein eines Heiligen gebraucht. Die Bezeichnung Tekke für einen Derwischkonvent wurde ursprünglich im Sinne eines Lehrinstituts für Derwische angewandt. Heute ist Tekke für die Aleviten auf dem Lande meist das Grab eines Heiligen, nicht aber eine Lehrinstitution. Wann die Tekke seine Funktion als Lehrinstitut einbüßte, ist den Belegen nicht zu entnehmen. Jedenfalls findet seit der Republikgründung keine Heranbildung der Geistlichkeit mehr in dieser Form statt. So wird auch die Tekke von Hubyâr allgemein wegen des Schreines von Hubyâr als Wallfahrtsort wahrgenommen.

Anhand der Urkunden der osmanischen Administration (*fermân* und *berât*) lässt sich die Geschichte der Hubyâr-Tekke ebenso nachverfolgen wie die des Hubyâr Köyü. Dabei wird neben dem türkischen Begriff Tekke auch das aus dem Arabischen übernommene Wort *zâwiya* (*zâviye*) verwendet. Hubyâr als *ocak* einer „Kızılbaş-Gemeinschaft“ findet sich dagegen in diesen Urkunden nicht. Es ist allerdings für 16. Jahrhundert nicht denkbar, dass Aleviten ohne Anbindung an einen *ocak* lebten. Daher bleibt es zu klären, ob der *ocak* schon vor der Gründung der Tekke im Hubyâr Köyü unter diesem oder einem anderen Namen anderswo existiert hat, wie es in den Legenden noch behauptet wird. Möglicherweise handelt es sich auch um die Weiterführung eines anderen *ocak*, der den Namen wegen seines berühmten Scheichs Hubyâr gewechselt hat. Es ist aber noch wahrscheinlicher, dass die Gründung des *ocak* auf einen anderen Hubyâr zurückging, der ein Urahne des uns bekannten Hubyâr sein könnte. In diesem Fall wäre von einer Neugründung oder einer Konsolidierung des vorhandenen *ocak* auszugehen, was den alevitischen Traditionen auch nicht widerspricht.

Der älteste Beleg unter den derzeit uns zugänglichen Urkunden über die *zâviye* (Tekke) von Hubyâr stammt aus dem Jahr 1554.⁷²⁵ All diesen Urkunden ist es zu entnehmen, dass der Gründer der Tekke und des Dorfes definitiv Hubyâr ist. Damit ist er auch der Namensgeber von Hubyâr-Tekke, Hubyâr Köyü und selbstverständlich auch von Hubyâr-Ocak. Ebenso sind andere Ausdrücke und Namen vorhanden, die mit dem Namen Hubyâr in Zusammenhang

724 Die Belege befinden sich teilweise in Staatsarchiven, teilweise in meinem privaten Besitz.

725 Karaman 2003: 417.

stehen. Dies führt jedoch für Außenstehende häufig zu Verwechslungen. Daher muss man diese Begriffe und den Namen Hubyâr etwas näher betrachten und deren Bedeutungen und Gebrauch genau beschreiben.

3.1. Entstehung, Gebrauch und Abgrenzung der Begriffe

Hubyâr wird im Volksmund öfter „Hubuyâr“ oder „Hubiyâr“ ausgesprochen. Dabei könnte es sich um eine Genetivkonstruktion handeln oder aber um ein Kompositum aus den Wörtern „*hub*“ und „*yâr*“. *Hub* bedeutet so viel wie „Liebe“, und *yâr* „Freund“, „innige Freundschaft“ und „Geliebter“. Im Osmanischen wurden „*hûb*“ für „schön“ und „gut“, (aus dem Persischen „*hûbân*“), und „*hubb*“ für „Liebe“ (aus dem Arabischen) gebraucht.⁷²⁶ *Yâr* wird bei den Ahl-e *Ḥaqq* sehr oft angewendet.⁷²⁷ Im sakralen Bereich – in der Mystik – bezeichnet es Gott als den höchsten Geliebten.⁷²⁸

Die Bedeutung von *hub-u yâr* ist vielfältig und lässt sich als „schöner Geliebter“, „vertrauter Freund“, „bester Freund“ sowie mit „Liebe zum Geliebten“, „zum Freund“, „zu Gott“ umschreiben. Der Name ist im Iran und in Transoxanien gebräuchlich. Im Türkischen wird der Begriff auch mit „Gottesfreund“ (*Allah dostu*) übersetzt. Hubyâr ist für die Ahl-e *Ḥaqq* der Name eines Heiligen und zugleich seiner Gemeinschaft.⁷²⁹

Unter Hubyârs Anhängern und teilweise auch unter den anderen Aleviten sind Legenden über die Entstehung seiner Namen verbreitet.

3.1.1. Legenden über die Begriffe Hubyâr und Sıraç

Über die Entstehung bzw. Bedeutung des Begriffs *hubyâr* sind unterschiedliche Legenden überliefert. Die bekannteste unter ihnen berichtet von einer Begegnung Hubyârs mit Hacı Bektaş: Demnach war Hubyâr, der Begründer des Ordens, ein Zeitgenosse von Hacı Bektaş (13. Jahrhundert). Dieser beabsichtigte, auf dem ausgedroschenen Mais sein Gebet zu verrichten, ohne dass sich auch nur ein Maiskorn bewegt. Nachdem er fertig war, sah er, dass auch Hubyâr, hinter ihm, sein Gebet in gleicher Weise verrichtet hatte. Darauf umarmte Hacı Bektaş Hubyâr und nannte ihn: „Hubyârîm“ (mein liebster Freund). Der Name Hubyâr wäre demnach ein Beiname, den Hacı Bektaş verliehen hatte.⁷³⁰ Der eigentliche Name lautete nach dieser Legende Hoca Ahmed (Ahmed der Lehrer).

Auch das *Velâyetnâme* von Hacı Bektaş kennt diese Legende, allerdings ohne die Erwähnung Hubyârs oder Hoca Ahmeds.⁷³¹

Eine Abwandlung dieser Legende besagt, Hacı Bektaş habe Hubyâr umarmt und gesagt: „Hubyâr, es ist an der Zeit, dein Geheimnis zu offenbaren“. Dies gilt als Begründung für die Bezeichnung der Anhänger Hubyârs als „Sıraç“ im Sinne von „Offenbare dein Geheimnis“.

726 Vgl. Devellioğlu 1990: 450.

727 Vgl. Hamzeh'ee 2008, besonders ab S. 72.

728 Vgl. Hamzeh'ee 2008: 73.

729 Hamzeh'ee 2008: 299.

730 Hacı Bektaş und Hubyâr werden von Hubyâr-Aleviten für Zeitgenossen gehalten.

731 Gross 1927: 33.

Einer anderen Legende zufolge wollte Hacı Bektaş Hubyâr prüfen. Darum schickte er einen seiner Derwische mit ein paar goldenen Münzen zu Hubyâr nach Tozanlı, wo sich dessen Orden befand. Nachdem der Derwisch dort eingetroffen war und mit Hubyâr gesprochen hatte, gab dieser dem Derwisch einen Baumstumpf als Gegengabe für Hacı Bektaş mit auf den Heimweg. Er bat um Verzeihung für das armselige Geschenk, doch sie seien eine arme Tekke. Als der Derwisch diesen Baumstumpf Hacı Bektaş gab, begann Licht aus ihm hervorzusprudeln. Seither, so besagt die Legende, wird diese Gruppe „Sıraç“ also „Quelle des Lichts“ genannt.⁷³² Eine letzte Erzählung spricht von dem Mann, den der Prophet aus Mekka nach Medina einlud. Er hieß Sirâc-ı Ensar. Die heutigen Sıraç werden so genannt, weil sie als seine Nachkommen gelten.⁷³³

Angehörige des *ocak* werden „Hubyârlı“ (Pl. Hubyârlılar) genannt, was im Deutschen Hubyârer entspricht.⁷³⁴ Doch werden Hubyârlıs im Dreieck von Yozgat, Zile und Artova auch als „Sıraç“ bezeichnet. Diese unterschiedlichen Bezeichnungen verursachen Verwirrungen in den akademischen Arbeiten und bei den jüngeren Generationen, die die Tradition nicht durch das Erleben sondern durchs Lesen lernen. Daher gilt es, die beiden Termini zu klären und voneinander abzugrenzen und besonders auf Sıraç detailliert einzugehen.

3.1.2. Hubyârlı

Die Hubyâr-Aleviten werden im religiösen Kontext der Aleviten als Hubyârlı (die ältere Generation spricht Hubyârlu oder Hubuyârlu aus) bezeichnet. Hubyârlı meint einerseits diejenigen, die aus dem Dorf Hubyâr stammen, andererseits die Aleviten, die dem *ocak* von Hubyâr angehören.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass der Ort (Zentraldorf) erst später „Hubyâr“ genannt wurde, wie osmanischen Quellen zu entnehmen ist, muss davon ausgegangen werden, dass die Bezeichnung Hubyârlı für die Angehörigen des *ocak* noch älter ist.⁷³⁵ Wenn die Bewohner des Hubyâr Köyü untereinander den Terminus „Hubyârlı“ verwenden, bezeichnen sie damit die Angehörigen des Hubyâr-Ocak. Die Bewohner aus dem Dorf Hubyâr werden neben „Hubyârlı“ auch „Tekkeli“ (jemand aus der Tekke) genannt.

Hubyârlı oder Hubyârlu findet zuerst als Bezeichnung einer Gemeinde (*cemaat*) in den osmanischen Urkunden Verwendung.⁷³⁶ Cevdet Türkay erstellte als Mitarbeiter beim Osmanischen Archiv (BOA) ein Verzeichnis der Namen aller Stämme, Sippen und Gemeinden, die ihm zugänglich waren, auf der Basis von Dokumenten. Ohne jegliche weiteren Angaben finden sich dort jedoch bloß die Bezeichnungen der Gemeinde und Orte in Turgud im Kreis Konya. Heute leben noch Familien mit der Bezeichnung „Hubiyarlı“ in Hursunlu/Turgud.⁷³⁷

732 Cebecik 1992: 20.

733 Cebecik 1992: 20.

734 Die Aleviten, die dem *ocak* von Hubyâr angehören, wurden im Text meist mit Hubyâr-Aleviten wiedergegeben.

735 Der Ort wird in den ersten Urkunden „Gürgen Çukuru“ benannt. Die erste Erwähnung des Namens „Hubyâr Köyü“, die mir zugänglich ist, datiert von 1700.

736 Türkay 2001: 362.

737 Die Gemeinde ist verteilt in Küçük Hasan, Iğın und Hursunlu. Die Familien sind heute sunnitisch und können ihre Abstammung nur 100–150 Jahre zurückverfolgen. Von Hubyârlıs in Tokat haben sie in den

Der Historiker Cengiz Orhonlu erwähnt ebenfalls eine Urkunde aus dem Jahr 1709, in der die Bezeichnung Hubyârlı (er übersetzte mit „Hobyarlu“)⁷³⁸ vorkommt: „In Zile wird das Land von den Hobyarlu, von Menschen der Sippe Armutlu bewirtschaftet.“⁷³⁹

Über die Verwendung des Begriffs Sıraç existieren keine konkreten Quellen. Seine Verwendung ist sehr unterschiedlich und komplex ebenso wie die Bedeutung.

3.1.3. Sıraç

Die derzeitige Quellenlage lässt keine genaue Feststellung über die Zeit der Entstehung und die Bedeutung des Begriffes „Sıraç“ zu. In den Gedichten der berühmten Dichter der Hubyâr-Aleviten, die u. a. auch als eigene Beschreibung der Gruppe gelten, ist der Begriff „Sıraç“ nicht zu finden, obwohl sie die eigene Gruppe gewöhnlich besonders hervorheben. Daher kann angenommen werden, dass es sich bei dem Ausdruck „Sıraç“ ursprünglich um eine Fremdbezeichnung handelt. Historisch ist jedoch festzustellen, dass der Terminus wie heute als Bezeichnung einer Gemeinschaft (*cemaat*) gebraucht wurde. In den osmanischen Urkunden sind die Bezeichnungen „Sıraç Öyüğü Cemaati“, „Sıraçlı Cemaati“, „Sıraçlı Cemaati“ schon im 16. Jahrhundert (ab 1516) anzutreffen.⁷⁴⁰ Alle drei Benennungen bezeichnen die selbe Gemeinde, „Gemeinde von Sıraç“.

Kemal Cebecik veröffentlichte 1992 eine Untersuchung über die als „Sıraç“ bezeichneten Bewohner Sarıköys in der Provinz Zile.⁷⁴¹ Bei der Befragung der Menschen nach der Bedeutung des Begriffes Sıraç fand er keine eindeutige Definition.⁷⁴² Fast alle Befragten gaben unterschiedliche Antworten. „Die strenge Bewahrung des Geheimnisses“ beschreibt demnach das Bedeutungsspektrum mit der höchsten Akzeptanz.⁷⁴³ Um auf diese Bedeutung zu kommen, muss es sich nach der türkischen Grammatik um ein Kompositum aus „sır“ und „aç“ handeln: Das Stammwort „sır“ (aus dem arabischen Wort „sirr“) wird im Türkischen meist für zwei Bedeutungen verwendet: 1. Geheimnis; 2. Glasur; Spiegelbelag:⁷⁴⁴

Sır: 1. Sache oder Angelegenheit, von deren Existenz oder Dimensionen zu sprechen nicht erwünscht ist. 2. Sache oder Angelegenheit, die der menschliche Geist nicht erklären kann. 3. Die schwer erreichbare Dimension einer Arbeit oder Sache, die durch Vorsicht, Talent, Erfahrung und Empfinden zu erlangen ist. 4. Die besondere und illegale Form, ein bestimmtes Ziel zu erreichen.⁷⁴⁵

Durch die Suffixe „-aç, -eç“ werden im Türkischen Nomina und Adjektive gebildet, durch die sie eine befestigende, stärkende, kräftigende Funktion erhalten.⁷⁴⁶ Die Endung -aç kann also nur in der Verwendung des heutigen Türkischen im Sinne von Geheimnis die plausible

Medien gehört (Besuch im August 2015).
 738 Es kommt bei den Übersetzungen öfter vor.
 739 Orhonlu 1987: 38.
 740 Halaçoğlu 2009: 2037–38.
 741 Sarıköy liegt in der Provinz Zile bei Tokat.
 742 Cebecik 1992: 20.
 743 Ebd.
 744 Steuerwald 1985: 824.
 745 Türkçe Sözlük 1983: 1050/1051.
 746 Banguoğlu 1974: 171.

Bedeutung gewinnen: „geheimnisvoll“. Dies entspricht auch den Aussagen derjenigen, die sich Sıraç nennen.

„Aç“ kann im Türkischen noch eine weitere Bedeutung haben: als Imperativ von *açmak* (öffnen). Eine Zusammensetzung aus den Wörtern aus „*sır*“ (Geheimnis) und „*aç*“ (öffne!) im Sinne von „Offenbare dein Geheimnis!“ ist jedoch nach türkischer Grammatik unüblich, obwohl dies in dieser Bedeutung in Legenden behauptet und in der Erinnerung der Menschen tradiert wird.

Die Hubyâr-Aleviten im Dreieck von Yozgat, Zile und Amasya bilden eine sehr geschlossene Gruppe innerhalb ihrer Gemeinschaft. Dies mag auch ein Grund dafür sein, dass sie von anderen Aleviten in der Region als Sıraç bezeichnet werden. Diese Bezeichnung hat, sofern sie eine Fremdbezeichnung ist, abgrenzenden und abwertenden Charakter und legt nahe, dass hier auch das Bedeutungsfeld „Geheimnis – geheimnisvoll“ eine Rolle spielen könnte. Dabei schwingt – unausgesprochen – eine Vorstellung mit, die Abgeschlossenheit sei deshalb gewählt, damit die Einfachheit und primitive Glaubenstradition der Betroffenen verborgen bliebe.

Darüber hinaus geben viele Befragte nach der Bedeutung des Terminus an, Sıraç entspreche *nûr*, „heiligem Licht“, einem Namen Mohammeds, der auch im Koran [Sure 33:45-46] zu finden ist.⁷⁴⁷

Der adäquate Ausdruck für Licht im Arabischen ist *sirāğ*. Im Osmanischen wurde der Terminus auch als solches (*sirâc*) gebraucht.⁷⁴⁸ Dieser Begriff ist gleichbedeutend mit dem türkischen *ışık*, „Licht“, „Lichtquelle“, „Kerze“, „Öllampe“. Selbst im „Türkisch-Deutschen Wörterbuch“ von Karl Steuerwald aus dem Jahr 1985 (erste Ausgabe 1972) steht „*sıraç*“ für die türkische Entsprechung von Lampe, Laterne, Kerze und Licht.⁷⁴⁹ Heute wird der Begriff *sıraç* oder *sirâc* im Türkischen in diesem Sinne nicht mehr gebraucht.

Plausibel erscheint diese Behauptung deswegen, weil die Aussprache dieser Ausdrücke *sirac*, *sirâc*, *sıraç* und Sıraç sehr ähnlich sind und eine Verballhornung der Aussprache möglich ist.

Das Licht (*ışık*) war auch eine von den Bezeichnungen für die *abdals*, Derwische, Qalandars bzw. Aleviten (*tayfe-i ışık*, Gruppe des Lichtes)⁷⁵⁰ in Anatolien.⁷⁵¹ Unter der Voraussetzung, dass der Terminus aus dem Begriff *sirâc* übernommen wurde und dem Bedeutungsspektrum „Licht“ zuzuordnen ist, muss man davon ausgehen, dass es sich hier um eine alte Gemeinschaft unter den Hubyâr-Aleviten handelt.

Eine weitere denkbare Deutung von Sıraç lässt sich vom Namen eines berühmten Gelehrten ableiten. In der Tekke, das im Jahr 1150 von dem seldschukischen Sultan Rukn ad-Din Mas‘ud I. (Rukn ad-Dīn Mas‘ūd, reg. 1116–1156) in Amasya als erste Tekke gebaut und deswegen „Hânqâh-i Mas‘ûdî“ (Hankâh-ı Mes‘ûdî) genannt wurde, war ein Sirac ad-Din Mahmud b. Ali

747 Cebecik 1992: 20; Yılmaz 2009: 16.

748 Devellioğlu 1990:1146.

749 Steuerwald 1985: 833.

750 Şapolyo 1964: 418; Peçevi 1992: 93; Ocak 1992: 103, 107.

751 Belegbar ab 14. Jahrhundert. Siehe Kap. 2.1.

im Jahr 1175 Scheich. Diese Tekke ist vor allem deshalb wichtig, weil hier auch ab 1230 der berühmte Baba İlyas als Scheich gewirkt hat.⁷⁵²

Von einigen Forschern wird die Auffassung vertreten, die Bezeichnung Sıraç leite sich von *saraç* (Sattler)⁷⁵³ ab und sei ein Hinweis darauf, dass es sich hier nicht um eine Glaubensgemeinschaft, sondern um eine Berufsgruppe gehandelt habe. Die Berufsgruppe der Sattler ist jedoch bei den Hubyâr-Aleviten nicht überdurchschnittlich stark vertreten, und die Hubyar-Aleviten genießen auch nicht den Ruf, in diesem Metier besonders geschickt und versiert zu sein. Darüber hinaus finden sich auch in den Glaubensvollzügen keine Hinweise auf eine bevorzugte Berufsausübung, wie sie zu vermuten wäre, wenn sich die Bezeichnung der Gruppe aus einem Beruf ableitet. Keiner der Befragten deutete die Bezeichnung in diesem Sinne. Es handele sich vermutlich um die falsche Lesart des Wortes aus dem Osmanischen. Daher wird diese Auffassung zurückgewiesen.

Auch die Ableitung von einer Stammesbezeichnung ist wenig plausibel, da die Bezeichnung für alle Hubyârlis aus unterschiedlichen Stämmen gebraucht wird. Eine Stammesbezeichnung ist zum größten Teil nicht Bestandteil der Traditionen und Erinnerungen der Gruppe und spielt mit Blick auf die religiöse Identität eine sehr unbedeutende Rolle.

Abschließend ist davon auszugehen, dass nur zwei Deutungsmöglichkeiten von Sıraç, „Sıraç entspreche geheimnisvoll“ und „Sıraç entspreche dem Licht“, mehr Plausibilität gewinnen. Beide Interpretationen sind auch von den Befragten stark vertreten.

Meines Erachtens sind die Sıraç die Nachkommen von den Babaîs aus dem 13. und 14. Jahrhundert, die auch in derselben Region stark vertreten waren. Diese Einschätzung wird auch von dem Historiker Ahmet Yaşar Ocak geteilt.⁷⁵⁴

Der Gebrauch des Wortes Sıraç und dessen soziale Bedeutung

Das Wort „Sıraç“ wird nur in der oben genannten Region gebraucht und war bis in die 1980er-Jahre dort besonders verbreitet. In den Forschungen über die Aleviten der letzten Jahre wurde der Begriff häufiger verwendet und unterschiedlich interpretiert.

Eine bemerkenswerte Anwendung des Begriffes ist in einem 1993 erschienenen Artikel in der Zeitschrift „Ogni“ von Gogebaşvili beschrieben. Dort heißt es: „Öfter gingen Sıraç-Kaufleute (*kızılbaş*) in diesen schwierigen Zeiten von Tür zu Tür und versuchten, die Weine fast umsonst zu kaufen.“⁷⁵⁵ Der Artikel befasst sich mit der Region Samegrelo (Megrelya) in Georgien vor 100 Jahren. Nach dem Begriff „Sıraç“ hat der Verfasser in Klammern *Kızılbaş* angegeben und damit das Wort „Sıraç“ mit dem Wort „Kızılbaş“ gleichgesetzt. Warum beide Begriffe in dieser Weise verwendet wurden, lässt sich dem Artikel nicht entnehmen.

752 Abdi-Zâde Hüseyin Hüsameddin 1986: 189.

753 Vgl. Birdoğan 1990.

754 Persönliches Gespräch in Ankara (April 2016).

755 Gogebaşvili, Yakop (1993): Yüz Yıl Önce Samegrelo (Megrelya). In: *Ogni*, Kültür Dergisi, Kasım 1993. İstanbul: Sifteri Yayıncılık, S. 17.

Unter den Hubyârlis selbst:

Fast alle Babacı⁷⁵⁶ sagen „*Biz Sıraçız*“, „Wir sind Sıraç“, wenn sie nach ihrer *ocak*-Zugehörigkeit gefragt werden. Dedecis⁷⁵⁷ nennen sich dagegen Hubyârlı, solange sie nicht direkt nach Sıraç gefragt werden. Auf die Frage „*Sıraç kimler?*“ (Wer sind die Sıraç?) antworten sie jedoch entweder „*Esâs Sıraç bizleriz*“ (Wahre Sıraç sind wir) oder sie verweisen auf die Babacı.

Dabei fand die Spaltung der Hubyâr-Aleviten⁷⁵⁸ erst Mitte des 19. Jahrhunderts statt, während diese Begriffe schon im 16. Jahrhundert verwendet wurden. So kann gesagt werden, dass der Begriff und dessen Gebrauch definitiv nichts mit den Babacı oder Dedecis zu tun haben.

Die Art der Antwort liegt in der Bedeutung begründet, die der Befragte selbst dem Wort „Sıraç“ zuschreibt. Wird das Wort „Sıraç“ als negativ empfunden, so wird die Bezeichnung abgelehnt. Weil andererseits die Hubyâr-Aleviten sich wie alle Aleviten als Bewahrer des Geheimnisses „*sır*“ verstehen, bejahen die Hubyâr-Aleviten diese Bezeichnung, Sıraç, im Sinne des „Offenbare dein Geheimnis“ verstehen. In diesem Sinne ist folgendes Gespräch von Bedeutung:

HT: *Warum sagen sie zu euch Sıraç?*

Hasanca:⁷⁵⁹ *[Er liest ein Gedicht vor, das sich auf eine Legende bezieht, in der ‘Alī und ‘Umar b. al-Haṭṭāb, der 4. und 2. Kalif, miteinander diskutieren.]*⁷⁶⁰

| | |
|--|---|
| <i>Şah-ı Merdân</i> ^[761] <i>çoşa geldi</i> | <i>Als ‘Alī feurig wurde (entflammte, entbrannte)</i> |
| <i>Sırrı aşikâr eyledi</i> | <i>offenbarte er sein Geheimnis.</i> |
| <i>Yağmuru yağdıran bizik</i> | <i>„Wir sind es, die es regnen lassen“,</i> |
| <i>Ömer diye söyledi</i> | <i>sagte er zu ‘Umar</i> |

Ömer vardı ol Muhammed katına
“Ya Muhammed Ali midir gök
yüzünde gürleyen?”

‘Umar ging zu Mohammed
Fragte ihn danach: Oh Prophet,
ist es ‘Alī, der im Himmel donnert?

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Hem sakidir hem baki</i> | <i>Sowohl der Mundschenk als auch der Ewige,</i> |
| <i>Nuru mihmanım Alidir</i> | <i>sein ewiges heiliges Licht ist mein Gast ‘Alī.</i> |

„*‘Alī ist mein Körper, der Donner im Firmament ist ‘Alī*“, sagte der Prophet, weißt du? „*sırrı aşikâr*“ bedeutet das Geheimnis offenbaren. *Sıraç* kommt daher.

HT: *Was ist denn dieses Geheimnis?*

Hasanca: *Er hat ja gesagt: „‘Umar, wir lassen es regnen“. ‘Alī hat zugegeben, dass Regen und Donner, ganz und gar von ihm bestimmt werden.*

HT: *Gut, in den Dörfern, in denen Babacı und Dedecis zusammenleben, werden öfter Babacı als Sıraç bezeichnet. Dennoch nennen die Aleviten anderer ocaks alle Hubyârlis Sıraç. Sind alle Hubyârlis Sıraçs?*

756 Siehe Kap. 3.4.3.

757 Ebd.

758 Ebd.

759 Hasanca, ein alter *dede* im Hubyâr Köyü. Aufnahme, August 1992.

760 Für das vollständige Gedicht s. Kap. 6.4.

761 *Şah-ı Merdân*, wörtlich: König der Helden; einer von den Namen ‘Alīs unter den Aleviten.

Hasanca: *Wir sind alle Sıraç. Er sagt ja: „Şah-ı Merdan ist gekommen und hat sein Geheimnis offen gelegt“. Er sagte: „Ich lasse es regnen“.*

Bektaş Dede (damals 79) und Kamil Dede (damals 63) aus Hubyâr Köyü haben beide die Frage „Wer sind die Sıraç? (*Sıraç kime derler?*) so beantwortet: „*Sıraç diye Bektaşiler bize derler*“ (Sıraç sagen die Bektaşis zu uns).⁷⁶²

Unter den anderen alevitischen Gruppen:

Die Bektaşî-Aleviten der Gegend nennen alle Hubyârlıs „Sıraç“, wobei dieser Begriff in diesem Zusammenhang eine leichte Abwertung enthält.⁷⁶³ Auch die anderen alevitischen Nachbargruppen in der Gegend bezeichnen mit dem Namen „Sıraç“ die Hubyâr-Aleviten. Die Dedeci-Hubyârlıs akzeptieren diese Bezeichnung vorbehaltlos. Selten verwenden sie den Begriff in eher abwertender Weise für die Babacıs.

Die Wahrnehmung des Begriffes „Sıraç“ zeigt von Dorf zu Dorf Unterschiede. Eigentlich haben alle Gruppen neben ihren eigentlichen *ocak*-Namen noch zusätzliche regionale Spitznamen. Die Abschnitte aus den Interviews machen es deutlich:

HT: *„Wissen Sie, was das Wort ‚Sıraç‘ bedeutet?“*

Ismail *„Ja, ich weiß es. Hier werden wir nicht so genannt. Die anderen Dörfer [gemeint sind sunnitische Nachbardsdörfer] nennen uns ‚Sivash‘ (Sivaser). Und in der Region Sivas werden wir ‚Cenikler‘ (Caniker/Schwarzmeerer) gerufen. ‚Sıraç‘ kennt man hier nicht.“⁷⁶⁴*

Ali *„... Wir sind ein gemischtes Dorf [aus Bektaşis und Hubyârlıs]. Bektaşis nennen uns ‚Sıraç‘ und wir sagen zu denen ‚Alaca‘ [bunt] ...“⁷⁶⁵*

Bektaş und Kamil: *„Die Bektaşî nennen uns Sıraç.“⁷⁶⁶*

Bektaş: *„Die Hubyârlıs [gemeint sind die Dedecis] unterscheiden sich von den Babacıs, sie bezeichnen sich selbst als Hubyârlı und nennen die Babacıs ‚Sıraç‘.“⁷⁶⁷*

Ahmet aus Kınık [ein Dorf, in dem Bektaşis, Hubyârlıs und andere tâlibs der verschiedenen ocaks zusammen wohnen]: *„Wir nennen die tâlibs von Hubyâr ‚Sıraç‘, die von Bektaşis ‚vekilciler‘ und die von anderen [ocaks] ‚dedeciler‘.“⁷⁶⁸*

Die gegenseitigen Herabsetzungen kommen häufig im ironischen Gebrauch der Begriffe *Sıraç*, *sıracalu* (*sıracalı*, dt. Skrofulös) oder *alaca*, *alacalu* (*alacalı*, dt. bunt) zum Ausdruck. Während die Bektaşis „Sıraç“ und „*sıracalu*“ verwenden, um auszudrücken, dass jemand eher einfachen Gemütes ist, benutzen die Hubyâr-Aleviten die Bezeichnung *alaca*, um zum Ausdruck zu bringen, dass die „Reinheit“ der Bektaşis bereits durch Vermischung getrübt ist.

All diese Herabsetzungen finden nur in Gesprächen innerhalb der jeweils eigenen Gruppe statt. Zwar ist allen bekannt, dass dies geschieht, doch begegnen sich die *dedes* verschiedener *ocaks*

762 August 1992 im Hubyâr. Beide sind mittlerweile verstorben.

763 „Laut Birge sahen die Bektaşî die Kızılbâş zwar als Verwandte an, blickten aber als minderwertig und degeneriert im Glauben auf sie herab.“ (Sohrweide 1965: 178).

764 Gesprächsprotokoll 30.01.1993, Schwarzmeer-Ismail Uzun, (82); er lebt nicht mehr.

765 Gedächtnisprotokoll, April 1992, Artova/Tokat-Ali Tatlu, (61).

766 Hafızgilin Bektaş, 79 Jahre alt, Kamil Temel, 63 Jahre alt, Hubyâr Köyü, August 1992.

767 Gedächtnisprotokoll, 03.09.1992, Kınık/Almus.

768 Ebd.

in der Öffentlichkeit immer höflich. Streitereien haben immer persönliche Gründe und entstehen nicht aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe.

Unter den Sunniten:

Die sunnitische Nachbarschaft kennt das Wort „Sıraç“ nur vom Hörensagen und macht keinen Unterschied zwischen den Hubyâr-Aleviten und anderen Aleviten. Durch die Medien gewinnt der Begriff jedoch in den letzten Jahren auch unter den Sunniten an Bekanntheit.

Die Bezeichnung „Sıraç“ wird in den Dörfern von Artova, Zile und Yozgat sehr oft gebraucht und ist dort weithin bekannt. Auch die sunnitischen Nachbarn in dieser Umgebung kennen sie. In Sivas wird sie auch in einigen Dörfern in der Provinz Hafik verwendet. Weder in Sivas noch in der Gegend nordöstlich von Tokat und Niksar kennen die sunnitischen Nachbarn der Hubyâr-Aleviten diesen Begriff. Dies zeigt, dass der Terminus im Dreieck Artova – Zile – Yozgat verwurzelt ist, wo auch das Dorf von Veli Baba,⁷⁶⁹ dem Oberhaupt der Gruppe Babacı, liegt. In der näheren Umgebung vom Hubyâr Köyü ist „Sıraç“ unter den Sunniten völlig unbekannt. Die sunnitischen Nachbarn des Hubyâr Köyü nennen die Hubyârer „Hubyârlı“ oder „Tekkeli“, selten „Tekkeşin“, wobei in Artova und Zile die Sunniten sie als „aşiret“ (Stamm) bezeichnen. *Aşiret* verwenden die Sunniten der Gegend allgemein für die alevitische Bevölkerung.⁷⁷⁰

In der osmanischen Zeit:

Den Osmanen war der Begriff „Sıraç“ als Bezeichnung für eine Kızılbaş-Gruppe bekannt. Darüber hinaus finden sich die Bezeichnungen „Hubyârlı“ und „saraç“ für diese Gruppe, wobei letztere wahrscheinlich einer Falschschreibung entstammt. In einem Bericht aus dem Jahr 1894 über die Kızılbaş in Yozgat und Umgebung an Abdülhamid II. heißt es:

Berichtet wird über den Zustand und die berufliche Situation der im Regierungsbezirk Yozgat, sowie dessen Kreisen und Dörfern, lebenden ketzerischen Kızılbaş-Gruppen, wie unten folgt:

Obwohl nämlich erzählt wird, die Kızılbaş seien zwölf Gruppen, sind es im Regierungsbezirk Yozgat drei. Dies sind: erstens Hubyârlı, zweitens die Hurbendeli, und drittens die Erdilli. Die Gemeinschaften der Hubyârlı sind bekannt als Beydili und Saraç. Obwohl diese von jeher zu der Hubyâr-Tekke im Regierungsbezirk Sivas gehörten, sind sie seit 5–10 Jahren unter der Führung von Frau Ayşe (Ayşe Kadın), in dem Dorf Acıpınar im Landkreis Zile sesshaft. Sie ist die Ehefrau des Trommlers Veli Dede, die ein paar Jahre zuvor bestraft wurde und danach wieder frei war. Diese haben sie zu ihrem Oberhaupt gemacht und alle Saraç stehen unter ihrem Befehl.⁷⁷¹

769 In der alevitischen Geschichte sind mehrere „Veli Baba“ vorhanden, die in dieser Arbeit auch genannt sind. Es ist öfter die Rede von einem Veli Baba und seinem „Menakıbnâme“, der im 16. Jahrhundert gelebt hat und nach dessen Namen ein ocak benannt wird.

770 Vgl. Yılmaz 2009.

771 „Yozgat sancağı dahilindeki kaza ve nevahi ve karyelerinde mutavattın bulunan Rafızî yani kızılbaş denilen güruhun hal ve meslekleri berveçhi zir beyan olunur ki: Şöyleki; kızılbaşların on iki fıkra olduğu rivayet olunursa da Yozgat sancağında üç fıkradır. Birincisi (Hubyârlı), ikincisi (Hurbendeli), üçüncüsü ise (Erdilli) cemaatleridir. Hubyârlı cemaati (Saraç) ve (Beydili) denmekle maruftur. Bunlar öteden beri Sivas vilâyeti dahilinde bulunan Hobyâr tekkesine

Der Trommler Veli Baba starb im Jahr 1280/1864–1865.⁷⁷²

Diese Berichte über die Kızılbaş mussten kontinuierlich erstellt und nach Istanbul (damaliger Hauptstadt) geschickt werden, weil sie damals auch wie heute als „gefährlich“ gelten. Murat Alandağlı hat in seinem Artikel „Die Kızılbaş mit den Augen der Osmanen im letzten Quartal des 19. Jahrhunderts“ derartige Berichte bearbeitet.⁷⁷³

Abschließend kann festgestellt werden, dass der Begriff „Sıraç“ ausschließlich als Bezeichnung einer Gemeinde (*cemaat*) dient, die als solche auch in den osmanischen Unterlagen ab dem 16. Jahrhundert auftauchen. Dies wird auch dadurch bekräftigt, dass die Bezeichnung in der Region, in der sich das Zentrum von Hubyârîs mit der Tekke befindet, nicht bekannt ist. Er ist nur in dem erwähnten Dreieck, in dem die *tâlib*-Dörfer von Hubyâr, die als Sıraç benannt werden, weit verbreitet sind, intensiv im Gebrauch. Mit der Zeit hat die Bezeichnung einen Bedeutungswandel durchgemacht, sodass sie heute für die Geschlossenheit der Gemeinde steht. Sie wurde und wird trotz der unterschiedlichen Verwendung in der Gegend mit der Vorstellung von strenger Geheimhaltung assoziiert.

Der Name Sıraç hat sich mit der Geschlossenheit dieser Gemeinde verwoben und besagt Geschlossenheit, Geheimnis. Heute trägt das Wort Sıraç meist eine beleidigende Bedeutung; die Sıraç bezeichnen sich selbst als „âşiret“.⁷⁷⁴

In seinem Artikel „Sıraç ve Nalcı Alevilerinde Samah“ (*semâh* bei den Sıraç- und Nalcı-Aleviten) von 1962 definiert der Völkerkundler Halil Bedii Yönetken den Terminus als den Namen eines Stammes,⁷⁷⁵ was nicht haltbar ist, weil die Gemeinschaft aus mehreren Stämmen besteht. Außerdem wird, wie oben gezeigt, der Terminus *aşiret* in dieser Gegend als Bezeichnung für alle Aleviten verwendet. Obwohl klare Beweise fehlen, legt der Gebrauch dieses Terminus nahe, dass es sich um die Bezeichnung einer einzigartigen Identität mit gleichem Glaubensritus handelt.

3.2. Der Gründer des *ocak*

Der Name des Gründers des *ocak* ist Hubyâr; dies belegen sowohl die Unterlagen als auch die Tradition der Hubyârîs so wie die des Alevitentums im weiteren Sinne. Während der öffentlichen Beichte wird wiederholt, nach wessen „Art“ der Pfad gegangen wird: „*Yol* Ali'nin, *post* Imam Hüseyin'in, *dâr* Mansur'un,⁷⁷⁶ *tarik* Hubyâr'ın“ (Der Pfad gehört 'Alî, das Amt

müntesip idiyeler de beş on seneden beri Zile kazasına tâbi (Acıpınar) karyesinde zuhur edip birkaç sene evvel neyf ile sonradan af buyurulan (Davulcu Veli Dede) zevcesi (Ayşe kadını) pişva edinerek saraç cemaatinin kısmı küllisi şimdiki halde mezbure Ayşe kadının emrinde bulunmaktadır.” Şapolyo 1964: 281; Alandağlı 2015: 234 f. Kopie der Originalschrift bei Alandağlı 2015: 241.

772 Informant: Ali Kurt, Nachkomme von Veli Baba.

773 Vgl. Alandağlı 2015.

774 Cebecik 1992: 20. „Sıraç adı, bu topluluğun kapalılığı ile özdeşleşmiş, adeta, kapalılık, gizlilik ifade eder olmuştur. Bugün, Sıraç kelimesi, çoğu zaman hakaret anlamı taşımakta olup, Sıraçlar kendilerine âşiret demektedirler.”

775 Yönetken 1962: 2910.

776 Hüsain ibn Mansur al-Hallâğ, hingerichtet am 26. März 922 in Bagdad. Er ist durch seinen Ausspruch „*anâ'l-ḥaqq*“ („*enel'-Hakk*“), „ich bin (göttliche) Wahrheit“ berühmt, weswegen er auch hingerichtet wurde. In der Mystik symbolisiert sein Name die „Bereitschaft, für seinen Glauben zu sterben“.

gehört al-Ḥusain, der Richtplatz gehört Maṣur, der Stab [die Tradition] gehört Hubyâr). Diese Regel findet sich bei allen Aleviten, wobei der letzte Teil in jedem *ocak* angepasst wird.

So unbestritten die Gründung durch Hubyâr ist, so schwierig ist es, diesen Hubyâr historisch zu verorten. Den Legenden und manchen Unterlagen zufolge soll Hubyâr im 13. Jahrhundert, als Zeit- und Sinnesgenosse von Hacı Bektaş, gelebt haben. Die heutige Tekke dagegen wurde im 16. Jahrhundert von einem historisch belegbaren Hubyâr gegründet. Die Erzählungen der Bewohner von Hubyâr Köyü stimmen mit den historischen Befunden überein, abgesehen von den Legenden über Hubyâr. Die Personen der Erzählungen sind historische Persönlichkeiten. Daher ist es wahrscheinlich, dass es sich um mehrere verschiedenen Menschen mit dem Namen Hubyâr handelte, deren Geschichten zu einer einzigen Legende verwoben wurden. Es ist auch möglich, dass es sich bei Hubyâr zunächst um einen Beinamen handelte. Sicher lässt sich Hubyâr als Eigenname ab dem Ende des 15. Jahrhunderts für einen *dede* dieses *ocak* belegen.

Die Geschichte der Tekke im Hubyâr Köyü beginnt erst mit Hubyâr. All diese zahlreichen Erzählungen über seine Person können sich nur auf mündliche Traditionen berufen. Zwar hatte Hubyâr einen sehr großen Einflussbereich, doch erreichte uns keine schriftliche Heiligenvita von ihm. Die meisten dieser Legenden stimmen mit den Legenden anderer *ocaks* überein, wobei nur Orts- und Personennamen geändert wurden. Dabei scheint es sich also um allgemein gebräuchliche Gründungsmythen zu handeln.

Wie viele der Heiligen des anatolischen Alevitentums kommt auch Hubyâr aus Horasan. Laut Mélikoff handelt es sich bei der Herkunft aus Horasan um einen Mythos, der auf die Wanderung hinweist.⁷⁷⁷ Da Horasan für viele Aleviten als gemeinsames Ursprungsland gilt, hat der Bezug auf die Herkunft aus Horasan auch rechtfertigenden Charakter. Es ist gleichzeitig ein Symbol der Zugehörigkeit, wie bereits bei der Typologisierung der *ocaks* erwähnt wurde.⁷⁷⁸

Wie für alle Aleviten ist Horasan den Sıraç ein heiliger Ort. Fast alle Stämme der Sıraç sollen aus Horasan kommen. Die Bewohner Sarıköys behaupten aus der Stadt Karaman in Horasan gekommen zu sein.⁷⁷⁹

Auch von Hubyâr existiert, wie es in der islamischen Mystik für Heilige üblich ist, eine Abstammungsurkunde (*secere*). Es handelt sich um einen Stammbaum, der auf den vierten Kalifen ‘Alī zurückgeht.

3.2.1. Legenden

Den Hubyâr-Aleviten zufolge hat Hubyâr 90.000 Schüler ausgebildet, darunter Hacı Bektaş selbst. Fast alle Hubyâr-Aleviten kennen Hubyâr als Hoca Ahmed (Ahmed der Lehrer). Die Übernahme einer Heiligenvita durch unterschiedliche *ocaks* und Tekkes kommt zwar sehr häufig vor, doch ist die Behauptung, Hubyâr habe Hacı Bektaş ausgebildet, angesichts dessen großer Bedeutung ungewöhnlich und für viele andere Aleviten anstößig.

⁷⁷⁷ Mélikoff 1999: 4.

⁷⁷⁸ Siehe Kap. 2.2.1.2.

⁷⁷⁹ „Bütün Alevîlerde olduğu gibi, Sıraçlara göre de, Horosan kutsal bir mekândır. Sıraç âşiretlerinin hemen hepsinin, Horosan’dan geldiği kabul edilmektedir. Sarıköy halkı ise, Horosan’daki Karaman isimli şehirden geldiklerini ileri sürmektedirler.” (Cebeçik 1992: 21).

In den Heiligenviten von Hacı Bektaş (Velâyetnâme) und Sarı Saltuk (Saltuknâme) ist die Rede von Hoca Ahmed, der nicht mit Ahmed Yesevî gleichzusetzen ist.⁷⁸⁰

Die wichtigsten Legenden über Hubyâr, bzw. seine Wunder

Wunderbare Fähigkeiten, wie sie nicht nur islamischen Heiligen zugeschrieben werden, werden auch Hubyâr zuerkannt. Er verfügte über die Fähigkeit, auch schwer Kranke zu heilen, Nachrichten aus dem Verborgenen oder der Zukunft zu empfangen, das Feuer zu beherrschen bzw. darin unverseht auszuharren. Er konnte Steine mit einem Schwert aus Holz (*tahta kılıç*)⁷⁸¹ zerschneiden, Wasser mithilfe seines Stabes fließen lassen, auf dem Wasser gehen und trockenes Holz wieder ergrünen lassen, war aber auch in der Lage, augenblicklich zu töten, Ehepaaren bei Kinderlosigkeit zu helfen und große Menschenmengen mit wenig Brot zu speisen. Gegen Gift oder Waffen war er immun. Er beherrschte das Wasser, sodass er Flüsse anhalten und umdirigieren konnte. Er warnte vor Gefahr und rettete aus Unglück und Katastrophe. Außerdem war es ihm möglich, sehr schnell den Ort zu wechseln (arab. *ṭayy al-makān*, tr. *tayy-i mekân*) und die Zeit zu verlangsamen (arab. *baṣṭ az-zamān*, tr. *bast-ı zamân*). Die Legenden lauten im Einzelnen:

1. Hacı Bektaş rief Hoca Ahmed auf den Ritualplatz (*dâr*). Als er ihm dreimal mit seinem Stab (*tarik*) über den Rücken gestrichen hatte, sah er die Wunde, die von Milcan [‘Abd ar-Rahmân ibn Muḷgam al-Murâdî, Mörder ‘Alîs] verursacht war.⁷⁸² So erfuhr Hacı Bektaş das Geheimnis von Hoca Ahmed. Dies sahen alle anwesenden 90.000 Heiligen. Danach erfuhren alle, dass er ‘Alî war.
2. In einer Versammlung verlangten die Heiligen von Hacı Bektaş ihren Anteil auf dem Pfad. Er verteilte die *ocaks* der Regionen einen nach dem anderen an seine Heiligen. Von der Feuerstelle nahm er die Hölzer (*ökseği*) und schleuderte sie in die Luft. Alle folgten ihren Hölzern nach.⁷⁸³ Nach der Verteilung der Regionen blieb nur der Pfad. Hünkâr sagte: „Wenn einer auf dem ‚rechten Atem‘ (*sağ soluk*) sitzen [seinen Atem zählen] und seinem *ikrâr* treu bleiben kann, ist der Pfad sein Recht.“⁷⁸⁴ Alle Schüler saßen auf dem „rechten Atem“. Niemand außer Hubyâr konnte auf dem „rechten Atem“ bleiben. So erhielt Hubyâr bei der Aufteilung den Pfad und keine *tâlîbs*.⁷⁸⁵

780 Vgl. Yıldırım 2011. Auf Hoca Ahmed wird später ausführlicher eingegangen.

781 Das Schwert aus Holz (*tahta kılıç*) symbolisiert in den Legenden den Rang von *pîr*; nur die großen *pîrs* dürfen ihn tragen (Ocak 2002: 43).

782 Hier wird Hoca Ahmed mit ‘Alî identifiziert.

783 Dieser Teil ist auch im Velâyetnâme enthalten.

784 „Sağ“ bedeutet im Türkischen einmal „recht“ und einmal „lebend/gesund/stabil“. Was „sağ soluk“ hier genau bedeutet, wissen die Hubyâr-Aleviten nicht, obwohl alle den Ausdruck kennen und damit meinen, dass Hubyâr sich mit dem rechten Atem verbunden hat (*Hubyâr sağ soluğa bağlandı*). Auf dem „rechten Atem sitzen“ entspricht dem „vom Geist Gottes Getriebenen“. „Wer Atemzüge hat, ist zarter und reiner, als wer Zustände hat. Der Nubesitzer [*şâhib al-waqtî*, Zeitbesitzer] ist gewissermaßen ein Anfänger, der Atembesitzer ein Vollendeter und Zustandsbesitzer zwischen beiden. Die Zustände sind die Mittel, die Atemzüge das Ziel des Aufstieges. Die Nus sind den Herzbesitzern eigen, die Zustände den Geistbesitzern, die Atemzüge den Geheimnisbesitzern. Man sagt: Die vorzüglichste gottesdienstliche Handlung ist das Zählen der Atemzüge bei Gott.“ (Gramlich 1989: 139 und für Atemdisziplin derselbe 1976: 392).

785 Die Frage „wenn Hubyâr keine *tâlîbs* bekommen hat, woher kommen so viele *tâlîbs* her?“ wird von Hubyâr-dedes wie folgt beantwortet: „Er hat selbst keine *tâlîbs* bekommen. Als die Menschen seine Wunder gesehen haben und selbst überzeugt waren, kamen und wurden sie *tâlîbs* von Hubyâr.“

3. Die Fürsten der Mongolen (*Tatar Beyleri*) traten zum Islâm über, beteten aber insgeheim immer noch die Götzen (*putlar*) an. Hacı Bektaş bat Hubyâr, diese Ungläubigen auf den Pfad zu bringen. Hubyâr kam nach Tekeli.⁷⁸⁶ Es gab in Zortaşı⁷⁸⁷ ein Götzenhaus. Jahrelang diente er dort, ohne sich zu erkennen zu geben. Täglich trug er eine Last Holz auf einen Platz, ohne sich um die Fragen der Neugierigen zu kümmern. Als alle Menschen für eine Feier (*bayram*) auf den Berg gingen, blieb Hubyâr allein da. Er nutzte die Situation, baute einen Scheiterhaufen aus dem Holz, das er herbeigetragen hatte, zündete ihn an und warf die Götzen in das Feuer. Er selbst ging ebenfalls in das Feuer und setzte sich auf den Stapel. Als die Mongolen das Feuer sahen, kamen alle auf den Platz und sahen die Götzen und Hubyâr im Feuer. Als alles verbrannt war, erhob sich Hubyâr, ohne dass ihm ein einziges Haar gekrümmt worden war. Da fragten die Fürsten ihn, warum er dies getan habe. Er sprach: „Zu dem Pfad von Mohammed und ‘Alî passen keine Götzen. Seht, alle sind verbrannt. Warum bin ich nicht verbrannt? Wären die Götzen verbrannt, wenn sie heilig gewesen wären?“ Da warfen sich alle ihm zu Füßen und erwiesen ihm den gebotenen Respekt durch die *niyâz*, ehrerbietige Haltung durch Küssen.

Diese Legende findet sich auch im *Velâyetnâme* von Hacı Bektaş,⁷⁸⁸ wobei der Name nicht Hubyâr, sondern Huy Ata lautet. In der Übersetzung von Erich Gross ist der Name Huva Ata.⁷⁸⁹ Diese Legende lässt sich mit geringen Unterschieden auch bei Bektaş Ali Temel finden.⁷⁹⁰ Später kommt es im Rahmen dieser Legende immer wieder zu Vermischungen und Verwechslungen von Götzenhaus und christlicher Kirche.

4. Hubyâr kam in das Dorf Çaylı bei Turhal. Da sah er eine junge Frau und sagte: „Meine Tochter, gib mir etwas Wasser, ich habe Durst!“ Die Frau erwiderte: „Wir haben kein Wasser, die Männer sind mit den Kamelen zum Wasserholen gegangen. Wenn du Geduld hast und wartest, bis sie zurück sind, gebe ich dir Wasser.“ Darauf hin steckte Hubyâr seinen Stab in die Erde, und sofort sprudelte Wasser hervor. Als die Dorfbewohner dieses Wunder sahen und die übrigen davon erfuhren, wurden alle Hubyâr's *tâlib*.

Heute befindet sich in diesem Dorf ein Brunnen, *Hubyâr Kuyusu*, der die Dorfbewohner über Jahrhunderte mit Trinkwasser versorgte. Der Ort wird als heilig verehrt, und es werden regelmäßig Tieropfer dargebracht, Kranke pilgern zu dem Ort und nehmen auch Wasser aus dem Brunnen mit. Seit 2005 wird jährlich eine Gedenkfeier an dem Brunnen organisiert, die von Tausenden Aleviten der Umgebung besucht wird. Alle Dorfbewohner kennen die Geschichte und nennen sie als Grund dafür, dass sie Hubyâr's *tâlibs*, also Hubyâr'lı sind: „Wir haben sein Wunder (*kerâmet*) gesehen und bei ihm das *ikrâr* abgelegt“.⁷⁹¹

786 Heutiger Ort von Hubyâr Köyü.

787 Ein Ort bei Hubyâr Köyü. 78.

788 *Velâyetnâme*: 128–132.

789 Gross 1927: 71–73.

790 Temel, B. A. 1996: 9–10.

791 Allgemeine Aussage im Dorf.

5. Der Herrscher (pers. *pādišāh*, tr. *pādišāh*) wollte Hubyâr auf die Probe stellen, ob er wirklich ein wundertätiger Heiliger war oder ein lügnerischer Zauberer. Er wollte ihn holen lassen, doch als er diesen Entschluss fasste, wusste Hubyâr es in seinem Tekeli im selben Augenblick und machte sich auf den Weg. Unterwegs traf er auf die Soldaten, die ihn abholen sollten. Er sagte ihnen, dass er Hubyâr sei, den sie abholen sollten. Sie glaubten ihm jedoch nicht. Er aber wirkte ein Wunder, damit sie ihm glaubten. Danach führten die Soldaten Hubyâr nach Istanbul dem *pādišāh* vor. Um Hubyâr zu überführen, befahl der *pādišāh*, den Koran unter der Türschwelle zu verstecken.⁷⁹² Dann hieß er Hubyâr einzutreten. Hubyâr ging jedoch zuerst zur Türschwelle und nahm den Koran heraus, bevor er eintrat.⁷⁹³ Doch der *pādišāh* glaubte noch immer nicht, dass er ein echter *velî* war. Er wollte die Prüfung weiter fortsetzen und ließ Gift holen. Er befahl Hubyâr, es zu trinken. Hubyâr trank das Gift, ohne zu zögern, doch das Gift floss von seinen Fingern wieder in den Becher zurück.⁷⁹⁴ Zum Erstaunen des *pādišāh* fragte Hubyâr ihn, ob er noch etwas sehen wolle. Der *pādišāh* beriet sich mit seinen Gelehrten (*ulemâ*), und sie beschlossen, Hubyâr ein letztes Mal zu prüfen und zwar bei einer Leichenzeremonie. Er befahl einem Mann namens Duroğlu, sich im Sarg zu verstecken, und dann ließen sie Hubyâr die Zeremonie durchführen. Hubyâr fragte, ob sie für einen Toten oder für einen Lebenden sein solle. Lächelnd antwortete der *pādišāh*, dass es natürlich für einen Toten sein solle, für Lebende gebe es ja keine Totenzeremonie! Hubyâr sagte „Allahu ekber“ und führte die Zeremonie zu Ende. Alle lachten und sagten, dass er nicht wusste, dass in dem Sarg kein Toter lag. Hubyâr aber bat sie, das zu prüfen. Als sie den Deckel des Sarges öffneten, sahen sie, dass der Mann tot war. Da packte den *pādišāh* der Zorn, und er befahl, Hubyâr in einen brennenden Ofen zu werfen. Sieben Tage und sieben Nächte lang wurde der Ofen angeheizt. Anschließend warfen sie Hubyâr in den Ofen. Da packte Hubyâr ein Kind und nahm es mit in das Feuer. Nach einem Tag und einer Nacht schauten der Sultan und sein Gefolge in den Ofen und sahen Hubyâr; sein Bart war gefroren⁷⁹⁵ und das Kind hielt einen Tuberosestrauß (*tutca*)⁷⁹⁶ in der Hand. Da zogen sie Hubyâr und das Kind aus dem Ofen und befragten das Kind, woher es diese *tutca* habe. Es antwortete, dass sie mit Hızır in Tekeli auf den Bergen waren und die *tutca* dort gepflückt hätten. Jetzt glaubten der *pādišāh* und seine Gelehrten an die *velâyet* (Heiligkeit) Hubyârs. Der *pādišāh* gewährte Hubyâr einen Wunsch. Doch Hubyâr lehnte alle Geschenke und Angebote ab. Als der *pādišāh* ihn jedoch so sehr bedrängte, bat er sich Tekeli als Heimat aus. Sofort erließ der *pādišāh* eine Verordnung, die besagte, dass Tekeli von nun an Hubyâr gehöre. So bekam dieser den *fermân* für Tekeli.

792 Ein Koran darf nicht auf den Fußboden gelegt werden. Vgl. Spuler-Stegemann 2014: 46.

793 Diese Geschichte mit dem Koran wird bei der Erzählung auch hervorgehoben. Hier möchten sie unbedingt den Respekt gegenüber dem Koran beweisen.

794 Aus der „Menakibname Üryan Hızır“ mit dem Heiligen Seyyid Mencek (Ağu İçen).

795 Eine Wanderlegende, die auch in anderen Religionen vorkommt.

796 Die Blume sollte eigentlich „*tutya*“ heißen, ist aber im Hubyâr Köyü als „*tutca*“ bekannt, worauf die Hubyârlis sehr stolz sind. Dass diese Blume schon im 13. Jahrhundert als Medikament gebraucht wurde, kann einer Erzählung Rûmîs (Mevlânâ) als Dialog zwischen Gott und Moses entnommen werden (Ahmed Eflâkî 1986: 215).

Diese Geschichte findet sich auch im „Menâkıbnâme Üryan Hızır“.⁷⁹⁷ Eine andere Version derselben Legende wird auch von Ali Baba erzählt; dort heißt es, Hubyâr wurde nicht mit einem Kind, sondern mit Ali Baba in den Ofen geworfen.

Die Erzählung von Hubyâr im Feuerofen ist die wichtigste und am meisten verbreitete aller Legenden über Hubyâr.

6. Bei einem Besuch in Istanbul wollte Hubyâr den Bosphorus mit einem Boot überqueren. Doch die Bootbesitzer verlangten Geld dafür. Hubyâr, der kein Geld besaß, war darüber so sehr empört, dass er eine Handvoll Sand ins Meer warf. Das Wasser wich vor dem Sand. Das erschreckte die Bootsbesitzer, so dass sie Hubyâr um Verzeihung baten. Diese Legende gibt es in unterschiedlichen Varianten:
- Als sie ihn nicht in das Boot nehmen wollten, lief Hubyâr über das Wasser und erreichte vor aller Augen das andere Ufer.
 - Das Wasser zog sich zurück, bis Hubyâr das andere Ufer erreichte.
 - Hubyâr verzieh dem Bootsbesitzer und überquerte den Bosphorus mit dem Boot.

Die gleiche Legende wird auch im „Velâyetnâme Seyyid Ali Sultans“ mit Bezug auf eine Situation erzählt, in der dieser die Dardanellen überqueren wollte.⁷⁹⁸

7. Hubyâr ging nach Istanbul. Dabei musste er den Fluss Sakarya überqueren. An einer Brücke konnte er den verlangten Zoll nicht zahlen, bot aber an, für die Wächter zu beten. Diese lachten ihn aus. Da wurde Hubyâr wütend und ließ den Fluss einen anderen Weg nehmen, sodass die Brücke im Trockenen stand. Diese Brücke – so wird behauptet – steht heute noch im Trockenen und heißt „Verratsbrücke“ (*muhanet köprüsü*).

Bemerkenswert an dieser Legende ist, dass sie zu der Zeit entstand, als die gesamte Gegend unter schweren Überschwemmungen durch den Sakarya zu leiden hatte. Es gibt Hinweise darauf, dass Kanäle angelegt wurden und auch das Flussbett verlegt wurde.⁷⁹⁹ Dies lässt vermuten, dass Hubyâr an diesen Arbeiten eingesetzt wurde, besonders wegen seines Wissens in der Wasserkunde.⁸⁰⁰

8. Als Hubyâr sein Dorf verließ, um an einem Feldzug teilzunehmen, überprüfte er sein Schwert. Dieses war aus Wacholderholz gefertigt, und es konnte den Felsen vor dem Dorf nicht teilen. Hubyâr wusste, dass er so nicht in den Krieg ziehen konnte und überlegte, was ihm noch fehlte. Da bemerkte er, dass er es versäumt hatte, sich von seiner Frau Gönül Ana zu verabschieden. Nachdem sie seinem Vorhaben zugestimmt hatte, verließ er das Dorf abermals und diesmal teilte das Holzschwert den Stein mühelos. Heute liegt ein großer Fels in ca. 700–800 Meter Entfernung unter dem Dorf Hubyâr am Straßenrand. Der Fels ist gespalten. Auf der rechten Seite befinden sich zwei Einkerbungen, angeblich die „Spuren“ der ersten beiden Versuche. Dieser Fels heißt „*kılıçkesen*“ (vom Schwert gespalten) und wird verehrt. Die Besucher des Schreins und

797 Vgl. Gülten 2010.

798 Seyit Ali Sultan Velayetnamesi (o. Jahr): 84.

799 Barkan 1942: 358-359; TKGM, Bursa evkaf defteri No. 585, yaprak 5.

800 Die vielzähligen Legenden über Hubyârs Wunder bezüglich des Wassers lassen die Vermutung zu, dass er ein gründliches Wissen über Wasserkunde besaß.

die Dorfbewohner besuchen auch diesen Stein und küssen ihn (*niyâz*), um ihrer Verehrung Ausdruck zu geben.

9. Hubyâr hatte eine Mühle auf trockenem Land gebaut. Nachdem die Mühle fertig war, fragten ihn die Nachbarn, woher das Wasser für die Mühle kommen solle. Hubyâr stieß seinen Stab in die Erde und ließ auf diese Weise eine Quelle sprudeln, die die Mühle antrieb. Heute befindet sich eine Quelle ca. 400–500 Meter über der Mühle. Sie wird *çörmük* (*çermik*, dt. Heilquelle) genannt, und das Wasser wird als heilig angesehen. Hubyâr war auch in der Lage, die Produktionseinstellungen dieser Mühle von der Ferne auszurichten. Die Hubyârlıs aus dem Zentraldorf bringen ihre Opfer meist zur Mühle.
10. Der Berg Tekeli ist 2643 Meter hoch. In der Höhe von 2500–2550m befindet sich eine eiskalte Quelle, die *asâ pınarı*, „Stab-Brunnen“ genannt wird. Der Legende nach ließ Hubyâr auch diese Quelle entstehen, indem er seinen Stab in den Boden stieß. Diese Quelle ist heute ein beliebtes Ausflugsziel. Auch hierher werden Opfergaben gebracht.
11. Bei einem Zusammensein mit seinen *veli*-Freunden nickte Hubyâr kurz ein und wachte dann verschwitzt auf. Seine Freunde bemerkten Rötungen und Wunden an seiner Schulter. Auf ihre Fragen hin berichtete er, er habe Hilfeschreie gehört von Menschen auf einem Schiff im Schwarzen Meer, das unterzugehen drohte. Da habe er das Schiff geschultert, um sie zu retten; dies sei schwer gewesen und der Grund für seine Blessuren.
12. Hubyâr hatte sieben Schafe. Er weidete die Schafe selbst und achtete darauf, dass sie kein unrechtmäßiges (*harâm*) Gras fraßen. Er brachte diese Schafe in einer kleinen Höhle unter. Heute wird eine kleine Felseinbuchtung von etwa einem Quadratmeter für diese Stelle gehalten.
13. Auf dem Weg zu einem Feldzug nach Bagdad kam Sultan Murad auch zu dem Dorf Hubyâr und lernte Hubyâr persönlich kennen. Dieser lud ihn in seine Tekke ein. Sultan Murad bewunderte die Tekke und das Land. Er sorgte sich jedoch um die Versorgung seiner Truppen. Hubyâr versicherte ihm, er werde sie alle bewirten und die Tiere versorgen. Er kochte in einem kleinen Kupfertopf und zerstieß Getreide in einem kleinen Mörser. Aus diesem Mörser wurden alle Pferde gefüttert und alle 90.000 Soldaten speisten aus dem kleinen Topf unterschiedliche Gerichte. Als Hubyâr keine Bezahlung vom Sultan annehmen wollte, bat dieser ihn, für den Feldzug zu beten. Heute steht ein Steinmörser im Dorf, der für jenen aus der Legende gehalten wird. Der kleine Kupfertopf wird bei der Scheich-Familie aufbewahrt. Zudem gibt es dort ein paar Schuhe aus Leder und einen Holzlöffel, die mit der Legende in Zusammenhang gebracht werden.

Im Zusammenhang mit dieser letzten Erzählung besteht auch ein Gedicht, das von Hubyâr-Aleviten mit Begeisterung vorgetragen wird. Das Gedicht von Abdal Dede versinnbildlicht sehr genau das Treffen von Hubyâr und Sultan Murad:

Sular gibi bir ummana akardı
 Cevlan eder Dokuzlar'a çıkardı
 Mihman gelir diye yola bakardı
 Gelen mihmanını gördü Hubuyâr

Wie das Wasser floß er in den Ozean,
 Kreisend kletterte er auf den Berg Dokuzlar (Neuner).
 Er betrachtete die Wege, vielleicht käme ein Gast,
 Hubyâr sah seinen Gast kommen.

Alana manası gayet kar idi
Didarında bin bir mana var idi
Sultan Murad ordusuynan gel oldu
Görünce önüne vardı Hubuyar

Wer das deuten konnte, der wusste um die Wichtigkeit,
Sein Gesicht hatte tausendundeinen Sinn.⁸⁰¹
Sultan Murad kam mit seinem Heer,
Als Hubyâr ihn sah, ging er ihn zu empfangen.

Dolandı Mihli'da önüne vardı
Fukara yurduna buyurun dedi
Sultan Murad orda bir selam verdi
Önünce beraber geldi Hubuyâr

In Mihli kam er ihm entgegen,
Er lud ihn in seine armselige Heimstatt ein.
Sultan Murad grüßte ihn,
Hubyâr folgend kamen sie zusammen dort an.

Önünce beraber yurduna çıktı
Kendi ocağına ateşin yaktı
Aç kalırız diye ordusu korktu
Küçük kazanını kurdu Hubuyâr

Sie kamen gemeinsam zum Heim,
Hubyâr entzündete das Feuer in der Feuerstelle.
Das Heer befiel Angst, es müsse hungern,
Seine kleine Schüssel setzte Hubyâr auf das Feuer.

Doksan bin askeri davet eyledi
Cümlesini bir kazandan doyladı
Sultan Murad baktı halm söyledi
Sofrasın meydâna serdi Hubuyar

Neunzigtausend Soldaten lud er ein,
Und sättigte alle mit einem Schüsselchen.
Als Sultan Murad das sah, zeigte er seine Bewunderung,⁸⁰²
Auf den Boden deckte Hubyâr seinen Tisch.

Sultan Murad derki bu nasıl emek
Bir kazandan çıktı kaç türlü yemek
Hesap eyle derviş yevmiyen verek
Cümlesini tamam kıldı Hubuyar

Sultan Murad sprach: was für eine Mühe,
Aus einem Schüsselchen so viele Sorten Essen.
O Derwisch, berechne es, wir werden es bezahlen,
Hubyâr aber sprach: Alles ist gut.

Dedi derviş bu yaylada durunca
Bu kadar orduya kısmet verince
Sen dua kıl biz sefere gidince
Orda hayır dua kıldı Hubuyâr

O Derwisch, du wohnst auf dieser Alm,
Du sättigst so ein großes Heer.
Bete für uns, wenn wir in die Schlacht ziehen,
Dort betete für sie Hubyâr.

Dedi derviş yaylan ne güzel yayla
Dedem de buyurdu dağ başı böyle
Sefere gidiyok sen yardım eyle
Orda hayır himmet verdi Hubuyar⁸⁰³

O Derwisch, wie schön ist deine Alm,
Hubyâr sagte: so sind die Berge.
Wir ziehen nun in den Krieg, hilf uns!
Dort gab Hubyâr ihnen seinen Segen.

In den Gedichten von Viranî (16. Jahrhundert), von Abdal Dede (17. Jahrhundert ?) und von Derviş Ali (18. Jahrhundert) werden diese Wunder in Versen erzählt und gepriesen.⁸⁰⁴

Viranî ist bei den Hubyârlıs beliebt und gilt als einer der heiligen sieben Dichter. Eine Abschrift seines berühmtesten Werks „İlm-i Câvidân“, befindet sich als Familienerbe in meinem Archiv. Über seine Wunder und Taten gibt es viele Sagen, die oft auch in Gedichten ihren Niederschlag finden. So lassen sich z. B. einige Informationen einem Gedicht des Derviş Ali entnehmen:

Yalınayak gezerdi benzi sarardı
Hızır'ı arardı Hızır'a vardı
Kimse bilmez idi hem sırda idi
Deveci Ali devesini çekerti⁸⁰⁵

Er ging mit nackten Füßen, sein Gesicht war bleich.
Er suchte Hızır, er verschmolz mit Hızır.
Niemand wußte davon, dass er auch im Verborgenen war.
Ali, der Kamelzüchter, zog sein Kamel.

Das Lobgedicht besteht aus zehn Strophen und beschreibt Hubyârs Istanbulreise und seine dortigen Wundertaten. Derviş Ali ist ein berühmter Volkssänger, der viele Gedichte über und von Hubyâr zusammengetragen und verfasst hat. Seine Dichtung begleitet auch die Zeremonien der Hubyâr-Aleviten. Sich auf Legenden stützend beschrieb er Hubyâr barfüßig und dünn, wie

801 Tausendundeins ist die Anzahl Gottesnamen.

802 Wörtlich: Sultan Murad sah und sagte seine Befindlichkeit.

803 Aufnahme bei Abdullah Temel (siehe Dedeşoğlu 2009: 103 f.; Temel, B. A. 2011: 78) Übersetzung HT.

804 Vgl. Dedeşoğlu 2009; Temel, B. A. 1996.

805 Dedeşoğlu 2009: 120.

es bei den Derwischen üblich ist. Das wichtigste in dem Gedicht ist die Information über Ali Baba. Er soll mit dem Sultan über Hubyâr gesprochen haben.

Das berühmteste Wunder ist das Ofen-Wunder, das sogar Eingang in den Glauben gefunden hat. Hubyâr-Aleviten fasten im Hızır-Monat (Februar) – mit Hinweis auf Hubyâr's Geschichte im Ofen – sieben Tage, während andere Aleviten nur drei Tage fasten.

Vom Babaî-Aufstand wissen die Hubyârlı (Bewohner von Hubyâr Köyü) nichts, aber Malya Ovası, das Schlachtfeld des Babaî-Aufstandes, ist ihnen ein Begriff. Hacı Aktaş erzählte auf Tonband, dass Hubyâr in Malya Ovası⁸⁰⁶ den „kämpfenden Helden“ von Baba İlyas den Weg zeigte und mit seinem Stab Wasser hervorsprudeln ließ, um sie zu versorgen.⁸⁰⁷

Hier zeigt sich klar, dass diese Legenden zeitlich voneinander abweichen und vom 13. Jahrhundert (von Hacı Bektaş) bis zum 16. Jahrhundert (bis Ali Baba) reichen. Ali Baba (gest. 1574), der ebenfalls eine Tekke⁸⁰⁸ in Sivas gründete (ca. 1544), war *musâhib* (Pfadbruder) von Hubyâr. Dies akzeptieren die heutigen Nachkommen beider *ocak*-Familien.⁸⁰⁹

Ali Baba und Hubyâr

Folgende Legende findet sich in den Überlieferungen in beiden *ocaks*: Ali Baba ging mit seinem Pfadbruder Hubyâr zusammen nach Istanbul. Der *pâdişâh* (Herrscher) prüfte sie, ob sie echte Derwische mit Wunderkraft (*ehl-i kerâmet*) sind. Sie bestanden diese Prüfung. Aber Ali Baba antwortete sehr unangemessen auf eine Frage des *pâdişâh* „Was ist der Geschmack des Lebens?“,: „Essen, Trinken, und sein Geschäft verrichten“. Der erboste *pâdişâh* ließ ihn in den Kerker werfen. Danach aß und trank der *pâdişâh* sehr viel, konnte aber sein Geschäft nicht verrichten. Der *pâdişâh* erkannte seinen Fehler gegenüber dem Derwisch und ließ ihn sofort zu sich zu bringen. Er entschuldigte sich und bat den Derwisch, ihn zu heilen. Darauf hin sagt Ali Baba: „Ich werde dich retten, aber für jeden Furz bekomme ich ein Dorf“. Der *pâdişâh* stimmte zu und Ali Baba heilte ihn. Dies sollte der Grund für den umfangreichen Besitz Ali Babas sein. Bis hierher kennen diese Legende sowohl Hubyârlı als auch Ali Babas Nachkommen.⁸¹⁰ Die Hubyârlı setzen die Legende jedoch fort: Als Ali Baba sehr viele Dörfer bekam, soll Hubyâr gesagt haben:

Ali Baba, du hast sehr viel für die diesseitige Welt verlangt und große Habgier gezeigt. Das hättest du nicht tun dürfen. Jetzt wird es dir gut gehen, aber später wird es dir schlecht ergehen, dein Ende soll wie das des Umayyaden Mervans [arab. Marwân] sein.⁸¹¹

Die Hubyârlı erklären auf diese Weise, warum Hubyâr arm geblieben ist und Ali Babas Nachkommen und *tâlibs* heute zum größten Teil zum Sunnitentum konvertiert sind.

806 Der Ort, an dem die letzte Schlacht stattfand und die Babaîs vernichtet wurden.

807 Das Interview fand im August 1993 in Kızıllarmut statt. Hacı Aktaş war damals um die 70 Jahre.

808 Der Orden existiert noch und steht unter Denkmalschutz.

809 Vgl. Savaş 1992: 46.

810 Vgl. Savaş 1992: 46.

811 Marwân ibn Muḥammed war der letzte umayyadische Kalif (reg. 744 - 749/750) und wurde durch Abū Muslim gestürzt (749/750). Er gilt unter Aleviten wie Schiiten als Symbol des Schreckens. Orig.: „Ali Baba dünya malına çok tamah ettin, önün devran, sonun Mervan olsun“ Übersetzung HT.

Üryan Hızır und Hubyâr

Im „Menakıbname von Üryan Hızır“ gibt es ebenfalls Berichte über Hubyâr. Hier findet sich auch die Erzählung vom Totengebet für einen lebendigen Mann im Sarg.⁸¹²

Der Abschnitt über Hubyar Sultan im *menakıbname* nimmt viel Raum ein. Hubyar stand siebzehn Jahre im Dienste Üryan Hızırs. Eines Tages überlegt sich Hubyar Sultan, warum Üryan Hızır ihm nicht das ihm Zustehende gegeben hat. Seine Gedanken werden Üryan Hızır offenbar, und er ruft Hubyar zu sich. Üryan Hızır nimmt seine Axt, schleudert sie fort und bestimmt so den Ort, wo die Axt gelandet ist, als das Territorium Hubyars. Hubyar findet die Axt Üryan Hızırs in Gürgezçukuru [sic, Gürgeçukuru], in einem Baum hängend. Der Herrscher dieses Gebietes lässt Hubyar ergreifen und lässt ihn in einen Ofen werfen, doch der wird mit Hilfe Üryan Hızırs gerettet.⁸¹³

Die Legenden über Hubyâr finden sich hier beinahe wörtlich wieder. Der Name Gürgeçukuru ist erst in einem Dokument aus dem Jahr 1554 vorhanden. Davor gab es in dem Gebiet keinen Ort mit diesem Namen. Diese Ortsnamen sollen von *dedes*, die zum Hubyâr Köyü kamen, überliefert worden sein. Der Gifttrank, den Sultan Ala ad-Din⁸¹⁴ reichte, kommt im „Menakıbname“ diesmal mit einem Namen eines anderen Heiligen, Seyyid Mencek, vor, weswegen er als Ağu İçen (Gifttrinker) bezeichnet wurde.⁸¹⁵

Keçeci Baba und Hubyâr

Keçeci Baba soll der Legende nach Zeitgenosse Hubyârns gewesen sein. Sie sollen sich ab und zu in Gad (auf der Ebene von Kazova) getroffen und ausgetauscht haben. Beide *ocaks* verstehen sich gut und erzählen übereinander nur Positives. Die *dedes* aus dem *ocak* Keçeci Baba segnen in den *tâlib*-Dörfern Hubyârns die Häuser im Frühling und sprechen Gebete für Wohlstand und als Schutz gegen das Böse, während sie diese – innen – mit Wasser besprengen. Dieses Ritual heißt *parpu*. Die Keçeci-Tekke ist berühmt für die Heilung psychischer Krankheiten. Die Kranken werden in die Tekke gebracht und müssen im Schrein übernachten. Danach soll es den Kranken besser gehen. Legenden zufolge lebte Keçeci Baba im 13. Jahrhundert. Sabri Yücel berichtet in einem Brief an Şehri Temiz, dass die Tekke von Keçeci groß war: „In der Beilage einer Zeitschrift aus dem Jahr 1709 wird Keçeci Ahi Baba Sultan erwähnt und seine Tekke als *asitâne* [Groß-Tekke] bezeichnet. Der Beleg befindet sich in der Bibliothek von Şehabettin Uzluk in Konya.“⁸¹⁶ Keçeci Baba ist unter verschiedenen Namen bekannt, wie Ahi Mahmud Velî, Gül Ahi Baba, Şah Mahmud Velî.⁸¹⁷ Ob er mit dem Şah Velî-Aufstand im Jahr 1512 zu tun hatte, ist zurzeit nicht belegbar; denn der Şah Velî-Aufstand wurde in erster Linie von den Stämmen Keçeci und Çanağı durchgeführt.⁸¹⁸

812 Vgl. Gülten 2010: 89.

813 Gülten 2010: 95.

814 Es ist im Text nicht geklärt, um welchen Ala ad-Din (I. oder II.) es geht. Ala ad-Din Kai-Qubat I. (reg. 1220 - 1237); Ala ad-Din Kai-Qubat II. (reg. 1249 - 1257).

815 Gülten 2010: 94 f.

816 Sabri Yücel veröffentlichte seinen Artikel in der Zeitschrift „Nefes“. Ich habe diesen Artikel nur als Kopie, von Seite 37 bis 46. Es fehlen das Erscheinungsjahr sowie die Nummer der Zeitschrift.

817 Yaman 2006: 118.

818 Sümer 1992: 73.

In einem Gedicht von Abdal Dede kommen Hubyâr und Keçeci Baba vor.

Kükreyip oturur kendi halinde
Keçeci Baba peyiklik eder önünde
İki cihan selverisi yanında
Üçü de bir oldu geldi Hubuyâr

Brüllend (wie ein Löwe) sitzt er in sich versunken,
Keçeci Baba dient als Bote vor ihm.
Der Held beider Welten ist auch dabei,
alle drei kommen zusammen, o Hubyâr.

Beiden Dörfern – Hubyârs und Keçecis – ist gemeinsam, dass bei den Hochzeitsfeiern *saz* und Geige statt Trommel und Trompete (*davul-zurna*) gespielt werden. Auch bauen beide Gruppen kein Haus, das höher ist als der Schrein.⁸¹⁹

Gönül Ana

Hubyârs Frau war den Erzählungen zufolge Gönül, die Tochter Yalincaks. Yalincak ist auch der Name eines *ocak*, der in der Provinz Sivas, in der Nähe von Hafik ansässig ist und ebenfalls nach seinem Gründer, Yalincak Sultan (der Barfüßige), benannt wurde. Die Bezeichnung „Yalincaks Tochter“ lässt verschiedene Deutungen zu: Sie kann sich auf die reine Familienzugehörigkeit ebenso beziehen wie auf die Herkunft aus dem Yalincak-Ocak. Gemäß der mündlichen Überlieferung liegt Gönüls Grab im Berg Tekeli, wo sie im Sommer ihre Alm bewirtschaftete.

Hubyârs Schwiegervater Yalincak, der ursprünglich El-Hüseyyin-El-Velî hieß, starb im Jahr 1506, so berichtet die „Veli Baba Menakıbnamesi“.⁸²⁰ Er ist auch der Vater Velî Babas, dessen Schrein in Isparta Uluköy zu finden ist ebenso wie der nach ihm benannte *ocak*. Weiter wird an dieser Stelle berichtet, Yalincak sei der Urenkel des berühmten Seyyid Ali (Kızıldeli).⁸²¹

Diese Angaben lassen sich nur schwer nachprüfen, weil keine schriftlichen Quellen vorliegen. Die bekannten Daten über Hubyâr lassen es nachvollziehbar erscheinen, dass Gönül Yalincaks Tochter war, wenn man das Todesdatum Yalincaks zugrunde legt. Dies wird auch von der Tradition so gesehen.

3.2.2. Historische Belege

Der Historiker Fikri Karaman veröffentlichte die ersten Daten aus dem osmanischen Archiv über das Gebiet Tozanlı. In seinem umfassenden Werk über die Region finden sich zahlreiche und sehr wichtige Dokumente, u. a. auch über Hubyâr und das Hubyâr Köyü.⁸²² Hubyâr und seine Ahnen waren im Dorf Tekriye (heute Değeryer) registriert. Das Hubyâr Köyü bestand zu der Zeit noch nicht.

In den Steuerheften⁸²³ (TTD) des Jahres 1520 ist Hubyâr als Sohn von Yâr Ahmed registriert.⁸²⁴ Yâr Ahmed selbst ist nicht verzeichnet. Da die Menschen in den alten osmanischen Schriften

819 Dies gilt in Hubyâr nicht mehr.

820 Veli Baba Menakıbnamesi: 170.

821 Ebd.: 124–131.

822 Vgl. Karaman 2003.

823 Diese Steuerhefte wurden etwa alle 25–30 Jahre erstellt und enthielten die Namen aller im beschriebenen Gebiet ansässigen Menschen. Aus der Tatsache, dass eine Person in einem solchen Heft nicht erwähnt wird, darf allerdings nicht geschlossen werden, dass sie verstorben ist, weil zu dieser Zeit viele Menschen unterwegs waren und ein Wohnortwechsel nicht unüblich war.

824 Karaman 2014: 174, Original in: BOA TT 79-H.926/M.1520, Sh. 107 f.

immer auch mit dem Namen des Vaters registriert wurden,⁸²⁵ lassen sich auch Vater und Großvater Hubyâr feststellen. Yâr Ahmed ist im TT von 1485 als Sohn von Mustafa,⁸²⁶ und Mustafa im TT von 1455 als Sohn von Musa registriert.⁸²⁷ Ob dieser Musa der Vater von Yâr Ahmeds Vater Mustafa ist, ist nicht ganz sicher, weil in Hubyâr Köyü bis heute der Name „Musa“ nicht vorkommt und es der Sitte entspricht, sein Kind nach einem der Familiennamen zu benennen. So finden sich im Hubyâr Köyü sehr viele Menschen mit den Namen Ahmed oder Mustafa. Karaman hält Musa für den Vater von Mustafa. Die Männer sind in der Regel ab dem 18. Lebensjahr eingetragen.⁸²⁸ Bei den Steuerheften von 1455 handelt es sich um die ersten Eintragungen in dieser Region durch die Osmanen. Alle genannten Männer – außer Musa – waren nach diesen Urkunden wohnhaft in Tekriye oder in näherer Umgebung in Tozanlı.

Im Jahr 1554 ist Hubyâr als „Dervîş Hubyâr“ verzeichnet. Es wird erwähnt, dass er einen Derwischkonvent (*zâviye*) in Gürgeçukuru⁸²⁹ gegründet und die Fläche dafür im Wald selbst gerodet hat und dass der Ort ihm gehört. Daneben finden sich die Namen seines Sohnes Mustafa sowie die der Brüder Cafer und Erdoğan, Söhne Alis.⁸³⁰ Sie könnten die Kinder seines Bruders Ali sein. Im gleichen Heft sind auch die Brüder von Hubyâr, Ali und Mustafa, eingetragen.⁸³¹

„Der Boden von Gürgeçukuru gehört Hubyâr. Er hat ihn mit seiner Axt freigezogen und einen Konvent (*zâviye*) gebaut. Es ist Platz für 30 Scheffel.“⁸³² (D. h. der Platz war so groß, dass man 30 Scheffel Getreide dort aussäen konnte).

Der Urkunde ist zu entnehmen, dass der Konvent definitiv vor 1554 gegründet wurde und Hubyâr mit seinem Sohn, d. h. mit seiner Familie, sowie mit Cafer und Erdoğan dort lebte.

Im Jahr 1562 riss der Lehensherr Mustafa aus Tekriye Hubyâr's Land gewaltsam an sich. Hubyâr führte Klage bei Gericht und bewies durch einen Bestallungsbrief (*berât*) des Sultans, dass der Boden ihm gehöre.⁸³³ Die Urkunde trägt das Datum von Januar 1563 und beschreibt die Grenzen seines Landes:

Das Gürgeçukuru genannte Land grenzt auf der einen Seite an Karatepe Boynu, und von da bis Güroluk und von dort bis Sokarık Kayası und Balgözpınar. Im Norden grenzt es an Kerkez Kayası und Kapılıkaya, Asâ Pınarı, Kılıç Yurdu und Cevcek Çatağı, sowie auf einer Seite an Çarıklıbilek und auf der anderen Seite an Saruyar Tepesi und Karatepe Boynu.⁸³⁴

825 In osmanischer Zeit wurden Namen zusammen mit dem Namen des Vaters genannt, weil Nachnamen erst mit Gründung der Republik eingeführt wurden. Die Nennung des Vaters reichte in der Regel für eine eindeutige Identifizierung aus.

826 Karaman 2014: 174, Original in: BOA TT 19-H.890/M.1485, Sh. 542.

827 Karaman 2014: 174, Original in: BOA TT 2-H.859/M.1455, Sh. 661 f.

828 Karaman 2003: 272–274.

829 Bis sich diese neue Siedlung zu einem Dorf entwickelte, war sie administrativ von Tekriye abhängig. Gürgeçukuru (heute Hubyâr) ist von Tekriye (heute Değeryer) ca. 8 km entfernt.

830 Karaman 2003: 273.

831 Karaman 2014: 175.

832 Ebd. Der Originalbeleg ist in BOA TT 287-H.961/1554, Sh. 126 f. Übersetzung HT.

833 PA-970/1563-064; siehe Anhang 01.

834 Ebd.

Die Ortsbezeichnungen haben sich bis heute erhalten.⁸³⁵ Einzig die Bezeichnung *asâ pınarı* (Stab-Brunnen) entstand in Zusammenhang mit einem Hubyâr zugeschriebenen Wunder zu Lebzeiten Hubyârs.

Am 11. April 1567 erhielt Hubyâr von Sultan Selim II.⁸³⁶ persönlich einen Erneuerungserlass für seine *zâviye* und sein Scheichtum.⁸³⁷ Im Jahr 1582 heißt es dann: „Der Scheich Hubyâr vom Derwischkonvent in Gürgençukuru in Tozanlı, Bezirk Tokat, ist gestorben und sein Sohn, Derviş Mustafa, wurde in dieses Amt berufen. 5. September 1582.“⁸³⁸

Mustafa wurde vom Sultan Murad III., gegen eine Steuer von einem *akçe*⁸³⁹ am Tag, als Scheich berufen.

Im Jahr 1485 ist Hubyârs Großvater Mustafa selbst nicht mehr registriert, er wird nur als Vater von Yâr Ahmed erwähnt. Yâr Ahmeds Geburtsjahr könnte zwischen 1439 und 1462 liegen. 1520 ist auch Yâr Ahmed nicht mehr zu finden, sein Name ist nur im Zusammenhang mit Hubyâr als Vater dokumentiert. Hubyârs beide Brüder sind erst im Jahr 1554 eingetragen. Yâr Ahmed war entweder schon vor 1520 tot oder nicht mehr im Dorf. Demnach müssen Hubyârs Brüder zwischen 1503 und 1520 geboren worden sein. Für Hubyârs mögliches Geburtsdatum ist die Zeitspanne ziemlich groß; sie liegt zwischen 1468 und 1502. Dieser Rechnung nach kann er zwischen 80 und 114 Jahre gelebt haben. Wenn die Angaben von Ali Baba, Hubyârs Pfadbruder, berücksichtigt werden, der im Jahr 1574 angeblich im Alter von über 100 Jahren gestorben ist, müsste Hubyâr ca. zwischen 1470 und 1480 geboren sein.

Über seinen Charakter ist den Urkunden nichts zu entnehmen. Einige Äußerungen seiner Enkelkinder in den späteren Jahren besagen, dass er die Gegend selbst kultiviert, eine Tekke gebaut, seine eigenen Schafe gezüchtet und sich sehr korrekt verhalten habe. Diese Einschätzungen finden auch in den Gedichten und Legenden Niederschlag.

Hubyâr in Häresiografien und Geschichtsbüchern

Die Zeit, in die Hubyârs Wirken fällt, war geprägt von Aufständen und Unruhen. Dementsprechend findet sich in Geschichtsbüchern und Häresiografien eine Vielzahl von – meist kleineren – Anmerkungen zu seiner Person und Rolle in den verschiedenen Aufständen. Infolgedessen entstehen viele Beziehungen zwischen Hubyâr und anderen historischen Persönlichkeiten, die ihrerseits nicht immer in Beziehung zueinander standen oder sich gar nicht kannten. Dabei wird Hubyâr überwiegend als Berater und Antreiber von Baba Zünnûn und dessen Sohn Halil dargestellt.

Obwohl der Zünnûn-Aufstand durch das starke Engagement Hüsrev Paşas unterdrückt wurde, konnte sein [Zünnûns] Sohn Halil Bey, der sich vor dem Schwert retten konnte,

835 Den Stein, der in den Urkunden als *kerkez*-Stein (Geierstein) bezeichnet wird, kennen die Leute aus dem Hubyâr Köyü als *çerkez kayası*. Als *çerkez kayası* (Tscherkessenfels) hat der Name keine Entsprechung. Es handelt sich um eine freie Assoziation, weil die Bauern den Namen *kerkez* nicht kennen. „Geier“ wird heute nicht als *kerkez*, sondern als *akbaba* wiedergegeben.

836 Nach Sultan Süleyman I. (reg. 1520 - 1566) kam sein Sohn Selim II. (reg. 1566 - 1574) auf den Thron.

837 PA-974/1567-028; siehe Anhang 02.

838 PA-990/1582-008; siehe Anhang 03. Übersetzung HT.

839 Ein *akçe* ist eine osmanische Silbermünze. In der Zeit kostete ein Schaf 50–60 *akçe* (Akdağ 1975: 44).

nachdem Hüsrev Paşa nach Diyarbakır zurückgekehrt war, erneut einen Aufstand entfesseln. Hubyâr Baba, der durch seine Propaganda für Zünnûn diesem erfolgreich beistand, war auch für Halil Bey der stärkste Berater und Ratgeber.⁸⁴⁰

Die meisten alevitischen Aufstände fanden im Amasya-Tokat-Gebiet statt, danach kamen Sivas, Çorum und Boz-Ok (Yozgat).⁸⁴¹ Seit Baba İlyas (1240) gab es immer irgendwo einen Aufstand. Der Baba İlyas-Aufstand, der Aufstand von Nur Ali Halife, der Şah Celâl-Aufstand, der Baba Zünnûn-Aufstand, der Şah Kalender-Aufstand und der Şah Velî-Aufstand ereigneten sich in diesem Raum. Heute gilt das Gebiet neben Dersim immer noch als dichtbewohnteste Siedlung der Aleviten in der Türkei.

1512 stürzte der Osmanenprinz Selim seinen Vater Bayazıd II. und bestieg den Thron. Dem Putsch folgten Unruhen im ganzen Land. Selim I. galt als größter Kızılbaş-Feind der Geschichte. Nur Ali, der den Safaviden nahestand, entfesselte in Sivas, Tokat, Amasya und Çorum einen Aufstand der Kızılbaş. Diesem Aufstand schloss sich auch Selims Neffe, Sultan Murad⁸⁴² in Kazova bei Tokat an. Er konvertierte zum Kızılbaştum und setzte sich in einer Zeremonie die Kızılbaş-Krone auf.⁸⁴³

Nach dem Häresiograf Hüseyin Hüsamettin (1869–1939) schloss sich Sultan Murad später auch Scheich Celâl an, der zuerst in Boz-Ok (Yozgat), später in Tokat Aufstände entfesselte.⁸⁴⁴ Scheich Celâl lebte in einer Höhle⁸⁴⁵, in der Nähe von Turhal. Seit diesem Aufstand (1512–1519) wurden alle Aufstände auf osmanischem Boden als „*Celâli İsyânları*“ (*Celâli*-Aufstände) bezeichnet.⁸⁴⁶

Ende 1519 organisierte Şah Velî⁸⁴⁷ einen Aufstand, den Keçeci- und Çanağ-Gemeinschaften⁸⁴⁸ und die Kızılbaş, die in der Umgebung von Amasya und Zile wohnten, unterstützten. Der Aufstand konnte in kurzer Zeit unterdrückt werden. Şah Velî wurde geköpft und sein Kopf Sultan Selim I. geschickt. Die traditionelle Namensgebung und die Überlieferungen im Hubyâr Köyü lassen darauf schließen, dass es enge Beziehungen zwischen Hubyâr und Şah Velî gab.⁸⁴⁹

840 Asarkaya 1941: 39. Übersetzung HT.

841 Sümer 1992: 79.

842 Murads Vater, Selims Bruder Ahmed, war der legitime Thronfolger und hätte als ältester Sohn nach Bayazıds Tod den Thron besteigen sollen.

843 Sümer 1992: 35.

844 Akdağ 1975: 118.

845 Asarkaya 1941: 34. Nach alevitischen Erwartungen wird der Mahdî aus einer Höhle kommen, weshalb viele ihn für den Mahdî hielten. Heute befinden sich zwei Höhlen in der Nähe von Turhal; eine in Pazar, bekannt als Ballica Mağarası, ein beliebter touristischer Ort. Die andere liegt in der Nähe des Dorfs Çaylı, unter dem Berg Mercimek Dağı. Scheich Celâl soll sich in dieser Höhle aufgehalten haben, denn die Tradition der Hubyârlis verbindet Hubyâr mit dieser Höhle. Birdoğan erzählt ebenfalls von einer Höhle in der Nähe von Turhal, die unterirdisch mit der Burg in Amasya Verbindung haben soll. Die Höhle wartet darauf, von Fachleuten untersucht zu werden.

846 Für den Begriff und Informationen über diese Aufstände siehe Matuz 1985: 159 ff.

847 Faroqhi 1981: 15: „Die mühimme defterleri berichten von einem Bektaşi-Derwisch namens Şah Veli, der in Akdağ (sancak Bozok) ein tekke gegründet hatte, welches zugleich den Schutz eines Passüberweges sichern sollte.“

848 Diese beiden Gemeinschaften wurden in dem Bericht nicht zum Kızılbaş gezählt (Sümer 1992:73). Heute existiert ein alevitischer *ocak*, namens Keçeci, im Keçeci Köyü zwischen Tokat und Amasya. Ein Teil von Çanak-Ocak ist heute in Çorum. Diese Menschen wissen aber, dass sie aus Tokat nach Çorum ausgewandert sind.

849 Sümer 1992: 73 f. In dem Dorf Tekriye, in dem Hubyâr lebte, finden sich in den 1554 TT-Heften viele

Der Baba-Zünnûn-Aufstand

Erst im Zusammenhang mit dem Baba Zünnûn-Aufstand wird Hubyâr ausdrücklich erwähnt. Der Aufstand begann in Varay (heute Gediksaray bei Amasya) und dehnte sich später auf Sivas, Maraş, Adana, Tarsus und Içel aus. Baba Zünnûn war der Sohn von Halil Bey, dem Fürst des Cafarlı-Stammes in Varay. Halil Bey wurde auch „Ece Sultan“⁸⁵⁰ genannt. Baba Zünnûn war mit Celâl befreundet.⁸⁵¹

Aus den Gerichtsakten aus Amasya geht hervor, dass Hubyâr ein Berater von Baba Zünnûn (auch Zünnûn Şah genannt) und danach seines Sohnes Halil war.⁸⁵²

Nach Peçevi (osmanischer Geschichtsschreiber) fand dieser Aufstand im Jahr 932/1525–26 statt.⁸⁵³ Ahmet Refik gibt das Datum mit 1525 an. Nach Sohrweide fand die Schlacht, in der Zünnûn im Kampf fiel, am 26. September 1526 statt.⁸⁵⁴ Der Historiker Sümer behauptet, dass die dort beschriebene Person nicht Zünnûn war. Nach einem Jahr (1526) fand im selben Gebiet der „Kalender-Aufstand“ statt.⁸⁵⁵ Diese Verwirrung rührt daher, dass die Aufstände sich über Jahre hinzogen und manchmal auch mehrere Aufstände gleichzeitig stattfanden.

Der Ort, der bis 1533 als Tanunözü bezeichnet wurde, wurde von diesem Zeitpunkt an als Zünnûnözü oder Zünnûnâbâd genannt. Ab 1847 wurde der Ort in den Bezirk Mecitözü eingebunden. Der Schrein von Zünnûn Baba soll nach Hüseyin Hüsameddin süd-westlich von Mecitözü liegen.⁸⁵⁶

Namen zusammen mit dem Namen Veli und viermal der Name Şah Veli. Heute liegt in Turhal an dem Fluss Yeşilirmak ein Schrein, in dem der Sage nach ein Heiliger ohne Kopf liegen soll, der auch Kesikbaş (Enthaupteter) genannt wird. Er soll der Legende nach ohne Kopf (mit dem Kopf unter dem Arm) weitergekämpft haben. Heute existiert in Tokat ein *ocak* mit Namen „Kesikbaş“.

850 Bei Sohrweide ist das Zitat vollständig belegt: „Emîr el-Mu`minîn Nâşir eš-Sarî`a ve`d-Dîn Zü`n-Nûn Şah b. Emîr Ḥalîl b. Emîr Qubâd el- Ğafârî, gen. Eĝe Sultân oĝlî“ (Hüseyin Hüsameddin zitiert nach Sohrweide 1965:157). Ein historischer „Halil Ece“ als Nachfolger des berühmten Sarı Saltuk ist bei Yazıcızâde von 1304 zu treffen: „Zu dieser Zeit wanderten die Muslime, die im Gebiet der Dobrudscha [in Rumänien] in Rumelien [Balkan] umherzogen, unter (Führung von) Halil Ece ab und fuhren mit Schiffen in das Land Karasi, denn in (West-)Anatolien gab es ein Interregnum und man hatte Nachricht (davon) übermittelt.“ Kiel 2000: 257.

851 Asarkaya 1941: 36. Im Internetportal der Stadt Varay (heute Gediksaray bei Amasya) steht, dass der mongolischer Han Olcaytu (Muhammad Khudabanda Uljaytu, 1281–1316; reg. 1304 - 1316) hier gelebt hat. Er ließ dort eine *zâviye* bauen, wodurch der Ort als „Ece Sultan“ berühmt und bekannt wurde. „Der berühmte Baba Zünnûn war ein Enkel von Olcaytu Sultan. Baba Zünnûn versuchte, durch dieser *zâviye* einen mongolischen *ocak* (*tatar ocağı*) entstehen zu lassen, wobei er seinen eigenen erlöschen ließ.“ <http://www.gediksaray.bel.tr>. [Stand: 03.07.2011; Der Link besteht nicht mehr, weil der Status von der Ortschaft geändert wurde]. Vgl. Abdi-Zâde Hüseyin Hüsameddin 1986: 322 f. Übersetzung HT.

852 Vgl. Asarkaya 1941: 39.

853 Peçevi 1992: 90.

854 Sohrweide 1965: 174 f.

855 Ahmet Refik 1932: 11.

856 Abdi-Zâde Hüseyin Hüsameddin 1986: 320.

Der Ort des Aufstandes, Rûm, ist das Gebiet, aus dem die Aleviten stammten (genannt *Rûmlu*), die bei der Gründung des Safavidischen Staates eine tragende Rolle spielten.⁸⁵⁷ An dieser Stelle muss ebenfalls die große Schlacht zwischen Osmanen und Safaviden im Jahr 1514 in Çaldıran (Çâldırân, dt. Tschaldiran) erwähnt werden. Sie stellte für die Aleviten den Endpunkt einer Epoche dar. In diesem Gebiet fanden zusätzlich die blutigsten Auseinandersetzungen mit Sultan Selim I. statt. Infolge dieser Kämpfe wurden alle Aleviten „vom siebten bis zum siebzigsten Lebensjahr“ – so ein türkischer Ausdruck – registriert und enthauptet, inhaftiert oder verbannt. Die Zahl der Getöteten liegt, nach Angaben osmanischer Berichte, bei über 40.000.⁸⁵⁸ Durch dieses Vorgehen erhielt Selim den Beinamen „Yavuz“, der Gestrenge oder der Grausame. Sein Name steht für Aleviten nicht nur für Schrecken und Genozid, sondern ruft auch Hass hervor.⁸⁵⁹



Abb. 7: Gebiet der meisten Aufstände

Inwieweit Hubyâr an all diesen Aufständen und Angriffen beteiligt war, ist nicht belegt. Sein Name wird nur im Zusammenhang mit dem Baba Zünnûn-Aufstand erwähnt. Die Vermutung liegt jedoch nahe, dass er auch an anderen Aufständen teilnahm. Dies umso mehr, als in dem genannten Gebiet Hubyâr's *tâlîbs* von allen alevitischen *ocaks* die weiteste Verbreitung hatten und bis heute haben. Sollte er tatsächlich Berater von Baba Zünnûn und Mentor seines Sohnes Halil gewesen sein, kann er zu diesem Zeitpunkt nicht mehr sehr jung gewesen sein. Nach Niederschlagung des Aufstandes durch die Osmanen im Jahr 1527 finden sich bis zur Gründung der *zâviye* keine Informationen mehr über Hubyâr.

In Kerkük (Kirkuk im Nordirak) befand sich in der Nähe der Haftiyan-Burg im Emanşah-Engpaß eine *zâviye* mit dem Namen Baba Zünnûn, das auch als Stiftung eingetragen war. Dies ist im Steuerheft, Nr. 111, in Bezug auf Kerkük und Umgebung in der Zeit des Sultans

857 Vgl. Sohrweide 1965; Sümer 1992.

858 Vgl. Sohrweide 1965; İnalçık 2009: 138.

859 Die dritte Brücke über den Bosphorus wurde nach Yavuz Sultan Selim benannt. Dies empfanden und empfinden die Aleviten als Bedrohung und als Hinweis auf das Fortleben der feindlichen Gesinnung bis in die heutige Zeit hinein. Die Namensgebung soll auch genau darauf abgezielt haben.

Süleyman I. (Süleyman der Prächtige, für Türken Kanûnî, der Gesetzgeber), mit den gezahlten Beträgen vermerkt.⁸⁶⁰ Das Heft hat leider kein Datum, aber Steuern wurden im Jahr 1556 in der Region eingezogen.⁸⁶¹ Hier befanden sich 16 Haushalte und zwei unverheiratete Männer, die als *seyyid* eingetragen sind.⁸⁶² Ebendort ist auch eine Gemeinde (*cemaat*) Uryan eingetragen, die aus sieben Haushalten und einem ledigen Mann bestanden haben soll, wobei hier alle Männer als *seyyid* bezeichnet werden. Drei Söhne von Zünnûn sind als *seyyid* eingetragen: Seyyid Zünnûn Sohn von Zünnûn, Seyyid Emanşah Sohn von Zünnûn und Seyyid Ahmed, ebenfalls Sohn von Zünnûn.⁸⁶³ Zünnûn selbst wird nicht erwähnt. Obwohl es unter zeitlichen Gesichtspunkten plausibel erscheint, kann zwischen beiden Baba Zünnûn keine explizite Verbindung hergestellt werden. Das Gebiet war damals hauptsächlich von Türken bewohnt und schiitisch geprägt. Von 1508 bis 1534 gehörte das Gebiet den Safaviden und wäre demnach ein geeignetes Rückzugsgebiet für die geschlagenen Aufständischen gewesen. In dem genannten Heft findet sich auch der Name „Hubyâr Beglü-i Kürd“.⁸⁶⁴ Es bleibt unklar, ob dieser Hubyâr in irgendeiner Beziehung zum Hubyâr-Ocak gestanden hat. Die Nachkommen von Hubyâr in Tokat halten sich selbst für Turkmenen, was die schriftlichen Belege bestätigen. Auch entspricht ihr Türkisch dem turkmenischen Dialekt.

Trotz dieser Berichte sind die Namen Baba Zünnûn und Ece Sultan den Hubyâr-Aleviten unbekannt, der Name Halil aber ist bis heute ein beliebter Vorname. Sie erzählen aber, dass Hubyâr an einer Schlacht teilgenommen hat, bei der er eine Hand verloren hat, weswegen er „*tek elli*“, „Einhändiger“ genannt worden sei. Der Name des Berges „Tekeli“ soll aus diesen Wörtern entstanden sein. Tekeli (oder Tekelü) aber ist berühmt als Name des Ortes des Stammes Teke (Teke ili – der Ort, an dem der Stamm lebt).

Die Beziehung zu Sultan Murad

Der Osmanische Sultan Bayezid II. (reg. 1481-1512) bestimmte seinen Sohn Ahmed zu seinem Nachfolger. Sein jüngster Sohn Selim rebellierte gegen diese Entscheidung. Sultan Murad, der seinem Vater, Kronprinz Ahmed, beistand, verbündete sich mit den Aleviten gegen seinen Onkel Selim. Es soll eine Bekanntschaft zwischen Sultan Murad und Hubyâr gegeben haben, worüber eine sehr beliebte Legende (s. oben) bei Hubyâr-Aleviten überliefert wird. Darin kommt es wohl aufgrund der Namensgleichheit zu einer Verwechslung mit Sultan Murad IV. (reg. 1623–1640), dem Eroberer von Bagdad.

Faruk Sümer berichtet von Sultan Murad, dass er 10.000 Menschen um sich hatte, als er sich mit Nur Ali in Tokat-Kazova im Jahr 1512 verbündete.⁸⁶⁵ Mit wie vielen von ihnen er zu Hubyâr kam und wie lange er dort blieb, ist ungewiss. Sultan Murad floh im Jahr 1512 oder 1513 in den Iran und suchte bei den Safaviden Asyl. Er erhielt ein Lehen, starb aber im selben Jahr.⁸⁶⁶

860 Kerkük Livâsı 2003: 32 f.

861 Ebd.: 3.

862 Ebd.: 33.

863 Ebd.: 131.

864 Ebd.: 9.

865 Sümer 1992: 35.

866 Ebd.: 36; Uluçay 1954: 127–130.

Sultan Murad soll aus Tokat über Tekeli (Hubyâr Köyü) und Erzincan in den Iran gegangen sein – so ist auch heute die Verbindung noch eng.⁸⁶⁷ Dem Gedicht (s. Oben) ist zu entnehmen, dass Hubyâr über das Kommen unterrichtet war und Sultan Murad erwartete. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass Hubyâr an den Aufständen der Jahre 1511–1527 beteiligt war. Die Namen der Orte, wie sie im Gedicht angegeben sind, haben sich bis heute nicht verändert. Hubyâr hat jedoch seinen Konvent erst in den 1540er-Jahren registrieren lassen.

Die Beziehung zu Ali Baba und seiner Stiftung

Die Tradition besagt, dass Hubyâr und Ali Baba Pfadbrüder (*musâhib*) waren.⁸⁶⁸ Nach den Regeln des *musâhib*-Amtes sollten Hubyâr und Ali Baba etwa gleichaltrig gewesen sein und nah beieinander gelebt haben, zumindest in der Zeit der *musâhib*-Schließung. Dies wird durch die Belege bestätigt. Ein Viertel der Steuergelder des Dorfes Değeryer (damals Tekriye), in dem Hubyâr eingetragen war, standen Ali Baba zu.⁸⁶⁹

Ali Baba gründete eine Tekke und verwandelte es in eine Stiftung, die sehr reich und berühmt wurde. Dank dieser Stiftung gibt es sehr viele Dokumente über ihn und seine Stiftung. Diese Dokumente sind in einer Monografie vom Historiker Saim Savaş veröffentlicht (1992) worden. „Die *zâviye* von Ali Baba in Sivas wurde im Jahr 1546 zu einer Stiftung umgewandelt; demnach dürfte die *zâviye* schon vorher gegründet worden sein.“⁸⁷⁰

Im Gründungsbuch wird erwähnt, dass Ali Baba in der Provinz Sivas in einem Dorf lebte und in demselben Dorf eine *zâviye* hatte.⁸⁷¹ Der Name des Dorfes ist nicht genannt, was ungewöhnlich ist. Dieses Dorf kann nicht sehr weit entfernt von dem Dorf gelegen haben, in dem Hubyâr lebte. Ali Baba hatte Beziehungen zu den Dörfern Ermenis, Şeyhlü, Gibis, Kolköy, Divriğin und Tekriye (Değeryer), die alle in Tozanlı liegen.⁸⁷² Alle diese Dörfer, außer Şeyhlü, existieren heute noch, jedoch unter anderen Namen.

Ali Babas Stiftung wurden die Grundstücke von Rüstem Paşa gespendet. Rüstem Paşa war der *wesir-i azam*, also Großwesir und Schwiegersohn von Sultan Süleyman I. Die Ali Baba-Tekke hatte sehr viele Einnahmequellen und verfügte über großen Grundbesitz, was für eine alevitische Stiftung zu dieser Zeit ungewöhnlich war. Dazu gehört ein großer Garten neben der Tekke, der den Namen „Hubyâr Bostanı“ (Hubyârs Gemüsegarten) trägt.⁸⁷³ Im Hof der Tekke gibt es einen Brunnen mit dem Namen Stab-Wasser (*asâ suyü*).

Aufgrund des Umfangs des Grundbesitzes und der Vielzahl von Spendern ist deutlich erkennbar, dass die Ali-Baba-Tekke sehr große Unterstützung durch den Staat hatte. Die Gründungssatzung der Stiftung enthält einen Passus, der besagt, dass nach Ali Baba sein Bruder

867 Heute wird diese Verbindung als „Iran Yolu“ (Der Weg nach Iran) genannt. Eine Gründungsurkunde einer Stiftung vom Jahr 1274 bewies, dass der Weg damals „Azarbeycan Yolu“ (Der Weg nach Aserbaidschan) hieß. Vgl. Şahin 2014: 39.

868 Vgl. Auch Cebecik 1992: 168.

869 Karaman 2003: 104.

870 Savaş 1992: 19.

871 Ebd.: 46.

872 Vgl. Karaman 2003.

873 Ebd.: 26. Hubyâr Bostanı höchstwahrscheinlich deswegen, weil in diesem Garten das Gemüse für *musâhib*-Brüder Hubyâr geerntet wurde.

und nach diesem der Sohn von Ali Baba Verwalter der Tekke wird. Wenn aber Ali Baba keinen Sohn haben würde, sollte ein sunnitischer Scheich von staatlicher Seite zum Stiftungsverwalter berufen werden.⁸⁷⁴ Als die Urkunde entstand, hatte Ali Baba keinen Sohn. Bei seinem Tod im Jahre 1574 hinterließ er jedoch einen 12-jährigen Sohn. Davor war es ihm gelungen, diese Bedingung im Gründungsbuch zu ändern und ihn vor seinem Bruder als Nachfolger zu benennen.

Es ist ungewöhnlich und schwer nachzuvollziehen, warum ein Kızılbaş so viel staatliche Unterstützung erhielt, und das in einer Zeit und in einem Gebiet der unnachgiebigen und andauernden Kızılbaş-Verfolgungen. In einer Urkunde aus dem Jahr 1105/1693-1694 wird Ali Baba als Lehrer von Rüstem Paşa erwähnt. Savaş weist diese Behauptung zurück.⁸⁷⁵ Wenn aber Rüstem Paşa tatsächlich sein Schüler gewesen wäre, würde das immer noch nicht die Frage beantworten, warum er von Rüstem Paşa so viele Spenden bekam.⁸⁷⁶ Außerdem bleibt die Frage offen, was er im Gegenzug für diese Spenden getan haben könnte.

Hier sind folgende Erklärungen denkbar:

Wie alle Heiligen der Zeit waren auch Ali Baba und Hubyâr Heiler. Heute wird der Schrein von Hubyâr nicht nur von Aleviten besucht. Vor allem Kinderlose und Kranke erbitten von ihm Hilfe und Heilung. Rüstem Paşa, der Sultan oder jemand (höchstwahrscheinlich ein Kind nach der Legende) aus Rüstem Paşas Umgebung war krank. Ali Baba und Hubyâr waren an dessen Heilung beteiligt, vielleicht sogar dessen Retter. Folgendes Gedicht beschreibt diese Sage anschaulich:

O zaman Ali Baba aşikâr idi
Oğlan sende ne ararsın der idi
Hubyâr ismini padişaha duyurdu
Padişah da bir vaktine bakardı

Damals war Ali Baba allen bekannt.
„Was suchst du, Junge“, fragte er.
Dem Sultan nannte er Hubyâr's Namen.
Der Sultan wartete auf den passenden Zeitpunkt.

Fethetti seferi tahtına vardı
Tozanlı'dan Hubyâr tez gelsin dedi
Çifte ferman yazıp ulağa verdi
Dolu dizgin atlarını kapadı⁸⁷⁷

Er kam vom Feldzug zurück zu seinem Thron.
„Der Hubyâr aus Tozanlı soll sofort kommen“, sagte er.
Er schrieb Doppelerlasse und gab sie den Boten,
Diese machten sich auf den Pferden im Galopp auf den Weg.

Großwesir Rüstem Paşa war mit Ali Baba befreundet. Also erhielt Ali Baba, einmalig in der Geschichte für eine alevitische Tekke, sehr viele Dörfer, Boden und Salzgewinnungsanlagen (*tuzla*) in Sivas und in der Umgebung von Sivas bis Merzifon und Yozgat,⁸⁷⁸ alles aus dem Besitz Rüstem Paşas.

Ein anderer Grund für die Schenkungen könnte der Versuch gewesen sein, die Aleviten der Region unter Kontrolle zu bringen. Es war schon seit Jahrhunderten die Strategie des Staates,

874 Savaş 1992: 25, 61, 64.

875 Ebd.: 45.

876 Rüstem Paşa wuchs sehr behütet im Schloss (*saray*) auf. Wenn Ali Baba sein Lehrer war, muss Ali Baba in Istanbul gewesen sein. Als Rüstem Paşa im Jahr 1561 starb, hinterließ er 1700 Sklaven, 2900 Kampfpferde, 1106 Kamele, 700.000 Goldstücken/Sikke, 5000 Kaftane und Kleidung, 1100 goldverzierte Filzmützen, 600 Sättel aus Silber, 500 Sättel aus Gold, 1500 Kandaren aus Silber, 133 Paar Steigbügel aus Gold. Sein Barvermögen in Gold und Silber ist hier noch nicht eingerechnet (Uzunçarşılı 1983: 550). Demnach war das, was er für Ali Baba spendete, nur ein sehr geringer Teil seines Vermögens.

877 Dedeşoğlu 2009: 120.

878 Savaş hat 19 Dörfer, 8 Mezraa (kleines Dorf), 11 Salzgewinnungsanlagen, 14 Mühlen, 1 großer Garten, 2 Häuser und 2049 kuruş Bargeld gelistet (Savaş 1992: 119).

die Siedlungen (oder Gruppen) durch Stiftungen (*vakf*) zu kontrollieren.⁸⁷⁹ In der Zeit von Sultan Selim I. (Yavuz; der Grausame) wurden alevitische Tekkes zerstört. In der Zeit von Süleyman wurden manche wieder neu gegründet.⁸⁸⁰ Das Ziel, die Hilfe zu unterbinden, die die Aleviten den Safaviden zukommen ließen – gerade in einem Gebiet, das die stärkste derartige Hilfe bereitstellte – könnte durch diese Unterstützung einer wachsenden Tekke leichter zu verwirklichen gewesen sein.

Süleyman und die Safaviden unterschrieben erst am 1. Juni 1555 die Amasya-Vereinbarung, was jedoch keine Auswirkungen auf die Verfolgung und Vernichtung der Aleviten hatte, wie man den Verfolgungs- und Todesurkunden von 1558 bis 1584 entnehmen kann.⁸⁸¹ Ali Baba starb 1574.⁸⁸² Er soll sehr lange gelebt haben, wie die folgende Sage beschreibt:

Jemandem, der das Geheimnis der Langlebigkeit erfahren wollte, wurde Hasan Baba in Bagdad empfohlen:

| | |
|--|--|
| Dediler ki, Bagdat'ta var bir Hasan Baba | Sie sagten, in Bagdad lebt ein Hasan Baba, |
| İnce adamdır amma, görünür kaba saba | Er ist vornehm, sieht aber grob aus. |

Der ging nach Bagdad und fand Hasan Baba. Hasan Baba schickte ihn nach Sivas zu Ali Baba:

| | |
|---|---|
| Büyük kardeşim benden daha genç, Sivas'tadır mekânı | Mein älterer Bruder wirkt jünger als ich, er wohnt in Sivas. |
| Kendisi yüz yaşında amma, durmadan oynar kanı | Er ist schon hundert, aber sein Blut pulsiert noch. |

Er kam nach Sivas zu Ali Baba. Dieser verlangte von seiner Frau eine Wassermelone, um sie seinem Gast anzubieten. Die Frau holte eine kleine Melone. Ali Baba verlangte von seiner Frau eine größere Melone. Sie ging und brachte dieselbe Melone wieder. Dieser Vorgang wiederholte sich einige Male. Die Frau war ganz ruhig und weigerte sich nie. Ali Baba sagte zu seinem Gast: „Das ist das Geheimnis des langen Lebens. Wir hatten nur eine Melone. Aber meine Frau hat sich nicht geweigert. Sie hätte sagen können, dass wir keine andere Melone haben, ich habe eine solche ja nicht gekauft. Der Mensch lebt länger, wegen der Sanftmut der Frau.“⁸⁸³

Der Sage nach hat Ali Baba über 100 Jahre gelebt. Er starb im Jahr 1574, demnach sollte sein Geburtsjahr um 1470 liegen. Hubyâr starb 1582, acht Jahre nach seinem Pfadbruder.⁸⁸⁴ Auch Kul Himméd, einer der sieben heiligen Dichter der Aleviten, erwähnt in einem seiner Gedichte diese Beziehung:

| | |
|---|--|
| Şeyh İbrahim, Şeyh Hasan'ın gülüdür | Scheich İbrahim ist die Rose von Scheich Hasan, |
| Ali Baba Hubyâr'ın yaridir | Ali Baba ist Hubyâr's Vertrauter. |
| Eraslanoğlu'nu dersin Ali'dir | Fragst du den Sohn von Eraslan, er ist Ali, |
| Göremedim pirimi, dertliyim dertli ⁸⁸⁵ | Weil ich meinen pîr nicht sehen konnte, bin ich voller Kummer. |

879 Vgl. Faroqhi 2003.

880 Savaş 1992: 63.

881 Vgl. Ahmet Refik 1932.

882 Savaş 1992: 43.

883 Savaş 1992: 43.

884 Heute noch sagen die Nachkommen beider Seiten zueinander, „Wir sind *musâhib*.“

885 Cebecik 1992: 187.

Der Scheich Hüseyin Tekkeşinoğlu, ein Nachkomme Ali Babas, erzählt die Legende, dass Ali Baba mit seinem Pfadbruder Hubyâr nach Istanbul ging, um vom Sultan eine Besitzurkunde für ihre Wohnorte zu erhalten, wobei sie dort gezwungen wurden, in den Ofen zu steigen.⁸⁸⁶ Ali Baba wandelte seine *zâviye* 1546 zur Stiftung um. Höchstwahrscheinlich bekam auch Hubyâr zu diesem Zeitpunkt seine Stiftungsurkunde. In der Gründungssatzung der Stiftung Ali Babas steht, dass die dazugehörige *zâviye* bereits existiert. Es handelt sich um einen gewöhnlichen Vorgang, bei dem eine *zâviye* zunächst gegründet und erst danach registriert wird.

Nicht mehr nachzuvollziehen ist der Grund für das Zerwürfnis der beiden Pfadbrüder. Hubyâr's Fluch „Dein Ende soll wie das des Umayyaden Mervan sein“ ist eine sehr schwere Beleidigung für Aleviten. Hubyâr musste wissen, dass dies einem *musâhib* nur aus einem sehr wichtigen Grund gesagt werden konnte. Dieser Grund könnte, direkt oder indirekt, mit den Hintergründen der Spenden in Verbindung stehen, was auch durch die Legende bekräftigt wird.

3.2.3. Personen, die mit Hubyâr in Beziehung gebracht werden

Es gibt viele Personen, die mit Hubyâr in Verbindung gebracht werden. Dabei handelt es um Personen, die vom 11. Jahrhundert bis zum 16. Jahrhundert lebten. Die Überlieferungen sind ineinander verschmolzen, als ob sie von einer einzigen Person handeln würden.

Die Beziehung zu Ahmed Yesevî

Die ersten großen türkischen Sufis traten zuerst in Horasan in Erscheinung. Arslan Baba und sein Schüler Ahmed Yesevî waren die berühmtesten darunter. Später bekam Ahmed Yesevî angeblich auch bei Yûsuf Hamadânî (gest. 1140) Unterricht und war sein erster *halîfe*.⁸⁸⁷ Die Gruppierung um Ahmed Yesevî wird als Yeseviyye (Yasawiyya) bezeichnet. Später entstand aus der Yeseviyye die Bektaşîyye in Anatolien, die Reste der Yeseviyye gingen in der Naqschbandîya bzw. Nakschibendi⁸⁸⁸ auf.⁸⁸⁹

Aufgrund der Belege der späteren Jahrhunderte bezeichnete Fuad Köprülü Ahmed Yesevî zuerst als Sunnit. Diesen Fehler bemerkte er später und verbesserte sich in der Enzyklopädie des Islam, in dem Artikel Ahmed Yesevî:

Indem ich „Die ersten Sufis in der türkischen Literatur“ verfasste, beschrieb ich die religiöse Zugehörigkeit sowohl Ahmet Yesevîs als auch des Yeseviyye-Ordens so, wie die Quellen der Naqschbandîya es tun. Indessen sind die Erzählungen der Babaî-, Haydarî- und Bektaşî-Traditionen der historischen Wahrheit noch näher. Die Untersuchungen über die Herkunft des Bektaşitums, die ich nach der Veröffentlichung „Erste Sufis“ machen konnte

886 Savaş 1992: 46.

887 Vgl. Köprülü 1976; Ocak 1992a; Karamustafa 2007. Karamustafa lehnt später diese Beziehung ab (vgl. Karamustafa 2005: 70/71). Bei dieser Ablehnung bezieht er sich auf die späteren Ansichten des Historikers Devin DeWeese.

888 Naqschbandîya (arab. *aṭ-ṭarīqa an-Naqšbandīya*, tr. *Nakšibendiyye*) ist eine von den großen sunnitischen Sufi-Orden. Sie wurde von Bahaddin Nakšibend (Baha-ud-Din Naqschband, 1318-1389) in Zentralasien gegründet. Heute ist sie von Fernasien bis nach Balkan weit verbreitet.

889 Vgl. Köprülü 1976. Es gibt Widersprüche, die besagen, dass das Yesevîtum mit den Bektaşîs nichts zu tun gehabt habe, wie die Historiker Ahmet Karamustafa und Devin DeWeese behaupten.

und die Belege, die ich kürzlich entdeckte, brachten mich diesbezüglich zu einer festen Überzeugung.⁸⁹⁰

In einem anderen Werk, „İslam Medeniyeti Tarihi“ (Geschichte der islamischen Zivilisation), ging Köprülü noch einmal auf dieses Thema ein und betonte, seine Fehler zu korrigieren:

Hier muss ich meine alten Auffassungen über den Yesevî-Orden und seine charakteristischen Züge korrigieren. Zu Beginn haben die Schriftsteller des Nakschibendi-Ordens, der aus der Yeseviyye hervorging und unter dem Einfluss der konservativen Umgebung in Mâverâünnehir des 15. und 16. Jahrhunderts stand, über ihren großen Pîr Ahmet Yesevî geschrieben. Dies sind die ältesten ihm zugeschriebenen Schriften. Diese Schriftsteller haben die erste Phase der Yeseviyye und die wirkliche Persönlichkeit Ahmet Yesevîs nicht der historischen Realität entsprechend beschrieben, sondern nach ihren eigenen Wünschen und Neigungen, wobei sie die Realität zu ihrem Vorteil völlig veränderten.⁸⁹¹

Doch weil Köprülü's erstes Werk sehr berühmt wurde und immer noch als Klassiker auf diesem Gebiet gilt, folgen viele noch seiner ursprünglichen fehlerhaften Auffassung. Dies bemerkte Ahmet Yaşar Ocak in seinem Artikel über Ahmed Yesevî und machte auf diesen Fehler aufmerksam.⁸⁹² Trotzdem wurde Ahmed Yesevî als Sunnit bezeichnet; die spätere Entwicklung seines Ordens in Richtung Naqschbandîya bekräftigte und befestigte diese fehlerhafte Auffassung weiter. Selbst viele Aleviten, deren *ocaks* sich auf Ahmed Yesevî berufen, halten ihn heute für einen Sunniten. Er wird, abgesehen von seiner religiösen Zugehörigkeit, sowohl von Sunniten als auch von Schiiten als Nachkomme 'Alîs betrachtet. Richard Gramlich zu Folge hat er mit der Naqschbandîya nichts zu tun.⁸⁹³ Sein bekannter Ruf „Seyyidü's-sâdâti'l-Alevî Mahmûdül'l-urefâ“ (Derjenige, der von der Abstammung 'Alîs ist und zu den rühmenswürdigen Mystikern zählt) legt eine alevitische Orientierung nahe.⁸⁹⁴

Ahmed Yesevî starb angeblich mit 125 Jahren (1166). Heute noch findet er sehr große Verehrung in Turkmenistan und Kasachstan. Für die traditionalistischen Aleviten der Türkei gilt das Gleiche. Yesevî spielt bei den Aleviten Anatoliens eine zentrale Rolle und nimmt beträchtlichen Raum in den religiösen Vorstellungen ein. Seine Schriften und Abhandlungen waren in türkischer Sprache abgefasst. Die Bedeutung, die Ahmed Yesevî zugeschrieben wird, kommt daher, dass er durch die türkische Sprache die Mystik und ihre Entwicklung im

890 „Türk Edebiyatında İlk Mutasavvaflar'ı yazarken, gerek Ahmet Yesevî'nin sūfiyane şahsiyetini, gerek Yesevî tarikatının hüviyetini tamamiyle Nakşibendi kaynaklarının gösterdiği şekilde tasvir etmişim. Halbuki, Babai, Haydari, ve Bektaşî ananelerinin Ahmet Yesevî hakkındaki rivayetleri, şüphesiz tarihi hakikate daha yakındır. İlk Mutasavvıflar'ın neşrinden sonra Bektaşîliğin menşeleri hakkında yaptığım araştırmalar ve elde ettiğim yeni vesikalar, bana bu hususta kat'ı bir kanaat vermiştir.“ Köprülü zitiert nach Kaplan 2002: 41. Übersetzung HT. Dieser Artikel wurde später durch den Artikel von Kemal Eraslan ergänzt, und es wird betont, dass Ahmed Hanefî (Sunnit) war.

891 „Burada, Yesevî'ye tarikatının hakiki mahiyeti ve karakteri hakkındaki eski görüşlerimi düzeltmek icap ettiğini söylemeliyim: İbtida, Yesevîlik'ten çıkan ve Mâverâünnehir'in XV-XVI. asırlardaki mutaassıp muhitinin tesirini taşıyan Nakşibendi tarikatına mensup müellifler, büyük pîrleri Ahmet Yesevî hakkında birtakım şeyler yazmışlardır ki, ona ait eski kaynaklar bunlardır. Bu müellifler, Yesevîliğin ilk şeklini ve Ahmet Yesevî'nin hakiki şahsiyetini tarihi realiteye uygun olarak tasvir etmemişler, kendi arzu ve temayüllerine göre, hakikati tamamiyle değiştirmişlerdir.“ Kaplan 2002: 41. Übersetzung HT.

892 Vgl. Ocak 1992a: 76. Ahmet Yaşar Ocak und Irène Mélikoff stimmen mit Köprülü überein.

893 Gramlich 1965: 8.

894 Kılıç 2016: 24.

türkischsprachigen Raum maßgeblich beeinflusste. Die türkische Ritualsprache machte ihn in der türkischsprachigen Welt sehr schnell bekannt. An den Zeremonien der Yeseviyye nahmen Frauen wie Männer gemeinsam teil, und Musik war ebenfalls Bestandteil des Glaubens. Bemerkenswert ist der *dikr-i ğahrî* (tr. *zıkr-i cehrî*, dt. lauter *dikr*) genannte Kult, der forderte, man solle den Namen Gottes laut aussprechen. Der heilige Retter, Hızır, spielt in den Kulthandlungen eine große Rolle und war für immer sein bester Freund und Weggefährte.⁸⁹⁵

Viele *ocaks* in der Türkei sehen sich mit der Geschichte des Yesevî-Ordens verbunden.⁸⁹⁶ Es existiert sogar ein *ocak* mit seinem Namen: Scheich (oder Şah) Ahmed Yesevî Ocağı.⁸⁹⁷ Die Tradition von Ahmed Yesevî beeinflusste das Alevitentum im 13. Jahrhundert wesentlich.⁸⁹⁸ In den Heiligenviten begründen die Derwische, wie z. B. Hacı Bektaş, ihr Kommen aus Horasan mit dem Auftrag von Ahmed Yesevî. Es heißt meist, sie seien von Yesevî beauftragt worden, obwohl ihre Lebenszeiten nicht übereinstimmen. Mit „Yesevî“ ist höchstwahrscheinlich seine Ordenstradition gemeint. Denn Ahmed Yesevî war „Pol der Pole“ (*kutb 'ul aktâb*)⁸⁹⁹ und sein Orden die Haupt-Tekke des turksprachigen Mittelasiens; sein Beinamen „Pîr-i Türkistan“ (der Großmeister Turkestans), der auch heute noch verwendet wird, verdeutlicht seine Autorität und seinen Einfluss. Der Legende nach soll er 99.000⁹⁰⁰ Schüler gehabt haben.⁹⁰¹

Im „Menakıb-i Ahmed Yesevî“ schreibt Imam Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali Sıĝnaki (gest. 1311), dass Yesevî den 170 *mürşids* gedient und von ihnen ein *icâzetnâme* bekommen habe. Er soll die Stufe der *abdals* erreicht haben, vierzig Jahre lang mit den Qalander gereist sein und Hızır und İlyas sollen seine Freunde und Weggefährten gewesen sein.⁹⁰²

Wenn von einem Orden bzw. von einem *qutb* die Rede ist, muss dies als deutliches Zeichen für eine Ordnung und durchgedachte Organisation gewertet werden. Mit Blick auf die Behauptungen der *mürşid* aus Horasan, von ihm beauftragt zu sein, muss von einer organisierten und stabilen Beziehung zwischen dem Yesevî-Orden und den Derwischen gesprochen werden. Ahmed Yesevî beauftragte Hacı Bektaş mit der geistigen und ethischen Führung (*irşâd*) Rûms.⁹⁰³ Hacı Bektaş tat in Rûm, was Ahmed im turksprachigen Mittelasien tat: Strukturen aufbauen und die Lehre konsolidieren.

Hubyâr sei laut Legende ein Beinamen, den ihm Hacı Bektaş gab. Hubyâr-Aleviten halten ihren Hubyâr für Hoca Ahmed Yesevî selbst. Dabei werden vermutlich beide Hoca Ahmeds miteinander verwechselt. Die „Berühmtheit“ Ahmed Yesevîs durch die spätere Entwicklung hat die „einheimischen“ Hoca Ahmeds überschattet. Hoca Ahmed in Anatolien, der auch mit

895 Mèlikoff 1993: 174.

896 Vgl. Yaman 2005: 146 f.

897 Vgl. Yaman 2006: 133. In der Zeitung Vakit vom 20 Juni 1925: Viele Kızıldaş-Kurden in Dersim behaupteten, Nachfolger von Ahmet Yesevî zu sein (Kaplan 2002: 46).

898 Vgl. Ahmet Yaşar Ocak; Köprülü; Mèlikoff.

899 Velâyetnâme: 55.

900 Solche Zahlen sind nicht mit realen Zahlen gleichzusetzen, sondern beschrieben die reine Vielzahl.

901 Gross 1927: 29.

902 Yaman 2006a: 48.

903 Gross 1927: 34.

Hacı Bektaş in Verbindung war, findet in mehreren *menâkıbnâme* – wie Saltuknâme, Velâyetnâme – als Fakih (Hoca) Ahmed Erwähnung.⁹⁰⁴

Der Historiker Cavanşir ist der Auffassung, dass die Yeseviyye Tradition als Folge der Melâmetiyye Tradition in Horasan entstand und das Grundverständnis der islamischen Mystik unter den Türken verbreitete.⁹⁰⁵ Laut Cavanşir bereitete die Yeseviyye-Glaubensauffassung die Nomaden und Halbnomaden, die im Gebiet von Horasan im heutigen Iran bis nach Anatolien lebten, für das Kızılbaşum vor.⁹⁰⁶

Die Diskussionen über Ahmed Yesevî und Yeseviyye gehen weiter. Für die vorliegende Arbeit ist es wichtig, dass im traditionellen Alevitentum Ahmed Yesevî und Yeseviyye noch lebendig sind und mit dem eigenen Glauben in Verbindung gebracht werden. Es ist sehr interessant, dass die alevitischen *dedes* und Derwische von Horasan bis Anatolien alle Yesevî kennen und viele seiner Traditionen weitergeben. Ahmed Yesevî ist für die Aleviten Anatoliens die Person, die die Reliquien (*kutsal emanetler*) von Mohammed zum Hacı Bektaş getragen hat. Sowohl die Bektaşîyye als auch die Naqschbandîya verehren Ahmed Yesevî und bezeichnen ihn als ihren Ursprung, was angesichts der gegenseitigen Aversionen dieser beiden Orden erstaunlich ist. Beide Gemeinschaften sind im Laufe von Jahrhunderten entstanden und haben direkt mit der Person Yesevîs nichts zu tun; einzige Gemeinsamkeit ist hier die türkische Sprache.⁹⁰⁷

Laut Cavanşir entstand das Kızılbaşum (Kızılbaşlık) durch die gegenseitige Durchdringung von Kalenderiyye und Haydariyye mit der Yeseviyye.⁹⁰⁸

Lokmân-ı Perende

Lokmân-ı Perende wird als Meister (Lehrer) von Hacı Bektaş im Velâyetnâme erwähnt.⁹⁰⁹ In anderen Werken wird Lokmân als sein Meister auch mit Quṭb ud-dîn-i Ḥaydar in Verbindung gebracht.⁹¹⁰ Von diesem Scheich Lokmân (Luqmân-i Saraḥsî)⁹¹¹ ist auch in dem religiösen Lehrbuch „Asrar-ı tauḥîd“ die Rede, das angeblich im Jahr 1180 entstanden ist.⁹¹² Er stammte aus Sarakhs (Serahs) in Horasan und war bekannt durch seine Verstöße gegen die Scharia. Aus diesem Grund kamen die (Scharia-)Gelehrten, um ihn zu ermahnen. Lokmân soll sich rittlings auf eine Mauer gesetzt haben und so diesen Gelehrten begegnet sein.⁹¹³ Dieses „Reiten auf der Mauer“ ist, wie in den Viten vieler Heiligen Indiens und Horasans, ebenso im Bezug auf Hacı Bektaş und Baba Mansur in Anatolien überliefert.⁹¹⁴

904 Siehe dazu Gross 1927: 34, Anm. 1; Yıldırım 2011; Tschudi 1914. Châq Ahmed Sultan wird in unterschiedlicher Weise, als Choca (Hoca Ahmed) oder Faqih Ahmed genannt. Dies vermerkte auch Gross.

905 Cavanşir 2006: 88.

906 Ebd.: 89.

907 Ebd.

908 Ebd.

909 Vgl. Gross 1927.

910 Karamustafa 2007: 58 f. und 108. Für Quṭb ud-dîn und Lokmân geben es bei Karamustafa 2007 Erklärungen und Literaturangaben.

911 Nach Gramlichs Angaben ist Luqmân-i Saraḥsî um 400/1000 gestorben (Gramlich 1976: 513). Seine Stadt Sarakhs liegt nicht weit weg von Zave, wo Quṭb ud-dîn gelebt hat (Karamustafa 2007: 58).

912 Gramlich 1976: 189 Anm. 999.

913 Bruinessen 2004: 4 f.

914 Vgl. Bruinessen 2004; Yıldırım 2011.

Im Velâyetnâme wird erzählt, wie Bektaş seinen Meister Lokmân in Mekka besucht hat und dadurch *hacı* wurde. Nach der Legende im Velâyetnâme waren Lokmân und Bektaş gut miteinander bekannt.

Bei den Hubyâr-Aleviten ist Lokmân-ı Penân, ein Heiliger sehr beliebt, dessen Namen mit dem Heiligen Lokmân-ı Perende häufig verwechselt wird. In den Gedichten der Hubyâr-Aleviten (bei Abdal Dede) findet er seinen Platz als Vater von Hoca Ahmed Yesevî:

Lokman'ı Pen[a]ndan gelince Ahmed
Yesevi şehrine eyledi niyet⁹¹⁵

Als Ahmed von Lokmân-ı Penân kam,
Wollte er in die Stadt Yasi⁹¹⁶ gehen.

Bektaş Ali Temel behauptet ohne Umschweife, dass Lokmân Ahmets Vater sei: „Lokmân-ı Penân ist Vater von Hoca Ahmet, den Hünkâr [Hacı Bektaş] als Hubyâr nannte.“⁹¹⁷

Ein Lokmân mit dem Zusatznamen „*penân*“ ist bis jetzt in den Schriften nicht nachweisbar. Es gibt auch kein Wort „*penân*“ im Türkischen, das eine Bedeutung haben könnte. Es gibt aber die Wörter „*benâm*“ (der Berühmte) und „*benân*“ (Finger oder Fingerspitzen) und den Begriff „*müşar bil benân*“ mit der Bedeutung „der Berühmte, auf den mit dem Finger gezeigt wird“.⁹¹⁸

Um so einen Lokmân muss es sich in unserer Erzählung handeln:

Die Stellvertreter (*halife*) von Baba İlyas-ı Horasânî Aybek Baba, Behlül Baba, Saltık Baba, Lokmân Baba waren sehr berühmt. Sie wurden als „die vier-beste-Freunde“ (*çâr-yâr*) bezeichnet. Der Gründer von Bektaşîyye, Hacı Bektaş, ist Stellvertreter (*halife*) von Lokmân Baba, einem der vier besten Freunde.⁹¹⁹

Aybek Baba, Behlül Baba, Saltuk Baba sind historische Personen, die von den Aleviten als Heilige verehrt werden. Behlül ist der Sohn des Bruders von Baba İlyas und Nachfolger-Scheich nach Baba İlyas (1240) in Hankâh-ı Mes'ûdî.⁹²⁰ Behlül hat im Dorf Baro bei Suşehri (Sivas) eine *zâviye* gegründet, das im Jahr 1274 zu einer Stiftung umgewandelt wurde. In der Gründungsurkunde ist er als „Scheich Behlül Dana bin Hüseyin el-Horasanî“ eingetragen.⁹²¹

Die Beziehung zu Hacı Bektaş Velî

Der Hubyâr-Ocak hat keine institutionelle Verbindung zum Hacı Bektaş-Ocak, obwohl jedoch, wie beschrieben, in Legenden über eine Beziehung zwischen Hacı Bektaş und Hubyâr gesprochen wird. Abdal Dede beschrieb diese Beziehung wie folgt:

Ol demde cümlesi dediler Ali
Hubyârimsin dedi, sarıldı Velî
Yine sende imiş yaramın emi
Dertlilere derman olur dediler

Alle [Heiligen] haben gesagt, er [Hubyâr] ist 'Alî.
„Du bist mein Bester“, sagte Velî [Bektaş] und umarmte ihn.
Du hast die Medizin für meine Wunden.
Sie ist das Heil für die Kummervollen, sagten sie.

915 Dedeşoğlu 2009: 99.

916 Yasi, heute Türkistan.

917 Temel, B. A. 2011: 11. „Lakmanı panen [sic] Hünkârın Hubyar ismini verdiği Hoca Ahmetin Pederidir.“ Übersetzung HT. Schreibfehler im Original.

918 Devellioğlu 1990: 104.

919 Hüseyin Hüsameddin, zitiert nach Yüksel 2001: 98. „Baba İlyâs-ı Horasânî'nin hülafasından Aybek Baba, Behlül Baba, Saltık Baba, Lokman Baba pek meşhur olup; bunlara çâr-yâr denmiştir. Tarikat-ı Bektaşîyye müessisi olan Hacı Bektaş Baba çâr-yârdan olan Lokman Baba'nın halifesidir.“ Übersetzung HT.

920 Abdi-zâde Hüseyin Hüsameddin 1986: 190. Hankâh-ı Mes'ûdî ist das Groß-Tekke in Amasya.

921 Yüksel 2001: 97. Original Beleg liegt in VGMA, Heft Nr.:582/247.

Abgesehen von wenigen Ausnahmen behaupten alle *ocaks*, ihre Gründer hätten Kontakt mit Hacı Bektaş gehabt und seien von diesem mit der Gründung des *ocak* beauftragt worden. Er war derjenige, der ein halbverbranntes Holz (*ökseği*) in die Luft schleudert und seine *halife* aufgefordert haben soll, demselben zu folgen oder ihnen eine direkte Anweisung gab, an einen bestimmten Ort zu gehen: „Geh hinterher, und der Ort, an dem dieses Holzstück herunterfällt, ist dein *ocak* (Heimat)“. Dieser Satz belegt ganz eindeutig die Sesshaftigkeit der frühen Aleviten in Anatolien. So wie sein Scheich Ahmed ihn nach Rûm geschickt hat, schickt Hacı Bektaş seine *halifes* in Rûm an verschiedene Orte mit der Anweisung, sich dort anzusiedeln und ihrerseits Gemeinschaften zu gründen bzw. die Menschen zu unterweisen.⁹²²

Das Verhältnis der *ocaks* zu Hacı Bektaş Velî und die Informationen über ihn basieren hauptsächlich auf Legenden. Hacı Bektaş Velî ist für die Aleviten der Türkei (Bektaşî und Kızılbaş) *gavs-ı a'zam* und *kutbu'l-aktâb*. Dabei soll ihn schon Ahmed Yesevî in dieses Amt berufen haben.⁹²³ Die Aleviten kennen dieses Amt als das des obersten *velî* oder *hünkâr*, der als Theophanie 'Alîs gilt. Die Anerkennung dieser Würde drücken die Aleviten in folgendem Satz aus: „*Pîrimiz, Hünkârımız Hacı Bektaşî Velî*“ (unser *pîr*, unser *hünkâr* [mein Gebieter, König] ist Hacı Bektaş Velî). Der Besuch des Grabes von Hacı Bektaş ist für Aleviten das große Ziel, das als *hac* (arab. *ḥağğ*, dt. Pilgerfahrt) bezeichnet wird.⁹²⁴

Mehmed Süreyya schrieb in seinem Sammelwerk „*Sicil-i Osmanî*“: „Er heiratete zu Nîschâpûr die Tochter des Schejchs Ahmed, eines Jüngers (*kalîfa*) des berühmten Ahmed Jesewî.“⁹²⁵ Die Legende besagt, dass sein Vater Ibrahim mit einer Tochter von einem Scheich Ahmed verheiratet war.⁹²⁶ Andere Quellen widersprechen dem Inhalt des Zitates.

Im *Velâyetnâme* von Hacı Bektaş, das von seinen Wundertaten erzählt, können seine legendären Eigenschaften nachgelesen werden. Vor allem ist er ein guter Planer und Organisator: Er teilt von Horasan bis zum Balkan alle Gebiete unter seinen *halifes* auf und sorgt für die Gründung vieler *ocaks*, was die Verbindung dieser *ocaks* zu ihm und Yesevî erklärt. Dabei zeigt er sich hartnäckig, autoritär, aber auch sehr hilfsbereit. Er bringt beispielsweise die Kühe zum Weiden, wenn seine Nachbarn keine Zeit haben. Er verhält sich solidarisch und wird als Heiler beschrieben. So rettet er ein Kind – im *Velâyetnâme* erweckt er das bereits tote Kind wieder zum Leben. Er gilt als Wasserfinder und dreht sich *semâh* im Feuer. Er selbst ist aber kein Religionsstifter, sondern von Ahmed Yesevî beauftragt. Das *Velâyetnâme* beschreibt viele Eigenschaften von Hacı Bektaş, die als Eigenschaften der Haydariyye bekannt sind. Auf diesen Punkt macht auch Ahmet Yaşar Ocak aufmerksam.⁹²⁷

Das *Velâyetnâme* enthält Hinweise darauf, dass außer der Hacı Bektaş-Gruppe andere alevitische Gruppen existierten. Hacı Bektaş konnte sich mit seinen Vorstellungen durchsetzen und beeinflusste die anderen in seinem Sinne. Mit der Zeit sollten viele dieser Gruppen in der Schar um Hacı Bektaş aufgehen.

922 Vgl. Gross 1927, besonders ab S. 156 f.

923 Gross 1927: 34.

924 Der Besuch der Türschwelle des *pîr* gilt bereits als *hac*. Vgl. Abdi-zâde Hüseyin Hüsameddin 1986: 152.

925 Zitiert nach Babinger 1922: 133.

926 *Velâyetnâme*: 14.

927 Ocak 2010a: 53.

Die Haupt-Tekke von Hacı Bektaş ist seit seiner Gründung bis heute das Zentrum der meisten Aleviten in Anatolien und auf dem Balkan. Viele andere Tekkes und *ocaks* waren und sind von diesem abhängig. Das Besondere bei diesen alevitischen Tekkes ist, dass sie ein Beispiel der *evliyâ*-Tekke bilden nach dem Vorbild des 11. Jahrhunderts in Horasan.⁹²⁸

Warum Bektaş nach Rûm kam und ob er den Ort bewusst auswählte, kann nicht beantwortet werden. Im *Velâyetnâme* wird von einem Hoca Ahmed erzählt, der „das halbgebrannte Holz“, das aus Horasan geschleudert worden war, in der Luft ergriff und in Sulucakarahöyük an dem Ort einpflanzte, an dem später die Tekke von Bektaş entstand. Heute steht im Klosterhof ein Maulbeerbaum, der nur zur Hälfte grün ist, während die andere Hälfte vertrocknet ist. Er wird für den aus dem brennenden Holz erwachsenen Baum gehalten:

Nun nimmt einer der Gottesmänner einen Feuerbrand und schleudert ihn nach Rum. Die Romäer sollen ihn auffangen und damit von der Absendung eines Gottesmannes unterrichtet werden. Der Feuerbrand war ein Maulbeerbaum. Er flog bis ins Kloster des Châq Ahmed Sultan, eines Schülers des Emirğem Sultan in Qonia. Dieser fing ihn auf und pflanzte ihn beim Kloster ein. Noch heute steht er da. Am oberen Ende ist er verbrannt.⁹²⁹

Karamustafa bezeichnet Hacı Bektaş' Islamverständnis als das eines Mystikers, der den Schreiber und Leser ansprach und den Kleinstadt- und Dorfbewohner beeinflusste.⁹³⁰ Damit verortet er die Theologie und Glaubenspraxis des Hacı Bektaş' im Umfeld der sesshaften Mittelschicht der damaligen Zeit, die aus Bauern und kleineren Händlern bestand.

Kutbeddîn Haydar

Kutbeddîn (Quṭb ud-Dîn Ḥaydar) gilt als Vater der Haydarî-Tradition (Haydariyye). Kutbeddîn lebte in Horasan (Nord-Ost Iran), in der Stadt Zâve – damals ein neu gegründetes Dorf – und ihrer Umgebung, die heute nach ihm „Türbe-i Haydarîye“ (Haydars Schrein) genannt wird.⁹³¹ Im Jahr 1220 setzten die Mongolen die Stadt in Brand und töteten alle Bewohner. Um 1220 soll auch Kutbeddîn gestorben sein. Als er starb, soll er 100 Jahre alt gewesen sein.⁹³²

Kutbeddîn Haydar war nach den Überlieferungen türkischer und adliger Abstammung. Manche Quellen bezeichnen ihn als Schüler von Scheich Lokmân, der in der Nähe von Zâve, in der Stadt Sarakhs wirkte und einer der ersten und berühmtesten Schüler von Ahmed Yesevî war.⁹³³ Hamîd Kalender überlieferte eine Geschichte, die er von Scheich Nasîreddîn Mahmûd Çirâğ-i Dihlî (Nasîr-ud-Dîn Mahmûd Çirâğ-i Dihlî, gest. 1356) gehört hatte. Nach dieser Geschichte zog sich Haydar noch als Kind in den Wald zurück. Nach Jahren wurde er in einer Kleidung aus Blättern beim Melken einer Gazelle gesehen. Daraufhin suchte sein Vater in den Bergen vergebens nach ihm. In seiner Hoffnungslosigkeit bat er Scheich Lokmân um Hilfe. Als Scheich Lokmân sich dem Wald näherte und nach Haydar rief, kam dieser von selbst aus dem Wald. Der Scheich riet ihm, aus den Bergen zurück in die Stadt zu kommen und die Menschen den

928 Vgl. Karamustafa 2010.

929 Groß 1927: 34.

930 Karamustafa 2010: 46.

931 Karamustafa 2007: 57.

932 Ebd.

933 Karamustafa 2007: 58.

Pfad Gottes zu lehren. Haydar erwiderte, es sei ihm nicht mehr möglich, zurückzukommen. Er war aber damit einverstanden, jeden Tag vorbeizukommen, wenn seine Eltern sich am Waldrand niederließen. Der Ort, an dem sich Haydars Eltern niederließen, wurde später das Dorf Zâve.⁹³⁴

Haydar war ein Naturmensch. Um seinen Körper zu bedecken, benutzte er nur Blätter. Er aß nur, was die Natur ihm schenkte. Imâdeddîn Ebû el-Fadl el-Hasan (‘Imad ad-Dîn Abû al-Faḍl al-Ḥasan, gest. 1291) berichtet, dass Haydar die Wirkung der Hanfblätter entdeckt hatte.⁹³⁵ Seine erstaunlichen Bemühungen, den Sexualtrieb zu kontrollieren, wurden zu den beliebtesten Legenden für nachfolgende Generationen. Gemäß dem Geografen Kazvîni (Al-Qazwîni, gest. 682/1283) begab er sich im Winter ins Eiswasser, im Sommer ins Feuer. Er umfasste glühendes Eisen wie eine Kerze. Dies sind die bekannten Eigenschaften der Haydarî-Derwische gemäß der Tradition, wie sie das Beispiel Kutbeddîns nachahmten. Seine Anweisungen für seine Schüler betrafen die Selbstkasteiung und das Streben nach sexueller Enthaltsamkeit.⁹³⁶

Haydars Anhänger breiteten sich in kurzer Zeit von Anatolien bis Indien und nach Jerusalem aus. Karamustafa hält es für gut möglich, dass bereits zu Haydars Lebenszeit eine neue, von ihm inspirierte Derwisch-Gruppe existiert haben könnte. Hacı Mübârek, einer seiner direkten Schüler, wirkte in Konya.⁹³⁷ Ahmed Eflâkî schreibt in seinem berühmten Buch über Rûmî und seine Freunde mit dem Titel „Âriflerin Menkibeleri“ (Die Taten der Gnostiker) über diesen Hacı Mübârek und seine Beziehung zu Rûmî.⁹³⁸ In Indien ist die Rede von einem Scheich Hızır-ı Rûmî (Scheich Hızır aus Anatolien). Er war vor 1235 in Delhi. Nach Ocak gründete Hızır um 1235 in Delhi ein Kloster (*zâviye*).⁹³⁹ Er soll in Anatolien gestorben sein.⁹⁴⁰

Der Reisende Ibn Battuta (Abû ‘Abdallâh Muḥammad Ibn Baṭṭûṭa, 1304–1368) berichtet von einer Gruppe Haydarîs, die in Nordindien im Lagerfeuer tanzten, bis es erloschen war.⁹⁴¹ Eine ähnliche Szene findet sich auch im Hacı Bektaş-Velâyetnâme. Hacı Bektaş bestieg mit seinen *abdals* den Berg Hırka (Hırka Dağı). Als sie auf dem Berg waren, verlangte Hacı Bektaş, dass sie ein großes Feuer machen sollen. Als das Feuer mächtige Flammen schlug, begann Hacı Bektaş den *semâh* in den Flammen. Seine *abdals* folgten ihm bei diesem *semâh*. Auf diese Weise drehten sie sich vierzig Mal. Dann legte Hacı Bektaş seine Weste auf das Feuer. Das Feuer war niedergebrannt und (das Holz) zu Asche geworden.⁹⁴²

934 Ebd.: 59-61.

935 Ebd.: 29. In dem Buch „Kitâbu’s-sevânih“ von El-‘Ukbarî steht, dass der Gebrauch von Haschisch als berauschendes Mittel zum ersten Mal von Scheich Haydar in einem kleinen Konvent auf einem Berg zwischen Nişapur und Zâve entdeckt wurde. El-‘Ukbarî soll es von Scheich Cafer Ibn Muhammed eş-Şîrâzî gehört haben, wo er ihn im Jahr 1260 in Tuster getroffen hatte. Diese kurze Erzählung findet sich bei Muhammed ibn Bahâdur el-Zerkeşi, in seinem Buch „Zehru’l-cariş fi ahkâm i’l-ḥaşiş“, mit Angabe des Entdeckungsjahres 550/1155–1156) (Karamustafa 2007: 60).

936 Karamustafa 2007: 60.

937 Ebd.: 71.

938 Vgl. Ahmed Eflâkî 1986.

939 Ocak 1992: 54.

940 Karamustafa 2007: 74.

941 Ebd.: 75.

942 Velâyetnâme: 104.

Eine weitere Legende über Kutbeddîn Haydar, die sogenannte Bedachschân-Episode, findet sich ebenfalls im Velâyetnâme, wobei Haydar als „Hauch-Kind“ (*nefes evlâdı*) von Ahmed Yesevî vorgestellt wird. Ahmed Yesevî bat Hacı Bektaş, sein Kind Kutbeddîn, das seit sieben Jahren in Bedahşan (Bedachschân)⁹⁴³ im Gefängnis saß, zu retten. Auch in dieser Legende wurde er im Alter von zwölf Jahren inhaftiert. Hier wird Hacı Bektaş als „*çıplak abdal*“ (nackter abdal) dargestellt.⁹⁴⁴

Dieser Kudbeddin wird in den Legenden als Sohn von Hoca Ahmed Yesevî beschrieben. Da die Hubyâr-Aleviten Hubyâr für Hoca Ahmed Yesevî halten, bringen sie ihn mit Kudbeddin in Verbindung:

Sulbün ismin bildim ol Şah-ı Merdân
Temelin Muhammed Güruh-ı Naciden
Kudbeddin oğlundur Haydar-ı Sultan
Dertilere dermân Hubuyar Dedem

Mir ist bekannt: Der Name deiner Abstammung ist 'Alî.
Dein Ursprung von Mohammed, aus der Gruppe der Geretteten,
Kudbeddin ist dein Sohn, König der Haydaris.
Du bist die Heilung für die Kummervollen, mein Dede Hubyâr.

Die Beziehung zu Üryan Hızır

Die Tradition verlangt nach dem Prinzip *el ele, el Hakka* (von Hand zu Hand, von Hand zu Gott), dass jeder *ocak* mit einem anderen *ocak* horizontal verbindlich in einer *pîr-tâlib*-Beziehung stehen soll. Die Hubyâr-Aleviten sehen Üryan Hızır als ihren *mürşid-ocak* an. Sowohl im *ocak* Üryan Hızır als auch in demjenigen Hubyâr bestätigen die Aussagen der *dedes* diese Beziehung.⁹⁴⁵ Der Dichter Abdal Dede schreibt diesbezüglich:

Üçler yedilerdir varının başı
Mahrum kalmaz ona çağırın kişi
Hubuyâr Dedemin yârı yoldaşı
Hızır Sultan derler pîrimiz bizim

Dreier und Siebener Haupt von allen,
Wer sie ruft, bekommt den Segen.
Der Freund, der Genosse meines Hubyâr Dede,
Unser pîr wird Hızır Sultan genannt.

Mağripton doğar şarktan dolanır
Şule verir dört köşeden görünür
Bunalana bun günüde yetişir
Hızır Sultan derler pîrimiz bizim

Wie die Sonne geht er im Westen auf und reist in den Osten,
Seine Flamme wird aus den vier Himmelsrichtungen gesehen.
Wer Hilfe braucht, den erreicht er am Sorgentag.
Unser pîr wird Hızır Sultan genannt.

Heute ist diese Beziehung abgebrochen, ohne dass der genaue Zeitpunkt oder die Gründe bekannt sind. Die älteren *dedes* wissen dazu nur so viel: „Wir haben von unseren Dorfältesten gehört, dass die *dedes* von Üryan Hızır zu uns zum *görgü* kamen“. Höchstwahrscheinlich wurde diese Beziehung ab 1826 mit der Schließung der Hubyâr-Tekke beendet.

Über Üryan Hızır ist nicht viel bekannt. Sein „Menâkıbnâme“ ist jüngeren Datums. Sadullah Gülten, der das „Menâkıbnâme von Üryan Hızır“ bearbeitete, schrieb einen Bericht über sie. Nach Gülten hat Üryan Hızır im 13. Jahrhundert gelebt und war Zeitgenosse des seldschukischen Sultans Ala ad-Din, von Maulânâ Ğalâl ad-Dîn ar-Rûmî (Mevlânâ) und Hacı

943 „Bedachschân ist das Gebirgsland am oberen Lauf des Oxus.“ (Gross 1927: 21).

944 Velâyetnâme: 22–44; Groß 1927: 21 ff.

945 Hasan Hüseyin Akbaba ist ein *dede* aus dem Üryan Hızır-Ocak. Ursprünglich stammt er aus Erzurum-Aşkale, aus dem Dorf Hacı Hamza. Seine Familie kam aus dem Dorf Çorak in Yozgat nach Erzurum. Sie sind Turkmenen, das Dorf ist auch ein Turkmenen-Dorf. Sie haben in Zile-Tokat noch *tâlibs*, zu denen sie Beziehungen haben. Auf die Frage, was er über die Beziehung zwischen Hubyârlıs und Üryan Hızır wisse, antwortete er: „Unsere Bindung zu Hubyâr; wenn wir nach Tokat führen, hatten wir die *görgü*-Beichte durchgeführt. Wenn die Hubyârlıs umgekehrt in Erzurum waren, hatten sie die *görgü*-Beichte durchgeführt.“

Bektaş.⁹⁴⁶ Sein Schrein liegt in Zeve (heute Dorutay) im Landkreis Pertek/Tunceli. Er kam aus Medina und siedelte nach Harput, später zog er nach Kurdistan.⁹⁴⁷ Umstritten ist auch, ob der Schrein in Zeve zu Üryan Hızır gehörte.⁹⁴⁸ Gülten vermutet, dass sich der Name „Zeve“ aus dem Begriff *zâviye* ableitet.⁹⁴⁹

Dieses „Menâkıbnâme“ ist voller Widersprüche. Gleich am Anfang wird darauf verwiesen, dass es sich bei dem erhaltenen Exemplar um eine Kopie aus dem Jahr 1859 handelt. Es ist nicht mehr nachvollziehbar, wann das Original geschrieben wurde. Es soll auf den Überlieferungen von Hızır Seyyid Tac (Taceddin) beruhen, der der Legende nach im 18. Jahrhundert gelebt hat.⁹⁵⁰ Im „Menâkıbnâme“ sind die *ocaks* benannt, deren *mürşid* Üryan Hızır sein soll. Dabei wird betont, dass die Nachkommen dieser *ocaks* ihre Abgaben beim *ocak* von Üryan Hızır entrichten mussten. Im „Menâkıbnâme“ und dem Bericht sind aber auch weitere, sehr interessante Informationen vorhanden:

Üryan Hızır wurde mehrmals in einen Brunnen geworfen, schaffte es jedoch jedes Mal wieder zu entkommen.⁹⁵¹

Das Menakıbnâme berichtet insgesamt von fünf Gründern alevitischer *ocaks*, Hubyar Sultan, Seyyid Mencek, Sarı Saltık, Garib Musa, Delil Belican [im „Menâkıbnâme“ Delü Bilican]. Alle werden als Jünger Üryan Hızırs dargestellt.⁹⁵²

Die Namen stammen hauptsächlich aus dem 13. Jahrhundert. Die Rettung Hübyâr aus dem Ofen bekommt im „Menâkıbnâme“ ihren Platz.⁹⁵³ Die wichtigste Information des „Menâkıbnâme“ besteht in der Nachricht:

„Korkud, Vasil Beg Takur und Cengiz Han hatten den Glauben angenommen. Karabaş hatte ihn nicht angenommen. Seine Frau war sieben Jahre schwanger. Er kam eines Tages zum Hızır und sagte: „Wenn du meine Frau rettetest, werde auch ich den Glauben annehmen“. Daraufhin hängte Hızır seinen Flickerock über die Frau. Die Frau nahm die Geburtsstellung ein. Die Geburt fing an. In diesem Moment schlug er das Messer auf die Geburt [den Bauch]. Drei Jungen und vier Mädchen kamen auf die Welt. Hızır erhob die Hände zum Himmel und betete.⁹⁵⁴

946 Gülten 2010: 86.

947 Ebd.: 87.

948 Ebd.: 86.

949 Ebd.

950 Ebd.: 89.

951 Ebd.: 88.

952 Ebd.: 94.

953 Ebd.: 99. „Der Sultan war sehr zornig und warf Hübyâr in den Ofen. Hızır wartete, dass Hübyâr käme. Da kam die Stimme von Hübyâr, er rief seinen pîr Hızır zu Hilfe. Sofort kam Hızır herbei, nahm Hübyâr mit und brachte ihn zum Tekir (?) [Tekeli] Berg, gab ihm einen Blumenstrauß in die Hand und schickte ihn zum Sultan. In der Zeit schwor Hübyâr ein ikrâr und wurde mürid des Ocak Hızırs.“ Orig.: „Padişâh gazaba gelmiş. Hubyar’ı furuna atdı. Hızır gözler ki Hâbyâr gele. Baktı ki Hızır Hübyâr’ın ünü gelür. İriş pirim Hızır deyu çağırır. Ol vakit Üryan Hızır yetişüb Hübyâr’ı alub Tekir (?) dağına götürüp eline bir deste gül virüp, huzûr-ı padişâha gönderdi. Ol vakit Hübyâr Hızır Ocağına ikrâr virüb mürid oldular.“ Übersetzung HT.

954 „Korkud, Vasil Bey Takur ve Cengiz Han imânı kabul itdiler. Karabaş kabul itmedi. Avradı yedi sene hâmile kaldı. Bir gün Hızır’ın yanına geldi. Eđer avradı korsa dirsen ben dahi imânı kabul ederim didi. Ol zaman Hızır kırkasın avradın üzerine astı. Avrad hâmilin vâzını eyleyüb bir tuluk zuhûr eyledi. Ol zaman

Das „Menâkıbnâme“ beschreibt hier ganz eindeutig eine Operation, die Durchführung eines Kaiserschnitts. Abgesehen von der Anzahl der geborenen Kinder ist die Sage auch nicht übertrieben. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass Hızır ein *lokmân*, ein Heiler war.

Dersimi schreibt in seiner „Hatıratım“ (Meine Erinnerungen), dass die Menschen von weit her aus Elazığ, Hozat, Pertek und noch entfernteren Gegenden ihre Kranken und ihre Tieropfer hierher zum Dorf Zeve brachten. Es wird vermutet, dass nach der Übernachtung in diesem Schrein die Kranken gesunden und in ihre Heimat zurückgehen können.⁹⁵⁵ Dersimis Erinnerungen stammen vom Anfang des 20. Jahrhunderts. Heute noch besuchen kinderlose Menschen, Epilepsie- und Geisteskranke den Schrein in Zeve.⁹⁵⁶ In der Nähe des Schreins befindet sich ein Mastixstrauch, in dessen Stamm sich ein mit Hörnern gefüllter Hohlraum befindet. Hinter dem Schrein auf dem Hügel steht ein Baum, der auch bei Kinderwünschen besucht wird.⁹⁵⁷ Die *tâlibs* von Üryan Hızır leben vor allem in Harput, Dersim, Erzincan, Maraş und Erzurum.⁹⁵⁸ In Zeve leben von Üryan Hızır keine Nachkommen mehr, die Dorfbewohner sind *tâlib*.⁹⁵⁹ „In den Steuerakten des osmanischen Reiches aus dem Jahr 1530 wird dieses Dorf [in der Provinz Sagman] unter dem Namen ‚Karye-i Zâviye-i Hızır Tazi‘ geführt.“⁹⁶⁰

Ein Gedicht von Seyyid Seyfullah bringt den Namen Üryan Hızır mit Sarı Saltuk in Zusammenhang, in dem Üryan und Saltuk in einer *âşinâ*-Beziehung zueinander dargestellt werden:

Kilgrad‘da nice Zülfikar çaldın
Kâfiri kırûben kaleyi aldın
Üryan Hızır ile âşinâ oldun
Erenler serdari Pîr Sarı Sultan⁹⁶¹

In Kaligra hast du lange gekämpft,
Die Ungläubige hast du besiegt und die Burg erobert.
Mit Üryan Hızır gingst du in eine âşinâ-Beziehung,
Du bist das Haupt der Heiligen, du Pîr Sarı Sultan.

Wer ist dieser Üryan Hızır, der *mürşid* von Hubyâr und gleichzeitig ein *lokmân* (heilender Weise) ist? Üryan Hızır dürfte einer von den Heiligen um Kutbeddîn Haydar gewesen sein. Er wird auch im Velâyetnâme erwähnt. Fälschlicherweise wurde er aufgrund seines Namens mit dem Propheten Hızır verwechselt. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich um Scheich Hızır-ı Rûmi, der auch in Delhi bekannt war:

Hâğğî Bektasch traf zu Zeiten mit dem Propheten Chizr zusammen. Oberhalb von Qaisarije bei Syqlân qal‘a begegnete er ihm, und sie kamen zusammen in einem Garten, in dem ein Gärtner arbeitete. Es war gerade Frühling. Sie setzten sich am Gartenrand auf einen Stein.⁹⁶²

Die Burg „Sağman Kalesi“ wurde im Velâyetnâme oberhalb von Kayseri verortet; ebenso wurde auch der Name „Saklan“ geschrieben. Die Ruinen der historischen „Burg Sağman“ sind noch heute zu sehen, nicht bei Kayseri, sondern bei Pertek, unweit des Dorfes Zeve Üryan

Hızır bir bıçak tuluğa urub üç oğlan dört kız zuhûra geldi. Hızır el kaldurup duâ eyledi.“. Ebd.: 100. Übersetzung HT.

955 Dersimi 1992: 133.

956 Yaman 2006: 137.

957 Ebd.: 138.

958 Ebd.

959 Im Jahr 2014 (15.07.2014) habe ich das Dorf besucht.

960 Ebd.: 87.

961 Ocak 2002: 64.

962 Gross 1927: 41.

Hızır. Das Velâyetnâme enthält Indizien dafür, dass auch Hacı Bektaş mit Indien zu tun hatte. Hacı Bektaş schickte einen seiner Derwische, Güvenç Abdal, um 1000 Goldstücke zu holen, zu einem Händler, ohne ihm zu sagen, wer und wo er ist:

Zwei Tage wanderte er durch die Wunderkraft des Bektasch. Am dritten Tag kam er zu einer großen Stadt, die er nie gesehen hatte, und wie sie nach seiner Vermutung nicht in seiner Heimat zu finden war. Er trat ein und fragte einen ihm begegnenden Mann nach ihrem Namen. Da erfuhr er, daß das Land Indien, die Stadt aber Delhi sei.⁹⁶³

Auch im „Saltuknâme“, das „Menâkıbnâme von Sarı Saltuk“, ist die Rede von Üryan Baba. Es ist ganz eindeutig, dass es sich bei Üryan Hızır um eine historische Gestalt handelt, die im 13. Jahrhundert gelebt hat und mit Sarı Saltuk und Hacı Bektaş bekannt war. Der Hızır im Velâyetnâme muss nicht der Prophet Hızır gewesen sein, sondern es müsste sich um Üryan Hızır handeln. Die Ähnlichkeit der Namen beider Dörfer, Kutbeddîns und Üryan Hızır, ist bemerkenswert.

Hoca Ahmed

Den nachfolgenden Zitaten ist zu entnehmen, dass es neben Hoca Ahmed aus Yesevî noch andere Hoca Ahmeds gibt:

Während jener Feuerbrand, immerfort brennend, in der Luft hingeflog, gab es in Qonja einen Mann, Sultan Xodscha Faqîh mit Namen.⁹⁶⁴

Er flog bis ins Kloster des Châq Ahmed Sultan, eines Schülers des Emircem Sultan in Qonia. Dieser fing ihn auf und pflanzte ihn beim Kloster ein.⁹⁶⁵

Als Sarı Saltık noch einmal zurück nach Anatolien kam, besuchte er mit Uryan Baba das Grab von Hoca Ahmed, der inzwischen gestorben war.⁹⁶⁶

Bei Ahmed Eflâkî, Schüler von Rûmî, wird mehrmals von einem sehr gebildeten unvergleichbaren Hoca Fakîh Ahmed in Konya erzählt, der beim Vater von Rûmî, Bahâ Veled, Unterricht nahm. Er soll später alle Bücher weggeworfen und in die Berge gegangen sein.

Er kam in so einen Zustand, (letzlich) warf er das Buch aus der Hand und ging in die Berge, wo er in Ektase geriet. Viele Jahren verbrachte er in den Bergen in Selbstkasteiung und Askese. Endlich offenbarte sich das Geheimnis des heiligen Veys-i Karani und nahm in diesem mit Ruhm bedeckten ehrenvollen Lehrer menschliche Gestalt an. Er geriet in einen ganz verzückten und verwirrten Zustand.⁹⁶⁷

963 Gross 1927: 144.

964 Tschudi 1914: 18.

965 Gross 1927: 34.

966 „Sarı Saltık Anadolu'ya döndüğünde, o sırada ölmüş bulunan Fakih Ahmed'in kabrini Uryan Baba ile birlikte ziyarete gider.“ Saltukname zitiert nach Ocak 2002: 120. Übersetzung HT.

967 „Kendisine öyle bir hal geldi ki, (sonunda) kitabı elinden attı, başını alıp dağlara gitti. Hayret ve kudret denizlerine daldı. Bir çok yıllar dağlarda gezip dolaştı. Riyazetler çekti, nihayet Veys-i Karani hazretlerinin sırrı bu şanlı, şerefli fakîhte insan şekline büründü. Tamamıyla delirmiş ve akli kapılmış bir hale geldi.“ Ahmed Eflâkî 1986: 107.

Er war Vorbild für viele *abdals*.⁹⁶⁸ Nach dem Tod Bahâeddin Veleds soll er aus den Bergen zurückgekommen und beim Ahmedstor der Stadt – wahrscheinlich seinenwegen so benannt – gewohnt haben. Er verfügte über wunderbare Fähigkeiten, berichtete aus dem Verborgenen und verstieß gegen Regeln der Scharia. Sein Bestattungsritual soll von Rûmî durchgeführt worden sein.⁹⁶⁹

Wie aus den vier unterschiedlichen Quellen zu ersehen ist, hat ein historischer Hoca Ahmed im 13. Jahrhundert in enger Beziehung mit Sarı Saltuk, Üryan Hızır und Hacı Bektaş gelebt.

Es ist gut möglich, dass dieser Hoca Ahmed mit Hoca Ahmed Yesevî verwechselt wurde und aus den Erzählungen über diese Personen zusammenhängende Legenden entstanden. Dies führt zu der Vermutung, dass es sich bei diesen Personen (Üryan Hızır und Hacı Bektaş) um die Jünger Kutbeddîns handelt, der auch das Verbindungsglied zwischen Lokmân-ı Perende und Hoca Ahmed Yesevî bildet. Erst vor dem Hintergrund dieser Annahmen erscheinen die verschiedenen Legenden plausibel und weisen Bezüge zu den historischen Daten auf. Noch heute existieren der Üryan Hızır-Ocak und der Sarı Saltuk-Ocak als unabhängige *ocaks* ohne institutionelle Bindung an den Hacı Bektaş-Ocak.

Es gibt noch einen weiteren Ahmed, der in dem Gebiet, in dem die Hubyâr-Aleviten leben, bekannt war. In der Mes'udî-Tekke (Hankâh-ı Mes'ûdî) in Amasya, in dem Baba İlyas Scheich war, wurde ein Ahmed Baba im Jahr 1304 zum zweiten Mal als Scheich berufen. Dies arrangierte Barak Baba aus Tokat, der bei den Tataren (Mongolen) sehr beliebt war. Ahmed Baba war *halîfe* von Muhlis Paşa, Sohn von Baba İlyas. Ahmed Baba starb 1311.⁹⁷⁰

Hub Ata und Haydârî Sultan

Im Velâyetnâme wird von einem Huy Ata (bei Gross Huva Ata) berichtet, der im Auftrag von Bektaş bei den Mongolen die Götzenbilder in Brand setzte und selbst ins Feuer ging und unbeschadet wieder herauskam.⁹⁷¹ Danach blieb er bei den Mongolen und lehrte das Volk die Grundlehren des Islam. Dort starb er auch. „Sein Grab ist im Dorfe Bali Scheich am Fuße des Denek Dagy.“⁹⁷²

In einem handgeschriebenen Heft aus dem Jahr 1866, von einem Abdâloğlu Ahmed Ağa (Ahmed Ağa, Sohn von Abdal) aus dem Dorf Yatağan im Bezirk Akhisar, in dem die Heiligenviten berühmter Heiligen gesammelt sind, findet sich dieselbe Geschichte mit Hub Ata (ab Seite 263).⁹⁷³ Der Name Denek Dağı ist in dem Heft als Tekelü Dağı umschrieben. Dabei wird Hub Ata mit Hubyâr gleichgesetzt.

Für Abdurrahman Güzel und Abdülkadir Sezgin⁹⁷⁴ ist dieser Hub Ata eigentlich Hubbî Hoca (genannt auch Scheich Hubbî oder Sultan Hubbî). Hubbî wurde von seinem Vater Süleyman

968 Ebd.: 304.

969 Ebd.: 304.

970 Abdi-Zâde Hüseyin Hüsameddin 1986: 190.

971 Vgl. Gross 1927: 72 ff. Siehe auch Kap. 3.2.1.

972 Gross 1927: 73.

973 Das Heft befindet sich bei Bektaş Ali Temel, eine Kopie in meinem Privataarchiv.

974 Sezgin, Abdülkadir (2010): Sosyal Yapı-Sosyal Değişme Açısından Alevilik Meselesi. www.haberakademi.net [Stand: 03.04.2010].

Hakîm Ata (1091–1186), ein namhafter 3. *halîfe* von Ahmed Yesevî, beneidet, weil er eine noch höhere Stufe als sein Vater erreicht hatte. Daraufhin verließ Hubbî Hoca die Tekke mit der Begründung, dass zwei Heilige unter einem Dach einer zuviel seien. Die Mutter, Anber Ana, konnte seinen Weggang nicht verhindern.⁹⁷⁵ Der Vater hat seine Trauer in diese Worte gefasst:

Haberi bulunur der *Şam-Irak*'da,
Kırım ilen Hitay ol uzak diyarda
Ländern.
Pervâz kılıp yürür derler can firakta,
Ben de onun yollarını bilmez işte.⁹⁷⁶

Die Nachricht sagt, er ist in Damaskus im Irak,
Auf der Krim, in Hitay [Xitay], in diesen sehr weit entfernten
Ländern.
Semâh drehend ginge er auf den Wegen in der Gruppe,
Und ich kenne seine Wege nicht.

Die Legende von der Rettung eines Schiffes im Traum ist auch für Hubbî Ata überliefert.⁹⁷⁷

Haydarî Sultans Schrein liegt in Haydar Dede-Köyü, ca. 40 km von Kırıkkale. Er wird für Kutbeddîn Haydar, den Sohn von Hoca Ahmed Yesevî, gehalten. Dies glauben auch die Dorfbewohner und geben diese Legende von Kutbeddîn weiter. Nun ist der Name Haydarî kein Name, sondern die Bezeichnung für die Anhänger Kudbettin Haydars. Bei seinem Schrein befindet sich ein Erdloch, das er für seine Askese nutzte. Heute dient dieses Loch für die Heilung der Geisteskranken.⁹⁷⁸ Haydarî Sultan wird auch mit Hubyâr in Verbindung gebracht, nämlich, indem behauptet wird, er sei sein Sohn.

3.2.4. Weitere Personen mit Namen Hubyâr

*Die Beziehung zu Baba Tahir Üryan (Bâbâ-Ṭâhir 'Uryân)*⁹⁷⁹

In der „Antologie der kurdischen Gedichte“ schreibt der Autor Selim Temo, dass der berühmte kurdische Dichter und Ordensgründer Şa Xweşînê Loristanî (1016–1077) die folgenden Personen als Schüler (*mürîd*) hatte: „Babe Tahirê Uryan, Qazî Nebî, Xewada, Qirindî, Hindole, Xûbiyar, Heyder, Pîr Xidir, Pîr Şalyar [Pîr Şehrîyarî], Rihan Xanima Loristanî, Liza Xanima Caf und Xatû Mey Zerd“⁹⁸⁰. Nach diesen Angaben waren Baba Tahir und Hubyâr Zeitgenossen. Einige dieser Namen sind die wichtigsten Namen von Ahl-e Ḥaqq.⁹⁸¹

Nach Ahmet Yaşar Ocak berichtet Ali er-Râvendî, dass Baba Tahir nicht direkt in Hamadan, sondern in der Nähe auf dem Berg Hızır (Hızır Dağı), zusammen mit den ihm ähnlichen Baba Cafer und Scheich Hemşa ganz zurückgezogen gelebt hätten. Sie sollen „saubere und fromme Menschen“ gewesen sein.⁹⁸² Ohne feste Belege vorweisen zu können, benennen manche Autoren Baba Tahir Üryan als Gründer des Üryan Hızır-Ocak. Baba Tahirs Grabmal befindet sich in Hamadan (Iran).

975 Güzel 2008: 64 ff.

976 Güzel 2008: 82. Hervorhebungen im Original. Übersetzung HT.

977 Güzel 2008: 77.

978 Şapolyo 1964: 278; Yaman 2006: 110 f.

979 Es wird auch als Bâbâ Ṭâhir Uryân geschrieben.

980 Temo 2007a: 1452. Temo gibt als Quelle Sağniç, Huseyn Feqî (1992): *Dîroka Wêjeya Kurdî. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê*, 93.

981 Ebd.

982 Ocak 1992: 20.

Hubyâr bei den Ahl-e Haqq

Auch in der Arbeit von Reza Hamzeh'ee, der eine umfangreiche Untersuchung über die Ahl-e Haqq durchgeführt hat, werden die Namen Baba Tahir Üryan und Hubyâr genannt; Hubyâr wird als einer der *ocaks* (pers. *handan*) angegeben.⁹⁸³ Auch der Name von Hubyâr's Vater Yâr Ahmed wird mit den Ahl-e Haqq assoziiert und ist ebenfalls ein heiliger Name bei ihnen.⁹⁸⁴

Hubyâr in Bosnien

Ein Hubyâr-Alevî, der als Migrant in Bütschwill in der Schweiz lebt, berichtete mir, dass er durch einen Arbeitskollegen aus Bosnien erfuhr, dass in Bosnien auch ein bekannter heiliger Hubyâr Schrein existiere, den die Menschen besuchten.

Im osmanischen Archiv konnte ich feststellen, dass es in Bosnien tatsächlich einen Hubyâr gab. Ein Erlass vom 22. Februar 1579 von Sultan Murad III. beordert Hubyâr bin Abdullah (Hubyâr, Sohn von Abdullah) für Ordalşevi Kal'a (Burg) als Schutzsoldat (*hisar eri*) nach Bosnien.⁹⁸⁵ Dieser Schrein soll jenem Hubyâr gehören und sollte in Karye-i Pohnova (im Dorf Pohnova)⁹⁸⁶ liegen. Wie weit dieser mit Hubyâr aus Tozanlı in Verbindung steht, ist ungewiss.

Hubyâr in Istanbul

In Istanbul tragen eine Moschee und ein Stadtteil den Namen Hubyâr's. Wie der Stadtteil (Hubyâr Mahallesi) den Namen bekam, ließ sich nicht feststellen. Bekannt ist, dass Mehmed der Eroberer Istanbul nach der Eroberung so schnell wie möglich „türkisieren“ wollte. Deswegen wurden viele Stämme und Gemeinden gezwungen, nach Istanbul zu ziehen. Neue Stadtteile bekamen meist die Namen dieser Gemeinde. Dieser Stadtteil ist heute in Cerrahpaşa. Die Moschee wurde von Hoca Hubyâr gebaut. Er gründete im April 1477 eine Stiftung und hinterließ ihr sein Vermögen von 2300 Akçe, sodass davon zwei Moscheen finanziert werden konnten. Die andere Moschee hieß auch Hubyâr-Moschee. Diese zweite Moschee wurde abgerissen, sie stand an der Stelle des heutigen Cerrahpaşa-Krankenhauses. Die erste steht in der Nähe von Sirkeci, hinter der neuen Post, wo sich die Straßen Aşır Efendi Caddesi und Hamidiye Türbe Sokağı treffen.⁹⁸⁷ Wer dieser Hoca Hubyâr war und wann genau diese Moscheen gebaut wurden, konnte nicht festgestellt werden; wahrscheinlich kurz vor Stiftungsgründung. Mit heutigen Belegen kann keine Verbindung zwischen beiden Hubyâr belegt werden. Nach Ansicht des Herausgebers Ayverdi jedenfalls bekam der Stadtteil den Namen von dem hier behandelten Hubyâr.⁹⁸⁸

983 Hamzeh'ee 1990: 212; Hamzeh'ee 2008: 298 f.

984 Hamzeh'ee 1990: 278; Hamzeh'ee 2008: 388.

985 BOA, Ali Emiri, III. Murat 467 (1579). Auch die Belege BOA, Ali Emiri, III. Murat 311 (1584) und BOA, Ali Emiri, III. Murat 315 (1580).

986 Der Ort konnte nicht festgestellt werden.

987 E. H. Ayverdi, 1973 „Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri 855–886 (1451–1481) III.“ Istanbul Fetih Cemiyeti Enstitüsü (Istanbul), 423.

988 Ebd.

3.2.5. Hubyâr in europäischen Sprachen

In seinem Artikel „Une secte religieuse d’Asie Mineure: Les Kyzyl-Bâchs“, 1904 veröffentlicht, berichtet Fernand Grenard über Hubyâr. Die Angaben von Grenard sind unzutreffend. Bei der Beschreibung der Kızılbaş, die für Grenard christliche Vorstellungen haben, bezeichnet er Scheich Hubyâr als einen von zwei Ahnvätern der Kızılbaş, der in der Hierarchie der Kızılbaş ganz oben steht und alidischer Abstammung ist. Dieser lebte in einer Tekke, 55 km nördlich von Sivas in der Nähe von Tokat. Die Legende vom Feuerofen findet sich auch bei Grenard. Er berichtet auch, dass die Kızılbaş öfter die Hubyâr-Tekke besuchen.⁹⁸⁹

Auf seinen Informationen basierend schreibt Clément Huart in der Enzyklopädie des Islam in dem Artikel Kızılbaş wie folgt:

Sie haben eine Hierarchie, an deren Spitze zwei Patriarchen stehen, die als Nachkommen ‘Alîs angesehen werden und mit göttlicher Macht ausgestattet sind. Der eine von ihnen ist der Shaikh von Khubyâr bei Siwas, der in einer in wilder Gegend erbauten Tekke lebt; er wird von der osmanischen Regierung als Shaikh Sûfi anerkannt. Unter ihm stehen Bischöfe und unter diesen Priester (Dede), die notwendigen Vermittler zwischen Gott und dem Menschen. Die Kizil-Bash begehen mehrere christliche Feste: Ostern, das auf denselben Sonntag fällt wie das Osterfest der Armenier, dem ein achttägiges Fasten vorausgeht, und das St. Sergius-Fest am 9. Februar. Sie gestatten keine Ehescheidung. Wie die Muslime haben sie eine religiöse Ehrfurcht vor gewissen Bäumen; sie treiben Quellen-, Mond- und Sonnenkult. Ihre Hauptheiligtümer sind neben der Tekke in Khubyâr die in Sewidji, Pîr Sultanli, Yalindjak und Hadjdji-Bektash. Ihre Religion scheint der Rest eines heidnischen Glaubens zu sein, vermischt mit einem formellen Christentum, bedeckt mit dem Mantel des Islâm.⁹⁹⁰

3.3. Der Ort des *ocak*

In der Tradition der Hubyâr-Aleviten wird berichtet, dass Hubyâr seine erste Tekke in dem Dorf Erkilet, in Kazova-Tokat gründete.⁹⁹¹ Dort lebte er lange Zeit (*epey bir zamân*). Er hatte sehr viele *tâlîbs*, sehr viele Schafe und Ziegen. Sehr viele Besucher kamen und gingen (*tâlîbi, koyunu, dahari, geleni-gideni çokmuş*). Da überlegte er sich, seine Nachkommen könnten hier, auf diesem sehr fruchtbaren Boden, sehr reich werden und dadurch ‚den Pfad‘ vergessen (*çok zengin olup, yolu izi unutulur*). So belud er seine Kamele und zog nach Değeryer in Tozanlı und schlug dort auf einem Dreschplatz seine Zelte auf. Die Bewohner von Değeryer bewarfen ihn und seine Kamele mit Steinen und jagten ihn fort, sodass Hubyâr den Ort verlassen musste und nach Tekeli zog, dem Ort, an dem noch heute seine Tekke und Schrein zu finden sind.

Diese Gründungslegende ist in der Erinnerung der Hubyâr-Aleviten so fest verwurzelt, dass sowohl Hubyârs Nachkommen als auch seine *tâlîbs* diese kennen und weitergeben. Die

989 Siehe Grenard (1904): Übersetzt von Devrim Bayrak. Zu der Zeit war Scheich Hıdır in Hubyâr-Tekke als Scheich tätig.

990 Clément Huart in Enzyklopädie des Islam, Bd. II. S. 1132.

991 Erkilet ist heute sunnitisch. Dort befinden sich ein heiliger Schrein von Scheich Mahmud und ein bewohntes Scheich-Haus, von dem nicht weit entfernt der „Hubyâr-Bağ“ (heute in Vergessenheit geraten) liegt.

Geschichte von den Steinwürfen war bis in die 1980er-Jahre so präsent, dass Pilger (tr. *devâhçılar*, dt. die Heilsuchenden), die an Değeryer vorbeikamen, darauf achteten, die Bewohner von Değeryer nicht anzusehen. Selbst bei der Vorbeifahrt auf dem Traktor oder LKW drehten sich die Menschen weg oder hockten sich auf den Fahrzeugboden, um die Bewohner nicht sehen zu müssen.⁹⁹² Sie bemühten sich, das Dorf entweder in der Nacht oder so schnell wie möglich zu passieren, wobei das Ereignis im Vorbeigehen oder Vorbeifahren häufig verflucht wurde. Denn aufgrund der geografischen Lage des Dorfes an einem schmalen Pass war es unmöglich, es zu umgehen. So hatten der Name Değeryer und seine Bewohner einen besonders negativen Ruf bei den Hubyâr-Aleviten. Der Dreschplatz, auf dem Hubyâr seine Zelte aufschlug, wird von einigen Bewohnern⁹⁹³ des Hubyâr Köyü mit den Namen des heutigen Besitzers (*Pisiğin oğlunun harmanı*) verknüpft. Aufgrund dieser Geschichte war es zwischen den Bewohnern des Hubyâr Köyü und den Bewohnern von Değeryer noch einmal zu einem Streit gekommen, als in den Jahren 1971 – 1972 die Straße nach Hubyâr gebaut wurde. Die Bewohner von Değeryer wollten, dass die Straße durch das Dorf verlaufen soll, was die Bewohner von Hubyâr Köyü ablehnten. Heute verläuft die Straße um das Dorf Değeryer herum. Inzwischen gerät diese Tradition allmählich in Vergessenheit und die Bewohner beider Dörfer passieren ihr Territorium ganz normal.

Die Steuerhefte der Gegend von 1485 und 1520 zeigen jedoch, dass Hubyâr und ebenso sein Vater Bewohner von Tekriye (heute Değeryer) waren. Auch die Bewohner des heutigen Dorfes kennen eine Stelle, an der Hubyâr's Haus gestanden haben soll. Die Steuerhefte wie auch die Überlieferungen aus dem Dorf waren bis 2005 den Hubyâr-Aleviten völlig unbekannt.

Es ist bemerkenswert, dass die oben geschilderte Überlieferung von Kamelen spricht, obwohl diese Tiere schon im Hinblick auf das Klima nicht zu den gebräuchlichen Transporttieren der Region gehören. Noch ungewöhnlicher ist es, dass diese Geschichte dem Mythos von der Gründung durch ein brennendes Holzstück entgegensteht. Ein solches wird in dieser Tradition nicht erwähnt. Fragt man Bewohner des Dorfes nach diesem Mythos, so antworten sie: „Das weiß ich nicht, wir haben es so von unseren Alten gehört“ (tr. Dialekt *„orasını bilemiyom artuk, biz böyüklerimizden böyle eşittük“*). Die Tatsache, dass die traditionelle Erzählung so lange erhalten blieb und auch im Verhalten der Pilger so fest verwurzelt war, lässt darauf schließen, dass es sich um eine Erzählung handelt, die die *dedes* auch im *cem* weitergaben und die demnach mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit authentisch ist.

Die Entstehung und die Entwicklung des Hubyâr Köyü lassen sich parallel zur Geschichte der Tekke beobachten. Nach den Unterlagen war das erste Gebäude im Dorf die Tekke⁹⁹⁴ und die ersten Bewohner Hubyâr und seine Familie. Heute gelten alle Bewohner des Dorfes als Nachkommen Hubyâr's, auch wenn die Unterlagen spätere Zuzüge Fremder dokumentieren. Diese „Fremden“ haben sich eingebürgert, sodass auch sie als *dede* gelten, obwohl ihnen dies nach den Regeln des Pfades nicht zusteht.

992 Dies habe ich selbst noch erlebt.

993 Informant Ali Yılmaz aus Hubyâr Köyü. Das Haus seines Vaters liegt direkt an der Grenze zum Dorf Değeryer in ca. 2 km Entfernung.

994 In den frühen Unterlagen heißt sie *zâviye*.

Nach 1850 muss sich eine neue Struktur in der *dede-tâlib* Beziehung im Zentraldorf etabliert haben, die sich an den klassischen Strukturen des alevitischen *ocak*-Systems orientierte. Die Familien haben ihre eigenen *dedes* unter den Verwandten gewählt, und heute steht das ganze Dorf in einer wechselseitigen *dede-tâlib*-Beziehung zueinander.⁹⁹⁵ Daher repräsentiert die Einwohnerschaft des Hubyâr Köyü die vollständige Struktur des gesamten *ocak*-Systems.

Zu dieser komplizierten Struktur kommen noch die Tekke als Institution und der Scheich als Amt sowie der Imam und der Dorfvorsteher (*muhtâr*), der ab 1833 als politische Instanz in den Dörfern eingesetzt wurde, aber nicht der ursprünglichen Struktur zuzurechnen ist.

Zwischen 1800 und 1870 kam es zu einer Reihe von Migrationswellen, deren Ausmaß sich nicht genau beziffern lässt. Die letzte Migrationswelle begann mit den 1950er-Jahren und führt zu einer fast vollständigen Auflösung der dörflichen Strukturen zum gegenwärtigen Zeitpunkt.

Heute besteht das Hubyâr Köyü neben Zentraldorf (*merkez köy*) aus 16 Weilern (*mezra*). Dorf und Weiler bestanden aus einfachen Häusern aus Stein, Erde und Holz und sind heute kaum noch zu finden, da sie, infolge des mit der Migration verbundenen Wohlstandes, erneuert oder durch Neubauten ersetzt wurden. Die Tekke (gleichzeitig auch das Haus des Scheiches) war ein altes Haus mit flachem Lehm Dach, das von Scheich Hıdır (gest. 1905) erbaut wurde. Das Dach hatte in der Mitte ein Loch zur Belüftung und Beleuchtung und diente als ein Spielplatz für die Kinder des Dorfes. Auch dieses Haus wurde 1974 durch einen Neubau ersetzt.

3.3.1. Hubyâr-Tekke (Hubyâr Tekkesi)

Die Begriffe *dergâh* (pers. *dargâh*) und Tekke bezeichnen ebenso wie der arabische Begriff *zâwiya* (*zâviye*) den Ort, an dem der heilige Meister seine Derwische ausbildet und erzieht. Dabei kann es sich um ein spezielles Gebäude oder um das Haus des Meisters (*pîrevi*) handeln.

Die Hubyâr-Aleviten kennen den arabischen Begriff *zâviye* nicht, sondern den türkischen Begriff Tekke. Selten wird auch *dergâh* gebraucht. In früheren Unterlagen steht die Bezeichnung *zâviye*. In allen Bezeichnungen handelt es sich hier um ein Scheich-Haus (*pîrevi*).

Der genaue Zeitpunkt der Gründung der Tekke und der Umwandlung in eine Stiftung lässt sich derzeit nicht ermitteln. Mit Blick auf Hubyâr's Pfadbruder Ali Baba ist eine Gründung in den 1540er-Jahren wahrscheinlich. Dafür spricht auch die niedrige Zahl der im Steuerheft von 1554 aufgeführten Personen und Haushalte.

Hubyâr-Tekke ist in den osmanischen Unterlagen als Stiftung registriert. Um die Stellung der alevitischen Tekkes im Osmanischen Reich nachvollziehen zu können, muss die Funktion der Stiftung (*vakıf*) im Sultanat deutlich werden.

Hubyâr-Tekke als Stiftung

In der gesamten islamischen Welt ist die Stiftung als eine religiöse und juristische Institution anzutreffen. Stiftungen waren seit der Abbasidenzeit (9. Jahrhundert) im islamischen Raum weit verbreitet. Sowohl Seldschuken als auch Osmanen haben, wie ihre Vorgänger, die Stiftung und damit auch den Derwischkonvent zur Urbanisierung menschenleerer und gefährlicher

995 Vgl. Hamzeh'ee 2008: 297.

Gebiete eingesetzt. Dabei ging es nicht um Toleranz gegenüber Andersgläubigen, sondern um deren Ausbeutung, Unterwerfung und Missionierung.⁹⁹⁶ Die politische Strategie der anatolischen Fürstentümer zur Beschleunigung der Besetzung Anatoliens wurde auch von den Osmanen übernommen. Sie vergaben bestimmte Gebiete an Scheichs und Derwische, die diese selbst urbar machen und bewirtschaften sollten.⁹⁹⁷

Das bedeutet also, dass die Bektaşî-Scheichs, die auf den menschenleeren Bergen Gottes einen Konvent und ein Dorf gründeten und dadurch das Gebiet lebendig und sicher machten, gleichzeitig die Gendarmen waren, deren Dienste gelobt wurden. [...] In der Anfangszeit waren sie für ihre Leistung von der Steuer befreit und bekamen das Nutzungsrecht an der Ruine. [...] Auf den Bergen und in Einöden siedelnde Einwanderer gründeten, als sich ihre Nachkommenschaft vermehrt hatte, neue Dörfer und wandelten diese Orte in kulturelle und ökonomische Zentren. Dass sie überhaupt in diesen Orten bleiben konnten, war ein Zeichen für ihre Stärke; kämpferisch wie Soldaten, fleißig wie Bauern.⁹⁹⁸

Unter diesen Bedingungen war es möglich, eine Stiftung zu errichten und das damit zusammenhängende Bleiberecht zu erhalten. Dieses Nutzungsrecht des Bodens konnte zu jeder Zeit vom Sultan zurückgenommen werden, was nicht selten geschah.⁹⁹⁹ Diese Derwische waren also in ihrer Zeit keine „Kollaborateure“ des Osmanischen Reiches – als welche sie zuweilen selbst von Aleviten diskreditiert wurden –, sondern erlangten den Status von Helden, was zu großem Respekt und einer außerordentlichen Verehrung über Jahrhunderte führte.

In der Gründungssatzung der Stiftung (*vakfiye*) wird in der Regel auch der Nachfolger benannt. Meist geht die Nachfolge vom Vater auf den ältesten Sohn über. Die Übertragung von Eigentum war bei den Osmanen nicht unkompliziert. Der Boden gehörte dem Staat und somit dem Sultan. So bestand jederzeit die Gefahr, vom Land vertrieben zu werden. Das begründet die Wichtigkeit des Satzes „vom Sohn auf den Sohn“ (*evlâdından evlâdına*) in den Belegen der Stiftung, weil es den Landbesitz einer Familie auch für deren Nachkommen garantiert. Die Tekke- (oder *zâviye*-) Stiftungen wurden von einem Scheich oder *zâviyedâr* geleitet.

Das Oberhaupt oder der Besitzer einer Tekke ist ein Scheich oder ein *zâviyedâr* (Oberhaupt, Besitzer der *zâviye*). Ein *zâviyedâr* kann Scheich sein, dies ist aber nicht zwingend erforderlich. *Zâviyedâr* wird öfter mit Scheich verwechselt. *Zâviyedâr* ist zuständig für *zâviyes*, aber nicht unbedingt für die religiöse Ausbildung.

Wer Scheich bzw. Nachfolger eines *zâviyedâr* wurde, musste sein Amt durch einen Bestallungsbrief (*berât*) oder einen Erlass (*fermân*) mit dem Stempel (*tuğra*) des Sultans nachweisen. Dieser war notwendig für die administrative Bearbeitung, die Befreiung von Steuern und Wehrdienst, als Besitzurkunde gegen Fremde und als Legitimation gegenüber Verwandten und der eigenen Bevölkerung. Um diesen *berât* zu erhalten, musste man vom Landrat (arab. *qādî*, tr. *kadı*) der Stadt (*vilâyet*) als Nachfolger in Istanbul vorgeschlagen

996 Für die Stiftungen im Osmanischen Reich siehe Barkan und Köprülü, insbesondere Barkan 1942.

997 Vgl. Köprülü 1942; Barkan 1942; Faroqi 1981.

998 Barkan 1942: 32. Übersetzung HT.

999 Für diese Schriften, die die Aufhebung beinhalten, siehe Barkan 1942.

werden. Es gab aber auch Fälle, in denen die Nachfolger nach Istanbul reisten, um sich einen solchen *berât* persönlich abzuholen.¹⁰⁰⁰ Es gibt Belege, in denen mehrere Personen als Verwalter (*mütevelli*) einer Stiftung und *zâviyedâr* benannt werden. Im Grunde kann jedoch immer nur eine Person Scheich oder *zâviyedâr* werden.¹⁰⁰¹

Die Stiftung war im osmanischen Reich die einzige Möglichkeit, Grundbesitz innerhalb einer Familie zu erhalten und garantierte darüber hinaus auch Steuerfreiheit. In der chronologischen Untersuchung der Urkunden von Hubyâr-Tekke zeigt sich, dass die Sicherung und der Erhalt des Landes nur durch die Stiftung erreicht wurde. Mithilfe dieser *vakıfs* konnten die Versuche einer Annexion abgewehrt werden.

Es gibt wenige Tekkes, die über eigenen Besitz verfügen und Reichtum erworben haben. Diese wurden *asitâne* (Groß-Tekke) genannt. Auch die Hubyâr-Tekke war von Anfang an seiner Zielsetzung entsprechend bescheiden und arm, wie allen Belegen zu entnehmen ist.

Die Tekke als Zentrum eines ocak

Der Ort, an dem der *pîr* oder *mürşid* lebt oder gelebt hat, ist immer ein sakraler Ort für die Angehörigen. Neben ihrem eigenen *pîr* verehren die Aleviten auch andere *pîrs* und deren Tekkes und *türbes*. Diese werden in der Hoffnung auf segensreiche Wirkungen von den Menschen besucht. Die *türbes* und Tekkes sind auch für Sunniten heilige Orte.

Bei der Hubyâr-Tekke handelt es sich um einen *ocak*, eine Tekke und eine *türbe*. Also lebt hier der *mürşid* des *ocak* als Vertreter (*postnişîn*), wo das Grab des *pîr* liegt. Daher ist der Ort wichtiger als eine gewöhnliche Tekke. Heute ist die Hubyâr-Tekke der meist besuchte alevitische Ort in Tokat und Umgebung. Es wird vor allem von kinderlosen Menschen (Frauen wie Männern, Aleviten wie Sunniten) besucht, aber auch andere Kranke erhoffen sich Linderung und Heilung ihrer Gebrechen.

Die Tekke als Institution ist für die Stabilität und Dauerhaftigkeit eines *ocak* von zentraler Bedeutung. Es sorgt für die Ausbildung von Derwischen, *dedes* und *sofus* und ermöglicht als Zentralort den gegenseitigen Austausch und gemeinsame Entscheidungen. Die *dedes* verhielten sich entsprechend der Tekke-Disziplin. Die *sofus* konnten an den Diensten in der Tekke teilnehmen, wenn sie die Stufen in ihren lokalen *cem*-Zeremonien ergänzten.

Tekke und *türbe* als Zentrum des heiligen *ocak*, in dem der schwarze Kessel (*kara kazan*) ständig auf dem Feuer steht und „das sakrale Mahl“ (*lokma* oder *kurban*) zubereitet wird, das dem Heiligen im Schrein gewidmet ist, bilden das Ziel der Pilgerfahrt der Hubyâr-Aleviten. Dieses Mahl wird gemeinsam mit allen – *tâlîbs*, *dedes* und Gästen (*müsafir*) – verzehrt. Die Besucher werden nicht als Gast, sondern als Pilger (*devâhçı*) angesehen. Das Pilgern ist das Ziel jedes loyalen Aleviten. Selbst Träume, die während der Übernachtung in der Tekke erlebt werden, haben eine besondere Bedeutung. Es kommt häufiger vor, dass Gläubige von dem Heiligen träumen, ihn im Traum treffen oder dass er mit ihnen spricht. Bevor es motorisierte Transportmittel gab, waren sie bereit, viele Tage und sogar Wochen – trotz der gefährlichen

1000 Vgl. Köprülü 1942; Barkan 1942; Savaş 1992.

1001 Savaş 1992: 88.

Umstände – zu pilgern, um dieses Ziel zu erreichen. Die Tekke oder das Haus des *mürşid* steht jedem Gast und *tâlib* immer offen. Es gilt als sehr unhöflich, den *tâlib* danach zu fragen, wann er wieder geht, weil er ja „Kind des Hauses“ bzw. „Kind des *ocak*“ ist. Es ist jedem *tâlib* eine große Ehre und Ziel, in der Tekke oder im *mürşid*-Haus zu dienen. Die Teilnahme an einer *cem*-Zeremonie im *pîrevi* unter der Leitung des *mürşid* galt als höchste Ehre für einen Frommen.

Neben diesen religiösen Verpflichtungen gehört es zu den sozialen Aufgaben einer Tekke, Reisende zu beherbergen, egal welcher Religion sie angehören. Diese Aufgaben sind auch in den angegebenen Erneuerungsurkunden der Stiftung immer wieder ausdrücklich erwähnt: „Die Kommenden und Gehenden bewirtschaften“ („*âyende ve revendeye hizmet etmek*“). Da *tâlibs* und Gäste immer Geschenke und Gaben (*Hakku'llâh*) mitbringen, fehlt es in einer Tekke (oder Scheich-Haus) nie an Essen, insbesondere Fleisch. In früheren Zeiten, in denen das Überleben vorrangiges Ziel war, war dies von großer Bedeutung, führte aber mitunter auch zu Neid und Streit bei Verwandten und Nachbarn.

Der Scheich in der Tekke ist nicht nur religiöser Leiter der kultischen Handlungen, er ist gleichzeitig der Vertreter der Gemeinschaft nach außen. Die Verantwortung des Scheiches ist sehr groß. Ich selbst war Zeuge von Beschwerden von Menschen aus unterschiedlichen Gemeinschaften (Aleviten wie Sunniten, Juden und Christen) an meinen Großvater (Scheich Mehmet) über *tâlibs*, die sehr weit weg von der Tekke lebten. Es gehörte zu seinen Aufgaben, hier zu vermitteln und eine Lösung der Konflikte herbeizuführen.

Die Leitung einer Tekke ist demnach mit hohem Ansehen und mit beachtlicher Autorität verbunden. Da die Leitung vererbt wird, kommt es immer wieder zu Unstimmigkeiten und Machtkämpfen innerhalb der Führungsfamilie einer Tekke.

3.3.2. Hubyâr-Schrein (Hubyâr Türbesi)

Türbe bezeichnet das Grab eines Heiligen, einen Schrein. Es ist üblich, dass die Scheichs einer Tekke nach ihrem Tod im Hof oder Garten der Tekke begraben werden. Auf diese Weise entstehen neben der Tekke kleine Friedhöfe, die *kabristân* genannt werden. Das Grab des *pîr* (des Gründermeisters) wird als Schrein errichtet. Solche Gräber werden fast immer als Wallfahrtsort besucht.¹⁰⁰² Diejenigen, die die *türbe* pflegen, werden *türbedâr* genannt.

Wann der Schrein im Hubyâr Köyü gebaut wurde, ist ungewiss; die Inschrift datiert vom letzten Wiederaufbau (1917). Hubyâr starb 1582. Neben seinem Schrein gibt es einen weiteren mit zwei Gräbern, für seinen Urenkel Hüseyin Abdal und dessen Sohn Hasan Abdal, die beide in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gestorben sind. In meiner Kindheit lag ein großes Hirschgeweih auf dem Grab in dem zweiten Schrein.

In der asiatisch-islamischen Welt ist die Verehrung der Schreine, in denen „Gottesfreunde“ (*auliyâ'*) begraben sind, sehr weit verbreitet und werden hoch geschätzt. Bei Hubyâr handelt es sich ebenfalls um einen *velî*, einen Gottesfreund. Als solcher gilt er als unsterblich und wird seine Vermittlerrolle weiter ausüben. Für die Pilger ist diese Vorstellung so lebendig, dass sie

1002 Tekke und *türbe* werden in der Türkei oft miteinander verwechselt und als Synonym im Sinne von *türbe* verwendet, was zu Missverständnissen führt.

sich beim Betreten und Verlassen des Schreins so verhalten, wie sie es in Gegenwart eines lebenden Heiligen täten: mit einem Kuss auf die Türschwelle, als Respektzeichnung (*niyâz*).¹⁰⁰³ Der Kuss auf die Reliquien, Sakralobjekte und -stelle gilt als Zeichen der Ehrenbezeugung. Der Kuss des eigenen Zeigefingers bei den Ritualen oder bei der Anrufung der verborgenen Heiligen gilt ebenfalls als Ehrerweisung.

Kranke und besorgte Menschen sowie kinderlose Paare besuchen den Schrein, um Heil zu erbitten. Segenswünsche und Gebete für das Gelingen bevorstehender Ereignisse, wie das Bestehen anstehender Schulprüfungen, Heiratspartnerwünsche, Aufnahme für eine Arbeitsstelle etc., werden ausgesprochen. Wenn Wünsche in Erfüllung gegangen sind oder Heilung eingetreten ist, werden auch gemachte Versprechen (wie z. B. Opferdarbringung) eingelöst.

Draußen neben den Schreinen liegen auf dem kleinen Friedhof (*kabristân*) vier Gräber: Scheich Hıdır (gest. 1905), sein Sohn Scheich Mustafa (gest. 1921), Scheich Hıdır's anderer Sohn Cüneyn (gest. 1951) und Scheich Mustafas Sohn Scheich Mehmet (gest. 1985). Gräber anderer sind nicht Teil der Erinnerung der Dorfbewohner. Nur in einem Gedicht von Abdal Dede ist Derdiyâr (gest. 1619), ein Enkel Hubyâr's und dritter Scheich der Tekke erwähnt:

Derdiyâr Hubyâr'ın canı paresti
Aldı yanına merhem çaldı yaresti
Ayrı değil Derdiyâr'ın türbesi
Dertlilere Derman Hubuyâr Dedem

Derdiyâr ist Fleisch von Hubyâr's Fleisch,
Er nahm ihn zu sich, salbte seine Wunde.
Derdiyâr Grab ist nicht getrennt von ihm.
Du bist das Heil der Kummevollen, mein Hubyâr dede.

Nach diesem Gedicht wurde Derdiyâr in dem Hubyâr-Schrein beigesetzt. In dem Dorf Karacalar bei Ulaş (Sivas) liegt auch ein Grab, das als heilig verehrt und besucht wird (arab. *ziyâra*, tr. *ziyâret*) und als Grab von Derdiyâr gilt.¹⁰⁰⁴ Das Dorf ist heute sunnitisch. Die Dorfbewohner erinnern sich weder an Derdiyâr noch konnten sie Information über die Identität der Person im Grab liefern.¹⁰⁰⁵

Die Hubyâr-Tekke, das im Jahr 1826 geschlossen wurde, wurde 1871 wieder eröffnet. Der neu berufene Scheich Hıdır soll den Schrein provisorisch repariert haben, denn er wurde im Jahr 1917 von Grund auf neu gebaut. Im Jahr 1915 soll der damalige Scheich Mustafa dort Armenier aufgenommen und dadurch gerettet haben. Zum Dank sollen die armenischen Baumeister den Schrein erneuert haben.¹⁰⁰⁶ Die neue Inschrift datiert von 1917 und trägt den Namen von Scheich Mustafa. Anzahl und Namen der Armenier sind unbekannt.

Im Jahr 1925 wurde die Tekke wegen des Verbotes aller Tekkes durch die neu gegründete Republik erneut geschlossen. Später wurde der Schrein wegen der illegalen Besuche durch den Staat teilweise zerstört.

... daß mit der Schließung der Klöster und Türben durch das Gesetz Nr. 677 vom Jahre 1925 keineswegs, wie man vermuten sollte, die Grundlage für den Heiligenkult verschwunden sei. Im Gegenteil, die Tatsache, daß besonders in den Jahren 1939 und 1940 eine Reihe von Türben, Heiligengräbern und ähnlichen vom Volk verehrten Stätten durch

1003 Für die Verhaltensweisen beim Besuch eines Schreins siehe Kap. 5.3.

1004 Vgl. Temel, B. A. 2011: 31.

1005 Das Dorf und das Grab habe ich zweimal (1992 und 2005) besucht.

1006 Informant Mustafa Temel, heutiger *postnişin*. Über diese Armenier wird nicht häufig gesprochen.

die Polizei, Wächter oder gedungene Personen ganz oder teilweise zerstört worden waren, hatte die Entstehung zahlreicher volkstümlicher Erzählungen zur Folge, des Inhaltes, daß die daran beteiligten Personen von schwerem Unglück verfolgt worden seien. Die betreffenden Kultstätten wurden offen oder heimlich weiter besucht.¹⁰⁰⁷

Ebenso wird auch unter Hubyâr-Aleviten erzählt, dass die Zerstörer kurz nach der Tat durch ein Unglück zu Tode kamen. Einer ist im Winter im Schnee liegen geblieben und wurde erst im Frühling gefunden, als der Schnee geschmolzen war.



Abb. 8: Der Hubyâr-Schrein, 2008

Scheich Mehmet (1915-1985) ließ den Schrein im Jahr 1955 erneut bauen.¹⁰⁰⁸ 1982 wurde er restauriert. 1998 wurden durch den heutigen Vertreter (*postnişîn*) der Tekke Mustafa Temel (Sohn von Scheich Mehmet) die Bauten um den Schrein herum abgerissen und neu gestaltet. Diese Daten sind nun mit schlichten Inschriften an den Wänden zu lesen. Im Jahr 2005 wollte das Gouverneursamt in Tokat trotz der vielen Urkunden die Tekke beschlagnahmen und die Familie entfernen.¹⁰⁰⁹ Aufgrund der Klage der Scheich-Familie gegen diese Maßnahme wurde diesmal der Schrein im März 2006 unter Denkmalschutz gestellt.¹⁰¹⁰ Dennoch kommt es immer

1007 Kriss 1960: 292/293.

1008 Wie schwer es war, dort einen Schrein zu errichten, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die geschnittenen Steine für den Bau aus dem 44 km entfernten Dorf (Asarcık) mit dem Esel herantransportiert werden mussten.

1009 Schreiben des Gouverneursamtes, siehe Anhang 16 und 17.

1010 Siehe Anhang 18.

wieder zu versuchten Okkupationen der heiligen Stätten der Andersgläubigen durch den türkischen Staat.

3.3.3. Tekke-Scheichs nach historischen Belegen und Überlieferungen

Die Aufeinanderfolge der Tekke-Scheichs ist vielfach bezeugt. Die Belege resultieren entweder aus Ernennungsurkunden für neue Scheichs nach dem Tod seines Vorgängers oder – dies umfasst die Mehrzahl der Belege – sie dokumentieren Schutzersuche der Scheich-Familie an örtliche Behörden oder an den Sultan, weil ihr Besitz ständig von außen gefährdet war. Hubyâr, der Gründer der Tekke im heutigen Hubyâr Köyü und der Stiftung, gilt als der erste Scheich. Die Reihe seiner Nachfolger ist fast lückenlos dokumentiert.

Hubyâr starb im heutigen Ort (damals Gürgeçukuru) im Jahr 1582. Als Nachfolger wurde sein Sohn Derviş Mustafa am 5. September 1582 berufen.¹⁰¹¹ Dieser war bis zur Übersetzung der Unterlagen für die Hubyâr-Aleviten ebenso unbekannt wie für die Scheich-Familie. Mustafas Söhne Derdiyâr und Bûynad galten bis dahin als Söhne Hubyâr.

Bis 1593 ist Mustafa als Scheich in schriftlichen Quellen dokumentiert. In den Unterlagen vom Februar 1602 und Mai 1606 wird sein Sohn Derdiyâr als Vertreter der Tekke genannt.¹⁰¹² Daraus ist zu schließen, dass Mustafa Ende des 16. Jahrhunderts verstarb und sein Sohn dessen Nachfolge antrat, eine Berufungsurkunde für ihn fehlt aber. Doch findet sich ein Beleg über einen Besuch Derdiyâr mit seinen Söhnen – Ali, Kenan und Hüseyin – beim Sultan, Ahmed I. (reg. 1603–1617) im Mai 1617 anlässlich einer Beschwerde aufgrund der Besetzung des Grund und Bodens der Tekke.¹⁰¹³ Nach Derdiyâr's Tod wurde sein Sohn Ali 1619 zum Scheich berufen.¹⁰¹⁴

Derdiyâr's Bruder Bûynad soll nach den Erzählungen von Hubyâr-Aleviten nach Balh und Buchara (*Belh-i Buhara*) gegangen und nicht zurückgekehrt sein; zuletzt taucht sein Name in einem Schreiben von 1630 auf. Die Namen Derdiyâr und Bûynad – in den Unterlagen Bûynad genannt – sowie die Namen der Söhne und der Enkel Derdiyâr's sind den Hubyâr-Aleviten bekannt, weil bis heute einzelne Sippen sich als deren Nachkommen verstehen und deren Namen als ihre Familiennamen tragen. Mit dieser Mnemotechnick strukturiert sich das kollektive Gedächtnis der Gemeinschaft.

Entgegen dem Befund der Belege, nach denen eindeutig Ali Derdiyâr als Scheich nachfolgte, gehen die Bewohner des Hubyâr Köyü davon aus, dass Kenan der nächste Scheich in der Tekke war, während Ali als *dede* die *tâlib*-Dörfer bereiste. Dies erklärt die hohe Zahl an *tâlib*, die Ali zugeschrieben werden. Der Überlieferung nach gab es in dieser Zeit unter den Brüdern Streit, in dessen Folge der jüngste Sohn Derdiyâr's, Hüseyin Abdal, aus dem Dorf verjagt worden sein soll. Er soll in ein *tâlib*-Dorf nach Alayurt gegangen sein, aus dem er auf Betreiben der Tekke ebenfalls verbannt wurde. Zuflucht fand er schließlich in Karabalçık (Sivas), wo ihm die *tâlibs* ein Haus gebaut haben. Tatsächlich stand in dem Dorf ein Haus mit Namen „Hüseyin Abdal

1011 PA-990/1582-008; siehe Anhang 03.

1012 PA-1015/1606-004; siehe Anhang 04.

1013 PA-1026/1617-018; siehe Anhang 05.

1014 PA-1028/1619-030; siehe Anhang 06.

Haus“, das vor wenigen Jahren abgerissen wurde und an dessen Stelle heute ein Gebetshaus (*cemevi*) steht.

Der Grund des Streites war – so die Überlieferung – der Neid der beiden älteren Brüder auf Hüseyin, der ein ausgezeichneter *saz*-Spieler und Dichter (*âşık*) war und so die Aufmerksamkeit der *tâlîbs* auf sich ziehen konnte. Tatsächlich sind seine Lieder heute noch sehr beliebt und begleiten die Zeremonien von Hubyâr-Aleviten; sie sind über die Grenzen des *ocak* hinaus bekannte gute Beispiele der Dichtung des 17. Jahrhunderts. Auch Lieder über seine Vertreibung aus dem Hubyâr Köyü, über den Tod seiner Frau und seine Sehnsucht nach seinem Sohn Hasan werden heute noch gesungen.¹⁰¹⁵

Dieser Sohn – er wird unter den Hubyâr-Aleviten Hasan Abdal genannt – soll trotz seines jugendlichen Alters von etwa 15 bis 16 Jahren ein sehr guter Bogenschütze gewesen und in das osmanische Heer aufgenommen worden sein. Neun Jahre lang lebte er in Dersim.¹⁰¹⁶ Vermutlich konnte er dort zu einem Lehnsherrn (*beğ*) bei dem Stamm Işgan¹⁰¹⁷ aufsteigen, und mit 40 Zelten¹⁰¹⁸ kam er zurück ins Hubyâr Köyü. Der Ort, an dem sie ihre Zelte aufgeschlagen haben sollen, ist auf dem Hochplateau (*yayla*) noch bekannt. Erneut kam es zum Streit zwischen Hasan Abdal¹⁰¹⁹ und seinen beiden Onkeln Ali und Kenan. Hasan soll Kenan oder seinen Sohn Afan getötet haben. Daraufhin verließen Ali und Kenan das Dorf, ohne Spuren zu hinterlassen. Hasan Abdal soll seinen Vater ins Dorf geholt und für ihn eine Ehe mit einer Kurdin arrangiert haben.

Dieser Streit findet in den Unterlagen keinen Niederschlag, ihnen ist nur zu entnehmen, dass Ali sehr lange im Scheich-Amt war. Kenan wird 1630 letztmalig selbst erwähnt.¹⁰²⁰ Danach wird er nur noch als Vater seiner Söhne in den Unterlagen geführt. Hüseyin wird dagegen in den Unterlagen von 1635 und 1643 zusammen mit Ali weiter erwähnt. Am 22. März 1643 besuchten Ali und Hüseyin zusammen den Sultan Ibrahim (reg. 1640–1648) in İstanbul und bekamen einen Erlass, worin diesmal Ali und Hüseyin zusammen als Besitzer/Zuständige (*mutasarrıf*) der Tekke berufen wurden.¹⁰²¹ Diese Urkunde ist die letzte, in der Hüseyin direkt erwähnt wird. In einem Schreiben vom Februar 1678 wird Ali letztmalig offiziell erwähnt.¹⁰²² Im Juli des selben Jahres werden in einem Bericht nur noch seine Kinder und Neffen aufgeführt, was darauf schließen lässt, dass er zu diesem Zeitpunkt wahrscheinlich bereits tot war. Demnach war Ali 59 Jahre lang Scheich und hat das Dorf nicht verlassen.

In allen mir zugänglichen Schriften werden ab 1668 nicht mehr einzelne Personen als Zuständige der Tekke, sondern mehrere Kinder dieser drei Brüder erwähnt. In allen diesen Urkunden ist der Name Himméd, Hüseyins Sohn, mit erwähnt. Ab 1678 taucht auch der Name Mahmud des Enkels Hüseyins, als Sohn von Himméd auf.

1015 Siehe Dedeşoğlu 2009.

1016 Manche Erzähler sagen Kurdistan, manche Dersim.

1017 So ein Stammesname lässt sich nicht belegen. Vermutlich handelt es sich um den Stamm der Rişvan.

1018 Es ist unmöglich, dass so viele Menschen gekommen sind. Die Zahl 40 ist in der islamischen Welt heilig und idiomatisch für die Vielzahl, für die Gruppe.

1019 Nur Hüseyin und seine Söhne haben den Titel Abdal.

1020 TKGM TADB TT Defter No.: 14.

1021 PA-1053/1643-053; Anhang 07.

1022 PA-1088/1678-012; Anhang 09.

Es gibt keine mir zugängliche neue Berufung mehr für das Scheich-Amt in der Tekke als Nachfolger Alis. Mit hoher Wahrscheinlichkeit muss angenommen werden, dass Himméd Ali als Scheich nachfolgte, auch wenn es darüber keine Belege gibt.¹⁰²³ Denn ab 1704 taucht Seyyid Mahmud Beğ, Sohn von Himméd, als alleiniger Zuständiger der Tekke auf.¹⁰²⁴ Wann Himméd starb, lässt sich nicht feststellen. Auch für die Berufung Mahmuds zum Scheich gibt es keine Urkunde, doch tritt dieser etwa um das Jahr 1704 gegenüber den Behörden wie ein Scheich auf und wird als einziger Vertreter der Tekke erwähnt.

Mahmud war wie Ali sehr lange, mindestens 65 Jahre, im Amt, er verstarb im Jahr 1769. In den Unterlagen werden seinem Namen die Titel *seyyid* und *beğ* beigefügt. Auch heute ist er den Dorfbewohnern als „Mahmud Beğ“ bekannt und der Platz seines Hauses heißt „Ruine von Mahmud Beğs Haus“ (*Mahmud Beğ'in peği*). Wenn wir auch durch die Berufungsurkunde Mahmuds Amtseinstieg nicht belegen können, können wir jedoch durch die Berufungsurkunde von seinem Sohn Abdi beweisen, dass Mahmud doch alleiniger Zuständiger der Hubyâr-Tekke war. Nach Mahmuds Tod¹⁰²⁵ 1769 wurde sein Sohn Abdi als sein Nachfolger ins Amt berufen.¹⁰²⁶ Im Jahr 1781 wurde die Berufung von Seyyid Abdi erneuert.¹⁰²⁷ Ab diesem Datum ist mir keine Urkunde mehr für Abdi oder seinen Nachfolger zugänglich gewesen. Im Jahr 1826 wurde der Tekke geschlossen und zerstört, die Bewohner wurden vertrieben.¹⁰²⁸ Die Bewohner des Dorfes suchten Zuflucht in Orta Yayla (im Sommerquartier), nicht weit vom Dorf, und die Scheich-Familie zog nach Kızıllarmut, wo Mahmud Beğ schon früher ein Haus gebaut hatte. Kızıllarmut existiert heute noch als Weiler des Hubyâr Köyü. Der Grund des Umzugs von Mahmud Beğ ist ein interessantes Beispiel dafür, dass auch der Scheich den Regeln der öffentlichen Beichte unterliegt:

Mahmud Beğ erwischt einige Männer aus sunnitischen Nachbardörfern beim Versuch, einige Frauen aus dem Hubyâr Köyü zu vergewaltigen. Im Streit tötet er die Männer und beseitigte sie mit Hilfe der Frauen. Sie schworen sich, diesen Vorfall geheim zu halten. Nach einigen Jahren aber denunzierten die Frauen ihn bei der öffentlichen Beichte. Daraufhin wurde er mit sieben Jahren Ausschluss aus der Gemeinde (*düşkün*) bestraft. Selbst sein Amt als Scheich konnte ihn nicht davor bewahren. Er musste der Sage nach das Dorf verlassen. Seit der Zeit wurde er gemäß der alevitischen Tradition „Schwarzbein“ (*karabacak*)¹⁰²⁹ genannt. Auch heute noch werden die Nachkommen von Mahmud Beğ (darunter auch meine Familie) als „Karabacaklar“ bezeichnet.

3.3.4. Wiedereröffnung der Tekke

Als im Jahr 1826 alle Bektaşî-Tekkes verboten wurden, wurde somit auch Hubyâr-Tekke geschlossen. Die Bewohner des Dorfes wurden alle verbannt. Erst ab 1845 konnten die

1023 Dies wird auch dadurch bekräftigt, dass die heutige Scheich-Familie Nachkommen von Himméd sind.

1024 BOA, A.RSK 392/17. Siehe auch PA-1131/1719-022; Anhang 12.

1025 Mahmud wird erst in einer Urkunde vom Juli 1678 erwähnt. PA-1089/1678-020; siehe Anhang 10. Er soll an dem erwähnten Datum schon über 18 Jahre gewesen sein.

1026 VGMA, Tokat Hrf. Dft., Defter No: 1082, Varak: 55-A.

1027 VGMA, Tokat Hrf. Dft., Defter No: 1158, Varak: 69.

1028 Özmen & Koçak 2008: 213.

1029 Abfällige Bezeichnung für jemanden, der bei der öffentlichen Beichte (*görgü*) bestraft ist.

Bewohner, darunter auch die Scheich-Familie, allmählig ins Dorf (zur Tekke) zurückkehren.¹⁰³⁰ Scheich Hüseyin älterer Bruder von Hıdır beantragt die Wiedereröffnung der Tekke und seine Berufung als Scheich. Dieser erste Versuch scheiterte 1851 an der Ablehnung der Behörden.¹⁰³¹ Weitere Versuche von Hıdır (1840–1905) führten jedoch nach etwa 20 Jahren zum Erfolg. Hıdır erhielt das Recht, die Tekke als Nachkomme der früheren Scheich-Familie zu öffnen und wurde zum Scheich berufen (1871).¹⁰³² 1905 trat er wegen seiner Krankheit zurück und überließ das Amt seinem Sohn Mustafa (geb. 1867).¹⁰³³ Kurz danach starb Hıdır (1905). Mustafa starb 1921 und sein Sohn Mehmet (1915–1985) wurde im Alter von sechs Jahren Scheich. Am 13. Dezember 1925 wurden alle Tekkes und *zâviyes* durch die Regierung der neuen Republik verboten. Trotz des Verbotes lebten die Hubyâr-Aleviten ihren Glauben unter den neuen Bedingungen – wie alle Aleviten der Türkei – stillschweigend weiter. Scheich Mehmet (Temel) starb 1985. Nach seinem Tode übernahm sein Sohn Mustafa (Temel, geb. 1938) seinen Posten. Die Hubyâr-Aleviten kennen nur die konkrete Reihenfolge der letzten Periode der Scheichs ab Scheich Hıdır. Obwohl allen Mahmud Beğ ein Begriff ist, wissen sie nichts über seinen Sohn Abdi oder Abdıs Nachkommen.

Die Zeit von 1826 bis 1870 wird als die Periode des Verfalls und Niedergangs, als „Zeit der Irrtümer“ betrachtet. „*Tekkeli azmış*“ (Die Leute aus der Tekke [Hubyâr Köyü] haben sich verlaufen) ist der Ausdruck dafür. Die Erzählungen gehen so weit, dass unterstellt wird, es habe Tendenzen gegeben, zum Sunnitentum zu konvertieren. Nach meinen Feststellungen geht jedoch die Periode über das Jahr 1826 hinaus, wahrscheinlich bis zu der Zeit von Abdi Beğ. Dafür spricht die Tatsache, dass Abdi Beğ, Sohn Mahmuds, völlig unbekannt ist. Die letzte Urkunde, die Abdi Beğ erhielt, datiert aus dem Jahr 1781. Diese „Zeit der Irrtümer“ führte vermutlich auch zum Aufstieg Veli Babas und infolgedessen zur Spaltung der Gemeinschaft.¹⁰³⁴

Es werden Ereignisse und Erfahrungen über diese Zeit erzählt, mitunter auch die Wunder (*kerâmet*) von Scheich Hıdır. Um seine Verantwortung als Scheich zu übernehmen, kam Hıdır aus Erzurum, wo er seinen Wehrdienst leistete.¹⁰³⁵

Scheich Hıdır findet als zweiter Gründer und Retter der Tekke und dadurch des Pfades Verehrung. Er wird unter den Hubyâr-Aleviten als Wundertätiger (*ehl-i kerâmet*), als Erleuchteter (*ermiş*) verehrt. Sein Grab liegt beim Schrein von Hubyâr.

Die Wichtigkeit der Person Hıdır und das Maß an Respekt, mit dem er gewürdigt wird, findet seinen Ausdruck darin, dass man auf seinen Namen schwört. Unter den Hubyâr-Aleviten (im Dedeci-Zweig) wird neben Hubyâr auf Scheich Hıdır (1840–1905) und Scheich Mehmet (1915–1985) geschworen. Scheich Hıdır soll vor seinem Tod gesagt haben, dass er als Scheich Mehmet von Destans¹⁰³⁶ Tochter Fatma (Fâtima) Ana wieder auf die Welt kommen werde.

1030 BOA, Cevdet Tasnifi, Evkaf Kısmı, No: 420/21293.

1031 BOA, AMKT.NZD, No: 38/46.

1032 PA-1288/1871-017; siehe Anhang 13.

1033 PA-1323/1905-033; siehe Anhang 15.

1034 Siehe Kap. 3.4.3.

1035 Vgl. Kap. 3.4.3.

1036 Destan war Zeitgenosse von Scheich Hıdır, wird als heilig verehrt. Sein Grab liegt in Karakaya bei Tokat

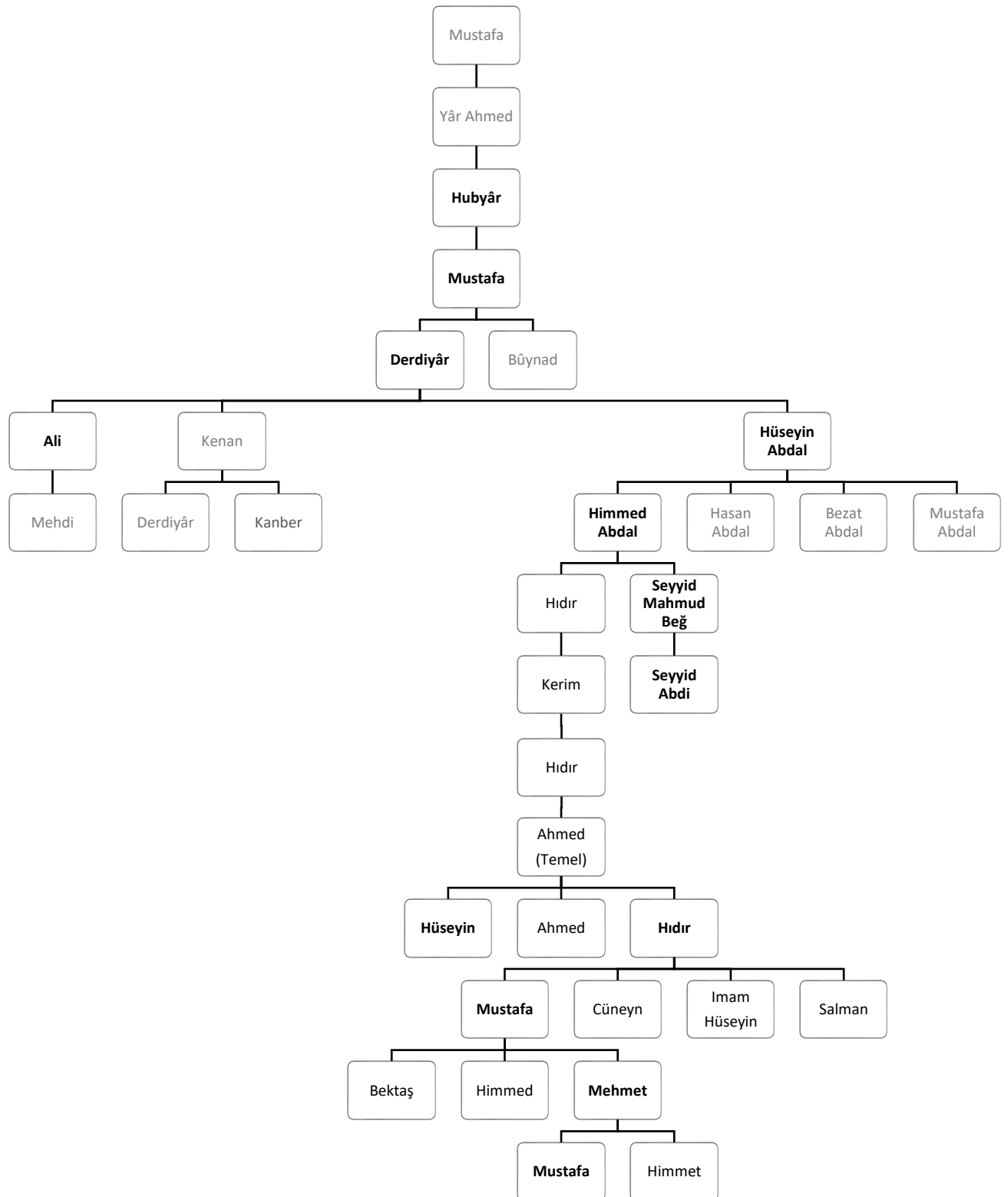
Daher wird Scheich Mehmet von vielen seiner *tâlîbs* als Theophanie von Scheich Hıdır angesehen. Im anderen Zweig (Babacı) wird nach Hubyâr auf „Baba“ und „Ağa“ mit dem jeweiligen Vornamen (besonders auf Veli und Hasan) geschworen. Schwüre auf die Personen aus dem lebendigen *dede*-Kreis sind heute unbekannt.

Die Tekke-Scheichs (Amtsperiode) in chronologischer Darstellung:

| | |
|---------------------------|---|
| Hubyâr | ? – 1582 |
| Mustafa | 1582 – ca.1596 |
| Derdiyâr | 1596 – 1619 |
| Ali | 1619 – 1678 |
| Hüseyin Abdal | neben Ali ab 1643 – ? |
| Himmed Abdal | 1678 – ? |
| Seyyid Mahmud Beğ | sicher ab 1704 – 1769 |
| Seyyid Abdi | 1769 – ? April 1781 wurde sein Amt zuletzt bestätigt. ¹⁰³⁷ |
| Schließung der Tekke | 1826 |
| Wiedereröffnung der Tekke | 1871 |
| Hıdır | 1871 – 1905 |
| Mustafa | 1905 – 1921 |
| Mehmet (Temel) | 1921 – 1985 |
| Mustafa Temel | seit 1985 |

Trotz des Verbotes des Scheich-Amtes ab Dezember 1925 wurde Mehmet immer mit seinem Amtsnamen Scheich „Şeyh Mehmet“ genannt; so riefen ihn sowohl die Aleviten als auch die Sunniten. Dagegen wird Mustafa Temel (geb. 1938) von seinen *tâlîbs* teils als Scheich, teils als *dede* bezeichnet. Der Titel „Scheich“ wird nur noch selten verwendet. Von Sunniten und Behörden wird er als Vertreter (*postnişîn*) gesehen. In den letzten Jahren wird er allerdings auch von den Behörden und Sunniten „Mustafa Dede“ gerufen (sonst „Mustafa Bey“).

1037 und wird als Wallfahrtsort besucht.
VGMA, Tokat Hrft. Dft.: 1158, Varak: 69.

3.3.5. Die Genealogie des Scheich-Amtes¹⁰³⁸

1038 Die Scheichs des Tekke sind jeweils fett gedruckt. Derzeit amtierender Vertreter ist Mustafa. Für einige Scheichs existieren keine Ernennungsurkunden, doch lässt sich aus späteren Dokumenten erkennen, dass sie das Scheich-Amt innehatten. Vgl. Kap. 3.3.3.

3.3.6. Die Sipahî-Mahmud-Moschee

Die Sipahî-Mahmud-Moschee wurde im Hubyâr Köyü Ende des 17. Jahrhunderts errichtet. Sie war Teil des Versuchs, das Sunnitentum auch in den alevitischen Dörfern zu etablieren. Die Einrichtung einer Moschee mit Prediger (arab. *ḥaṭīb*, tr. *hatip*) und Vorbeter (*imâm*) war vorgeschrieben. Dabei übernahm der Staat die Baukosten für die Moschee, während die Kosten für den *hatip* und den *imâm* von den Dorfbewohnern aufgebracht werden mussten.

Der Staatsdoktrin folgend werden seit dem 16. Jahrhundert bis heute Moscheen in alevitischen Dörfern errichtet. Im Jahr 1537 erließ Sultan Süleyman I. (der Prächtige) die Vorschrift, in allen Dörfern eine Moschee zu erbauen und dort das Freitagsgebet zu verrichten.¹⁰³⁹ In diesem Sinne ist eine Passage des Briefes von Aziz Mahmud Hüdai (1541–1628), Gründer des Celvetiyye-Ordens, an Sultan Ahmed I. (reg. 1603–1617), der Hüdai sehr respektierte und öfter seinen Rat bekam, für diese Staatspolitik von Bedeutung:

Und in allen Dörfern müssen sunnitische Imame eingestellt werden. Kinder, Frauen und Männer müssen alle von Anfang an erzogen und geschult werden. Und die Tekke von ışık [Aleviten] müssen unter strenge Aufsicht gestellt werden. Wenn sie das Fluchen über die ersten vier Kalifen und ihr Fehlverhalten von selbst aufgeben und sich nach Sunna und Scharia verhalten, sollen sie anerkannt, sonst verjagt und so behandelt werden, wie es angemessen ist.¹⁰⁴⁰

Das erste Schriftstück, in dem die Moschee im Dorf erwähnt wird, stammt aus dem Jahr 1112 islamischer Zeitrechnung (1700/1701).¹⁰⁴¹ Dem Schreiben ist zu entnehmen, dass der Name der Moschee „Mahmud Sipahî Camii“ ist und Abdulkadir als Prediger (*hatip*) ernannt wurde. Der Name Sipahî (Lehensherr) Mahmud taucht erst in einem Erlass von Sultan Mehmed IV. vom November 1682 auf, den Sipahi Mahmud für die Angehörigen der Tekke aus Istanbul erhielt.¹⁰⁴² Dem Erlass ist zu entnehmen, dass Sipahî Mahmud mit den Angehörigen der Tekke gute Beziehungen pflegte. Diese Moschee könnte das Ergebnis dieser Beziehung sein. Wann genau diese Moschee gebaut wurde, ist derzeit ungewiss. Einem Erlass von 10. Juni 1668 ist zu entnehmen, dass die Steuerbeamten aus Sivas die Tekke-Angehörigen misshandelt, unterdrückt und von ihnen überhöhte Steuern verlangt haben, mit der Begründung, dass sie nicht der Konfession der *ahl al-sunna* (*Ehl-i sünnet*) angehören.¹⁰⁴³ Dieser Information nach gab es zu der Zeit keine Moschee im Dorf.

Der Prediger Seyyid Abdulkadir, ein Sohn Ahmeds¹⁰⁴⁴ starb September 1735, und sein Sohn Seyyid Ahmed wurde zum neuen Prediger ernannt.¹⁰⁴⁵ Im März 1767 trat Seyyid Ahmed zurück

1039 İnalçık 2014: 154.

1040 Ahmet Refik 1932: 12. Übersetzung HT. Org.: „Ve her köye bir sünni imam nasboluna Talimi ilmi sıbyan ve nisvan ve zikran eyliye Ve ışık tekyeleri de yoklana ve teftiş oluna Sebbüta‘nı çiharyar ve na makul vasıflarını ihtiyarları ile terk idüb sünnet ve şeriat üzerine olurlar ise febiha ve ilâ ref‘oluna Ve münasib ne ise görüle”.

1041 VGMA, Tokat Hrft., Dft. Defter No: 1121, Varak: 10.

1042 PA-1093/1682-014; siehe Anhang 11.

1043 PA-1078/1668-019; siehe Anhang 08.

1044 Seyyid Ahmed, der als Vater des erstem *hatip* erwähnt wurde, ist ein Sohn von Hasan Abdal, Nachkomme von Hubyâr.

1045 VGMA, Tokat Hrft., Dft., Defter No: 1094, Varak: 12.

und sein Enkel Abdulkadir wurde zum *hatip* berufen. Ihm folgte in Mai 1807 sein Sohn Ahmed.¹⁰⁴⁶ 1830 ist Ahmed 45 Jahre alt und immer noch *hatip*.¹⁰⁴⁷ Im Einwohnerregister von 1841 sind seine Söhne Abdulkadir (27) und Abdullah (22) sowie Abdullahs Sohn Ahmed (3) eingetragen.¹⁰⁴⁸ Dieser Ahmed wurde 1872 als *hatip* bestellt. Ob es zwischen diesen zwei Ahmeds noch einen *hatip* gab und wer dieser gewesen sein könnte, kann nicht mehr festgestellt werden. Sein Enkel Abdulkadir (geb. 1938) wird heute im Dorf *hatip* gerufen, obwohl er nie *hatip* war; viele kennen seinen richtigen Namen nicht.

Anders als eigentlich vorgesehen, ging das Amt des *hatip* vom Vater auf den Sohn über, daher wird die Familie heute im Dorf als „Hatipler“ (die Prediger) genannt. Es hat den Anschein, dass die Hubyârlis ihre eigenen *hatip* selbst aus der Dorfgemeinschaft heraus gestellt haben. Den Berufungsunterlagen ist zu entnehmen, dass er dann staatlich geprüft wurde. Auf die gleiche Weise stellten die Dorfgemeinschaften auch Imame, die nach Ausbildung und Prüfung in den Dörfern Dienst taten. So wirkten die Dörfer dem Assimilierungsdruck vonseiten des Staates entgegen. Auf einem Schreiben vom 2. Dezember 1900 befinden sich das Siegel von Hatip Ahmed Efendi und das des Imams.¹⁰⁴⁹ Außer dem *hatip* wurde demnach noch ein Imam eingestellt. Wer die Imame waren und wie diese ernannt worden sind, ist derzeit nicht bekannt. Heute besteht keine Moschee im Dorf. Die älteren Bewohner des Dorfes kennen noch den Platz, an dem die Moschee gestanden hat. Keiner von ihnen hat die Moschee selbst gesehen, aber einige können sich an die Trümmer der Moschee an diesem Platz erinnern. Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Gebäude aufgrund von Baufälligkeit zusammengebrochen ist.¹⁰⁵⁰

3.4. Soziale Beziehungen innerhalb des *ocak*

3.4.1. Verwandtschaftsbeziehungen

Die Tradition, Neugeborenen die Namen der Ahnen zu geben, ging infolge des Aufkommens von Funk und Fernsehen ab den 1970er-Jahren zurück, weil die Eltern sich mehr und mehr „moderne“ Namen aussuchten.¹⁰⁵¹

Die kleinste politische Einheit ist das Dorf. Alle Dorfgemeinschaften zeigen eine ähnliche Struktur, die als „segmentäre Struktur“¹⁰⁵² bezeichnet wird. Die Dörfer, deren Bevölkerung aus den aggregaten Stämmen oder Familien bestehen, zeigen später eine ähnliche Entwicklung, denn sie werden durch Heirat und religiöse Verwandtschaftsbeziehungen in einigen Generationen alle untereinander zu Verwandten. Das Territorium des Dorfes wurde auch nach

1046 VGMA, Tokat Hrft., Dft., Defter No: 565, Varak: 7.

1047 BOA.NFS.D.2267. S. 561; BOA.NFS.D.2275. S. 89.7

1048 BOA.NFS.D.2480. S. 234.

1049 PA-1318/1900-013; siehe Anhang 14.

1050 Über die Moschee-Stiftungen in Tokat arbeitet der Historiker Ali Açıkel.

1051 Für die Namensgebung s. Kap. 6.6.

1052 „Darunter versteht man Gesellschaften, die in einer symmetrischen Weise aus einander ähnlichen Untergruppen zusammengesetzt sind, die keine speziellen Unterscheidungsmerkmale aufweisen und die untereinander keine politische oder andere Priorität haben. Diese Untergruppen sind nun wieder symmetrisch unterteilt. Die Unterteilung der Gruppen wird so lange fortgesetzt, bis die Kernfamilie erreicht ist.“ (Heine 1989: 48.).

dieser Struktur unter den Gruppen verteilt. Am Beispiel des Hubyâr Köyü wird dies im Folgenden dargestellt:

Das Hubyâr Köyü kann als Lineage¹⁰⁵³ eingeordnet werden. Die Bevölkerung wird in kleine Stämme, die Stämme in Sippen (arab. *gabīla*, tr. *kabile*, im Volksmund *gabine*), die Sippen in Familien eingeteilt. Diese Gruppen werden nach den Namen der Väter benannt,¹⁰⁵⁴ auf die sie sich berufen. Die Namensgebung der Familie hängt direkt von der Zahl der Familienmitglieder und der Länge der Genealogie ab. Es dauert drei bis vier Generationen, bis aus den Familien Sippen entstehen. Die steigende Zahl der Familien erforderte später Korrekturen bei der Gestaltung der Struktur der Gemeinde.

Das Autoritätsrecht folgt dem „Anciennitäts-Prinzip“. Macht und Einfluss gehen traditionell auf den ältesten Sohn über¹⁰⁵⁵ und materielle Güter wurden unter den Söhnen gleichmäßig vererbt.¹⁰⁵⁶ Bei den Hubyâr-Aleviten gab es kein Erbrecht für Frauen. Trotz der Gleichstellung der Frauen im Jahr 1936 nach der Gründung der Republik bleiben die Frauen für gewöhnlich bis in die 1970er-Jahre von ihrem Erbrecht ausgeschlossen.

Die gesamte Bevölkerung des Dorfes geht (mit Selbstverständlichkeit) davon aus, miteinander verwandt (*akraba*) zu sein.¹⁰⁵⁷ Hubyâr gilt als Ahnherr der gesamten Familien im Dorf. Die Urenkel (Nachkommen der 4. Generation) werden als Väter der einzelnen Sippen (*kabīle*) bezeichnet. Diese Gruppen teilen sich wiederum in Untergruppen. Eine Teilung der Untergruppen findet jeweils in der 3. oder 4. Generation statt, wenn die Familien auf eine gewisse Größe angewachsen sind. Aus einer Familie erwachsen mehrere Familien, die eine Untergruppe bilden. Die kleinste (Kern-)Einheit ist der Haushalt (*hâne*) – er umfasst ein Paar mit Söhnen und deren Frauen und Kindern. Die Töchter verlassen mit der Heirat das väterliche Haus und ziehen in das Haus ihres Ehemannes. Vorstand des Hauses ist immer der Vater, bis er stirbt. Spätestens in der 3., ganz selten auch in der 4. Generation, gehen manche Familienmitglieder (meist die ältesten Söhne) aus dem Haus und gründen neue Haushalte. Das Haus des Vaters bleibt einem Sohn, bei dem beide Eltern oder ein Elternteil leben. Der Haushalt wird mit dem Namen oder Beinamen (Spitznamen, tr. *lâkab*) des Mannes, in ganz seltenen Fällen mit dem Namen der Frau bezeichnet. Die neuen Haushalte bilden die Untergruppen, die *sülâle* genannt werden, wobei die Bezeichnung *sülâle* mehrere Unter- und Obergruppen, bis zum Stamm, beinhalten kann. Einen besonderen Ausdruck für Untergruppen kennen die Hubyâr-Aleviten nicht; diese Untergruppen erhalten den Namen der Vorfahren, auf den sich diese Gruppe zurückführt, wobei die Pluralendung *-ler*, *-lar* oder das Suffix *-gil* diesem Namen

1053 „Lineage und Clan: eine Lineage zeichnet sich dadurch aus, dass die Abstammungsbeziehung bekannt ist und genealogisch abgeleitet werden kann; ein Clan dagegen dadurch, dass diese Abstammungsbeziehung unbekannt ist und nur vermutet wird.“ K. Eder, 1973 „Die Entstehung von Klassengesellschaften“ (Frankfurt), 372.

1054 In sehr seltenen Fällen wurden sie auch nach einer Frau benannt.

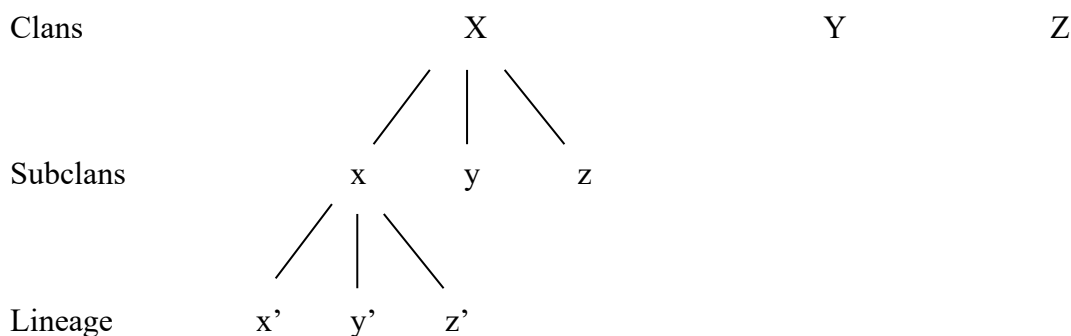
1055 Unter bestimmten Bedingungen wie Tod, innere familiäre Kriege, Krankheit entstehen Ausnahmen.

1056 Übliche Struktur bei den türkischen und kurdischen Gesellschaften in Anatolien.

1057 Nicht alle Bewohner des Dorfes sind miteinander verwandt. Diejenigen, die sich später im Dorf angesiedelt haben, haben sich assimiliert und verstehen sich als Mitglied des Stammes. Dies wird akzeptiert, solange es keinen Streit gibt. Im Streit wird ihre fremde Herkunft zum Vorwurf.

angehängt wird, z. B. *Temeller* oder *Fazlıgil*, *Ahmet Kâhyagil*. Somit ist die Größe der Unter- und Obergruppen von der Anzahl der männlichen Nachkommen abhängig.

Lineage der engsten Verwandtschaftsbereiche:¹⁰⁵⁸



Dies ist die Struktur in fast allen dörflichen Gemeinden. Außer der biologischen Verwandtschaft werden die Familien durch Heirat in ein Verwandtschaftsverhältnis (*dünürlük*) miteinander gebracht. Die Ehe war daher immer eine Angelegenheit der ganzen Familie. Sie wurde zwischen zwei Familien ausgehandelt, wobei die Wünsche des Brautpaars unberücksichtigt blieben.¹⁰⁵⁹ Diese Art der Verwandtschaft ändert die segmentäre Struktur der Familien nicht. Tendenziell werden die Ehen unter den näheren Verwandten abgeschlossen. Unter den Hubyâr-Aleviten war die Heirat zwischen den Kindern der Geschwister sehr verbreitet, was mittlerweile aber allmählich zurückgeht.

Da die Bevölkerung des Hubyâr Köyü aus *dede*-Familien besteht, sind die Heiratsregeln besonders streng. Eine Frau zu ehelichen, die außerhalb des Hubyâr Köyü lebt, ist sanktionsfrei nur dann möglich, wenn es sich um eine ausgewanderte Hubyâr-Alevitin handelt, weil solche Personen immer noch den Hubyârlis zugerechnet werden. Eine Frau konnte nur dann jemanden von außerhalb des Hubyâr Köyü heiraten, wenn der Bräutigam aus der Familie eines *dede-ocaks* stammte. Einen Sunniten oder eine Sunnitin zu heiraten war undenkbar. Die Heirat eines *dede* mit einem seiner *tâlibs* ist ein Tabu, weil die *tâlibs* als die religiösen Verwandten (Kinder des *dede*) gelten. Dagegen dürfen die *tâlibs*, soweit es sich um Aleviten handelt, untereinander ohne Einschränkungen heiraten. Männer dürfen nur eine Frau heiraten. Nur bei Unfruchtbarkeit oder fehlendem männlichem Nachkommen dürfen sie eine zweite Frau heiraten. Diese Möglichkeit ist Frauen versperrt.

Die Suche nach geeigneten Partnern geht dabei immer von der unmittelbaren Umgebung aus und weitet sich nur dann aus, wenn dort kein geeigneter Partner zu finden ist. Dies garantiert einen hohen Schutz gegen Assimilation und Einflüsse anderer religiöser Gruppen und sichert die „Reinheit“ der Gruppe. Dies betrifft innerhalb der alevitischen Gemeinschaft in analoger Weise die *dede*-Familien.

Die *tâlib*-Dörfer zeigen eine unterschiedliche Struktur. Einige Dörfer mit niedrigen Bevölkerungszahlen stammen von Gründer ab. Es gibt auch Dörfer, die sich als Nachkommen

1058 Stolz 1988: 73.

1059 Heute hat diese Tradition ihre Bedeutung fast ganz verloren.

mehrerer Brüder verstehen. Meist handelt es sich um Gruppen, die aus mehreren agnatischen Untergruppen bestehen.¹⁰⁶⁰

Die Gemeinden verhalten sich gegenüber anderen Gemeinden wie eine politische Einheit mit eigener Identität, Loyalität und Stolz. Dabei werden innere Konflikte einer Gemeinde gegenüber anderen Gemeinden nicht öffentlich zum Ausdruck kommen, die Mitglieder zeigen nach außen ein sehr hohes Maß an Loyalität und Solidarität. Diese Dynamik lässt sich auch auf Stammesebene beobachten. Innerhalb der Gemeinde bildet die Familie die kleinste Einheit, die ebenfalls auf diesen Prinzipien beruht. Soziale- und religiöse Verwandtschaftsbeziehungen wie Heirat (*dünürlük*), Beschneidungspatenschaft (*kirvelik*), Pfadbruderschaft (*musâhiblik*) u. ä. helfen diesen Gruppen bei der Regulierung von Binnenkonflikten.

Die Konflikte innerhalb der Familie, der Gruppe oder der Gemeinde, die innerhalb dieser Beziehungen nicht gelöst werden, bestehen bis zur jährlichen Beichte, wo jeder Rechenschaft ablegen muss und der Konflikt durch den Spruch eines *dede*, in Abstimmung mit einem Rat der Besonnensten (*doğrucular*), entschieden wird.

*Die Verwandtschaftsbegriffe bei den Hubyâr-Aleviten:*¹⁰⁶¹

| Name | Bedeutung | Name | Bedeutung |
|---|---------------------------|-----------------------------------|--------------------------------|
| <i>ecdâd</i> | Ahnen | <i>dede</i> | Großvater beiderseits |
| <i>ebe</i> | Großmutter beiderseits | <i>ağa</i> heute: <i>baba</i> | Vater |
| <i>ana</i> heute: <i>anne</i> | Mutter | <i>emmi</i> heute: <i>amca</i> | Onkel väterlicherseits |
| <i>eme</i> oder <i>bibi</i> heute: <i>hala</i> | Tante väterlicherseits | <i>dayı</i> | Onkel mütterlicherseits |
| <i>hala</i> heute: <i>teyze</i> | Tante mütterlicherseits | <i>oğul</i> | Sohn |
| <i>kız</i> | Tochter | <i>ede</i> heute: <i>abi</i> | älterer Bruder |
| <i>kardeş</i> | Bruder | <i>bacı</i> | Schwester |
| <i>bacı</i> heute: <i>abla</i> | ältere Schwester | <i>torun</i> | Enkel beiderlei Geschlechts |
| <i>enişte</i> | Schwager | <i>görümce</i> | Schwägerin |
| <i>yenge</i> | Frau der Brüder und Onkel | <i>kaynata</i> | Schwiegervater |
| <i>kaynana</i> | Schwiegermutter | <i>gelin</i> | Schwiegertochter |
| <i>damat</i> | Schwiegersohn | <i>bacanak</i> | Schwippschwager |
| <i>baldız</i> | Schwester der Frau | <i>elti</i> | Schwippschwägerin |
| <i>kuma</i> | 2. Frau des Ehemannes | | |

1060 Dies wird ausführlicher behandelt in Kap. 3.5.

1061 Diese Bezeichnungen finden sich bei nahezu allen türkischen Gemeinden und Familien. Die meisten Begriffe stammen aus dem Arabischen.

Durch Heirat begründete verwandtschaftliche Beziehungen haben Auswirkungen auf die gesamte Familie, was zum Ausdruck kommt in der Bildung unterschiedlicher Verwandtschaftsbezeichnungen durch Kombination, z. B. *görümcemin eltisi* (die Frau des Bruders vom Mann meiner Schwägerin).

3.4.2. Die Gruppierungen unter den Hubyârlis

Die Bewohner des Hubyâr Köyü teilen sich in sieben Gruppen, die nach den Urenkeln Hubyârs benannt werden. Der Streit zwischen drei Brüdern und ihren Söhnen ist tief verwurzelt im kollektiven Bewusstsein der Hubyâr-Alevien. Die Dorfbewohner bezeichnen sich als Sippe (*kabile*)¹⁰⁶² entsprechend den Namen der Söhne dieser drei Brüder. Heute noch bestehen Vorbehalte zwischen diesen Sippen. So befinden sich etwa die Gräber Hüseyin Abdals und Hasan Abdals beim Grab Hubyârs, sind als Schrein errichtet und werden verehrt, während die Gräber der anderen unbekannt sind. Im Jahr 1997 haben die Nachkommen von Kenan nach rund vier Jahrhunderten unterhalb des Dorfes ein Grab für Kenan errichtet.¹⁰⁶³

Derdiyâr (gest. 1619), Enkel von Hubyâr, hatte drei Söhne, nämlich Ali, Kenan und Hüseyin. Die Stämme benennen sich nach den Söhnen dieser drei Brüder. Auf der Basis der Belege sind vier Söhne Hüseyins an unterschiedlichen Stellen und Zusammenhängen erwähnt: Himmèd, Hasan, Bezat und Mustafa. Hüseyin und seine vier Söhne tragen den mystischen Beinamen „*abdâl*“. Die fünfte Gruppe trägt den Namen von Aslan, die sich zur Allianz von Hüseyins Söhnen zählt. Nach Angaben der Angehörigen von heute ist auch Aslan von diesem Stamm.

Obwohl von Hüseyin alle Söhne als Stammväter bezeichnet werden, ist nur jeweils ein Sohn von Ali und Kenan als Stammvater bekannt. Von Kenan wissen wir nach den Unterlagen, dass er mindestens zwei Söhne, Kanber und Derdiyâr, hatte. Jedenfalls gibt es heute sieben Stämme, nämlich: Himmèd Abdallı (kurz Himmèdli), Hasan Abdallı (kurz Hasanlı), Bezat Abdallı (kurz Bezatlı), Mustafa Abdallı (kurz Mustafalı), Aslanlı (Aslanlı), Mehdili (Sohn von Ali) und Kenanlı.¹⁰⁶⁴ Warum alle sechs Gruppen mit den Namen der Kinder und die siebte Gruppe mit dem Namen des Vaters, Kenan, bezeichnet werden, ist unklar. Es kommt aber auch vor, dass Kinder den Namen des Vaters bekommen. Deswegen ist es gut möglich, dass Kenan sowohl den Vater als auch den Sohn bezeichnet. Dieser Benennung entsprechend wurde das Territorium des Hubyâr Köyü und die zugehörigen *tâlibs* verteilt. Diese Verteilung muss gegen Ende des 17. Jahrhunderts, ca. 100 Jahre nach Hubyârs Tod, stattgefunden haben.

Ausgehend vom Streit unter den Söhnen Derdiyârs sind auch seine Enkelkinder miteinander zerstritten.¹⁰⁶⁵ So verbündeten sich die ersten fünf Stämme, die Söhne Hüseyin Abdals. Die anderen beiden Stämme, Mehdili und Kenanlı, bildeten ebenfalls eine Allianz. Die Feindseligkeit dieser Stämme ist heute nach mehr als 350 Jahren noch spürbar. Es ist sogar zu tätlichen Auseinandersetzungen zwischen diesen Gruppen gekommen. Der Zusammenhalt der

1062 Die Hubyârlis nennen es „*gabine*“. Der Terminus wird sowohl für den Stamm als auch für die Sippe verwendet.

1063 In den letzten Jahren haben die Angehörigen der Kenan-Familie angefangen, donnerstagabends bei diesem Grab ihre Brote (*lokma*) zu verteilen.

1064 Alle diese Namen sind in den Unterlagen erwähnt.

1065 Vgl. Kap. 3.3.3.

Gesamtgruppen trotz dieser Feindschaft beruht vor allem auf Heiratsbeziehungen zwischen den Gruppen und auf Bedrohungen von außen.

2006 haben sich die Auseinandersetzungen um territoriale Ansprüche durch die Erfassung der Eigentumsrechte durch das Katasteramt im Sinne des modernen Zivilrechts noch einmal verschärft.

Durch Migration und Globalisierung geht die Identifikation mit einzelnen Stämmen zurück. Aufgrund zunehmend fehlender religiöser Sozialisation kennen viele Aleviten die eigene *ocak*-Zugehörigkeit nicht mehr. Wo die Zugehörigkeit klar und eindeutig ist, hat sie vielfach keine Bedeutung mehr, weil die Menschen sich übergeordnet als Aleviten verstehen.

3.4.3. Spaltung des Hubyâr-Ocak

In der Mitte des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Spaltung des Hubyâr-Ocak. Voraussetzung war u. a. die Schließung der Tekke im Jahr 1826 und die damit verbundene Vertreibung. In dieser Zeit kam es zu Traditionsabbrüchen, weil die *dedes* die *tâlib*-Dörfer nicht mehr besuchten und weil Zeremonien nicht mehr durchgeführt wurden. Die Gemeinschaft war zum Teil ohne jede religiöse Führung. Die daraus resultierende religiöse Orientierungslosigkeit der Bevölkerung zeigt sich in entsprechenden Berichten.¹⁰⁶⁶ Wegen dieser Probleme verließen viele Menschen das Hubyâr Köyü und siedelten in andere Dörfer und Städte.

Kara Hacı *dede*,¹⁰⁶⁷ einer von dem Stamm Mustafa Abdallı, der sich mit der unübersichtlichen Situation schwertat, hatte versucht, die religiösen Strukturen aufrechtzuerhalten. Als ihm dies misslang, zog er nach Çayır (Zile), wo er auch begraben ist. Sein Grab wird bis heute besucht. Er bildete Bektaş Sofu aus, der zu einer Berühmtheit gelangte und seinerseits den Trommelspieler (*davulcu*) Veli aus dem Dorf Acısu (in der Nähe von Zile) ausbildete. Dieser stieg rasch bis zum *baba*-Amt des Dorfes (*köy babası*) auf. Dieses Amt erlaubt dem Inhaber, den *dede* in dessen Abwesenheit zu vertreten. Infolgedessen gewann Veli zahlreiche Anhänger und *tâlibs*, ohne jedoch tatsächlich Scheich oder gar *dede* zu sein. Er erklärte sich zu einem *baba*, und viele *tâlibs* haben Veli Baba als erleuchteten Hauptgeistlichen des Hubyâr-Ocak anerkannt.¹⁰⁶⁸ Die *tâlibs* haben sich nicht mehr dem Hubyâr Köyü, sondern Acısu, dem Dorf von Veli Baba zugewandt, sodass Acısu zum Zentrum des *ocak* wurde. So wird es auch in den Berichten des osmanischen Staates geschildert.¹⁰⁶⁹

Die weitere Entwicklung lässt sich nur aus mündlichen Überlieferungen rekonstruieren. Diese besagen, dass Veli Baba ins Hubyâr Köyü zu dem Weiler Imizâgil kam und die ganze Gemeinde sich für die Beicht-Zeremonie (*görgü cemi*) versammelte. Viele Opfertiere wurden geschlachtet. Während draußen das Opferfleisch kochte, begann im *cemevi* die Zeremonie. Als Hıdır (Hıdır Derviş genannt), einem Nachkommen der ehemaligen Scheich-Familie, der gerade in Erzurum seinen Wehrdienst ableistete, dies offenbart wurde, handelte er unverzüglich. Wäh-

1066 Informanten Bektaş Ali Temel, Koç Ali Bulut, Ali Osman Sarıyar.

1067 In den mündlichen Überlieferungen gilt Kara Hacı vielfach als Scheich (Hacı Şeyh), was sich jedoch nicht belegen lässt.

1068 Die Informationen über Veli Baba stammen aus dem Gesprächsprotokoll mit seinem Urenkel Ali Kurt, Januar 1993 in Tokat. Die Erzählungen stimmen mit den anderen Erzählungen überein.

1069 Şapolyo 1964: 281; Alandağlı 2015: 234.

rend er noch Wachdienst hatte, stieß er sein Gewehr in die Erde, sodass dieses an seiner Stelle den Wachdienst übernahm, und kam direkt nach Hubyâr Köyü, um die Menschen daran zu hindern, sich einem anderen *dede* bzw. *baba* anzuschließen. Er ging ins *cemevi* und versuchte, die Zeremonie des illegitimen Veli Baba zu unterbinden, was allerdings nicht akzeptiert wurde. In seinem Zorn verfluchte er die Opfertiere, sodass diese sich in Hunde verwandelt haben sollen. Dies stellte seine Autorität her und führte zum Abbruch der Zeremonie. Veli Baba verließ in derselben Nacht das Dorf. Während seiner Abwesenheit übernahm in Erzurum sein Gewehr den Wachdienst für ihn. Viele versuchten, das Gewehr zu ergreifen, was ihnen jedoch nicht gelang. Am Morgen erschien Hıdır wieder am Wachdienstplatz, nahm sein Gewehr und hing es sich über die Schulter. Als seine Vorgesetzten ihn fragten, wo er war, antwortete er, dass er abgeholt wurde und nach der Erfüllung seiner Aufgabe wieder zurückgebracht worden sei. Danach soll er seine Entlassungsurkunde verlangt haben, mit der Begründung, dass er seinen Wehrdienst abgeleistet habe. Als seine Vorgesetzten ihm widersprachen und sagten, seine Dienstzeit sei noch nicht beendet, behauptete er, seine Entlassungsurkunde liege bereits fertig in der Schublade. Als sie diese ausgefüllt in der Schublade vorfanden, wussten sie, dass er ein Erleuchteter war und entließen ihn.

Historisch belegt dies durch eine Bescheinigung von der vorzeitigen Entlassung Hıdır: Wegen Schlafwandeln wurde er vom Wehrdienst, den er am 2. Mai 1861 aufgenommen hatte, am 24. August 1867 entlassen. Die Zeit von Hıdır's Wehrdienst erstreckte sich - wahrscheinlich mit Unterbrechungen - von 1861 bis 1867, Veli Baba starb um 1864. Daher muss ihre Begegnung zwischen 1861 und 1864 stattgefunden haben. Hıdır befand sich wahrscheinlich wegen seiner Krankheit zur Erholung im Hubyâr Köyü oder er war dorthin geflohen.

Wegen seines unberechenbaren Verhaltens wurde und wird Hıdır auch als „Deli Hıdır“ (Verrückter Hıdır) bezeichnet. Nachdem oben genannten Treffen mit Veli Baba verbreitete sich der Ruhm von Hıdır Derviş als Erleuchteter und Wundertätiger. So soll er in die Dörfer gegangen sein und versucht haben, die *tâlîbs* auf den „rechten Pfad“ zurückzubringen. Im Jahr 1871 gelang es ihm, die Tekke wieder zu eröffnen, und er wurde zum Scheich berufen.¹⁰⁷⁰ Der Scheich-Titel soll ihm geholfen haben, die *talîbs* wieder zurückzugewinnen.

Diese oben erwähnte Sage wird als Rettungsgeschichte der Tekke und des *ocak* von Dorfbewohnern und Hubyâr-Aleviten erzählt.

Veli Baba hat zwischen 1800 und 1864 gelebt.¹⁰⁷¹ Nach den Aussagen seines jüngsten Sohnes Hasan wurde er „Kurdoğlu Deli Veli“ (Veli der Verrückte, Sohn des Wolfs) genannt. Nach seinem Tod sollen seine Frau Anşa¹⁰⁷² Bacı (1817–189?, wahrscheinlich 1892 oder 93)¹⁰⁷³ und seine Söhne die Führung übernommen haben. Anşa soll eine starke Persönlichkeit gewesen

1070 Siehe Kap. 3.3.4.

1071 Ali Kurt: *Ayşe Bacılılar'ın gerçeği budur!* In: Kervan, sayı 25, Mart-Nisan 1993, S. 22.

1072 *Ayşe* wird im Volksmund „Anşa“ ausgesprochen.

1073 In ihrer Aussage vor dem Gericht in Tokat am 2. Juli 1887 gab *Ayşe Bacı* ihr Alter mit 70 Jahren an. Sie wurde nach Damaskus verbannt und kam nach Angabe ihres Enkels nach drei Jahren zurück. Kurz danach starb sie (siehe Ali Kurt: *Ayşe Bacılılar'ın gerçeği budur!* In: Kervan, sayı 25, Mart-Nisan 1993, S. 22). In der gleichen Aussage gab sie als Todesdatum ihres Mannes „vor mehr als zwanzig Jahren“ an. Diese Aussagen und ihre Übersetzungen verdanke ich Herrn Yalçın Çakmak.

sein. Im Jahr 1887 wurde Anşa Bacı ausspioniert und mit ihren Söhnen (Hüseyin, Ali und Hasan) und dem Schwiegersohn Ibrahim nach Damaskus verbannt – aus Sorge, sie könne einen Aufstand gegen den Staat entfesseln, weil sie mehr als dreißigtausend Sıraç (Hubyâr-Aleviten) um sich gesammelt hatte und ihren jüngsten Sohn Hasan als *sırrullah* (Gottes Geheimnis) und als Mahdî (tr. Mehdî, der Rechtgeleitete) ausgegeben hat.¹⁰⁷⁴ Als sie sich auf den Weg ins Exil machten, starb einer der Söhne.¹⁰⁷⁵ Ihrem Enkel nach durfte sie erst nach drei Jahren wieder zurückkehren.¹⁰⁷⁶

Nach der Spaltung werden die *tâlîbs* von Hubyâr, die den Scheich in der Tekke als ihr religiöses Oberhaupt akzeptieren, als „Dedeci“ bezeichnet, weil sie ihren religiösen Würdenträger traditionell *dede* nennen oder als „Hıdırlı“ (Hıdırs Anhänger) bezeichnen. Die anderen *tâlîbs*, die sich abgespalteten und ihren religiösen Würdenträger *baba* nennen, werden „Babacı“ (Baba Anhänger) oder auch „Anşa Bacılı“ (Anhänger von Schwester Anşa) genannt. Diese Art der Namensgebung ist ähnlich wie bei den Bektaşîs, wie Babagân und Dedegân, wobei diese Bezeichnungen der Gruppen nicht miteinander verwechselt werden dürfen.

Diese Spaltung unter den Hubyâr-Aleviten wurde in den Berichten der osmanischen Behörden über Aleviten verarbeitet.¹⁰⁷⁷ Sultan Abdülhamid II (reg. 1876–1909) forderte von den Provinzgouverneuren Informationen über die religiösen Gemeinschaften innerhalb ihrer Gebiete.¹⁰⁷⁸ Die Nachkommen von Veli Baba glauben, dass die oben erwähnte Spionage mit den Dedeci-Hubyârlıs zusammenhing.

Anşa Bacıs Ruhm beruht mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den Erfahrungen der Verbannung. Viele Studien bezeichnen die Gruppe um Anşa Bacı als eigenständigen *ocak* mit Anşa Bacı als Gründerin und Führungspersönlichkeit. Auch die mündlichen Überlieferungen, Berichte und Verhöre lassen erkennen, dass es sich um eine starke Frau gehandelt haben muss, die die Gruppe anführte; es finden sich jedoch keine (mündlichen) Belege für die Leitung von Zeremonien durch Anşa Bacı. Zeremonien leiten bei den Babacıs die *baş-sofus* (Haupt-sofu); die *babas* führen nur die Beichte durch. Die Gruppe bekennt sich eindeutig zum Hubyâr-Ocak. Veli Baba und Anşa Bacı hatten drei Söhne (Hüseyin, Ali und Hasan). Hasans Sohn Rüstem war bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Vertreter der Gruppe. Wegen Rüstem wird die Gruppe auch „Rüstem Ağalılar“ genannt. Heute vertreten seine Söhne diese Gruppe. Innerhalb dieser Gruppe entstand eine weitere Gruppe, nämlich die „İbrahim Hatemli“ von İbrahim Hatem. Sie berufen sich auf İbrahim Hatem, den Urenkel von Anşa Bacı.

Der Streit zwischen Dedecis und Babacıs dauerte bis in die 1980er-Jahre. Viele Babacıs sind wieder zu den Dedecis rekonvertiert, besonders in der Zeit von Scheich Hıdır (Amtszeit 1871–1905) und Scheich Mehmet (Amtszeit 1921–1985).

1074 Nach Berichterstattungen und den Fragen des Verhörs; BOA. DH.MKT.PRK.1006–25.

1075 In Aussagen gab Ali bekannt, dass er krank gewesen sei. Nach den Angaben der heutigen Enkel war Hüseyin gestorben. Vgl. Ali Kurt: *Ayşe Bacılılar'ın gerçeği budur!* In: Kervan, sayı 25, Mart-Nisan 1993, S. 22.

1076 Ebd. Ali Kurt gab das Todesdatum von Anşa Bacı als 1880 an (ebd.). Mit den Daten der osmanischen Unterlagen stimmen diese Angaben nicht überein.

1077 Şapolyo 1964: 280–282.

1078 Ebd.

Die Konkurrenz zwischen diesen Gemeinden führte zu einem Wiedererstarren der Tradition. Beide Gruppen beanspruchen, „die Wahrhaftigen“ zu sein, wodurch der gemeinsame Ursprung relevanter wird. Dieser Wettstreit verhalf den Hubyâr-Aleviten ihre Tradition bis zum heutigen Tag und im Vergleich zu anderen *ocaks* noch länger am Leben zu erhalten. Andererseits führte es aber auch dazu, dass eine Eheschließung zwischen den Angehörigen beider Gemeinschaften untersagt wurde. Beide Gruppen leben meistens in denselben Dörfern, halten dennoch ihre Zeremonien getrennt ab und besuchen sich nicht gegenseitig zu diesen Zeremonien. In einigen Dörfern gibt es sogar unterschiedliche Bereiche auf den Friedhöfen für die jeweiligen Angehörige.¹⁰⁷⁹ Um sich gegenseitig zu demütigen, fanden beide Kontrahenten neue Bezeichnungen für die jeweils andere Gruppe. Die Dedecis bezeichnen die Babacı als *purut*, was Renegat (*dönek*) bedeutet. Die Babacı dagegen nennen die Dedecis *ibrıkcı* (Schnabelkannenträger).

Auf diese Eigenschaft der Polarisierung bei der Identitätsfindung involviert Hutter ebenfalls:

Aus der Spannung der Polaritäten außen und innen sowie Abbruch und Kontinuum gewinnt dabei die Geschichte der Religionen ihre Dynamik, die auch weiterhin neue Religionen entstehen lassen wird.¹⁰⁸⁰

Trotz Spaltung und Konkurrenz haben sich die Glaubensinhalte beider Kontrahenten unverändert erhalten. Abgesehen von wenigen Abwandlungen blieben die Dogmen gleich und dienten beiden Gruppierungen zur Stärkung der Tradition. Der Respekt gegenüber Hubyâr und der auf ihn zurückgehenden Tradition ist nach wie vor stark vorhanden. Die Feindseligkeiten bezogen sich immer nur auf die unterschiedlich ausgeprägte Tradition und den Vorwurf, damit „den Pfad verlassen und verdorben“ zu haben. Die Babacı sind besonders streng und in sich geschlossen.

Im Zuge der Abspaltung haben sich bestimmte Merkmale der Gruppenidentität entwickelt:

Als äußeres Merkmal gibt es feine Unterschiede in der Tracht. Die Männer tragen eine bestimmte Mütze (tr. *terlik*, Schweißhalter),¹⁰⁸¹ die der Gruppe Babacı eigen ist. Diese Mütze wird von den Dedecis nicht getragen.¹⁰⁸² Bei



Abb. 9: *Terlik* (Mütze)

den Trachten der Frauen ist der Unterschied auf Anhieb nicht immer leicht erkennbar, wenn die Tracht nicht in weißem Farbton ist; nur Geübte können einen Unterschied feststellen, weil die aufwendig und farbenfroh bestickten Trachten sehr detailreich sind.

1079 Es kommt öfter vor, dass sogar die Familien ihre Friedhöfe von den anderen trennen.

1080 Hutter 2001: 434.

1081 Ob es eine gemeinsame Mütze war, die die Dedecis nach der Abspaltung abgeschafft haben oder danach die Babacı für sich eine eigene Mütze entwickelt haben, konnte ich nicht feststellen. Hierbei möchte ich noch einmal in Erinnerung bringen, dass die Mützen aller mystischen Orden unterschiedlich waren.

1082 Diese Mütze gewann eine Berühmtheit als Teil der Tracht der Hubyâr-Aleviten (Sıraç). Sie wird heute im Staatlichen Museum in Tokat ausgestellt.

Religiöse Unterschiede finden sich nicht im Ablauf oder Inhalt der Zeremonien oder der Struktur des Glaubens, sondern nur bei manchen Veränderungen:

Die Babacı sprechen den Segensspruch (arab. *basmala*, tr. *besmele*) „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen“ nicht. Auch wird „*tekbir*“ (das Aussprechen und Wiederholen der Formel „Allah ist groß“) bei Opferschlachtungen nicht ausgesprochen. Stattdessen benutzen sie *Bismişah* (im Namen des Schahs); die Dedecis benutzen beide Aussprüche je nach der Art des Gebets.

Die Opferung eines Hahns ist bei den Babacı verbreiteter als bei den Dedecis.

Die religiösen Würdenträger der Babacı werden *baba* und *sofu* genannt. Die Zeremonien werden in den Dörfern von den *baş-sofus* geleitet. Nur die *görgü* führen die *babas* durch. In jedem Dorf gibt es *sofus*. Die Leiter der Zeremonien werden Dorf-*sofu* (*köy sofusu*) genannt; sie sind dienstälter als die anderen *sofus*. Bei den Dedecis ist das *sofu*-Amt heute fast vergessen. Die Spaltung von Veli Baba könnte einer der Gründe dafür sein, warum das *sofu*-Amt bei den Dedecis in den Hintergrund getreten ist und heute quasi nicht mehr existiert.

Die Dedecis unterscheiden zwischen *post dedesi*, *ocak dedesi* und *mürşid*. *Post dedesi* sind die *dedes*, die in bzw. in der Nähe der Dorfgemeinschaft leben und dort die regelmäßigen Zeremonien leiten. Sie sind meist Nachkommen von Menschen aus dem Hubyâr Köyü. Sie können allerdings die *görgü*-Zeremonie nicht durchführen. *Ocak dedesi* sind die *dedes* aus dem Hubyâr Köyü, die ihre *tâlibs* geerbt haben und die *görgü* für diese durchführen.¹⁰⁸³ *Mürşid* ist der Scheich der Tekke. Er kann für alle *tâlibs* seines *ocak* die Beichte abnehmen.

Auch die Totenzeremonie weist Unterschiede auf: Die Dedecis verabschieden ihre Toten durch die gleiche Zeremonie, wie sie auch die Sunniten kennen, mit Gebeten (Koransuren) in arabischer Sprache, die von alevitischen *hocas* vorgelesen werden, wie bei den meisten Aleviten der Türkei. Demgegenüber verabschieden die Babacı ihre Toten in türkischer Sprache und mit alevitischen Trauergedichten. Die Toten werden im ausgehobenen Grab so gebettet, wie sie es zu Lebzeiten gewohnt waren und anschließend mit Erde zugedeckt. Die Traditionen nach der Bestattung sind dagegen in beiden Gruppen gleich.

Gerade wegen der Begräbniszeremonie sehen sich die Dedecis mit dem Vorwurf konfrontiert, ihre Zeremonien „sunnitisiert“ zu haben. Im Grunde ist diese Art der Zeremonie in der ganzen Türkei bei fast allen alevitischen *ocaks* verbreitet, abgesehen von den Tahtacı und den Babacı. Bruniessen berichtet über die Ahl-e Haqq, bei denen die Beerdigungszeremonie denen anderer Muslime entspricht.¹⁰⁸⁴ Dies kann als Zeichen dafür gewertet werden, dass diese Form der Zeremonie nicht allein aus Gründen der Anpassung an die Umwelt etabliert wurde, sondern auch wegen ihrer Sinnhaftigkeit.

Mit der Entwicklung eines politischen (überwiegend links gerichteten) Bewusstseins beider Gemeinschaften in den 1970er-Jahren ging diese Feindschaft allmählich zurück. Da heute beide Schwierigkeiten haben, sich in der modernen und globalisierten Welt zu orientieren, gibt es keine Konkurrenz mehr zwischen ihren jeweiligen Führungsfamilien, auch wenn die Bezie-

1083 Diese *görgüs* können entweder in den Häusern der *tâlibs* oder im *cemevi* stattfinden.

1084 Bruinessen 2009: 187.

hungen nicht als freundschaftlich bezeichnet werden können. Unter den *tâlibs* spielt die traditionelle Konkurrenz keine derart wichtige Rolle mehr.

3.4.4. Die Erbllichkeit des *dede-tâlib*-Verhältnisses

Die Vererbung der *dede-tâlib*-Beziehungen erfolgt analog zum Erbschaftsrecht. Die Zugehörigkeit eines *ocak* wird sowohl für *dedes* als auch für *tâlibs* in der väterlichen Linie vererbt. Diese Vererbung hatte traditionell auch bei Spaltung des *ocak* durch Verbannung, Streit, Abwanderung oder aus anderen Gründen weiterhin Bedeutung.

Die *tâlibs* folgen dem *dede* ihrer Eltern. Bei mehreren männlichen Nachkommen eines *dede* haben alle Söhne den *dede*-Status. Gewöhnlich ging die Nachfolge auf den Sohn über, den der *dede* mit sich in die Dörfer nahm und mit dem seine *tâlibs* vertraut waren. In vielen Fällen ist schon zu Lebzeiten des *dede* sein Nachfolger bekannt. Wenn die Zahl der *tâlibs* groß ist, teilen die *dede*-Söhne die *tâlibs* unter sich auf, indem sie unterschiedliche Ortschaften besuchen. Im umgekehrten Fall, wenn die Zahl der *tâlibs* klein ist, besuchen die Söhne des *dede* jeweils ein Jahr die *tâlib*-Dörfer. Obwohl alle Söhne eines *dede* diesen Status haben und diese Funktion ausüben dürfen, übernimmt gewöhnlich der älteste Sohn den Platz des *dede* und leitet die Gruppe.¹⁰⁸⁵

Der Besuch der *tâlibs* wird mit einem besonderen Ausdruck – *tâlib üstüne gitmek* (auf die *tâlibs* gehen) – bezeichnet. Dieser Ausdruck unterscheidet den gewöhnlichen Besuch vom Besuch mit dem Zweck zeremonieller Handlungen. Für ihren Dienst (*hizmet*) erhalten die *dedes* von den *tâlibs* *Hakku'llâh* (den Anteil Gottes) in Form von Geld, Getreide oder anderen Gütern. Die *dedes* dürfen keinesfalls die Summe selbst bestimmen, sondern die *tâlibs* regeln Art und Umfang der Entlohnung.

Bei den Hubyâr-Aleviten erfolgt die Vererbung erst nach den Stämmen im Hubyâr Köyü (*mehdili tâlibi*, *bezatlı tâlibi* usw.) und dann unter den Familien in diesem Stamm. Diese Stämme gelten für *tâlib* als „eigenständiger“ *ocak*, weswegen sie ihren *dede* aus dem Stamm als „*ocak dedesi*“ bezeichnen. In dieser Hinsicht dient der Hubyâr-Ocak (also das Scheich-Amt) als Dach-*ocak*. Der Scheich gilt als *mürşid* aller *dedes* und *tâlibs*. Hier offenbart sich die gesamte Struktur alevitischer *ocaks*.

Wie die Verteilung der *tâlibs* unter diesen Stämmen stattgefunden hat, konnten die Befragten nicht beantworten. „*Tâlib böyle istemiş*“ (Der *tâlib* hat es sich wohl so gewünscht) oder „*büyükler böyle düşünmüş*“ (Die Älteren haben es sich wohl so gedacht) sind die Antworten auf hartnäckige Nachfragen. Es muss sich um die Gewohnheit handeln, denjenigen Bruder zum *dede* zu ernennen, der den *tâlibs* bekannt war, die innerhalb der *tâlibs* zu einer Tradition wurde.

Die Hubyâr-*dedes* machen im Sprachgebrauch Unterschiede zwischen ihren *tâlibs*, die aber in der Praxis keine Bedeutung haben. Sie unterscheiden den „leiblichen *tâlib*“ (*öz tâlib*), „Angehöriger des Stammes“ auch (*aşiret*), „inneres Hemd“ (*iç göyneke*) genannt, von den übrigen *tâlibs*. Denen fühlen sich die *dedes* besonders nahe. Teilweise gelten sie als erste (ursprüngliche) *tâlib* oder als *tâlib* von Anfang an. Von diesen Bezeichnungen ausgehend ist es

1085 Vgl. Ersal 2016a: 153–161.

möglich, die *tâlîbs* bei den Hubyâr-Aleviten als Angehöriger desselben Stammes, zu dem auch die *dedes* gehören, als die Anhänger, die von Anfang an Hubyâr angehören, und als spätere Zuteilgewordene oder Konvertiten zu unterscheiden, was bei allen *ocaks* vorkommen kann. Diese Unterscheidung wird unter den *tâlîbs* nicht beachtet und ist auch wenig bekannt. Ein ähnlicher Unterschied wird auch bei den Ahl-e Ḥaqq gemacht: zwischen denjenigen, die in der Gemeinschaft geboren sind (*çekideh*) und anderen, die in die Gemeinschaft aufgenommen worden sind (*çeşbideh*). Um in die Gemeinschaft der Ahl-e Ḥaqq aufgenommen zu werden, müssen Interessierte am Haksar Derwischorden die mystische Ausbildung in den *tarîqa*- und *ma'rifa*-Pforten beenden.¹⁰⁸⁶

Alle diese *tâlîbs* werden ohne Unterschied von *dedes* jährlich besucht, um die Zeremonien durchzuführen. Gewöhnlich bleiben die Scheichs in der Tekke. Bei Hubyâr-Aleviten besuchen die Scheichs jedoch auch die Dörfer bzw. die *tâlîbs*, wenn sie von diesen eingeladen werden. Für *tâlîbs* ist es eine große Ehre und ein herausragendes Ereignis, wenn der Scheich persönlich ins Dorf kommt und sie so die Möglichkeit erhalten, ihr heiliges Oberhaupt mit eigenen Augen sehen und anfassen zu können. Ihm werden die Hände (selten auch die Füße) geküßt, wodurch ein hoher Respekt (*niyâz*) zum Ausdruck gebracht wird.

Der Scheich wird reichlich beschenkt. Er lebt bescheidend jedoch wohlhabender im Vergleich zu den Häusern der anderen. Daher zieht er auch neidvolle Aufmerksamkeit auf sich. Wenn der Scheich seine Nachfolger nicht rechtzeitig bestimmte, kam es oft zu Streit um die Nachfolge. Konnten diese Streitereien nicht beigelegt werden, kam es zu Spaltungen. Auf diese Weise entstehen bezüglich Ritual und Doktrin ähnliche, nur geringfügige lokale Besonderheiten tragende, neue *ocak*-Zweige, wie im Fall bei den Hubyâr-Aleviten (Babacı-Dedeci) oder beim Keçeci-Ocak (Keçeci Baba und Aziz Baba). Eine weitere Möglichkeit der Entstehung neuer *ocak*-Zweige war die Entsendung durch den Scheich. Dieser sandte Brüder oder Söhne in *tâlîb*-Dörfer, um dort den Einfluss der eigenen Tradition zu festigen bzw. zu kontrollieren und die Erfüllung der religiösen Pflichten zu garantieren. Nach einigen Generationen entstehen unterschiedliche Zentren.¹⁰⁸⁷

Besonderes Augenmerk verdient die *dede-tâlîb*-Beziehung im Hubyâr Köyü:

Jeder Alevî - auch die *dedes* und *mürşids* - braucht einen *dede* gemäß dem „*el ele, el Hakka*“-Prinzip. In diesem Prinzip kamen die *dedes* der Üryan Hızır-Ocak nach Hubyâr, um die öffentliche Beichte von den Hubyâr-*dedes* abzunehmen. Wegen der oben ausführlich geschilderten Umstände im Hubyâr Köyü pflegten die beiden *ocaks* längere Zeit keinen Kontakt mehr zueinander. Aus diesem Grund beschlossen die *dedes* im Hubyâr Köyü in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter einander eine neue *dede-talib*-Beziehung: sie erklärten sich zum *dede* und *tâlîb*. Der Legende zufolge hielt Scheich Hıdır die Hand von Hatip und sagte: „Jeder möge sich einen *dede* auserwählen. Ich habe mir Hatip als *dede* auserwählt.“ So ist eine neue *dede-tâlîb*-Beziehung im Dorf entstanden – ähnlich wie bei der Ahl-e Ḥaqq.¹⁰⁸⁸ So konnten die Hubyâr-*dedes* das Problem lösen. Jede (*dede*-)Familie im Dorf hat mit einer

1086 Vgl. Hamzeh'ee 2008: 291.

1087 Vgl. Heine 1989: 100.

1088 Hamzeh'ee 1990: 210 und Hamzeh'ee 2008: 297.

anderen *dede*-Familie eine solche Beziehung. Diese Maßnahme soll nicht nur die Akzeptanz von Hıdır erleichtert, sondern auch die Verhältnisse unter den *dedes* im Dorf gestärkt haben.¹⁰⁸⁹ Heute besteht keine Verbindung zum Üryan Hızır-Ocak mehr. Scheich Mehmet (gest. 1985), hatte die Absicht, diese Verbindung zum Üryan Hızır-Ocak wieder aufleben zu lassen, was zu heftigen Diskussionen führte und letztlich von den Dorfältesten abgelehnt wurde mit der Begründung, dadurch würde die etablierte Ordnung des Dorfes gefährdet.

3.5. Die Beziehungen zu anderen alevitischen Gruppen

Bei den Aleviten kann man von äußeren und inneren Abgrenzungen sprechen: Aleviten grenzen sich nach außen gegen alle sunnitischen Gruppen und nach innen als bestimmter *ocak* gegenüber anderen Aleviten ab.

Obwohl die Hubyâr-Aleviten durchaus eigene Untergruppen bilden, die sich gegenseitig z. T. feindlich gegenüberstehen und gegenseitige Vorurteile pflegen, treten sie nach außen geschlossen als Hubyâr-Aleviten auf.¹⁰⁹⁰

Hubyâr-Aleviten leben mit fast allen *ocaks* in guter Nachbarschaft. In einem Dorf bei Tokat wohnen *tâlibs* von achtzehn *ocaks* zusammen. Auch zwischen den anderen *ocaks* sind Konflikte nicht bekannt. Wenn Streitereien vorkommen, sind die Gründe persönlicher Natur, und die *dedes* der Beteiligten versuchen, die Angelegenheit zu schlichten. Es gibt manchmal Streit zwischen benachbarten Dörfern wegen der Nutzung von Weiden oder Wasser. Diese Konflikte betreffen aber nicht die *ocak*-Unterschiede. Auch in solchen Fällen greifen *dedes* ein, um zwischen beiden Seiten zu vermitteln.

Unter den *ocaks* in jenem Gebiet, in dem auch Hubyâr-Aleviten leben, unterscheidet sich der Hacı Bektaş-Ocak von den anderen. Es ist offensichtlich, dass die Çelebis von Hacı Bektaş andere *dedes* und *ocaks* diskriminieren und als unter sich stehend einstufen. Diese Einschätzung wird von den anderen ignoriert und führt nicht zu offenen Konflikten.

Wie mehrmals erwähnt leben Anhänger mehrerer *ocaks* in enger Nachbarschaft mit Hubyâr-Aleviten. Die Zentren dieser *ocaks* sind auf die gesamte Türkei verteilt. Ali Baba-Ocak, Eraslan-Ocak, Keçeci-Ocak, Kul Himmed-Ocak, Pîr Sultan-Ocak, Kesikbaş-Ocak und Hacı Bektaş-Ocak sind die *ocaks*, deren Zentren in demselben geografischen Raum liegen und mit denen die *tâlibs* von Hubyâr in enger Nachbarschaft wohnen; in vielen Dörfern leben sie zusammen. Eraslan, Ali-Baba, Keçeci und Hacı Bektaş waren gleichzeitig *ocak* und Tekke, wobei die Eraslan-Tekke und Ali Baba-Tekke heute in sunnitischer Hand sind und die *dedes* beider *ocaks* sich in unterschiedliche Orte verteilt haben.

Neben der Wallfahrt nach Hacıbektaş, die für alle Aleviten Anatoliens bedeutsam ist, besuchen die Hubyâr-Aleviten gerne die Schreine von Keçeci Baba im Keçeci Köyü, Kesikbaş in Turhal,

1089 Solche Mikro-Maßnahmen geben uns Aufschluss über die Entstehung und Entwicklung der Traditionen auf der Makroebene.

1090 So finden etwa in der Regel keine Eheschließungen zwischen verschiedenen Untergruppen statt, während eine Ehe mit dem Mitglied eines anderen alevitischen *ocak* problemlos möglich ist.

Melik Gazi in Niksar und Gad im Kat Köyü und bringen Opfergaben dar. In Kat Köyü befindet sich kein Schrein, sondern eine heilige Wasserquelle.

In der Nähe fast aller Dörfer gibt es lokal bekannte Orte und Gräber der Heiligen oder Derwische, die von den Bewohnern der Umgebung besucht und verehrt werden. Hier trifft sich die Gemeinde zu festlichen Veranstaltungen, besonders zum Regengebete (*yağmur duası*) im Frühling und die Bewohner verzehren im Freien ihr Mahl (*kurban*). Auch das individuelle Aufsuchen dieser Orte durch *tâlibs* ist üblich.

Beziehungen zu den Bektaşîs

Die größte alevitische Nachbargruppe der Hubyâr-Aleviten ist die der Dedegân-Bektaşîs. Hubyâr-Aleviten bilden die zweitstärkste Gruppe nach der Bektaşî-Gruppe in der Region. Abgesehen von Einzelfällen leben sie friedlich und in guter Nachbarschaft miteinander.

Die Dedegân-Bektaşîs verstehen sich und ihre Tradition (*sürek*) als die aufgeklärteste und damit die richtige.¹⁰⁹¹ Aus dieser Haltung entstand ein leicht arroganter Habitus gegenüber anderen Aleviten.

Ab dem 16. Jahrhundert haben sich die Bektaşîs weiter von anderen alevitischen Gruppen entfernt, da die Bektaşî-Orden in Hacıbektaş im Kampf zwischen den Safaviden und Osmanen zurückhaltend waren.¹⁰⁹² Die einzige Ausnahme bildet Kalender Çelebi, ein Scheich der Bektaşîs, der den Aufstand von 1527 anführte, welcher blutig niedergeschlagen wurde.

Anfang des 20. Jahrhunderts lud Çelebi Cemalettin Efendi Scheich Mustafa von Hubyâr nach Sivas ein, um ihn zur Unterstützung im Krieg an der Ostfront zu bewegen. Scheich Mustafa gab zwar Proviant und etwas Geld, was er in den Dörfern sammeln ließ, verweigerte jedoch die persönliche Teilnahme bzw. die Entsendung von Truppen.¹⁰⁹³

Abgesehen von diesem historischen Hintergrund, dessen sich heute weder die Bektaşîs noch andere alevitische Gruppen bewusst sind, gibt es einen weiteren Grund für die Spannungen zwischen den Bektaşîs und anderen alevitischen Gemeinschaften: Die Çelebis betrachten den Hacı Bektaş-Ocak als „natürlichen“ Ober-*ocak* aller Aleviten in der Türkei. Dies wird von den Hubyâr-Aleviten ebenso wie von vielen anderen unabhängigen *ocaks* nicht akzeptiert.

3.6. Zwischenfazit und Reflexion

Sowohl in den Legenden der Hubyâr-Aleviten als auch in den historischen Quellen sind die Überlieferungen unterschiedlicher Personen (mit Namen Hubyâr) über einen langen Zeitraum miteinander verwoben worden. Manche dieser Namen könnten Beinamen nach der batinitischen Tradition sein. Die derzeitige Quellenlage macht es noch nicht möglich,

1091 Eine Haltung, die viele religiöse Gemeinschaften innehaben und die nicht spezifisch für diese Gemeinschaft ist.

1092 Vgl. Birdoğan1990.

1093 Informant: Mustafa Temel, Enkel von Scheich Mustafa. Ahmed Cemalettin Çelebi hat an dem Krieg gegen die Russen an der Ostfront (1915) selbst mit seinen 3000 Anhängern teilgenommen. Ihm gelang es nicht, die Aleviten für militärische Aktionen gegen Russland zu sammeln. Über diese Unternehmung und Versuche mit anderen *ocaks* in Dersim vgl. Dersimi 1992. Nach der Gründung der Republik war er Abgeordneter im ersten türkischen Parlament.

eindeutige Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Personen aufzuzeigen bzw. diese klar voneinander abzugrenzen. Die Existenz Hubyâr (gest. 1582), dessen Grab sich heute im Schrein des Hubyâr Köyü befindet, konnte mit historischen Daten belegt werden. Das Kollektivgedächtnis der Hubyâr-Aleviten geht jedoch weit über diesen historisch belegten Hubyâr hinaus, bis hin zu anderen Hubyâr und einem Hoca Ahmed, der für den heiligen Hubyâr gehalten wird. Damit erstreckt sich die Existenz dieses *ocak* bis ins 13. oder 12. Jahrhundert, vermutlich sogar noch weiter zurück. Es ist anzunehmen, dass die Hubyâr-Aleviten schon in der Zeit vor dem 16. Jahrhundert in einem *ocak* mit gleichem oder ähnlichem Namen gelebt haben müssen, der im 16. Jahrhundert von Hubyâr konsolidiert wurde. Alle alten Legenden wurden dann auf diesen Hubyâr übertragen. Für diese These gibt es Indizien:

1. Eine alte Abstammungsurkunde (*secere*) von Hubyâr aus dem Jahr 742/1341–1342, deren Echtheit noch nicht festgestellt wurde.
2. In seiner Arbeit über Ali Baba fertigte Saim Savaş Listen von *zâviyes* in Sivas an. Im Jahr 1454 – 1455 ist eine *zâviye* mit dem Namen „Hutayâr“ eingetragen.¹⁰⁹⁴ Danach findet sich keine Spur mehr von dieser *zâviye*. Es ist möglich, dass der Name falsch überliefert wurde.
3. Die Beziehung zu Üryan Hızır.

Daher muss es sich nach der Tradition der Aleviten entweder um die Weiterführung eines alevitischen *ocak*, um die Spaltung eines vormals gemeinsamen *ocak* oder um die Aggregation von mehreren *ocaks* handeln. Der Umzug Hubyâr von Erkilet (bei Tokat) zum Tekeli-Berg könnte ein Hinweis auf den alten *ocak* sein. Erkilet ist der Ort, aus dem vermutlich Barak Baba stammt.

Im Kollektivgedächtnis der Hubyâr-Aleviten bleiben nur jene Ereignisse und Personen lebendig, die von wichtiger gesellschaftlicher Relevanz sind. Dies wird besonders deutlich bei der Reihenfolge der Führungspersonen; hierbei spielt die zeitliche Zuordnung keine besondere Rolle. Erfahrungen werden also nicht chronologisch, sondern vielmehr durch objektive und subjektive Wichtigkeit, d. h. soziale Wirklichkeit, verortet: Die Vergangenheit wird aus der eigenen Binnenwahrnehmung heraus interpretiert. Welche Ereignisse für die Deutung der eigenen Vergangenheit für Hubyâr-Aleviten von Relevanz waren, kann ihren Legenden und Erzählungen entnommen werden.¹⁰⁹⁵

Die Hubyâr-Tradition der Tekke hat nach der 3. Generation nach Hubyâr, ca. 1650, eine erste Krise und machte am Anfang des 19. Jahrhunderts (in der 7. Generation) eine zweite durch. Beide Krisen spielten sich innerhalb des Hubyâr Köyü in der Hubyâr-Familie ab. Die dritte Krise, die die Spaltung der Gemeinschaft verursachte, war eine große Krise der ganzen Hubyâr-Gemeinschaft und hat ihre Ursachen in der Vernachlässigung und im Bruch der Tradition.

Mit der Schließung der Tekke und der damit verbundenen Verbannung der Angehörigen durch die osmanische Administration verteilten sich viele *dedes* der Hubyâr-Aleviten über verschiedene Dörfer. Dies verhinderte jedoch nicht, dass die *dedes* ihre *tâlib*-Dörfer besuchten,

1094 Savaş 1992: 36.

1095 Siehe Kap. 3.2.1.

wie im Falle vieler anderer *dedes* ohne Tekke. Es gibt Theorien, die besagen, dass dieses Intervall entweder aus der Vernachlässigung der Tradition schon vor der Schließung resultierte; oder aber der Druck auf die *dedes* und ihre Verängstigung waren so groß, dass sie viele Traditionen aufgegeben haben. Mein Eindruck ist, dass beides zutrifft; denn die Steuerhefte (TT) des Jahres 1830 berichten von vielen Aus- und Einwanderungen. Zeitgleich sollen eine Wirtschaftskrise und eine demografische Explosion stattgefunden haben.

Viele alevitische Dörfer in der Umgebung des Hubyâr Köyü sind Ende des ausgehenden 18. Jahrhunderts bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts zum Sunnitentum konvertiert. Da sich diese Konversion mit der Abwanderung aus dieser Gegend überschneidet, entstanden gegensätzliche Verhältnisse: die Auswanderer blieben alevitisch und die im Dorf Verbliebenen wurden sunnitisch, oder umgekehrt.¹⁰⁹⁶ Ein ähnlicher Fall ist auch aus früheren Zeiten bekannt. Die Konversion ist immer ein wichtiger Grund für Wanderungen gewesen.

In traditionellen Gemeinschaften müssen die religiösen Überlieferungen in regelmäßigen Abständen bekräftigt werden. Als mein Großvater (damaliger Scheich) nach einer Überschwemmung im Jahr 1977, bei der siebzehn Menschen ums Leben kamen, ein Dorf bei Turhal besuchte, ließen die Menschen ihn nicht wieder gehen. Sie betrachteten diese Katastrophe als Strafe für die Vernachlässigung des Glaubens und bereiteten für den Abend einen *cem* mit Opferdarbringungen vor. „Wir mussten diese Katastrophe erleben, damit wir uns wieder an unseren Glauben, an Gott erinnern“, so die Aussage der Dorfälteren, um meinen Großvater wieder zur Durchführung einer *cem*-Zeremonie zu bewegen, die lange nicht stattgefunden hatte.

Für diese Vergewisserung der Tradition sind starke Persönlichkeiten nötig, die als authentische Glaubenszeugen erlebt werden, weil sie nicht nur in Tradition und Glaubenspraxis verwurzelt sind, sondern auch durch eigene „Glaubenserfahrungen“ diese Traditionen glaubwürdig bezeugen. Dem Glauben und den Erzählungen ihrer Anhänger zufolge erscheinen Scheich Hıdır und Veli Baba bis heute noch als solche Persönlichkeiten, die selbst spirituelle Erfahrungen machten und diese durch Wunder (*kerâmet*) belegen konnten. Beide wurden selbst von ihren Anhängern für heilige Narren (*divâne*) gehalten und auch so bezeichnet, gleichzeitig aber sehr respektiert.

Scheich Hıdır und Veli Baba konnten diese Krise zwar überwinden, indem sie die Tradition verstärkten, doch war der Preis hoch. Zwar war die Gemeinschaft gespalten, aber doch „gerettet“; am Ende blieben beide Gruppen als Aleviten und Hubyâr-Anhänger weiterbestehen. Die Tradition wurde nach einem Zeitraum, in dem sie durch Vernachlässigung geschwächt worden war, erneut bekräftigt. Dies muss in einer Zeit geschehen sein, in der die Generation, der die Tradition noch gut im Gedächtnis war, noch lebte. Es wird von den Menschen gesprochen, denen die Erleuchtung (*ermişlik*) gelungen war und die Anfang des 20. Jahrhunderts gestorben sind. Um diese Stufe (*makâm*) zu erreichen, ist es notwendig, die Tradition selbst erlebt zu haben. Ich konnte ihre genauen Lebensdaten zwar nicht ermitteln,

1096 So sind z. B. die Bewohner des neu gegründeten Dorfes in Samsun alevitisch und die ihres ehemaligen Dorfes Akkaya in Tozanlı sunnitisch. Anders in Rize, wo die Auswanderer aus Hubyâr sunnitisch geworden sind. Die Verwandten kennen die Geschichte der Wanderung und Konvertierung heute noch.

dennoch ist die Lebensspanne einiger von ihnen bekannt: Kara Hacı, Büyük Destân (in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts); Kütük Derviş, Küçük Derviş, Destân Derviş – fast alle mit dem Titel Derwisch – (in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts). Ihre Gräber werden heute noch von den Bewohnern aus der Umgebung des Ortes ihres Wirkens besucht.¹⁰⁹⁷ Nicht nur fromme Männer aus dem Hubyâr Köyü – also von der *dede*-Familie abstammend –, sondern auch solche aus anderen *tâlib*-Dörfern gelten als heilig. In fast jedem Dorf in der Umgebung sind Gräber solcher Persönlichkeiten zu finden. Ihre Gräber werden an den heiligen Tagen und ganz besonders zu Erfüllung des Regenwunsches besucht. Zusätzlich werden sie auch von der Bewohnern der Umgebung wegen ihrer privaten Sorgen und Wünsche kollektiv oder einzeln besucht. Es handelte sich ursprünglich um einfache ärmliche Gräber aus Stein und Erde. Erst in den letzten 20 bis 30 Jahren wurden solche Gräber von Privatpersonen oder lokalen Solidaritätsvereinen restauriert. Manche von ihnen werden sogar zu Schreinen ausgebaut und die Namen der Verstorbenen mit einem zusätzlichen Heiligtitel angereichert, was sich für zukünftige Forschungsarbeiten erschwerend auswirken wird.

Es ist Scheich Hıdır und Veli Baba gelungen, die Hubyâr-Tradition in einer Zeit, in der es keinen Widerspruch zwischen den sozialen und religiösen Erfahrungen gab, zu festigen. Die Identität als Hubyâr-Alevî war eine gegebene Tatsache. Die Auswahl bestand nur zwischen der Konversion oder der Festigung der alten Tradition. Dabei entschied sich die Gemeinschaft für die alte Tradition. Vermutlich kam es zu einer starken Hinwendung in Richtung der alten Tradition, weil diese abubrechen drohte. Was schon bei Veli Baba erkennbar war, zeigte sich auch bei Hıdır: Die *tâlibs* sammelten sich um ihn wie um Baba (*tâlib Baba'ya akin etmiş*). Genau zu diesem Zeitpunkt erschienen Veli und etwas später Hıdır als „religiöse Virtuosen“, die unmittelbare persönliche Erfahrungen der religiösen Realitäten gemacht haben sollen.¹⁰⁹⁸ Die Auseinandersetzung der beiden Gruppen hatte positive Auswirkungen auf den Zusammenhalt der Gruppen. Damit wurden aber aus der Sicht einer Gruppe die jeweils „Anderen“ zu Verfälschern und Verderbern des Glaubens bzw. des Hubyâr-Pfades. So entstanden getrennte Gruppen desselben Ursprungs: Dedecis und Babacıs. Beide Gruppen haben sich soweit voneinander abgegrenzt, dass die jeweils anderen sogar als „Fremde“ betrachtet werden, von denen man sich fernhält und die man auch nicht heiratet. Außerhalb der Zeiten religiöser Aktivitäten war das alltägliche Leben traditionell gelassener. So waren in einer Familie unterschiedliche Brüder – und sogar Vater und Sohn – Angehörige unterschiedlicher Gruppen innerhalb der selben Gemeinde. Obwohl zu allen anderen alevitischen *ocaks* friedliche und freundliche Beziehungen bestehen, bestanden Spannungen innerhalb der Gruppen, die dazu führten, dass die Menschen sich gegenseitig als „Fremde“ betrachteten. Diese miteinander konkurrierenden Gruppen hielten aber die Kontinuität innerhalb der gemeinschaftsstiftenden Identität „Hubyâr-Alevitentum“ aufrecht.

Am Beispiel der Hubyâr-Aleviten kann gesagt werden, dass die Spannungen der konkurrierenden Polaritäten desselben Ursprungs größer sind als die zwischen Gruppen unterschiedlichen Ursprungs.

1097 Ihre Gräber liegen nicht alle im Hubyâr Köyü.

1098 Vgl. Berger 1992: 47.

Es gilt zu bedenken, dass Reformen meistens dann eingeläutet werden, wenn die soziale Wirklichkeit eine Abschaffung oder Erleichterung der Tradition einfordert. Dies führte vor allem dazu, dass die höheren Stufen der religiösen Entwicklung zunehmend vernachlässigt oder erleichtert wurden und damit mehr und mehr verschwanden. Am Beispiel der Stufen auf dem Pfad – *musâhib*, *âşinâ*, *peşine* und *çığıldaş* – lässt sich dies gut nachvollziehen. Derzeit ist nur noch das *musâhib*-Amt bekannt und wird teilweise erfüllt. Bei manchen *ocaks*, wie den Tahtacı, ist die *âşinâ* noch vom Hörensagen bekannt, die meisten alevitischen *ocaks* kennen diese Stufen nicht mehr. Theologie und Glaubenspraxis wurden dadurch den ländlichen Gegebenheiten angepasst.

Auch in den Städten werden nun Änderungen vorgenommen: In Istanbul beispielsweise haben Hubyâr-Aleviten aus einem Dorf aus Tozanlı die *tevhîd*-Zeremonie (Zeremonie des Einheitsbekenntnisses) aus ihrer Andacht entfernt, weil sie der Zeremonie eines sunnitischen Ordens ähnelte, was sie erst durch Fernsehsendungen erfuhren. Sie befürchteten eine Gleichsetzung mit einem sunnitischen Orden. Es ist bezeichnend, dass sie nicht das Bedürfnis hatten, ihren *dede* dazu zu befragen. Offensichtlich sind Ursprung und Bedeutung der Tradition in dieser Gruppe unbekannt und die Zeremonie hat keinen Grund mehr im persönlich gelebten Glauben. Auf diese Weise entstehen unterschiedliche neue Traditionen, die nicht mehr im ursprünglichen Glauben verwurzelt sind.

Da sowohl Scheich Hıdır als auch Veli Baba für Erleuchtete (*ermiş*) gehalten wurden, fanden solche Änderungen der Glaubenspraxis Akzeptanz. Heute ist diese Vorstellung, jemand könnte erleuchtet sein, fast vergessen, flammt aber gelegentlich doch wieder auf:

Das Auftreten von Zöhre Ana¹⁰⁹⁹ in Ankara bildet ein extremes Beispiel in der Zeit nach 1980. Sie stammte ursprünglich aus Yozgat und erklärte, sie rede mit den Zwölf Imamen und dem Propheten. In einer „modernen und laizistischen“ Stadt wie Ankara direkt nach dem Militärputsch konnte sie landesweite Bekanntheit erlangen, sodass viele Menschen sie sehen wollten. Ihr Einfluss ging so weit, dass die Behörden dagegen Maßnahmen ergriffen und sie verhafteten. Obwohl sie ihre Glaubwürdigkeit weitgehend eingebüßt hat, kann sie mit zusammenhanglosen Predigten immer noch Menschen für sich begeistern.¹¹⁰⁰

Einen anderen erwähnenswerten Fall bildet Çoban İsmail (İsmail der Hirte), *tâlib* vom Hubyâr-Ocak, der unter den Menschen auch als „Prophet İsmail“ bekannt wurde. In seinem Dorf, nicht weit von Amasya (in der Nähe des Dorfes von Baba İlyas) gelang es ihm, als Erleuchteter (*ermiş*) bekannt zu werden; er ist zwar nicht so bekannt wie Zöhre Ana, weil ihm moderne Kommunikationsmöglichkeiten fehlen, doch gelang es ihm, allein durch Hörensagen Bekanntheit über seine lokalen Grenzen hinaus zu erlangen. Zu ihm kommen Kranke und insbesondere kinderlose Paare.

1099 Vgl. Langer 2008: 104.

1100 An dieser Stelle sei auf ihre Website [www. zohreana.com](http://www.zohreana.com) verwiesen.

4. Glaubensvorstellungen und Rituale

Im Grunde ist das Erlernen der Bektaşî-Ethik und ihrer Glaubensvorstellungen durch Schreiben und Lesen in Büchern unmöglich; nur diejenigen, die durch Initiation in die Bektaşî-Tekkes eingehen, können diese im Laufe der Zeit erfassen.¹¹⁰¹

Dieses Zitat aus dem Vorwort von Hacı Bektaş's Makâlât bringt eine Tatsache zum Ausdruck, über die sich alle beklagen, die sich mit den alevitischen und mystischen Lehren beschäftigen. Tatsächlich ist es selbst für diejenigen, die sich „auf dem Pfad“ befinden und geistliche Stellungen innehaben, sehr schwer, für alle Regeln und Glaubensvorstellungen eindeutige Erklärungen abzugeben.¹¹⁰² Jeder Orden hatte und hat eine eigene Art, die Regeln auszulegen, die sich je nach Tradition ändern kann. Trotzdem weist die alevitische Lehre eine eigene Logik und einen inneren Zusammenhang auf.

In der alevitischen Glaubenswelt verbinden sich unterschiedliche Traditionen und Theorien, Denkrichtungen und Praktiken. Wie in allen mystischen Religionen können nicht alle Vorstellungen in klare Worte gebracht werden, vielmehr ist es erforderlich, auf Bilder und Umschreibungen zurückzugreifen. Die Ursprünge einiger Traditionen bleiben im Dunkeln oder unklar, zeitgeschichtlich populäre philosophische Vorstellungen finden Eingang in die Glaubensvorstellungen und werden zur Norm. Für ein grundlegendes Verständnis des Alevitentums müssen die verschiedenen zentralen Bereiche – ‘Alî-Verehrung, Heiligenverehrung, Schöpfungsvorstellungen, Seelenwanderung und Vier-Pforten-Prinzip – gemeinsam gedacht werden. Diese Bereiche werden zunächst einzeln vorgestellt, ihre Grundlagen erläutert und die daraus resultierenden Traditionen und Praktiken beschrieben, obwohl sie sich gegenseitig durchdringen und losgelöst aus dem Gesamtzusammenhang nicht nachvollziehbar sind. Dieses Nebeneinander führt unvermeidlich zu Widersprüchen und Überschneidungen, die aber das konkrete religiöse Leben nicht berühren.

Die Grundlagen für die folgenden Erklärungen basieren auf der tradierten Glaubenspraxis von Hubyâr-Aleviten und auf den Lehrbüchern (Buyruk, Das Gebot) der Aleviten. Diese Schriftstücke gelten als die Hauptquellen der alevitischen Glaubensgrundlagen.¹¹⁰³ Der praktizierte Glaube der Hubyâr-Aleviten stimmt mit den Buyruks ebenso überein wie mit dem anderer alevitischer Gemeinschaften; die Unterschiede, etwa die Zahl der gefasteten Tage, werden an gegebener Stelle gedeutet.

Der alevitische Glaube lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Mit der Zunge ausgesprochene Gebete, Wallfahrten und korrektes Verrichten der Zeremonien sowie Fasten bringen einen Menschen nicht zu Gott. „Immer Honig zu rufen macht den Mund nicht süß“ (*bal bal demekle ağız tatlanmaz*). Zu Gott bringt „der Pfad der *evliyâ*“ (arab. *ṭarīq-i auliyâ*, tr. *evliyâ yolu*), auf dem der Mensch sein Selbst bzw. seine Triebseele (arab. *nafs*, tr. *nefs*) erzieht, sein Herz (arab. *qalb*, tr. *kalb*) reinigt und sich selbst immer besser erkennt (*kendini bilmek*). Vor allem muss der Gläubige die Selbstbeherrschung erlernen: die Beherrschung seiner Hände,

1101 Makâlât: 15. Übersetzung HT.

1102 Vgl. Gramlich 1965, 1976 und 1981.

1103 Siehe Kap. 4.2.

seiner Zunge und seiner Lende. Daraus ergibt sich der zentrale Spruch „*eline, diline, beline*“.¹¹⁰⁴ Seine Auslegung umfasst folgende Aspekte: das Töten und Stehlen sind verboten – man soll zuneigungsvoll und freundlich reden – Ehebruch, Homosexualität und Sodomie gelten als verboten. Das Grundgebot, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, wird hier zu einer Kurzformel verdichtet. Dabei sind Gläubigkeit, Wahrhaftigkeit im Glauben und Korrektheit im Umgang (arab. *adab*, tr. *edeb*, dt. ethisch-sittliche Verhaltensregeln) die Kriterien. Diese Eigenschaften gelten als Zeichen für die Beherrschung des eigenen Ichs (arab. *nafs*, tr. *nefs*),¹¹⁰⁵ sie gelten auch als die Eigenschaften, die die Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden, d. h. als Kriterien der wahren Menschwerdung. Der Bruch dieser Gebote wird streng bestraft, weil sonst die gesellschaftliche Ordnung (Anomie) nicht aufrechterhalten werden kann. *Edeb* ist die Grundlage für das Gemeinschaftsleben.¹¹⁰⁶

Das Einverständnis mit sich, mit der eigenen Familie und mit der Gemeinde (arab. *riḏā*, pers. *režā*, tr. *rıza*) bildet zusammen mit Selbsterkenntnis die Hauptvorschrift. Diese sozialen Regeln werden zu einem starken ‘Alī-Verehrung und einer davon ausgehenden Heiligenverehrung in Beziehung gesetzt. Der Dienst am Menschen ist die Voraussetzung für das Eintreten in den Pfad und gilt bereits als Anbetung Gottes (tr. *hizmet Hakk için*, der Dienst ist für Gott). Die Einheit der Gemeinde findet Ausdruck in der Anbetung (arab. *‘ibādāt*, tr. *ibâdet*) im Gottesdienst, was die Einheit der Gemeinde konstituiert. Voraussetzungen des wahren Glaubens sind „Einheit“ und „Reinheit“ der Gemeinschaft. Ohne Gemeinschaft ist kein Glaube denkbar. So hat sich der Glaube zu einem kollektiven Ritus entwickelt. Der alevitische Glaube kennt kein vorgeschriebenes individuelles Ritualgebet.¹¹⁰⁷ Dies ist ein großes Problem der Aleviten in der Gegenwart und wird es weiterhin in der Zukunft in einer pluralisierten und individualisierten Welt.

Die Rituale ähneln einem Theater, in dem alle Anwesenden mitspielen und es keinen Zuschauer gibt. Neulinge können versuchen, es durch Nachahmung zu lernen, wobei sie Anweisungen vom Aufseher (*gözcü*) und vom *dede* erhalten. Wenn viele die Regeln nicht kennen, kann das Ritual nicht durchgeführt werden.¹¹⁰⁸ Die vorgestellte Glaubenswelt wird durch audio-visuelle Rituale ausgedrückt mit dem Ziel, den loyalen Menschen einen Zugang zum Göttlichen zu ermöglichen. Aleviten werden ganz natürlich in ihren Glauben inkulturiert. Der *dede*, der als gewöhnlicher Mensch unter den anderen lebt, verbindet die Gemeinschaft mit der Heiligenwelt über seine Ahnen, die *evliyâ* sind. An der Spitze der *evliyâ* steht ‘Alī, der der erste *velî* und ihr König (pers. *šāh-i wilāya* oder *šāh-i auliyā*) war. ‘Alī ist nicht losgelöst von Mohammed zu denken. Die beiden bestehen aus demselben Licht Gottes (arab. *nūr*, tr. *nûr*).

1104 Die Anfangsbuchstaben *edb* dieser Begriffe ergeben *edeb*, was dem korrekten Benehmen (arab. *adab*) entspricht und im alevitischen Religionskontext die ethisch-sittlichen Verhaltensregeln bezeichnet. Dies wird in den Unterhaltungsversammlungen (*muhabbet meclisleri*) und im *cem* von *dedes* immer wieder erzählt und betont.

1105 *Nafs* meint die niedere Seele sowie das triebgeleitete „Ich“.

1106 Vgl. Schimmel 1995: 324 f.

1107 Vgl. Bumke 1979; Kehl-Bodrogi 1988.

1108 Ähnlich wie im katholischen Glauben ist die „volle, bewusste und tätige Teilnahme“ eine notwendige Voraussetzung für die Zeremonie (SC 14 Sacrosanctum concilium); Rahner & Vorgrimmler, 2008 „Kleines Konzilskompendium“, 35. Auflage (Freiburg, Basel, Wien), 57.

Ritualsprache:

Die Ritualsprache der Hubyâr-Aleviten – abgesehen von einigen Stoßgebeten – ist Türkisch. Trotzdem ist die Ritualsprache ebenso wie die Körpersprache (Bewegungsnormen und -zeichen) heute wegen des Bedeutungswandels der Begriffe und unzureichender Übung in der Tradition für nachwachsende Generationen nicht mehr verständlich. Die Bedeutungsgehalte dieser Begriffe sind selbst den *dedes* nur noch zum Teil geläufig.

Die Grundbegriffe der alevitischen Religion stammen aus der mystisch-schiitischen Terminologie (aus dem Arabischen sowie Persischen). Türken und Kurden sollen sie in Horasan (also im persischsprachigen Raum) übernommen haben.¹¹⁰⁹ Dies belegt auch den starken Einfluss der islamischen Mystik auf das Alevitentum, und ist einer der Gründe, warum die alevitische Religion als eine islamische Religion einzuordnen ist.¹¹¹⁰

4.1. Die Lehre

Das Alevitentum lehnt andere Religionen nicht ab, sondern respektiert sie, weil alle, so ist die Annahme, die dieselben Ziele haben. Der Spruch „*dört kitabın dördü de Hakk*“ (Alle vier Bücher sind wahr) – gemeint sind Psalter, Thora, Bibel, Koran – beschreibt diese Haltung gegenüber anderen Buchreligionen. Der Psalter wird aufgrund der Sure 4:163 als eigenes Offenbarungsbuch an den Propheten David aufgefasst.¹¹¹¹

Ein Überblick über den gesamten Glaubenskomplex des Alevitentums vermittelt den Eindruck, dass die Ereignisse aus verschiedenen Zeiten und von unterschiedlichen Orten zu einem Gesamtzusammenhang verwoben worden sind, wie auch in den anderen Religionen dieser Welt. Die Sufi-Termini *ṭayy al-makān* (gleichzeitiges Erscheinen an mehreren Orten – augenblicklicher Ortswechsel) und *bast az-zamān* (Ausdehnung der Zeit) als Fähigkeiten der *evliyâ* mögen damit in Zusammenhang stehen.

Das Zentrum der Lehre bildet bei den Aleviten die Auffassung einer Theophanie (*tecellî*) Gottes in ‘Alî und die damit verbundene Trinität (*Allah – Muhammed – Ali*, oder *Hakk – Muhammed – Ali*). Hohe Verehrung findet neben den Zwölf Imamen auch Fāṭima, die Tochter Mohammeds und Ehefrau ‘Alîs, als göttliche Vollendung.¹¹¹²

Wer sich auf einen mystischen Pfad begibt, versucht, allen anderen Menschen ein Vorbild zu sein. Dabei werden die Einsichten über das Verhältnis zu Gott mehr erstrebt als die Erfüllung „göttlicher“ Gebote. Alles, was er auf dem Pfad sieht und was in seinem Inneren vor sich geht, darf er nur seinem Meister (*mürşid*) erzählen. Es ist sein Geheimnis. Er stirbt lieber, als das Geheimnis zu verraten. Das Prinzip „lieber sterben wollen, als das Geheimnis zu verraten“ („*ser verip sir vermemek*“), gilt als höchstes Gebot. So bleibt vieles im Verborgenen.

1109 Vgl. Grunebaum 1982: 39.

1110 Siehe Kap. 2.1.4.

1111 Sure 4: 163: „Wir haben dir (Offenbarungen) eingegeben (ebenso) wie (früher) dem Noah und den Propheten nach ihm: Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels), Jesus, Hiob, Jonas, Aaron und Salomo. Und dem David haben wir einen Psalter (Zabuur) gegeben.“ Übersetzung Rudi Paret.

1112 Spuler-Stegemann 1985: 606.

In diesem Kapitel werden die oben angerissenen Vorstellungen einzeln vorgestellt. Dann werden die wichtigsten Regeln und Pflichten der Lehre samt ihrer Grundlage und Begründungen beschrieben. Dabei sind die alevitischen Vorstellungen mit denen der allgemeinen islamischen Mystik (klassische Stufen-Lehre) eng verknüpft. Hier werde ich auf die klassisch-sufische Stufen-Lehre der islamischen Mystik als Grundlage ebenso zurückgreifen wie auf persönliche Erfahrungen und die Schilderungen der Aleviten.

Viele Ideen entstammen der islamischen Mystik und wurden von Aleviten weiterentwickelt oder neu interpretiert. Daher ist es vielfach nötig, zunächst die Vorstellungen der islamischen Mystik darzustellen. Wo es wesentliche Unterschiede gibt, werden die alevitischen Besonderheiten beschrieben.

4.1.1. Grundlage – die Rede zwischen Mohammed und ‘Alī

Die zentrale Lehre der islamischen Mystik (arab. *taṣawwuf*, tr. *tasavvuf*), die Vier-Pforten-Lehre¹¹¹³, bildet auch die Grundlage des alevitischen Glaubens. Nach alevitischem Verständnis wurden alle diese Pforten von Mohammed und ‘Alī gestiftet. Nach dem „Buyruk von Scheich Safi“ hat Mohammed kurz vor seinem Sterben ‘Alī zu sich gerufen und ihm sein Testament, die „Vier-Pforten“, anvertraut.¹¹¹⁴ Nach dem Buyruk, das Imām Ğa‘far aṣ-Ṣādiq zugeschrieben wird, wurden sie jedoch von ‘Alī entwickelt.¹¹¹⁵

Auf dem Pfad der *evliyâ* werden die Regeln und Geheimnisse zur Erkenntnis des Göttlichen gelehrt, die zwischen Mohammed und ‘Alī vereinbart wurden. Diese Vereinbarung (arab. *qaul*, tr. *kavl*)¹¹¹⁶ wird „Muhammed-Ali *kavli*“ (die Rede/Vereinbarung zwischen Mohammed und Ali) genannt. Der Glaube selbst wird als „der Pfad von Muhammed-Ali“ oder „der Pfad der *evliyâ*“ bezeichnet. Auf diesem Pfad wird der Novize (*tâlib*) durch ein Treuegelübde (*ikrâr*) aufgenommen. Wenn er sich weiter vertiefen möchte, muss er einen Pfadbruder (*musâhib*) finden. Auf seiner Reise lernt er allmählich von seinem Wegweiser (*rehber*) und Erzieher (*mürebbî*) weitere Regeln und erwirbt neues Wissen entsprechend seiner Kapazität.

4.1.2. Schöpfung und Schöpfungsmythos

Die islamische Mystik verfügt über einen reichen Schatz an Schöpfungsmythen, die sich teilweise widersprechen. Dabei haben sich schiitische und sunnitische Schöpfungsvorstellungen gegenseitig beeinflusst. Daher würde eine umfassende Darstellung und Einordnung aller Mythen den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Ein Schöpfungsmythos

„Am Anfang war der Kosmos finster und angefüllt mit Dunst. Nur das Licht (*nûr*) war da.“

Dieser ist der Anfangssatz jeder alevitischen Schöpfungsmythologie. Das Licht wird dabei aufgefasst als Essenz (arab. *ğauhar*, tr. *cevher*) von Gott-Mohammed-‘Alī (Hakk-Muhammed-

1113 In manchen mystischen Orden gibt es nur drei Pforten; die Marifa-Pforte fehlt.

1114 Kaplan 2011: 217.

1115 Buyruk: 74; Kaplan 2011: 218.

1116 *Qaul* kann in diesem Kontext auch als „Gebot“ verstanden werden: Das (Gottes) Wort, an das man sich zu halten habe.

Ali). Um diesen Mythos entstanden unterschiedliche Erzählungen, von denen die meisten – darunter auch die biblische Schöpfungsgeschichte – nebeneinander bestehen und Eingang in religiöse Gespräche finden. Sie durchdringen und ergänzen sich gegenseitig oder werden miteinander verwoben. Das Buyruk beginnt beispielsweise mit diesen Worten:

Ich war ein versteckter Schatz und wollte, dass ich erkannt werde. Deswegen schuf ich die Geschöpfe und von meinem Gesicht nahm ich eine Handvoll Licht (*nūr*) und gab ihm die Namen Mohammed und ‘Alī. Nun, vor dreihundertvierundzwanzigtausend Jahren, bevor ich die Engel im Himmel und die samt wohlverwahrte Tafel dem Schreibrohr [arab. *lauḥ-i qalam*], den Sitz (*kursī*) und den Thron Gottes (‘*arṣ*), das Paradies und die Hölle, die Gestirne und die Erde aus eigener Kraft erschuf, da nahm ich aus eigener Kraft eine Handvoll Licht aus meinem Licht. Dies ist das Licht Mohammed-‘Alīs. Und aus diesem Licht schuf ich den Geist Mohammed-‘Alīs, denn er ist vor allem Geschöpf [Präexistenz]. Nichtsdestotrotz werden sie später zu Gesandten.¹¹¹⁷

Der erste Satz des Zitates ist ein alter, sehr bekannter und oft rezitierter Spruch der Sufis, besonders von Ibn ‘Arabī.¹¹¹⁸ Dieser Mythos von dem präexistenten Muhammed-Ali wird fortgesetzt, denn es heißt, bevor die achtzehntausend Welten erschaffen waren, war das *nūr* Muhammed-Alis schon da. Die Lampe (*kandil*), in der dieses Licht bewahrt wurde, hing am Thron Gottes. Diese Vorstellung ist unter Aleviten verbreitet und in vielen Auslegungen des Buyruk und der Gedichte zu finden.¹¹¹⁹ Nach Aussagen vieler *dedes* wurde die Welt siebenmal bevölkert und wieder entvölkert (*dünya yedi kere doldu boşaldı*).

Die Hubyâr-Aleviten gestalten diesen Mythos noch weiter aus. So erzählt der damals über 90jährige *dede* Hasanca im August 1992,¹¹²⁰ wie die Erde erschaffen wurde. Er begann – die typische Vorgehensweise bei religiösen Unterweisungen der Aleviten – mit einem Gedicht (bei den Aleviten *âyet*) von Abdal Dede (17. Jahrhundert):¹¹²¹

“Söyleyim dinleyin mevâli canlar
Evvel Allah şu cihana kim geldi
Kandilde nūr idi Ali Muhammed
Cihana bir seda geldi ün geldi

Hört zu, liebe Freunde, ich erzähle!
Am Anfang war Gott, wer kam danach auf die Welt?
In der Lampe war das Licht von ‘Alī – Mohammed,
Es erklang ein Schall in der Welt.

1117 Buyruk, zitiert nach Kaplan 2011: 290: „Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve bunun için mahlûkatı yarattım ve cemalimden bir avuç nur alıp ona Muhammed ve Ali ismini verdim. İmdi gökler melâikesi ve levh-i kalem ve kürs ve arş ve cennet ve cehennem ve semavât ve arzın kabza-i kudretiyle halkından üç yüz yirmi dört bin yıl miktarı mukaddem kabza-i kudretiyle mecalim nurundan bir avuç nur kabz ettim ki Muhammed Ali’nin nurudur. Ve ol nurdan ruh-ı Muhammed Ali’yi yarattım ki mahlûk-ı evveldir. Netekim âhir meb’ûs olacaklardır.“ Vgl. Gramlich 1976: 48 f.

1118 Vgl. Gramlich 1976: 36 f.

1119 Verwiesen wird auf die Ähnlichkeit mit den koranischen *âyât*: Sure 24 (*nūr*): 35. „Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Das Gleichnis Seines Lichts ist wie eine Nische, worin sich eine Lampe befindet. Die Lampe ist in einem Glas. Das Glas ist gleichsam ein glitzernder Stern – angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder vom Osten noch vom Westen, dessen Öl beinahe leuchten würde, auch wenn das Feuer es nicht berührte. Licht über Licht. Allah leitet zu Seinem Licht, wen Er will. Und Allah prägt Gleichnisse für die Menschen, denn Allah kennt alle Dinge.“

1120 Er wusste sein Geburtsdatum nicht. Da er Analphabet war, gehe ich davon aus, dass seine Erzählung auf einer anderen noch älteren Erzählung basiert, welche weniger deutlich vom „Zeitgeist“ beeinflusst war.

1121 Ein berühmter Dichter der Hubyâr-Aleviten. Das Gedicht hat im Original neun Strophen. Siehe Dedeşoğlu 2009: 28 f.

Cihan derya idi dünya dar idi
 Cebrail Mikail onlar var idi
 Hakk bir avuç toprak deryaya saldı
 Azrail İsrail orda sır geldi

Kün deyince karar kıldı Adem'e
 Yedi gün emeği geçti bu deme
 Kadir mevlam can verinci Adem'e
 Akıl fikir ilim külli kan geldi

So fuhr er fort:

„Nun war alles nur Wasser. Gottesthron (*arş*) bestand aus Wasserdampf (*buğu*). Es gab weder Erde noch Himmel. Im Schloss der Einheit (*vahdet sarayı*) gab es eine Lampe (*kandil*). In der Lampe war ein Ball aus Licht (*nûr*). In diesem Lichtball gab es fünf *esma* (arab. *asmā*, dt. Namen).¹¹²² Fünf *esma*: Fāṭima, al-Ḥusain, al-Ḥasan, Šāh-i Wilāya (*şah-ı velâyet*) [‘Alī] und der Prophet, unser Herr.¹¹²³ Der

Die Welt war Meer, die Welt war eng,
 Gabriel und Michael waren da.
 Und Gott warf eine Handvoll Erde ins Meer,
 Azrael und Israfel [Seraphiel] waren noch verborgen.

Er entschied sich für Adam und sagte „Sei“,
 Sieben Tage arbeitete er daran (an der Schöpfung).
 Dann schenkte mein Gott Adam den Geist,
 Danach alles andere Vernunft, Verstand, Wissen und Blut.“



Abb. 10: *Hasanca*, August 1992

Kosmos lag in der Finsternis. Diese fünf *esma* warfen sich vor *nûr* zu Boden (*nûr'a secde ettiler*) und riefen Gott ohne Unterlass (gemeint: *tevhîd*, arab. *tauḥîd*, das Einheitsbekenntnis)¹¹²⁴ – und nach sieben Tagen wurde die erste Station der *ṭarîqa*-Pforte geschaffen [Dies ist – so erzählt *Hasanca* – der Grund für die siebentägige *tevhîd*-Ritual der Hubyâr-Aleviten: „*Yedi gün tevüd çekmek bundan kaldı.*“]. Die Erschaffung jeder Station dauerte tausend Jahre. Nach zehntausend Jahren war die *ṭarîqa*-Pforte vollendet und *nûr* schuf einen Engel (*feriştah*).¹¹²⁵ Auf diese Weise wurden die *ma'rifa*-Pforte, die *ḥaqîqa*-Pforte und die *sırr-ı ḥaqîqa*-Pforte vollendet und immer schuf *nûr* dabei einen Engel (*feriştah*) [der das Geheimnis dieser Pforte kennt und bewahrt]. Gabriel (*Ğibrā'îl*) wurde nach der Pforte *sırr-ı ḥaqîqa* erschaffen und deswegen als Wegweiser (*rehber*) bestimmt. Azrail (*'Azrā'îl*) ist der älteste unter den Engeln, weshalb er zur *ṭarîqa*-Pforte gehört, zur *ma'rifa*-Pforte gehört Michael (*Mikā'îl*) und zur *ḥaqîqa*-Pforte Israfel (*Asrāfîl*).¹¹²⁶ Sie alle [*esma* und Engel] haben gemeinsam in der *sırr-ı ḥaqîqa*-Pforte das Rosengebet (*gülbâng*) gesprochen. Da schuf *nûr* den Geist. „Wie

1122 *Esma* von *asmā*: Gottes schönste Namen. Schimmel 1995: 700.

1123 Fünf „Urlichter“ (pers. *panğ nûr-e qadîm*) oder „fünf ganz Besondere“ (pers. *panğ ḥāşş ol- ḥāşş*) aus dem *Umm al-kitāb* (Halm 1982: 194).

1124 Der Begriff *tauḥîd* wird in sunnitischen Islam allgemein als „Einheit und Einzigkeit Gottes“ verstanden und gebraucht. Im alevitischen Glaubenskontext wird der Begriff jedoch für „Eins-Sein“ verstanden und gebraucht (vgl. Goetze 2014: 295).

1125 Für die „4 Pforten und 40 Stufen bzw. Stationen“, siehe Kap. 4.1.13.

1126 Er benutzte die *şarî'a*-Pforte nicht. Dafür nannte er zusätzlich die *sırr-ı ḥaqîqa*-Pforte.

heißt dieser Geist? Er muss einen Namen bekommen“, haben sie gesagt. Und sie gaben ihm den Namen „Hızır“ [arab. Ḥādir].

Bin bir ismi vardır birisi Hızır
Her nerde çağırırsan orada hazır
Alim padişah'tır Selman'ı vezir
Bu fermanı yazan Ali değil mi?

Tausendundeinen Namen hat er, einer davon ist Hızır,
Wo immer du ihn rufst, ist er bereits zur Stelle.
'Alī ist der König und Salmān sein Stellvertreter,
Ist es nicht der 'Alī, der diesen Erlass¹¹²⁷ schrieb?

Dann ließ *nūr* die Vierzig (*kırklar*) entstehen. Die Vierzig haben 'Alī „König“ (pers. *šāh*, tr. *šah*) genannt. Der Name *šah* kommt daher.

Cebraile de 90 bin yıl havada uçtu
Yer yoğudu gök yoğudu dolaştı
Maazallah da bir yeşil kubbeye düştü

Gabriel flog neunzigtausend Jahre in der Luft,
Denn es gab weder Erde noch Himmel.
In Gottes Schutz fiel er auf eine grüne Kuppel,
[durch Gottes Hilfe]

Sırrı kandile girdiği zaman

Dort trat er in das Geheimnis des Lichtes ein.

Gabriel flog neunzigtausend Jahre in der Luft. Dann ließ er sich auf einer grünen Kuppel nieder. Da erscholl eine Stimme (*nidâ*) und fragte: „Wer bist du, wer bin ich?“ Gabriel sagte, „Ich bin ich, du bist du.“ Da erschien eine grüne Hand und schlug Gabriel ins Wasser. Er fing an, wieder zu fliegen. Dreißigtausend Jahre später setzte er sich noch einmal auf die Kuppel. Dann hörte er wieder die Stimme: „Wer bist du und wer bin ich?“ Und Gabriel antwortete wiederum: „Ich bin ich, du bist du.“ Wieder erschien die grüne Hand und schlug Gabriel ins Wasser. Wieder begann er zu fliegen. Noch weitere dreißigtausend Jahre flog er, fand aber keinen Ort, an dem er sich niederlassen konnte. Dann schickte der Schah den Hızır zu ihm. Hızır riet Gabriel, auf die Frage zu antworten: „Du bist der Schöpfer, ich bin Geschöpf.“ Daher gilt Hızır Aleyhissalam als Gabriels Meister. Da setzte sich Gabriel wieder auf die grüne Kuppel und wieder erscholl die Stimme. Diesmal aber antwortete Gabriel, wie Hızır ihm geraten hatte. Da öffnete sich eine Tür und Gabriel trat ein. Er schlug die Flügel vor die Augen,¹¹²⁸ weil das Licht so hell war. Da fingen seine Flügel Feuer und er sagte: „Oh Fāṭima, das Licht aus der Krone auf deinem Kopf und aus den Ringen deiner Ohren zündet meine Federn an und blendet meine Augen. Was ist das?“ Fāṭima erwiderte: „Die Krone auf meinem Kopf ist mein Vater, Mohammed Mustafa; die Ringe an meinen Ohren sind Şebbür und Şübber, al-Ḥasan und al-Ḥusain.“¹¹²⁹ – „Und was ist der Gürtel um deine Taille?“ – „Das ist 'Alī al-Murtaza.“ – „Was hat das zu bedeuten?“, fragte Gabriel.¹¹³⁰ „Oh Gabriel. Wenn du diesen Ort verlässt, wirst du sehen, wie eine grüne Hand einen Ball von Licht vom Westen (*mağrib*) nach Osten (*maşrik*) wirft und eine rote Hand diesen Ball fängt und zurückwirft. Diesem Ball folgen Azrail, Michael und Israfil. Wenn alle nach Westen gekommen sind, halte sie dort fest. Dann werdet ihr das Einheits-(Gottes-)Schloss (*vahdet sarayı*)¹¹³¹ sehen. Geh dorthin. Geh aber nicht hinein, bevor ihr gerufen werdet. Dort sitzt mein Vater Mohammed.“ Er folgte der Anweisung und sie gingen dorthin. Von drinnen kam die Stimme: „Oh Gabriel“, und Gabriel ging hinein. Mohammed

1127 Die Zuordnung des Erlasses bleibt offen, es kann sich sowohl um die Initiierung der Schöpfung handeln als auch um die Aufforderung zur Anbetung. Die meisten Aleviten bevorzugen die erste Interpretation.

1128 Beim Opfer-Ritual eines Hahnes werden die Flügel vor den Augen gehalten.

1129 Şebbür und Şübber (Şabır und Şubair) sind die Namen, die 'Alī seinen Söhnen al-Ḥasan und al-Ḥusain ursprünglich geben wollte (nach dem Sohne Aarons). Halm 1982: 389.

1130 Diese Beschreibung bzw. den Dialog mit Fāṭima finden wir Zug für Zug in einem Manuskript aus dem Pamir. Siehe Massignon 1938: 64.

1131 Gemeint ist der Gottesbereich.

fragte, auf dem Fell (*post*) sitzend, den Gabriel nach seinem Alter. Gabriel aber wusste es nicht und sagte: „Ich weiß nicht, wie alt ich bin. Nun kenne ich einen Stern, der in vierzigtausend Jahren einmal gesehen wird. Diesen habe ich vierzigtausendmal gesehen.“¹¹³² Danach wurde Michael gerufen. Er sagte, er wüsste fünfzigtausendmal von dem Schein der Venus (*zühre*). Danach wurde Israfil gerufen und dieser wußte sechzigtausendmal von dem Aufgang der Venus. Zuletzt wurde Azrail gerufen und er wusste es siebzigtausendmal. Da fragte Mohammed, ob sie die Venus erkennen würden, wenn sie sie noch einmal sähen. Sie alle bejahten diese Frage. Sodann rief Mohammed: „Knabe, komm herein.“ Ein Kind trat ein und Mohammed erhob sich. Da fragte Gabriel: „Warum erhebst du dich vor einem vierjährigen Kind? Ich bin vierzigtausend Jahre alt und vor mir hast du dich nicht erhoben.“ – „Oh, Gabriel, was hast du in all den Jahren gesehen und gehört?“ – „Auf der rechten Seite habe ich eine grüne Hand und auf der linken eine rote Hand gesehen.“ – „Nun“, fragte Mohammed, „würdest du die Hände wiedererkennen, wenn du sie siehst?“ Gabriel antwortete: „Das würde ich“. Da gebot Mohammed dem Knaben: „Zeige deine rechte Hand!“ und dieser gehorchte ihm und Mohammed fragte Gabriel: „Wo hast du diese Hand gesehen?“ – „Auf der linken Seite“, antwortete Gabriel. Da zeigte Mohammed ihm die eigene Hand und Gabriel sagte „Diese habe ich auf der rechten Seite gesehen.“ Da wandte sich Mohammed an die anderen drei Engel und diese antworteten wie Gabriel. Und Mohammed sprach: „Ihr alle habt viele tausendmal den Stern [die Venus] gesehen. Werdet ihr ihn wiedererkennen, wenn ihr ihn seht?“ Als die Engel dies bejahten, gebot er dem Kind, die heilige Krone abzusetzen und sie sahen den Stern auf seiner Stirn.¹¹³³ Da erhoben sich alle und gaben dem Kind den Namen ‘Alī.

Danach öffnete sich die Tür und eine grüne Hand¹¹³⁴ überreichte Gabriel ein Gebet (arab. *tarğumān*, tr. *tercemān* oder *tercüman*). Gabriel gab es weiter an Mohammed. Als alle gemeinsam dieses Gebet gesprochen hatten, entstanden 17 Erleuchtete (arab. *‘ārif*, tr. *ārif*). Der gnädige Gott soll uns von ihrem Segen (arab. *şafā‘a*, tr. *şefâat*) nicht fernhalten (*Allah bizleri onların şefâ‘atından ayırmasın!*).

Diese haben zusammen mit Hızır, den Engeln und den Vierzig das Einheitsbekenntnis vollzogen (*tevüid çektiler*)¹¹³⁵, und es entstand die Welt, Sonne und Mond. So wurde die Welt aufgebaut (*dünya böyle kuruldu!*)

Dies ist eine sehr lange Geschichte, hörst du?

Dies kannst du durch *âyet* (arab. *âyât*),¹¹³⁶ durch Hızırs Wissen, Hızırs *âyet* erfahren. Das findet in den Büchern keinen Platz, aufgeschrieben findest du dies nicht. Dies sind *ilm-i ledun*. *Ilm-i ledun* (arab. *‘ilm ladunî*)¹¹³⁷ erfährt man über die *âyet*; *âyet* öffnen den Sinngehalt (arab. *ma‘nā*). Alle können es nicht erkennen, nur wenige merken es auf der Welt!“

1132 Dieser Stern heißt im Volksmund *zöhre* (arab. *zahrā*; tr. *çobanyıldızı*): Venus.

1133 Der Spruch „*Ali'nin alnunda zühre yıldızı*“ wird in den Gedichten und Legenden sehr oft zum Ausdruck gebracht.

1134 Heilige Hand; grüne Hand wird als Symbol der Heiligkeit verwendet und mit ‘Alīs Hand gleichgesetzt.

1135 Das Wort *tevüid* ist vom Begriff *tevhîd* verballhornt.

1136 *Âyât* (Pl.) heißen die Koran-Verse und bedeuten Wunderzeichen. Die Aleviten verstehen unter *âyât* (*âyet*) die Wörter der Wahrheit (*Hakk söz*) aus batinitischer Welt und bezeichnen damit die Verse der Heiligen.

1137 Das Wissen, das unmittelbar von Gott, von Hızır stammt. Siehe Schimmel 1995: 709.

„Wer merkt denn so etwas?“

„Der es merkt, merkt es!“

Hasanca schließt seine Erzählung, wie gewöhnlich, mit einem Gedicht vom Scheich Hıdır (gest. 1905):

“Elden ele, candan cana,
kaptan kaba kotarırken
Dört yaşında idim
dünya kurulup tutarken

Als von Hand zur Hand, von Seele zu Seele,
Von Form zu Form ausgegossen wurde,
War ich vier Jahre alt,
Als die ganze Welt aufgebaut wurde und entstand

Selman idim
Muhammed mihraca giderken
Kanber idim
Ali cengin ederken

Ich war Salmān
Während der Himmelsreise Mohammeds
Ich war Qanber,
Während ‘Alī kämpfte.

– Sieh! Vierzigtausend Jahre haben sie die *tarīqa* in das Einheits-Schloss (*vahdet sarayı*) vorangetrieben, damit das Fundament aufgebaut wird. Alles dreht sich durch das *ikrār*. Nun, sieh mich an, auf dem Meer liegt ein Stein aus Marmor, auf diesem Stein steht ein gelber Ochse. *Niyâz* dem Imam al-Ḥusain [er küsst den Zeigefinger der rechten Hand und betont damit, dass er nicht lügt.] Sieh, höre! ...“¹¹³⁸

Hasanca hat diesen Mysthos so lebhaft und emotional erzählt, als ob er das selbst neue erlebt hätte. Dieser Erzählung nach wurde zuerst die Engelswelt (pers. *‘ālam-i malakūt*), und danach die materielle Welt (pers. *‘ālam-i nāsūt*) geschaffen. Die göttliche Welt (pers. *‘ālam-i lāhūt*) war präexistent. Sie ist den Hubyâr-Aleviten mit wenigen Variationen, etwa Jahreszahlen, vertraut. Dennoch antworten Hubyâr-Aleviten auf die Frage nach der Erschaffung der Welt spontan, dass alles von Gott geschaffen wurde. Auf weitere Nachfragen wird erläutert, dass der Mensch aus der Substanz Gottes (*Hakk ‘in nûrundan, Hakk ‘in özünden*) erschaffen ist, und die Wesenseinheit alles Seienden wird betont.

Der Aufbau und das Fundament der Welt

In der Vorstellung der Aleviten ruht die Welt auf den Hörnern eines großen gelben Ochsen (*sarı öküz*), der auf einem glatten Stein steht. Den Stein trägt ein großer Fisch, der im Meer schwimmt. Der Stein wird manchmal auch als Floß gedacht. Fisch und Ochse (bzw. Stier) finden wir auch bei Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār (1136-1220).¹¹³⁹ In der Ahl-e Ḥaqq-Version steht auf dem Rücken des Stiers noch ein Löwe.¹¹⁴⁰ Diese anschauliche Darstellung findet sich auch in vielen alevitischen Gedichten, von Yunus Emre bis heute, so etwa in folgendem von Pîr Sultan Abdal:

Gitme giden gitme bir sual soram
Ya bu dünya neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Dünya sarı öküzün üstünde durur

Bleibt stehen O Wanderer, ich habe eine Frage:
Worauf ruht diese Welt?
Im Namen Gottes, ich habe es gesehen,
Diese Welt ruht auf einem gelben Ochsen.

1138 Schöpfungserzählung überliefert von Hasanca, August 1992 in Bekülü in der Nähe des Hubyâr Köyü.

1139 Ritter 1978: 36. Attar ist weltberühmte persische Dichter und Mystiker. Viele seine Werke sind auch schon ins Deutsch übersetzt.

1140 Hamzeh’ee 2008: 127–130. Es handelt sich hier um eine in der gesamten schiitischen Welt verbreitete Darstellung.

Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu öküz neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Öküzde bir salın üstünde durur

Bleibt stehen O Wanderer, ich frage weiter:
Worauf steht denn dieser gelbe Ochse?
Im Namen Gottes, ich habe es gesehen,
Der gelbe Ochse steht auf einem Floß.

Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu sal neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Sal da bir balığın üstünde durur

Bleibt stehen O Wanderer, ich frage weiter:
Und worauf liegt dieses Floß?
Im Namen Gottes, ich habe es gesehen,
Dieses Floß liegt auf einem Fisch.

Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu balık neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Balık da deryanın üstünde durur

Bleibt stehen O Wanderer, ich frage weiter:
Worauf liegt dieser Fisch?
Im Namen Gottes, ich habe es gesehen,
Dieser Fisch schwimmt im Meer.

Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu derya neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Derya da ikrarın üstünde durur

Bleibt stehen O Wanderer, ich frage weiter:
Wo liegt dieses Meer?
Im Namen Gottes, ich habe es gesehen,
Dieses Meer ruht auf dem Treueschwur.

Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu ikrar neyin üstünde durur
PİR SULTAN'ım der ki ben onu gördüm
İkrar da imanın üstünde durur¹¹⁴¹

Bleibt stehen O Wanderer, ich frage weiter:
Worauf beruht dieser Treueschwur?
Pîr Sultan sagt, ich habe es gesehen,
Dieser Treueschwur beruht auf dem Glauben (*imân*).

Schöpfungstheologie

Die islamische Mystik kennt drei Vorstellungen, die das Verhältnis von Schöpfer (arab. *ḥāliq*, tr. *halik*) und Geschöpf (arab. *ḥalq*, tr. *halk*) beschreiben; sie können grob folgendermaßen charakterisiert werden:

1. die Einheit der Sichtbaren (arab. *waḥdat al-ṣuhūd*): Alles Geschaffene habe seine eigene Essenz. Diese unterscheidet sowohl den Schöpfer von seinen Geschöpfen als auch die Geschöpfe untereinander.¹¹⁴²
2. die Einheit der Geschöpfe (arab. *waḥdat al-kusūd*): Alle Geschöpfe seien aus der selben Essenz erschaffen worden. Diese sei jedoch nicht die Essenz des Schöpfers.¹¹⁴³
3. die Einheit des Seienden (arab. *waḥdat al-wuğūd*): Alle Geschöpfe und auch der Schöpfer selbst seien aus der selben Essenz (wesensgleich). Diese bereits vorhandene Vorstellung wurde im 13. Jahrhundert von Ibn 'Arabī (gest. 1240) systematisiert.¹¹⁴⁴

Von diesen Begriffen ist den meisten Aleviten nur der Begriff *waḥdat al-wuğūd* (*vahdet-i vücûd*) geläufig. Die Einheit des Seins ist die Grundlage für alle theologischen Überlegungen, Traditionen und Legenden der Aleviten. Die Einheit der Essenz aller Existenzen bildet die Basis für das Alevitentum. Dabei wird angenommen, dass auch das kleinste Teilchen (arab. *darra*, tr. *zerre*) das Ganze in sich trägt, dem es angehört, wie in einem Wassertröpfchen alle Eigenschaften des Ozeans vorhanden sind. Dabei gilt nach Ibn 'Arabī der Mensch als Mikrokosmos, der alle Eigenschaften des Makrokosmos bereits in sich trägt: „Der Mensch ist

1141 Öztelli 1971: 333 f. Übersetzung HT.

1142 Hançerlioğlu 1984: 688.

1143 Ebd.

1144 Hançerlioğlu 1984: 688–690.

eine kleine Welt und die Welt ist ein großer Mensch.“¹¹⁴⁵ Darum kann durch Selbsterkenntnis die ganze Welt und eben auch Gott erkannt werden: „Gott ist der Spiegel, in dem sich der Novize sieht.“¹¹⁴⁶

Die alevitische Vorstellung von der Entstehung der Welt und des Menschen lässt sich auf unterschiedliche Vorstellungen zurückführen, die sich teilweise widersprechen, sich teilweise ergänzen oder die miteinander verwoben werden. Diese Vorstellungen sind das Ergebnis theologisch-philosophischer Diskurse späterer Zeiten, die vielfach mit archaischen Bildern und Legenden durchsetzt sind.

Die Ideen werden hier als Theorien vorgestellt. Für den praktizierenden Aleviten spielen diese theoretischen Überlegungen vielfach keine Rolle und sind ihm häufig unbekannt. Sie bilden allerdings den Hintergrund, auf dem sich der alevitische Glaube entfaltet.

Die Entstehung der Welt durch das Schöpfungswort „Sei!“ (kun)

Die Vorstellung von der Schöpfung beruht auf der in monotheistischen Religionen verbreiteten Idee, Gott der Allmächtige habe die Welt aus eigenem Antrieb allein und ohne Notwendigkeit durch göttlichen Akt geschaffen. So schafft Gott alles, indem er sagt: „Sei!“ (arab. *kun*). Daneben existiert die Vorstellung, alles, was sein und geschehen solle (arab. *qadar*, tr. *kader*), sei auf der wohlverwahrten Tafel (arab. *al-lauh al-mahfûz*, tr. *levh-i mahfûz*) festgehalten, d. h. vorherbestimmt. Diese Idee ist insofern anthropozentrisch, als Gott als ein menschenähnliches Wesen gedacht ist, das über unvorstellbare Fähigkeiten verfügt. Somit geschieht Schöpfung aus dem Willen eines personal gedachten Gottes heraus, der keinen Regeln unterworfen ist. Diese Schöpfungsgeschichte – mit Adam (Adem) und Eva (Havva) – wurde aus dem Alten Testament in den Koran übernommen.

Aleviten kennen diese Vorstellung und formulieren daraus für sich: „*kun deyip dünyayı kuran Ali'dir*“, „Wer ‚*kun*‘ sagte und die Welt aufbaute, der war ‚Alî‘. Diese Gedanken beschreibt Âşik Sefil Ali (1847–1907) in einem Gedicht, das allen Hubyâr-Aleviten geläufig ist, wie folgt:

| | |
|--|---|
| Kün deyince var eyledi onsekiz bin âlemi Hem yazandır hem bozandır levh-i mahfuz kalemi | Durch „kun“ schuf er achtzehntausend Welten, ‘Alî ist es, der auf der wohlverwahrten Tafel schreibt und auswischt. |
| Nice dertlerin dermanı yaraların merhemi Hem sakidir hem bakidir nûr-u rahman’ım Ali Yetiş carımıza kurtar medet mürvet ya Ali ¹¹⁴⁷ | Heiler und Salbe für alle Wunden, Sowohl Mundschenk als auch urewiges Licht Gottes ist ‘Alî. Hilfe o ‘Alî! Rette uns! |

Neben dieser *kun*-(Sei)Vorstellung entwickelten sich auch andere Vorstellungen, die Themen heftiger Diskussionen in der islamischen Welt waren.

Vervollkommung (takâmul)

Unter den frühen Sufis wurde die Vervollkommung (arab. *takâmul*, tr. *tekâmül*) sehr lange diskutiert, was endgültig zum strengen Verbot der im Mittelalter verbreiteten *takâmul*-Theorie führte. *Takâmul* wird auch mit „Evolution“ übersetzt. Diese besagt, dass sich die unbelebte

1145 Ibn ‘Arabî zitiert nach Gramlich 1976: 74, Anm. 212.

1146 Spuler-Stegemann 2014: 84.

1147 Cebecik 1992: 39.

Welt zunächst bis zur Koralle entwickelt, die den Übergang zur Pflanzenwelt markiert, weil sie im Wasser weich und porös, an der Luft aber hart ist. Von diesem Übergang an entwickeln sich die Pflanzen bis hin zur Dattel, die ihrerseits den Übergang zur Tierwelt bildet. Ausschlaggebend dafür ist vor allem die zweigeschlechtliche Vermehrung der Dattelpalme. Ihr Pendant in der Fauna ist die Schnecke, weil das Fruchtfleisch der Dattel und das Fleisch der Schnecke eine große Ähnlichkeit aufweisen. Von der Schnecke aus entwickeln sich die Tiere bis hin zum Übergang zum Menschen. Schnittstelle ist hier das Pferd oder ein Bindeglied zwischen Affen und Menschen, *nesna*.¹¹⁴⁸ Diese letzte Frage war unter Sufis höchst umstritten.¹¹⁴⁹

Ibn Khaldūn hat diese Vervollkommungsvorstellung (*takāmūl*) sehr deutlich formuliert. Er beschrieb diese Entwicklung wie folgt:

Sodann sieh dir die Schöpfung an. Wie sie bei den Mineralien beginnt, übergeht zu den Pflanzen und dann in schönster Weise und stufenweise die Tierwelt erreicht. Das Ende der Stufe der Mineralien ist verbunden mit dem Anfang der Stufe der Pflanzen. So sind die Dinge am Ende der Mineralienstufe verbunden mit Kraut und samenlosen Pflanzen, die sich auf der ersten Stufe der Pflanzenwelt befinden. Dattelpalme und Weinrebe, welche das Ende der Pflanzenwelt markieren, sind verbunden mit Schnecken und Schalentieren auf der ersten Stufe der Tierwelt, die nur über den Tastsinn verfügen. In dieser Welt der Schöpfungen und Entstehungen bedeutet dieses ‚Verbunden-Sein‘, dass Wesen auf der letzten Stufe einer Gruppe das Potenzial haben, sich in Wesen auf der ersten Stufe der nächsten Gruppe zu entwickeln. So breitete sich die Tierwelt aus, die Zahl der Tierarten nahm zu, und der stufenweise Prozess der Schöpfung führte schließlich zum Menschen, der in der Lage ist, zu denken und reflektieren.¹¹⁵⁰

Der Sufi-Dichtung ist zu entnehmen, dass diese evolutionäre Vorstellung sehr alt ist, obwohl sie nicht immer Gegenstand öffentlicher Diskussionen war. Ob diese Ideen lediglich eine erste grundlegende Entstehung beschreiben oder einen immer wiederkehrenden Prozess, bleibt unklar.

Der „Urknall“

Der Naturwissenschaftler und Arzt ar-Rāzī aus Ray (Abū Bakr Muḥammad bin Zakariyyā' ar-Rāzī; 865–925 in Ray) war auch einer, der über die Schöpfung Ideen entwickelte. Nach Meiers Ansicht, die er in seinem Artikel „Der „Urknall“ eine Idee des Abū Bakr ar-Rāzī“ äußert, kann diese Idee heute mit der Vorstellung vom Urknall assoziiert werden und ar-Rāzī als „Vorläufer“ dieser Theorie betrachtet werden.¹¹⁵¹ Ar-Rāzī vertrat die Auffassung vom Fünferprinzip, nämlich dass die Prinzipien Raum (arab. *makān*), Zeit (arab. *zamān*), Seele (arab. *nafs*), Materie (arab. *hayūlā*) und Schöpfer (arab. *mubdi'*) nicht erschaffen wurden, sondern ewig

1148 Gölpınarlı, Abdülbaki, PA (aus seinem Zeitungsartikel „*Yaratılmış varlıklarda tekâmülün aşamaları*“, in: Hürriyet vom 13. Dezember 2001, s. Anhang 20.

1149 Ebd.

1150 İbni Haldun 1977: 243.

1151 Meier 1992: 20.

existieren.¹¹⁵² Die Seele ist „Motor“ für die Lust, und die Lust (arab. *šahwa*) löst die naturveranlagte Bewegung aus. Daneben gibt es auch Bewegung, die durch einen äußeren Impuls entsteht. Die dritte Art der Bewegung heißt elapsive Bewegung (arab. *faltiyya*) und meint Ausdehnung. Als Analogie dafür nennt er die Magentätigkeit mit dem ihr innewohnenden Aufblähen und Loslassen.¹¹⁵³ Meier beschreibt seine Vorstellungen über die Entstehung der Welt, die Erlösung der Seele aus derselben sowie der Seelenwanderung (arab. *tanāsuḥ*) wie folgt:

Weiter sagte er (Rhazes [¹¹⁵⁴]): Auch die Materie (Urmaterie, *hayūlā*) war unerschaffen, bis die Seele in ihrer Unwissenheit sich in die Materie verliebte, sich an die Materie hängte und aus ihr Formen gestalten wollte, um darin körperliche Genüsse zu erlangen. Da aber die Materie sich gegen die Form sträubte und vor dem Aufdruck floh, musste Gott, der Allmächtige und Barmherzige, der Seele zu Hilfe kommen, damit sie diese Pein loswürde. Die Hilfe, die Gott der Seele leistete, bestand darin, dass er, Gott, diese unsere Welt schuf und starke und langlebige Formen in ihr (der Welt) hervorbrachte, damit die Seele in diesen Formen körperliche Genüsse erlebe. Er erschuf aber auch den Menschen und schickte die Vernunft (‘*aql*) aus der Substanz seiner Göttlichkeit zum Menschen in dieser Welt, damit sie die Seele im Gehäuse des Menschen aus dem (geistigen) Schlaf aufwecke und ihr auf Befehl des Schöpfers zeige, dass diese Welt nicht ihr (eigentlicher) Ort sei und sie so, wie wir es geschildert haben, einen Fehler begangen habe, wodurch diese Welt entstanden sei. Die Vernunft sagt (noch heute) zum Menschen: Nachdem sich die Seele an die Materie gehängt hat, glaubt sie, dass sie, wenn sie von ihr getrennt werde, kein Dasein mehr habe, bis die Seele des Menschen, wenn sie von dem, was wir berichtet haben, Kunde erhält, die translunare Welt erkennt und sich vor dieser (niederen) Welt in acht nimmt, um in ihre Welt zurückzukehren, die die Stätte der Freude und des Glücks ist.

Er (Rhazes) sagte: Der Mensch gelangt in jene (obere) Welt nur durch die Philosophie. Wer die Philosophie lernt, seine (eigentliche) Welt erkennt, möglichst niemand etwas zuleide tut und sich Wissen aneignet, der befreit sich aus diesem Ungemach. Die andern Seelen bleiben in dieser Welt, und das geht so lange, bis alle Seelen im menschlichen Gehäuse dank der Philosophie dieses Geheimnisses bewusst werden, nach ihrer (angestammten) Welt streben und allesamt dorthin zurückkehren. Dann hebt sich diese (niedere) Welt auf, und die Materie wird aus dieser (Form) Gebundenheit gelöst, genau so wie sie in der Urewigkeit gewesen war.¹¹⁵⁵

Ar-Rāzī wurde von den sunnitischen Gelehrten angegriffen und als Ungläubiger verunglimpft. Die Philosophie galt und gilt für die Mehrheit der Gelehrten als „schädlich“ und als Produkt der christlichen Denkweise. Trotzdem gewann der Neuplatonismus einen großen Einfluss in

1152 Meier 1992: 5; 11; 12.

1153 Meier 1992: 17–20.

1154 Der latinisierte Name für ar-Rāzī.

1155 Meier 1992: 10/11. Vgl. auch Schaeder 1925: 232 f.

der islamischen Welt.¹¹⁵⁶ Die Ideen ar-Rāzīs prägten maßgeblich die mystische Vorstellung von der Seelenwanderung.

Die Entstehung der Welt durch sudūr (Extension)

Diese Idee bildet die Grundlage für die unterschiedlichen Vorstellungen bis zur *wahdat al-wuğūd*. Der Begriff bezeichnet die philosophische Vorstellung, dass das absolut Eine sich emaniert, zunächst in ein Wesen, welches sich dann in immer neue Wesen emaniert. Die *sudūr*-Theorie weist die Vorstellung eines Schöpfergottes zurück und postuliert die Entstehung der Welt als Emanation (arab. *fayḍ*, tr. *feyz*) aus dem Wesen Gottes.

Diese *sudūr*-Theorie wurde von al-Fārābī (Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, ca. 872-950) und später von Avicenna (Abū ‘Alī al-Ḥusain b. ‘Abd Allāh ibn Sīnā, 980-1037) weiterentwickelt und bildet die Basis für die theologischen Überlegungen späterer Philosophen und Denker wie Ibn ‘Arabī (gest. 1240). Das ganze System fußt auf der Intellektlehre des Neuplatonismus.¹¹⁵⁷

Nach dieser Theorie gibt es ein hierarchisches System, das aus zwei geistigen und einer materiellen Ebene besteht. Am Anfang und ganz oben ist die Ebene der absoluten Gottheit, danach folgt die Ebene der zehn himmlischen Intellekte. Tief unten liegt die Ebene der ersten Materie (arab. *hayūlā*, tr. *heyūlā*), die ohne Gestalt und weit weg von aller Vollkommenheit ist und für die Fehlerhaftigkeit steht. Durch die Manifestation (Schatten) der ersten Materie entstehen vier Elemente. Die Vereinigung (Mischung) dieser Elemente führt zur Entstehung der Objekte (*cisim*). Die himmlischen Intellekte (die Engel) vermitteln zwischen der Gottesebene und der Ebene der Materie.

Al-Fārābī stellt sich die Entstehung des Kosmos als Emanation vor, die vom Göttlichen über himmlische Sphären in die niederen Sphären ausfließt. Die erste Substanz (arab. *ğauhar*), die er als reines Geistwesen denkt und als „erster Intellekt“ (arab. *‘aql*) bezeichnet, geht aus Gott hervor. Erster Intellekt ist der, der den Anstoß gibt. Aus diesem ersten Intellekt entspringt ein weiterer Intellekt und aus diesem weiteren noch weitere, bis zum zehnten Intellekt, wobei diese Intellekte durch einen Spiegelungsprozess jeweils eine Sphäre bilden. Die Emanation des Intellektes setzt die Bewegung dieser Sphäre in Gang. Man stellt sich diese himmlischen Sphären wie das Sonnensystem vor. Der Mond zeichnet die Grenze zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen. Die Kreisbewegungen der einzelnen Sphären rufen die Entstehung der Materie hervor. Der zehnte Intellekt erzwingt die Entstehung der Erde. Unter dem Mond entstehen die Elemente Wasser, Erde, Feuer und Luft. Es entstehen der Reihe nach zuerst die unbelebte Materie, die Pflanzen, die Tiere und dann die menschliche Sphäre.

Es ist möglich, dass der menschliche Intellekt mit dem zehnten Intellekt eine Verbindung aufbaut, was ganz wenigen, besonders begabten Propheten und Philosophen vorbehalten ist. Nach al-Fārābī ist dieser zehnte Intellekt der Erzengel Gabriel.¹¹⁵⁸

1156 Vgl. ebd.

1157 Für die Ausbreitung des Neuplatonismus in Nordiran bzw. Zentralasien siehe Halm 1988: 215 ff.

1158 Die gesamtten Informationen über die *sudūr*-Theorie entstanden aus dem Artikel „*sudūr*“, in IA: M. Kaya, 2009 „*sudūr*“ (Ankara), 467–468. Zusammengefasst und übersetzt von HT.

Die *sudūr*-Theorie, deren Ursprung bis zu den ersten Jahren der Schia und weiter zurückreicht, entwickelte sich nicht nur aus neuplatonischen Vorstellungen, sondern auch aus der Idee des *nūr Muḥammadī* (tr. *nūr-i Muhammedī*, dt. das Licht Mohammeds), das später zur *ḥaqīqa Muḥammadī* (tr. *hakikat-i Muhammedī*, dt. die Wahrheit Mohammeds) wurde.¹¹⁵⁹ *Nūr Muḥammadī* wird hier als „Weltvernunft“ (arab. *‘aql*) bezeichnet, was mit dem Begriff *logos* vergleichbar ist.¹¹⁶⁰

Nūr Muḥammadī

„Das Licht Mohammeds“ oder „die Wahrheit Mohammeds“ ist die erste Erscheinung (arab. *tağallī*, tr. *tecellī*), in der die Göttlichkeit geschaut wird. Dies wird als vollkommener Mensch (*insân-i kâmil*) im engeren Sinne betrachtet. Nach dieser Vorstellung ist das erste Wesen aus *nūr* Mohammed, der selbst *nūr* ist und aus dem alle anderen Wesen geschaffen wurden. So ist er Anfang und Quelle und damit die Essenz der Schöpfung, die mit der Idee von dem „Vollkommenen Menschen“ verbunden ist. In der Mystik wird es zu *kandil* (Licht, Öllampe), aus dem alle Propheten und *evliyâ* das Wissen (arab. *‘ilm*) beziehen.¹¹⁶¹

Der Begriff *nūr Muḥammadī* wurde zuerst von Dū'n-Nūn al-Miṣrī (gest. 859) gebraucht und von seinem Schüler Sahl at-Tustarī (gest. 896) erweitert. Ḥusain ibn Manṣur al-Ḥallāğ (hingerichtet 922) gilt als der bekannteste Vertreter dieses Gedankens. Um 900 war die Idee *nūr Muḥammadī* voll entwickelt. Ḥallāğs Buch „Kitāb at-Tawāsīn“ berichtet lobend von Mohammed als dem ersten Geschöpf. Für Ḥallāğ ist der Prophet Ziel und Ursache der Schöpfung.¹¹⁶² Diese Vorstellung ist so weit ausgearbeitet, dass aus dem Namen Ahmed, einem anderen Namen Mohammeds, das Wort *āḥād* (der Eine) (*anā Aḥmad bilā mīm*; Ich bin Ahmad ohne *m*) entwickelt wurde, auf der Basis von Sure 61: 6.¹¹⁶³

Tor Andrae sieht die Idee *ḥaqīqa Muḥammadī* im Zusammenhang mit schiitischen Kosmologien:

Die welterschöpfung beginnt damit, dass sich in der *ḥaqīqa al-kullijja* eine neue wesenhaft, »*ḥaqīqa* nennen sie die ṣūfī's wie *‘Alī b. Abī Tālib* und *Sahl, ḥajūlā* die philosophen,« hervortritt als eine göttliche manifestation (*tağallī min tağallijāt al-tanzīh*). Sie ist eine wolke von atomen (*habā’*) in der die ganze welt in potentieller form enthalten ist. In dieser staubwolke offenbart sich Gott mit seinem lichte, und die potentiellen formen empfangen mehr oder minder von diesem lichte, nach ihrer verschiedenen disposition (*isti ‘dād*). Am meisten empfänglich war da die *ḥaqīqa muḥammadijja*, die *al-‘aql* (nous) genannt wird. Aus ihr entstand die welt nach dem vorbild in dem göttlichen wissen. Ihr am nächsten von allen menschen war *‘Alī b. Abī Tālib*, der

1159 Für die Licht-Vorstellungen und Präexistenz siehe Andrae 1917: 313 ff.

1160 Andrae 1917: 333.

1161 El-Hakīm 2005: 471/472.

1162 Schimmel 1995: 305 ff.

1163 Schimmel 1995: 317. Sure 61: 6 : "Und (damals) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: "Ihr Kinder Israel! Ich bin von Allah zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war, und einen Gesandten, dessen Name Ahmad ist, zu verkünden, der nach mir kommen wird." Als er dann mit den klaren Beweisen (baiyinaat) zu ihnen kam, sagten sie: "Das ist offensichtlich Zauberei!" Übersetzung Rudi Paret.

imam der welt und das verborgene wesen (*sirr*) aller propheten. Man sieht den zusammenhang mit den šīʿitischen kosmologien.¹¹⁶⁴

Nach Ansicht sunnitischer Gelehrten war Mohammed 14 000 Jahre vor der Schöpfung ein Licht bei Gott; Tustarī (gest. 896) nannte ihn als „präexistente Lichtsäule“. Die schiitische Tradition behauptet das auch für ʿAlī.¹¹⁶⁵ Weil Mohammed und ʿAlī in der alevitischen Lehre eine Einheit bilden, ausgedrückt durch den Terminus *Muhammed-Ali* ohne „und“, symbolisiert Hakk-Muhammed-Ali die Wesensgleichheit aller drei, nämlich Gott-Mohammed-ʿAlī.

Nach dieser *nūr* Vorstellung gibt es auch eine *semâh*-Art, mit dem Namen „Ali Nûrdur Semâh“:

| | |
|------------------------|---|
| Ali nûrdur Ali nûr | ʿAlī ist Licht, ʿAlī ist Licht, |
| Muhammed nûr Ali nûr | Mohammed ist Licht, ʿAlī ist Licht. |
| Bince yıldır bince yıl | Seit tausenden Jahren, seit tausenden Jahren, |
| Muhammed nûr Ali nûr | Mohammed ist Licht, ʿAlī ist Licht. |

Diese Vorstellung wurde von den Orthodoxen abgelehnt, da sie mit der hellenistischen Philosophie des Neuplatonismus gleichgesetzt und als Angriff des Christentums auf den Islam aufgefasst wurde. Viele Vertreter und Verteidiger dieser Idee wurden, wie Ḥallāğ, getötet.¹¹⁶⁶

4.1.3. Seelenwanderung

In den alevitischen Glaubensvorstellungen gibt es keine klare systematisch-greifbare theologische Abhandlung über die Seelenwanderung. Die Bandbreite der Aussagen reicht von vagen gnostischen Ideen bis zur Einheit des Seienden (arab. *waḥdat al-wuğūd*). In den Vorstellungen der anatolischen Aleviten über Seelenwanderung sind Ähnlichkeiten mit jenen der frühen Schia, der Ismailiten, der Nusairier sowie der Ahl-e Ḥaqq sehr deutlich.¹¹⁶⁷

Die Gedichte sind informative Quellen. Sie stellen die Seelenwanderung als Kreislauf dar, der im Türkischen *devriye* genannt wird. Gerade auch weil sehr viele Gedichte über diesen Kreislauf als Abgrenzung zu der orthodox-islamischen Lehre von der Auferstehung am Jüngsten Tag geschrieben worden sind, wird das Alevitentum von seinen Gegnern als „ketzerisch“ gebrandmarkt. Sie bilden die Grundlage für die systematische Darstellung der Seelenwanderung in der vorliegenden Arbeit. Die Idee der Seelenwanderung erweist sich dabei als Schlüssel für das Verständnis des alevitischen Glaubens.

Voraussetzung für das alevitische Verständnis von Seelenwanderung sind die Ideen der *sudūr*-Theorie, der Entstehung der Gattung Mensch (arab. *takāmūl*, tr. *tekâmül*), der *waḥdat al-wuğūd*, die oben dargestellt sind, sowie die Kenntnis der Begriffe *tanāsuh* (*tenâsüh*), *ḥulūl* (*hulûl*) und *tağallī* (*tecellî*).

Der Begriff *tenâsüh* wird im Türkischen als „Wanderung der Seele“ (*rûh göçü*) interpretiert und bezeichnet die Wanderung der Seele durch verschiedene Formen und Stadien der Existenz (als Materie (Stein), Pflanze, Tier und Mensch).¹¹⁶⁸ Während für die Seelenwanderung, bei der

1164 Andrae 1917: 342/343. Kleinschreibung im Original.

1165 Andrae 1917: 322.

1166 Schimmel 1995: 317.

1167 Vgl. Hamzehʿee 2008: 199–208; Bruinessen 2009: 182 ff.

1168 Vgl. Freitag 1985: 212.

die Seele in menschliche sowie tierische Gestalt schlüpfen kann, der Begriff *tenâsüh* gebraucht wird, wird die Vorstellung, „daß der Mensch Gott in sich aufnehme, Gott also in ihm Wohnung nehme“, als *hulûl* bezeichnet.¹¹⁶⁹ Gott ist wie eine Teilsubstanz im Menschen. „Diese Teilsubstanz, der Heilige Geist oder seine Erscheinungsform als Licht, bringt in diesem Menschen eine neue Qualität hervor, doch sie macht ihn nicht zu Gott selbst.“¹¹⁷⁰

Die arabischen Wörter, *tenasüh* und *hulûl* sind bei den Aleviten wenig gebräuchlich. Wenn die Rede von der Seele (arab. *rûh*, pers. *ğân*; tr. *rûh* und *can*) ist, glauben die Aleviten, dass die Seele nicht stirbt. Nach alevitischer Vorstellung ist der Körper (*kalib*, *ten*, *don*) sterblich, die Seele aber unsterblich. Yunus Emre, der berühmte Mystiker des 13. Jahrhunderts schreibt:

ölürse tenler ölür,
cânlar ölesi değil¹¹⁷¹

Wenn etwas stirbt, dann stirbt der Körper.
Die Seelen sind nicht sterblich.

Mit der Betonung der Unsterblichkeit der Seele wird auch die Wanderung der Seele ausgedrückt. Für den Begriff *hulûl* wird die Formulierung „Gottes Dasein im Menschen“ gebraucht; „Gott wohnt im Herzen der Gläubigen, im Herzen guter Menschen“ (*Hakk insânın gönlündedir*), so lautet die allgemeine Vorstellung.¹¹⁷² Âşık Dâimi (İsmail Dâimi, 1932–1983) drückt diese Vorstellung folgendermaßen aus:

İnsan hakta hakk insanda
Ne ararsan var insanda
Çok marifet var insanda
Mademki ben bir insanım¹¹⁷³

Der Mensch ist in Gott und Gott wirkt im Menschen,
Was du auch suchest, das findest du im Menschen,
Viele Begabungen verankern sich im Menschen,
Wenn nun ich ein Mensch bin.

Während statt *tanâsuh* und *hulûl* türkische Ausdrücke und Interpretationen benutzt werden, wird der Terminus *tağallî* (tr. *tecellî*, dt. Manifestation) im arabischen Original mit türkischer Aussprache bzw. Grammatik verwendet. Selten wird auch der arabische Begriff *mazhar* (tr. *mazhar*, dt. Erscheinungsort) gebraucht. Die Manifestation der Göttlichkeit wird als die Eingebungen des Herzens, als göttliches Wissen und göttliches Licht aufgefasst. Im alevitischen Glauben ist *tecellî* ein häufig gebrauchter Begriff, der allen Aleviten geläufig ist: ‘Alî gilt als *tecellî* Gottes, Hacı Bektaş und Schah Ismail I. als *tecellî* ‘Alî’s. Im Prinzip ist jeder oberste *mürşid* (*quṭb*, Pol) *tecellî* ‘Alîs für seinen *tâlib*; sowohl die Dichtung als auch die *menâkıbnâme* berichten von dieser Manifestation. Der Spruch „*binbir dondan baş gösterdi Murtaza*“ (In tausendundeinen Gestalten zeigte sich ‘Alî) deutet auch auf die 1001 Namen Gottes. Die *tağallî*-Idee diente Ibn ‘Arabî als Grundlage seiner Theorien.

Alle diese Vorstellungen stehen im Gegensatz zur Auferstehungstheorie (arab. *qiyâma*, tr. *kıyâmet*). Auch wenn solche Begriffe und Ideen der sunnitischen Vorstellung von Paradies und Hölle des Korans Eingang in die Alltagssprache und gesellschaftlichen Konventionen der Aleviten finden, sind sie kein Gegenstand der Lehrbücher oder anderer Glaubensvorstellungen: Die Seelenwanderung führt zu Bestrafung (Hölle) und Belohnung (Paradies) auf der Erde.¹¹⁷⁴

1169 Meier 1955: 104.

1170 Freitag 1985: 36.

1171 Gölpınarlı 2014: 79.

1172 Siehe Kap. 4.1.5.

1173 Zitiert nach Kaplan, Ismail 2004: 41. Die Übersetzung wurde von mir geändert.

1174 Vgl. Freitag 1985: 204 ff.

Die Mystik lehnt die Vorstellung des Korans von einem verlockenden Paradies und einer beängstigenden Hölle ab. Für einen Sufi muss der Mensch Himmel und Hölle in seinem eigenen Inneren suchen.¹¹⁷⁵

Das Jenseits, um das es ihm geht, ist nicht das Leben, das erst nach dem Tode beginnt, sondern eine Wirklichkeit, die schon jetzt im Menschenherzen wohnt, sofern sie nicht durch das Diesseits daraus verdrängt wird. Diese Wirklichkeit, die sein Jenseits ist, ist letztlich nur Gott und alles, was ihn zu Gott führt, und sein Diesseits ist alles, was ihn Gott gegenüber gleichgültig macht.¹¹⁷⁶

Die allgemeine Vorstellung in der islamischen Welt, dass die Seelen von guten Menschen als gute Seelen und von Bösen als böse Seelen in tierischen (besonders Lasttiere wie Maultier und Esel) oder menschlichen Wesen zurückkehren, zeigt sich in der Alltagssprache der Aleviten in Ausdrücken wie „Dir wird widerfahren, was du mit deinem Tun (arab. *amal*) verdient hast!“ (*amelin ne ise onu görürsün!*) oder „Was der Mensch sät, das soll er ernten“ (*ektiğini biçersin*). Wenn die Aleviten direkt „nach dem Tode“ gefragt werden, antworten viele mit den sunnitischen Vorstellungen des Korans. Erst dann, wenn die Fragen gezielt und detailliert nach Seelenwanderung gestellt werden, ändern sich die Antworten. Die meisten Jugendlichen von heute wissen über Seelenwanderung entweder nur sehr wenig oder überhaupt nichts. Heute ist diese Vorstellung vielen Aleviten fern und fremd.

Die islamische Mystik unterscheidet zwischen der Triebseele (arab. *nafs*, tr. *nefs*) und der geläuterten Seele. Die Grenzen zwischen geläuterter Seele (arab. *rūh*, tr. *rûh*), Geist (arab. *aql*, tr. *akıl*) und Herz (arab. *qalb*; tr. *kalb*) sind nicht scharf gezogen, häufig werden die Begriffe synonym verwendet – besonders Seele und Geist – oder weiter ausdifferenziert. Der Unterschied muss individuell erspürt werden. Die Aleviten bevorzugen den persischen Begriff *ğān* (*can*) als Entsprechung der geläuterten Seele und arabischen *nafs* (*nefs*) als der Triebseele. Ein grundlegender Gedanke der Seelenwanderung ist die Vorstellung, alles Geschaffene habe einen göttlichen essenziellen Kern, einen Samen, der als kleiner schwarzer Punkt, *nuqta-i suwaydā*, (als Same im Samen, Essenz in der Essenz, arab. *ğauhar*, tr. *cevher*) gedacht wird. Dieser Punkt wird vorgestellt als Essenz des Universums. Jedes Geschöpf enthält also den kompletten Kosmos komprimiert auf diesen winzigen Punkt in sich, wie ein winziges Tröpfchen die Eigenschaften des Ozeans in sich birgt. Erst die Vereinigung aller Geschöpfe – aller „Kosmos-Punkte“ – bildet die Gesamtheit des Kosmos (arab. *waḥdat al-mauğūd*). Da die menschliche Seele ein Teil der Göttlichen ist, ist sie auch selbst unsterblich und besteht seit jeher. Der Mensch ist durch diese Essenz, durch die Seele (oder Geist) mit *ḥaqīqa Muḥammadī*, also mit Gott verbunden.¹¹⁷⁷

In westlichen Kategorien lässt sich dieser Punkt mit dem „göttlichen Funken“ vergleichen.¹¹⁷⁸ Diese Vorstellung, dass im Menschen ein Teil der Gottheit, ein göttlicher Funke, verborgen sei,

1175 Für die sufitischen Vorstellungen von Paradies und Hölle, siehe Gramlich 1976: 60 ff.

1176 Gramlich 1976: 60.

1177 Vgl. Freitag 1985: 211 f.

1178 Vgl. Meier 1955: 104. Die menschlichen Seelen sind gemäß des „Umm al-kitāb“ („der Urschrift“ oder „Mutter der Bücher“) der Ismailiten auch gefallene Lichtfunken (Halm 1982: 197).

bildet den Kern der Vorstellung von der Seelenwanderung.¹¹⁷⁹ Dieser Teil verlangt eine Heimkehr zum Ursprung. Daher heißt der Novize (*tâlib*), „der Verlangende“.¹¹⁸⁰ Dieser Funke befähigt den Menschen zur religiösen Entwicklung bis hin zur Erkenntnis des Göttlichen und zur Verschmelzung mit ihm.

Der allgemeinen Vorstellung nach besteht der ganze Kosmos aus sieben himmlischen und sieben irdischen Welten. Häufig ist die Rede von sieben Himmeln, aber deren Zahl kann bis auf neun oder sogar zehn – wie bei *sudûr* – ansteigen. Der Himmel ist der ursprüngliche Ort, an dem alle Geschöpfe vor der Schöpfung waren. Himmlische Ebenen werden als die oberen Ebenen betrachtet, wobei die Gottesebene die oberste ist. Als Lichterwelt gilt der Himmel, oben ist es hell und zur Materie hin, nach unten, wird es immer finsterer.

Die Wanderung beginnt ganz oben, bei Gott. Von dort bewegt sich die Seele abwärts durch die Himmelswelten bis in die „niedrigen Daseinsformen“ der Erde. Nun geht es über den Menschen wieder nach oben, um Gott zu begegnen.¹¹⁸¹ Sie beginnt und endet bei Gott. Der Weg vom Ursprung zurück zum Ursprung ist eine Reise durch tausende Welten.¹¹⁸² Das menschliche Dasein verläuft somit in einer Kreisbewegung, die schließlich zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt.

Die Wanderung der Essenz (*öz*)¹¹⁸³ zurück zum Ursprung (Wahrheit), die als *öze dönme* oder *ashna dönme* bezeichnet wird, wird kreisförmig dargestellt; diese Kreisform wird *devir* (vom arab. *daura*) genannt. Dieser Kreislauf besteht aus zwei Bewegungen, die als Bögen betrachtet werden: Aus dem Abstieg (Entfernung) der unsterblichen Seele von der Einheit, vom Himmel auf die Erde (*kavs-i nüzûl*, Abstiegbogen), der unbewusst geschieht und durch den sich das Individuum von seiner Substanz entfernt einerseits, und andererseits aus der Wanderung der Seele auf dem Pfad hinauf zum vollkommenen Menschen (*insân-i kâmil*), zu seiner göttlichen Substanz (*kavs-i urûç*, Aufstiegbogen), die bewusst geschieht und mit großen Mühen und hohen Anforderungen verbunden ist.¹¹⁸⁴

Die Wanderung der Seele hat in den alevitischen Vorstellungen eine doppelte Entsprechung. Denn nach der Vorstellung sind Körper und Seele nicht aus der gleichen Substanz; der Körper ist von der Erde, die Seele von der himmlischen (göttlichen) Substanz. Nach dem Prinzip, dass alle Wesen zu ihrem Ursprung (arab. *‘aşl*) zurückkehren, gehört der Körper nach der Trennung von der Seele durch den Tod zur Erde, die Seele in den Himmel. Der Aufstieg der Seele durch die Himmelswelten ist eine Wanderung. Dennoch gehört der Aufstieg auf dem Pfad noch zu dieser Welt, in der die Schau der „höchsten Göttlichen“ nur den Frommen möglich ist. Daher hat der *cem* (die Vereinigung mit dem höchsten Geliebten) eine Entsprechung in der Himmelsreise (arab. *mi‘râğ*, tr. *miraç*).

Der Bogen des Abstiegs beginnt mit dem sich aus dem absoluten Eins emanierenden ersten Intellekt (tr. *akl-ı evvel* oder *ilk akıl*). Nach ‘Abd uş-Şamad-i Hamadânî verläuft die Reise dieser

1179 Vgl. Meier 1955: 104.

1180 Vgl. Meier 1955: 112. Dort ist er „der Wollende“.

1181 Vgl. Freitag 1985: 206.

1182 Die Zahl der Welten wird als achtzehntausend angegeben.

1183 *Öz* wird öfter als „Substanz“ übersetzt.

1184 Vgl. Freitag 1985: 208.

Seele in die Tiefe des menschlichen Leibes durch diese Welten: „Stufe des Schreibrohres [*qalam*] oder des ersten Intellektes, der Wohlverwahrten Tafel [*lauḥ*], des Sitzes [*kursī*], des Throns [*‘arṣ*], der Stufen der Sieben Himmel, der Vier-Elemente, der Lenden des Vaters, des Mutterschoßes.“¹¹⁸⁵ Wie alles, so ist auch der Mensch eine Emanation Gottes. So beschrieb es Kul Himmed:

Yerde insan gökte melek yok iken

Als es auf der Erde noch keinen Menschen, im Himmel noch keine Engel gab,

Kudretinden bir nur indi süzüldü
Cümle mahluk kandildeki nur iken
Ayin Ali, mim Muhammed yazıldı

Ging aus seiner Allmacht ein Licht hervor und schwebte dahin,
Während alle Wesen noch das Licht in der Lampe waren,
Waren das ‘ain ‘Alīs und das mīm Muhammeds darin
geschrieben.¹¹⁸⁶

Oder Schah Ismail Hatayî, ebenfalls einer der sieben heiligen Dichter:

Bir kandilden bir kandile atıldım
Turab olup yeryüzüne saçıldım
Bir zaman Hakk idim Hakk ile kaldım
Gönlüme od düştü yandım da geldim

Ich bin geworfen von einem Licht zum anderen,
Auf der Welt zerstreut wurde ich als Erde.
Einmal war ich bei Gott und weilte lang bei Ihm,
Da fing mein Herz Feuer und voller Glut kam ich daher.

Die Lichtfunken (Seelen) kommen durch Epiphanie (arab. *zuhūr*, tr. *zuhûr*) bis zur untersten Himmelsphäre, als Lichtstäubchen (arab. *ḍarra*, tr. *zerre*), und bilden dort Wolken. Danach fallen sie als Regen zur Erde; die Regentropfen werden als verdammte Seelen verstanden. Noch im 20. Jahrhundert beschreibt Âşık Dâîmi:

Yere indim türlü yağmurlarınan,
Karıştım toprağa çamurlarınan,
Piştım teknelerde hamurlarınan,
Üstadım sofraya yatırdı beni.¹¹⁸⁷

Hinabgerieselt bin ich in verschiedenen Regen,
Vermischte mich mit dem Schlamm der Erde.
Im Trog mit dem Teig bin ich gebacken,
Auf die Tafel legte mich mein Meister.¹¹⁸⁸

Die Vorstellung von Seelen als Regentropfen ist sehr alt und kommt in frühen schiitischen Schriften vor. Massignon berichtet ebenfalls von den Regentropfen:

Dieser Glaube ist uralte: in den früheren schiitischen Texten schlagen sich die Gewitterwolken, die das blitzende Schwert ‘Alīs zum Platzen bringt, in Regengüssen nieder, in denen jeder Tropfen eine verdammte Seele darstellt.¹¹⁸⁹

Heute noch gilt der Blitz älteren Menschen als Schlag des Schwertes ‘Alīs, *Zülfkâr*. Die Regentropfen dringen in die Erde. Der Fall von oben nach unten, durch die Himmelsebenen und irdischen Ebenen wird als Sturz (Abstieg) gedacht. Hier endet der Abstiegsbogen.

Durch den Sturz sind die Seelen sehr weit von ihrem Ursprung entfernt und haben daher ihre Vollkommenheit (*kamāl*, tr. *kemâl*) eingebüßt. Sie streben erneut nach Vollkommenheit (*kemâle ermek*). Der Prozess, der zur Vervollkommung der Seele führt, ist die Wanderung

1185 ‘Abd uş-Şamad-i Hamadânî, zitiert nach Gramlich 1976: 49.

1186 Freitag 1985: 213. Anspielung mit „ain“, „mīm“ und „sîn“: Das sind die Buchstaben „a“, „m“ und „s“; sie symbolisieren im schiitischen Glauben „a“ Ali, „m“ Mohammed und „s“ Salmân.

1187 Birdoğan 2015: 262. Übersetzung Kader Temel.

1188 Der Werdegang bzw. die religiöse Läuterung eines Novizen wird in Analogie zum Kochen bzw. zum Backen beschrieben. Der Dichter erklärt, dass sein Meister ihn vom unvollkommenen (roher Teig) zum vollkommenen Zustand (fertig gebacken) gebracht hat, wo er nun zum Verzehr (zum nützlichen Dienst) auf der Tafel liegt.

1189 Massignon 1940: 16.

(Aufstieg) durch die Welten. Die ursprünglichen Lichtwesen (Seelen) steigen zu ihrem eigentlichen Ort, ihrer Heimat auf; sie kehren zu Gott zurück.

Der Vervollkommungsprozess der Seele findet durch Gewandwechsel (*don değiştirme*) im Diesseits statt. Sie durchwandert das Mineral-, Pflanzen-, Tierreich bis hin zum Menschen. Der Mensch gilt als das Erhabenste (*eşref-i mahlûk*) unter den Geschöpfen. Aufgrund von Trunkenheit und wegen der Gefangenschaft in der Materie vergaß er seinen Ursprung. Die Liebe zur materiellen Welt führt zum Sündenfall. Er befindet sich noch im Schlaf der *gâfla*, der Gleichgültigkeit (*gâflet uykusû*).

Der Grundgedanke dabei ist, dass die Lichtfunken (als Seele) in der Materie eingeschlossen sind. Solange sie auf ihre Triebseele (*nefs*) hören, bleiben sie sündig und der Materie verhaftet. Bis zu ihrer Befreiung – der Läuterung (arab. *islâh*, tr. *islâh*) durch einen *mürşid* – bleiben sie im Kerker (Körper) und sie unterliegen der Wanderung.

Der Gläubige kann diesen Kreislauf nicht aus eigener Kraft durchbrechen.¹¹⁹⁰ Er benötigt eine Tür (arab. *bâb*), durch die er den „Kerker“ verlassen kann. Diese *bâb* ist für die Aleviten der *mürşid*, der aus der Familie des Propheten stammt. Er muss aus der Familie des Propheten sein, weil:

Muhammed durch sein bekenntnis in dem vorweltlichen dasein seine stellung als den vornehmsten aller propheten gegründet hat, dass die mitglieder der heiligen familie schon in ihren präexistenten wesen anderer art sind als die übrigen menschenkinder, aus der ewigkeit her von frömmigkeit, reinheit und licht erfüllt sind.¹¹⁹¹

Der *mürşid* und zugleich *bâb* ist das Mittel, durch das die Verbindung zum Himmel bzw. zum Licht aufgebaut wird. Er treibt den Menschen an, sich auf den Weg zu machen und zurück in den göttlichen Bereich zu streben.

Durch die Entfernung vom Ursprung wächst eine tiefe Sehnsucht, die mit der Zeit immer stärker wird. Dieses Verlangen wird unerträglich. Doch ist der Mensch noch verzweifelt und ahnungslos. Wenn der Verlangende (*tâlib*) sich einen wegweisenden Erzieher (*mürşid*) aussucht, sich ihm hingibt und sich für die Gemeinschaft Muhammed-Alis (pers. *gurûh-i nâgî*, tr. *gurûh-i nâcî*, Gemeinschaft der Geretteten) entscheidet, muss er ein Gelübde, den *ikrâr* ablegen. Um den Aufstieg bewusst vornehmen zu können, muss die Seele zuerst aus ihrem Schlaf der Gleichgültigkeit erweckt werden.¹¹⁹² Damit beginnt seine Rückkehr zum Ursprung. Was die Seele zum Aufsteigen befähigt, ist das esoterische Wissen (arab. *ilm al-bâtin*), das in der Kenntnis des inneren Sinnes besteht.

Die Erweckung aus dem Schlaf der Gleichgültigkeit, das Ablegen der Gelübde und die Neugeburt wird von Muhyiddin Abdal (gest. ca. 1529) in einem Gedicht geschildert, das hier in Auszügen wiedergegeben wird:

1190 Vgl. Freitag 1985: 84.

1191 Andrae 1917: 315. Kleinschreibung im Original.

1192 Für das Erweckungsritual der Adepten mit dem Stab, *tarîq* (*tarîk*), siehe die Bilder in Ersal 2016a: 294-295. Dieses Ritual findet bei den Hubyâr-Aleviten heute nicht statt.

Kurbanlar tığlandı, gülbeng çekildi
Gaflet uykusundan uyanınca ben,
Dört kapı kilidi anda açıldı
Yüzüm üryan edip peymana geldim

Tieropfer wurden dargebracht und Gebete gesprochen,
Als ich aus dem Schlaf der Gleichgültigkeit erwachte.
Da wurden die Schlösser der Vier-Pforten geöffnet.
Ich kam mit bloßem Gesicht, das Gelübde abzulegen.

Ol demde uyandı bâtin çerâğı
Rehberim boynuma bend etti bağı
Üçer adım ile attım ayağı
Koç kurban dediler inana geldim

Das Licht des Inneren wurde in diesem cem erweckt,
Die Schnur band mein Wegweiser mir um den Hals.
Mit je drei Schritten trat ich herein,
Opfer nannten sie mich, so kam ich zum Glauben.

Dört kapı selamın verip aldılar
Pirin huzuruna çekip yeddiler
El ele el hakka olsun dediler
Henüz ma'sûm olup cihana geldim

Sie grüßten und nahmen den Vier-Pforten-Gruß entgegen.
Vor den Pir gestellt,
sprachen sie „von Hand zu Hand, von Hand zu Gott“,
Noch unschuldig kam ich zurück in die Welt.

Pirim kulağıma eyledi telkin
Şah-ı Vilayete olmuşuz yakın
Mezhebin Ca'fer-i Sadık-ül Metin
Allah dost eyvallah peymana geldim

Seine Ratschläge flüsterte mir mein Pir ins Ohr,
'Alî kamen wir ganz nahe.
Meine Konfession ist ğa'faritisch
Mit dem Ruf „O Gott!“ kam ich, das Gelübde abzulegen.

Der Abstieg der Seele in die „Tiefe des Leibes“ geschieht unbewusst. Als unbewusstes Wesen wird der Mensch zunächst den Tieren mit ihren wilden Eigenschaften gleichgestellt. Erst wenn er ein Bewusstsein erlangt, kann er sich entscheiden, den Aufstieg zurück zu seiner göttlichen Substanz in Angriff zu nehmen und die tierischen und wilden Eigenschaften zu überwinden. Mit der weiteren Entwicklung erreicht die menschliche Seele zunächst die Stufe des Engels, bevor er zu seiner göttlichen Essenz zurückkehrt. Gelingt der Aufstieg nicht, wird die Seele dem Kreislauf erneut unterworfen.

Kommt der Mensch auf die Welt, hat er tierische Eigenschaften und befindet sich aus alevitischer Sicht auf dem tierischen Stadium (pers. *marḥala-i ḥaywānī*). Dementsprechend verhält er sich nach seinen Trieben. Nach der Vorstellung, dass das körperliche Verlangen (arab. *šahwa*, tr. *şehvet*)¹¹⁹³ Verursacher der schlechten Taten ist, setzt der Körper die Seele für sein Verlangen unter Druck, wodurch die Seele zum Gefangenen des Körpers wird. Vom Stadium des Tieres zu dem des Menschen (pers. *marḥala-i insānī*) gelangt er dadurch, dass er die tierischen Eigenschaften ablegt und sich der Initiation unterzieht, denn sie wird als Stufenaufstieg verstanden: Um diesen Stufenaufstieg symbolisch darzustellen, wird der Novize (*tâlib*, „Verlangender“) in der Initiationszeremonie als Opfer (*kurban*) bezeichnet. Daher wird dem Novizen ein Gängelband angelegt, an dem er von seinem Wegweiser zum *dede* geführt wird; er wird als Widder (*koç*) betrachtet, der sich opfern (sterben) muss, um den irdischen Körper zu verlassen und durch (geistige) Wiedergeburt einen reinen, sündenlosen Körper zu erhalten. In dieser Zeremonie wird auch ein Opfer dargebracht, wodurch die Seele (symbolisch) von tierischen Einflüssen befreit und in einen menschlichen Körper übergeht. So geschieht die Befreiung durch einen symbolischen Körperwechsel. Daher ist dieses Initiationsritual und das *musâhib*-Ritual bei allen Aleviten sehr wichtig. Beide Rituale erfordern immer ein Opfer. Durch die öffentliche Beichte¹¹⁹⁴ wird es jedes Jahr erneut bekräftigt und durch das Einheitsopfer¹¹⁹⁵, einen Widder, bestätigt. Nach dem *görgü*-Verfahren wird der *tâlib* in seinem

1193 *Şahwa* wird öfter mit „sexueller Begierde“ wiedergegeben.

1194 Siehe Kap. 5.1.18.

1195 Siehe Kap. 5.1., Einheitscem.

neuen Körper begrüßt und gesegnet (*Hû, donun mübârek olsun!*, O Er, dein neuer Körper sei gesegnet!). Die Körperwechsel bezeichnen symbolisch die Reinigung und Befreiung der Seele aus dem Kerker durch mehrere Wiedergeburten, deren Anzahl sich je nach dem Verhalten im Leben richtet. Dies ist die Pflicht eines jeden loyalen Alevî (arab. *mu`min*, tr. *mümin*). Erfüllt er sie nicht, unterliegt er weiter dem Kreislauf. Wenn er seine Pflicht erfüllt, geht der Aufstieg der menschlichen Seele weiter, über das Stadium des Engels (pers. *marḥala-i malakî*) bis zum Stadium der Göttlichkeit (pers. *marḥala-i ulūhî*).¹¹⁹⁶

Dieser „Gewandwechsel“ (*don deġiştirme*) von einer Wesenheit (Körper) zur anderen kann nach mystischer Ansicht nicht nach dem Tode stattfinden, sondern muss im Diesseits geschehen (Sterben, bevor man stirbt, *ölmeden önce ölmek*) – wie Aleviten (und Sufis) es zeremoniell tun. Denn das sittliche Leben (*edeb*) braucht der Mensch im Diesseits, nicht im Jenseits; der tote Körper (arab. *ğasad*, tr. *ceset*) braucht keine Ethik mehr. Durch den symbolischen Tod und die (geistige) Wiedergeburt werden die Ideen des Paradieses und der Hölle sowie die des höchsten Gerichts auf die diesseitige Welt übertragen.¹¹⁹⁷ Das Verhör des höchsten Gerichts wird durch die „öffentliche Beichte“ symbolisiert und verwirklicht. Die grundlegende Glaubensvoraussetzung bei der öffentlichen Beichte genauso wie im sozialen Leben ist das Einvernehmen (*rızalık*) des Gläubigen mit sich selbst, mit seiner Familie und mit der Gemeinschaft.

Der entschlossene Gläubige begibt sich auf den Pfad der Menschwerdung, um die Vollkommenheit wiederzugewinnen.¹¹⁹⁸ Auf diesem Pfad erwirbt der Mensch Wissen und Erfahrungen (arab. *ilm al-bâtin*). Das Ziel des Pfades ist die Vereinigung mit dem Göttlichen. Gelingt es ihm, die Erkenntnis (*ma`rifa*) zu erlangen und eine bestimmte Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, ist er befreit und muss nicht mehr auf die Erde zurückkehren und umherwandern.¹¹⁹⁹ Entsprechend dem Vier-Pforten-Prinzip durchlaufen die Reisenden des Pfades *‘alam-i nāsūt* (die materielle Welt), *‘alam-i ġabarūt* (die Welt der Urbilder), *‘alam-i malakūt* (die Welt der Engel) und gelangen so in *‘alam-i lāhūt* (die Welt der Gotteswirklichkeit). Die unsterbliche Seele, die im Tod den Körper (arab. *ğasad*, tr. *cesed* oder *ten*) verlässt, tritt den Weg zu ihrem Ursprung (arab. *aşl*, tr. *asil* oder *öz*) an. „Sie kehren nun aus den Körpern der Unreinheit in die Körper des Lichtes zurück.“¹²⁰⁰ Hier endet der Aufstiegsbogen.

Wenn es nicht gelingt, die Vollkommenheit zu erreichen und diese Vereinigung noch nicht stattfinden kann, wird angenommen, dass die Seele nach dem Tod wieder zurückkehrt und die gleiche Entwicklung erneut vollzieht. Die Frage, ob die erneute Wanderung wieder von vorne beginnt oder nur unterbrochen wurde und wiederaufgenommen wird, beantwortet ein Hāksār-Derwisch aus der Ahl-e Haqq-Gemeinschaft folgendermaßen:

1196 Vgl. Gramlich 1976: 49 f.

1197 Vgl. Freitag 1985: 29.

1198 Siehe Kap. 4.1.13.

1199 Vgl. Freitag 1985: 78.

1200 Freitag 1985: 80.

Wenn der Mensch stirbt, geht immer nur sein Leib dahin, nicht sein Geist, der durch sein Scheiden vom Leibe die einmal erworbenen Vollkommenheiten nicht verliert. Jedesmal wenn er ein neues leibliches Gewand anlegt, kehren seine früheren Eigenschaften mit ihm zurück und eine neue göttliche Eigenschaft mit ihren Vollkommenheiten wird hinzugefügt.¹²⁰¹

Die Seele, die den Körper verlässt, verbleibt als Lichtfunken eine nicht definierte Zeit lang im verborgenen Bereich, im Himmel, bevor sie als Regen wieder auf die Erde fällt. Dann macht sie sich erneut auf den Weg in den göttlichen Bereich. Dabei heißt es in der Überlieferung, der Mensch müsse 1001-mal wiedergeboren werden, bevor er zum Ursprung vordringen könne. Die Seele kann in Form von Materie, Pflanze, Tier oder Mensch zurückkehren und strebt aus dieser Form erneut dem Göttlichen zu.

Bevor der Mensch in die Welt kommt, werden seine Bestandteile auf dem Nahrungswege durch seinen Vater und seine Mutter entwickelt. Nach seinem Tode löst sich sein Körper auf, fällt als Regen wieder auf die Erde, auf dem Weg über die Pflanzen gelangt er in den menschlichen Samen und von dort in die Gebärmutter.¹²⁰²

Die Seele wird öfter als Atem, Dunst oder Dampf vorgestellt. Sie ist „ein feiner Dunst, der vom Herzen ausgeht“, der als Dampf dem Herzen einsteigt.¹²⁰³ Der Körper wird häufig auch als Käfig vorgestellt, in dem die Seele einem eingesperrten Vogel gleicht. Wenn die Seele den Körper verlässt (Tod), wird sie als Vogel in die Höhe fliegen. Diese Vorstellung ist immer noch gegenwärtig und spiegelt sich in vielen Ausdrücken wider. Âşık Veysel (1894–1973) beschreibt in einem Gedicht, das auch als Lied gelesen wird, diese Idee folgendermaßen:

| | |
|---------------------------|---|
| Can kafeste durmaz uçar | Die Seele bleibt nicht im Käfig gefangen, sie fliegt davon, |
| Dünya bir han konan göçer | Die Welt jedoch ähnelt einem Gasthaus, wohin alle kommen und gehen. |
| Ay dolanır yıllar geçer | Monde ziehen ihre Bahnen, Jahre vergehen, |
| Dostlar beni hatırlasın | Mögen sich meine Gefährten meiner erinnern. ¹²⁰⁴ |

oder Pîr Sultan Abdal aus dem 16. Jahrhundert:

| | |
|--|--|
| Hasretinden beni Üryan eyledin | Die Sehnsucht nach Dir hat mich in den Wahnsinn getrieben, |
| Beklerim yolların gel efendim gel | Komm, oh Gnädiger, komm, ich erwarte Deine Ankunft. |
| Gönül kuşu kalktı cevân eyledi | Der Seelenvogel hat sich erhoben und schwebt umher, |
| Beklerim yolların gel efendim gel | Komm, oh Gnädiger, komm, ich erwarte Deine Ankunft. |
| Beklerim yolların Ali Ali, gel efendim gel | Ich erwarte Deine Ankunft ‘Alî, Komm, mein Gnädiger Alî! ¹²⁰⁵ |

Gemäß der Vorstellung der Aleviten steht der Aufstieg nur denjenigen offen, die sich den Nachkommen Muhammed-Ali, *ahl al-bait*, angeschlossen haben und dem Imam und dessen Nachkommen folgen. Der Gläubige kann sich aus der Wanderung nur befreien, wenn er sich auf den Pfad von Muhammed-Ali begibt und von den Nachkommen der Imame das Wissen, *‘ilm al-bāṭin*, annimmt, weil in der Person ‘Alīs die göttliche Existenz am deutlichsten erkennbar ist.¹²⁰⁶

1201 Gramlich 1976: 53.

1202 Freitag 1985: 222.

1203 Gramlich 1976: 63. Anm. 287.

1204 Übersetzung Kader Temel & Andrea Ludwig.

1205 Übersetzung Kader Temel & Andrea Ludwig.

1206 Freitag 1985: 216.

Für sie war man erlöst im Augenblick, wo man die verkannten Rechte der Aliden aufrecht zu erhalten oder zu rächen sich bemühte, und das Mindeste an Treue war es wenigstens, den Namen des jetzt lebenden Thronanwärters zu kennen, um ihn ins Zentrum seines religiösen Lebens zu stellen, ohne ihn jedoch den profanen zu enthüllen: Wer unter den Muselmanen starb, ohne den Namen des legitimen Thronwärters zu kennen, starb eines „heidnischen Todes“.¹²⁰⁷

Stirbt ein Alevî, bevor er seine Reise vollendet hat, sagt man *devri asân olsun* (sein weiterer Kreislauf möge leichter fallen). Stirbt ein Erleuchteter (*eren*), sagt man *Hakka yürüdü* (Er ging zu Gott) oder *sır oldu* (Er ist wieder verborgen), weil er die Vollkommenheit erreicht hat und unsterblich wurde. Als Wunsch, dass der Verstorbene sein Ziel erreiche, wird der Ausdruck *devri dâim olsun!* (Sein Kreislauf möge fort dauern) gebraucht.

Die Ausdrücke, die für das Sterben verwendet werden, lassen diese Vorstellungen erahnen: *canı uçtu gitti!* (Seine Seele ist weggeflogen); *ruhu teslîm etti!* (Er hat seinen Geist ausgehändigt); *emaneti teslîm etti!* (Anvertrautes Gut hat er ausgehändigt); *son nefesini verdi!* (Er gab seinen letzten Hauch).

Die hier dargestellte Seelenwanderung (Kreislauf, arab. *daur*, tr. *devir*) bildet die Grundlage des alevitischen Glaubens.¹²⁰⁸ Nach Freitag sind Seelenwanderungsvorstellungen im Islam gnostischen Ursprungs:

Neben der Funktion als Scheidungsmaschinerie von Geist und Materie bietet die Seelenwanderung die Möglichkeit, als ungerecht empfundene Lebensumstände zu erklären, die Zusammenhänge von Schuld und Sühne zu begreifen, die verschiedenen Religionen und Sekten zu erklären und die eigene Sekte in den Mittelpunkt des kosmischen Geschehens zu stellen.¹²⁰⁹

Mit der Übertragung der Vorstellung von Himmel und Hölle im Jenseits auf das Diesseits wird der Mensch an die irdische Welt gebunden. Er ist gezwungen, eine große Eigenverantwortlichkeit zu übernehmen, was zu einer strengen Ethik und einer strikten Gesellschaftsordnung führt.

Heute glauben sehr wenige Aleviten an die Seelenwanderung. Unabhängig von der konkreten, individuellen Glaubenshaltung konstruiert sich der gesamte alevitische Glaube im Wesentlichen um die Idee der Seelenwanderung. Bis zum 20. Jahrhundert hat die Vorstellung der Seelenwanderung ihre Struktur bewahrt, wie der Ritualkontext (Praxis) und zahlreiche Gedichte zeigen. Selbst wenn die Idee der Seelenwanderung bei den Aleviten in ihrer Bedeutung abnimmt, bleibt sie weiterhin das Zentrum des Glaubens und ein beliebtes Thema und ein fester Bestandteil der Dichtung.

Um diesen Kreislauf zu beschreiben, wurden zahlreiche Gedichte (*devriye*) verfasst und immer weiter ausgeschmückt. Im Folgenden finden sich dafür einige Beispiele aus verschiedenen Zeiten:

1207 Massignon 1938: 67.

1208 Vgl. Freitag 1985 239, sowie Gramlich 1976: 34–63.

1209 Freitag 1985: 254.

Yunus Emre (13./14. Jahrhundert): Ich kam vom ewigen Königreich (*mülk-i bektan gelmişem*).

*Ich kam vom ew'gen Königreich,
was soll die Welt, vergänglich, mir?
Des Freundes Schönheit sah ich dort –
Was sollen Huris, Gärten mir?
Trank einen Schluck vom Einheitswein
aus des Geliebten Hand ich dort,
und ich empfand des Freundes Duft –
was soll denn Chinas Moschus mir?
Ich bin ja Abraham; was soll
Ich mit dem Engel Gabriel?
Ich bin Muhammad, geh zum Freund –
was soll ein Dolmetsch da noch mir?
Bin Ismail, auf Gottes Weg,
da opfre meine Seele ich.
Die Seele wird zum Opferlamm –
Was soll ein Hammel-Opfer mir?
Gleich Hiob trage voll Geduld
ich des Geliebten Grausamkeit.
Gleich Georg auf dem Weg zu Gott –
Was soll mein Leben denn noch mir?
Wie Jesus lasse ich die Welt
und reise durch Himmel weit,
ward Moses, dem die Schau geschenkt –
was soll „Wirst mich nicht sehen“ mir?
Yunus in Liebe berauscht,
wird dem Geliebten vereint.
Zerschlug die Flasche auf dem Stein –
Was soll nun Name und Ehre mir?¹²¹⁰*

Und von Güfrani (Durmuş Ali, 1863–1926):

Kim bilir?

Katra idim ummanlara karıştım,
Kaç bulandım, kaç duruldum kim bilir?
Devre edip âlemleri dolaştım,
Bir sanata kaç sarıldım kim bilir?

Bulut olup ağdığımı bilirim,
Boran ile yağdığımı bilirim,
Alt(1) anadan doğduğumu bilirim,
Kaç ebeden kaç soruldum kim bilir?

Kaç kez gani oldum, kaç kere fakir,
Kaç kez altın oldum, kaç kere bakır,
Bilmem ki kaç kâtip ismimi okur?
Kaç defterde kaç dürüldüm kim bilir?

Wer weiß?

Ein Tropfen war ich und ergoss mich ins Meer,
Wie oft war ich trübe, wie oft klar?
Alle Welten habe ich umrundet,
Wie viele Berufe habe ich gelernt, wer weiß?

Ich weiß, wie ich als Wolke emporstieg,
Als Niederschlag herab rieselte,
Von sechs Müttern geboren wurde.
Von Hebammen gerufen, wer weiß wie vielen?

Wie oft war ich reich, wie oft arm?
Wie oft Gold, wie oft Kupfer?
Wie viele Schreiber schrieben meinen Namen? Ich weiß es nicht.
Wie viele Male wurde ich in Hefte eingerollt, wer weiß?

Bazı nebat oldum toprakta sürdüm,
Bilmem kaç atanın sulbünde durdum,
Kaç defa Cennet-âlâyâ girdim?
Cehenneme kaç sürüldüm kim bilir?

Kaç kez alet oldum elde bakıldım,
Semadan kaç kere indim, çekildim,
Balçık olup kerpiç kerpiç döküldüm,

Kaç bozuldum, kaç kuruldum kim bilir?

Dünyayı dolaştım hep kara batacak,
Görmedim bir kara, bilmedim durak,
Üstümü kaç örttü bu kara toprak,
Kaç serildim, kaç dirildim kim bilir?

Güfrani'yim tarikatım boş değil,
İyi bilki kara bağrım taş değil,
Felek ile hiç hatırım hoş değil,
Kaç barıştım, kaç darıldım kim bilir?¹²¹¹

Als Pflanze wuchs ich in der Erde manche Zeit,
Wie oft war ich in des Vaters Lende, ich weiß es nicht,
Wie oft war ich im Paradiese?
Wie oft aus der Hölle verbannt, wer weiß?

Wie oft war ich ein Gegenstand in den Händen?
Wie oft stieg ich vom Himmel herab und wieder empor?
Aus Erde wurde ich zum ungebrannten Ziegel in eine Form
gegossen,
Wie oft gebaut, wie oft zerstört, wer weiß?

Ich umkreiste die Welt, sah überall schwarzes Moor,
Es gab kein Land, gab keinen Halt,
Wie oft wurde ich von schwarzer Erde zugedeckt?
Wie oft starb ich, wie viele Male erstand ich auf, wer weiß?

Güfrani, der bin ich, dessen Orden seinesgleichen sucht,
Wisset nur, dass meine schwarze Brust nicht aus Stein ist,
Auf den Allerhöchsten bin ich nicht gut zu sprechen,
Wie oft haben wir uns versöhnt, wie oft gestritten, wer weiß?

Von Şîrî (Bektaş Çelebi, 1710-1761)¹²¹²:

Cihan var olmadan ketm-i ademden
Hak ile birlikte yektaş idim ben
Yarattı bu mülkü çünkü o demden
Yaptım tasvirini nakkaş idim ben

Anâsırdan bir libâsa büründüm
Nâr ü bâd ü âb ü hâkten göründüm
Hayrül-beşe ile dünyâya geldim
Âdem ile bile bir yaş idim ben

Âdem'in sulbünden Şit olup geldim
Nûh-i Nebî oldum tûfâna daldım
Bir zaman bir mülke İbrâhim oldum
Yaptım Beytullâhî taş taşıdım ben

İsmail göründüm bir zaman ey can
İshak Ya'kub Yûsuf oldum bir zaman
Eyyub geldim çok çağırdım el aman
Kurt yedi vücûdum kan yaş idim ben

Zekeriyâ ile beni biçtiler
Yahya ile kanım yere saçtılar
Davud geldim çok peşime düştüler
Mühr-i Süleyman'ı çok taşıdım ben

Mübârek asâyı Musâ'ya verdim
Rûhul-Kudûs olup Meryem'e erdim
Cümle evliyâyâ ben rehber oldum
Muciz murg-ı şeb-i huffâş idim ben

Bevor die Welt in die Verborgenheit der Nicht-Existenz kam,
War ich in der Einheit allein mit der wahren Realität.
Er erschuf die Welt, damit ich im selben Atemzug
Sein Bild erschuf, ich war der Bildhauer.

Ich wurde in ein Gewand aus den Elementen eingehüllt.
Ich zeigte mich als Feuer, Luft, Erde und Wasser.
Zusammen mit Adam wurde ich in die Welt versetzt,
Ich war sogar gleichen Alters wie Adam.

Aus den Lenden Adams kam ich als Seth,
Als der Prophet Noah geriet ich in die Flut.
Einst wurde ich Abraham in dieser Welt,
Ich baute das Haus Gottes, ich trug den Stein.

Einst erschien ich als Ismail, oh Seele,
Einst wurde ich Isaak, Jakob und Joseph.
Ich kam als Hiob, ich weinte viel, oh Glaube,
Würme fraßen meinen Körper, ich klagte bittere Tränen.

Zusammen mit Zacharias schnitten mich entzwei,
Zusammen mit Johannes vergossen sie mein Blut auf die Erde.
Ich kam als David, viele folgten mir,
Oft trug ich das Siegel des Salomon.

Den gesegneten Stab gab ich Moses,
Als der Heilige Geist kam ich zu Maria.
Ich war Führer aller Heiligen,
Ich war die Fledermaus in der Nacht des Wunders des Gabriel.

1211 Birdoğan 2015: 263 f. Übersetzung Kader Temel & Andrea Ludwig.

1212 Özmen 1995: 179 f.

Sulb-i pederimden Ahmed-i Muhtâr

Olub da cihana geldim aşıkâr
Alî ile çok takındım Zülfekâr
Kul iken zât ile sırdaş idim ben

Tefekkür eyledim ben kendi kendim
Mucize görmeden îmâna geldim
Şâh-ı merdân ile Döldül'e bindim
Zülfekar bağlandım tığ taşdım ben

Sekahüm hamrinden içildi şerbet
Kuruldu ayn-i cem ettik mahabbet

Meydana açıldı sır-ı hakıykat
Aldığım esrâra sırdaş idim ben

Hidâyet erişti bize Allah'tan
Bîat ettik cümle Rasûlullâh'tan
Haber verdi bize seyri fillâhtan
Selmân-ı pâk ile yoldaş idim ben

Şükür matlûbunu getirdim ele
Gül oldum feryâdı verdim bülbüle

Cem'olduk bir yere Ehl-i beyt ile
Kırklar meydânında ferrâş idim ben

İkrar verdik cümle düzüldük yola

Sırrı fâş etmedik asla bir kula
Kerbelâ'da İmam Huseyn'le bile
Pâk ettim dâmeni gül taşdım ben

Şu fenâ mülküne çok geldim gittim

Yağmur olup yağdım ot olup bittim
Urum diyârını ben irşâd ettim
Horasan'dan gelen Bektaş idim ben

Gâhi nebi gâhi velî göründüm
Gâhi uslu gâhi deli göründüm

Gâhi Ahmed gâhi Alî göründüm
Kimse bilmez sırrım kallâş idim ben

Hamdû'lillâh şimdi Şîrî dediler
Geldim gittim zâtım hiç bilmediler
Kimseler bu remzi fehmetmediler
Her gelen mahlûka kardaş idim ben

Aus den Lenden meines Vaters kam ich als Ahmed, der
Auserwählte,
Offenkundig in die Welt.
Mit 'Alilegte ich oft das zweischneidige Schwert an,
Während ich Sklave war, war ich Mitwisser von Gottes Wesen.

Ich meditierte und ging in mich,
Ohne ein Wunder zu sehen, kam ich zum Glauben.
Mit dem Herrscher der Führer der Gläubigen ritt ich Döldül,
Ich band mir Zülfekar um, ich trug das Schwert.

Der süße Wein vom Trank von Sekahüm wurde getrunken,
Die cem-Zeremonie wurde in Freundschaft und Liebe
abgehalten.

Die Wahrheit des Geheimnisses wurde eröffnet,
Ich trug mit mir viele Geheimnisse, die ich erhalten hatte.

Die richtige Führung kam zu uns von Gott,
Wir huldigten dem Gesandten Gottes.
Er erzählte uns von der Reise zu Gott,
Ich war der Gefährte von Salmân, dem Reinen.

Dankbar erhielt ich, was ich suchte,
Ich wurde die Rose und verlangte wehklagend nach der
Nachtigall.
Wir versammelten uns an einem Ort mit den Leuten des Hauses,
In der Gebetshalle der Vierzig war ich der Diener.

Wir legten unser Bekenntnis ab, alle machten wir uns auf den
Weg,
Nicht einem Menschen offenbarten wir das Geheimnis.
In Kerbela war ich mit dem Imam Husain zusammen,
Ich reinigte den Saum [m]eines Gewandes und trug die Rose.

In diese Welt des Entwerdens bin ich oft gekommen und
gegangen,
Ich regnete als Regen und wuchs als Gras.
Für das Land Rûm (Anatolien) war ich die Führung,
Ich war Bektaş, der aus Horasan kam.

Manchmal war ich Prophet, manchmal Heiliger,
Manchmal erschien ich als Vernünftiger, manchmal als
Verrückter.

Manchmal erschien ich als Ahmed, manchmal als 'Alî,
Niemand kennt mein Geheimnis, ich war unbeständig.

Preis sei Gott, Şîrî, sagten sie jetzt,
Ich kam und ging, mein wahres Wesen kannten sie niemals.
Mein Geheimnis hat nie jemand verstanden,
Allen Geschöpfen war ich Bruder.¹²¹³

Der älteste mir zur Verfügung stehende anatolische Text von Kaygusuz Abdal (14. und 15. Jahrhundert), den auch Rainer Freitag für seine Studie übersetzte und verwendete, beschreibt die Seelenwanderung so:

Der Befehl des Schöpfers stellte mich, ähnlich wie man ein irdenes Gefäß herstellt, in den Zeitenkreislauf. Wie ein Karussell drehte es sich. Bald stellte er mich als Gefäß her, bald zerstörte er es, bald machte er eine Schale daraus, bald Ziegeln für Paläste, bald machte er mich zu gar nichts unter den Füßen. Bald lachte er mir, ich wurde selbstherrlich; bald legte er mich in Asche, ich zerfiel zu Staub. Bald machte er mich unter den Leuten beliebt, bald verhaßt. Bald machte er mich zum Menschen, bald zum Tier, bald zur Pflanze, bald zum Mineral, bald zum Blatt, bald zu Erde. Bald machte er mich zu einem Alten, bald zu einem Jungen, bald zum König, bald zum Bettler, bald zum Bekannten, bald zum Fremden. Bald brannte ich ätzend, bald tauchte ich ins Glück. Bald war ich Sklave und wurde verkauft, bald war ich Händler und verkaufte. [...] Bald führte er mich in den Osten, bald in den Westen. Bald machte er mich zum Fisch im Meer, bald zur Gazelle in den Bergen. [...]

Kurz, nicht eine Eigenschaft blieb auf der Welt übrig, die er mir nicht gab. Bald machte er mich zum Schüler und ich lernte, bald zum Lehrer und ich lehrte. Bald gab er mich einem Vater zum Sohn, bald gab er mir den Vater zum Sohn; bald gab er mir die Mutter zur Tochter, bald gab er mich der Mutter zum Vater, bald machte er mich zum Kind und versorgte die Eltern.

Mit einem Wort, was soll ich euch weiter auf die Nerven fallen. Wieviel tausendmal war ich Kind, war ich Greis. Wieder und wieder kam die Todesstunde, und er schickte mich unmittelbar darauf meinem Vater und meiner Mutter. Wieviel tausendmal bin ich wie eine Wolke in die Luft aufgestiegen, wieviel tausendmal regnete ich wie Regen auf die Erde. Wieviel tausendmal wurde ich bald pflanzenfressendes, bald ein fliegendes Wesen. Wieviel tausendmal fiel ich in Glauben und Unglauben, wieviel tausendmal fiel ich bald in die Finsternis, bald ins Licht. [...] Wieviel tausend Namen und Beinamen habe ich angenommen, in wieviel Gestalten habe ich mich blicken lassen. Kurz gesagt, diese Kraft der Seele trieb mich von Wanderung zu Wanderung, goß mich von einem Gefäß ins andere, führte ich mich so oft von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf, daß es unmöglich ist, es mit der Sprache zu erklären noch mit der Feder zu beschreiben.“¹²¹⁴

4.1.4. Das alevitische Menschenbild

*Würde der Mensch seine Größe erkennen,
so hielte er sich für Gott.*¹²¹⁵

Ziele mystischer Glaubensvorstellungen reichen von der Annäherung an das Göttliche bis hin zu einer Verschmelzung mit ihm. Um diese Ziele zu erreichen, muss der Mensch die materielle Welt überwinden. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass er aus drei Elementen geschaffen wurde: dem Selbst oder der Triebseele (arab. *nafs*, tr. *nefs*), dem Geist (arab. *rūh*, pers. *ḡān*, tr. *rūh* oder *cān*)¹²¹⁶ und dem Herzen (arab. *qalb*, tr. *kalb*) – dem Sitz des Glaubens.

Das Selbst umfasst vor allem die körperlichen Bedürfnisse und Begierden. Dabei wird der Körper (*ten* oder *don*) als Käfig bzw. Kerker der unsterblichen Seele verstanden. Die Seele ist der unsterbliche und göttliche Teil des Menschen, der aus dem Käfig körperlicher Begierden befreit werden muss. Er allein ist fähig, das Göttliche zu erkennen und in es einzugehen. Die

1214 Freitag 1985: 220 f. Ich habe den Text gekürzt.

1215 Nağm ud-dīn-i Rāzī-i Dāya (gest. 654/1256), zitiert nach Gramlich 1976: 48, Anm. 217.

1216 Die beiden Begriffe (arab.) *rūh* und (pers.) *ḡān* werden als Synonyme gebraucht. In dem religiösen Kontext der Aleviten werden alle Anwesenden der Zeremonie als „*can*“ betrachtet.

Seele (der Geist) kann als „Lebenshauch“ verstanden werden, der das körperliche Leben ermöglicht. Die Seele hat eine Art Mittler-Funktion, denn sie kann das Göttliche erkennen und dem Körper eine Ahnung von diesem vermitteln. Sie ist das treibende Element im Menschen für alle Entwicklung.¹²¹⁷ Die Seele kann nur befreit werden durch religiöse Erziehung und Verzicht auf materielle und weltliche Dinge, die von der niederen Seele begehrt werden. Dafür müssen verschiedene Bedingungen erfüllt sein:

Zuerst muss der Mensch seine unsterbliche Seele und deren Göttlichkeit erkennen und sich bewusst werden, dass sie im Körper gefangen ist. Dann wendet er sich bewusst der göttlichen Welt zu und betet für die Befreiung seiner Seele. Er schafft die Voraussetzungen für diese Befreiung, indem er sich durch wiederholte rituelle Übungen immer mehr auf das Göttliche einstimmt und seine niedere Seele erzieht. Damit dies gelingen kann, ist höchste Disziplin erforderlich, die vor allem in Enthaltbarkeit (arab. *riyādat*, tr. *riyazet*)¹²¹⁸ und wenig Essen (*perhiz*) ihren Ausdruck findet. Erst jetzt kann er die Boten aus der göttlichen Welt erkennen, deren Einladung annehmen und das offenbarte Wissen erkennen und begreifen.¹²¹⁹

Um dieses Ziel zu erreichen, verpflichten sich die Adepten zu Gehorsam (*itâat*), Gefolgschaftstreue (*sadâkat*) und vollständige Unterwerfung (arab. *taslîm*, tr. *teslîmiyet*) unter den Meister (*mürşid*). Das Verhältnis dieser beiden basiert auf freiem Willen und gegenseitigem Einverständnis (*rızalık*).¹²²⁰

Diese Vorstellungen bilden die Grundlage der islamischen Mystik. Sie richtet sich nach innen, auf den göttlichen Kern des Menschen. Dabei wird angenommen, das Innere des Menschen gliedere sich in vier verschiedenen tiefe Schichten, die jeweils nur auf einem Pfad, d. h. durch die entsprechende Pforte, erreicht werden können. Jede Schicht, die der Gläubige erreicht, bietet das ihm entsprechende Potenzial für die persönliche Weiterentwicklung und das Erreichen der nächsten Schicht. Dabei handelt es sich nicht um einen Automatismus, der – einmal begonnen – unausweichlich zum göttlichen Kern des Menschen führt. Das Vordringen in die letzte, innerste Schicht und damit die echte Erkenntnis des Göttlichen ist nur wenigen Menschen möglich. Viele verbleiben in ihrer religiösen Entwicklung auf einer früheren Stufe. Der Pfad nach innen wird in der mystischen Vorstellung als Reise des Fortschreitens (*seyrüsülûk*) bezeichnet. Dieses Fortschreiten gilt als Läuterung, Reinigung und Besserung der Seele – der Volksmund sagt „mit dem Widerstand gegen die Seele beginnt der Dienst an Gott“ – sowie als Reinigung und Heilung des Herzens (*kalb*), welches als ein Spiegel verstanden wird, in dem Gott sich spiegelt.¹²²¹

1217 Gündüz 2005: 8 f.

1218 „Die Einschränkung des Geschlechtslebens bedeutete keineswegs eine Absage an das Sexuelle überhaupt oder Ehelosigkeit“, sondern die Einschränkung mit der eigenen Ehe. Vgl. Meier 1955: 119.

1219 Vgl. Meier 1955: 118 ff.

1220 Trotz starker Betonung das Einvernehmen im Glauben war die Nichtzustimmung nur durch Austritt aus der Gemeinde möglich.

1221 Für das bessere Verständnis des mystischen Weges und seiner Begriffe siehe Meier 1946 und 1955.

4.1.5. Die alevitische Gottesvorstellung

Die Gottheit wird im Alevitentum als Licht (*nûr*) vorgestellt.¹²²² Sie glauben, dass Gott den Menschen aus seiner eigenen lichtdurchfluteten Essenz geschaffen hat (*Hakk insânı kendi öz nûrundan yarattı*). Darum ist Gott im Herzen des frommen Menschen gegenwärtig (tr. *Hakk müminin gönlündedir*, dt. das Herz des Gläubigen ist Gottesthron). Am Ende seines Lebens kehrt der Mensch zurück zu dieser Essenz (*aslına geri döner*). Aus diesem Grunde betrachten Mystiker den Tod als Wiedertreffen mit Gott; der Todestag von Maulânâ Ğalâl ad-Dîn ar-Rûmî heißt bei den Mevlevîs *şeb-i arûs* (pers. *şab-i 'arûsî*, dt. Hochzeitsnacht) und gilt als die wichtigste Zeremonie der Mevlevîs.

Die alevitische Gottesvorstellung enthält auch anthropomorphe Elemente. Gott wird auch als Person begriffen, an die Menschen sich im Gebet wenden können, von dem Hilfe erbitten und dem gedankt werden kann. Der Mensch wird als Ebenbild – Widerschein – Gottes begriffen. In Legenden wird berichtet, dass Gott in einen Spiegel blickte und Adam nach diesem Bild erschuf. Dabei wird 'Alî sehr oft mit dem Göttlichen gleichgesetzt, ohne dass in der Glaubensvorstellung eine klare Abgrenzung möglich ist. Auch 'Alî kann daher im Inneren eines jeden erkannt werden, wie es der Bektaşî *dede-baba* Mehmet Ali Hilmi in seinem Gedicht ausdrückt:

| | |
|--|--|
| Tuttum âyine yüzüme Ali görünüñ gözüme Nazar eyledim özüme Ali görünüñ gözüme | Ich hielt mir den Spiegel vor das Gesicht Und ich erblickte 'Alîs Antlitz. Ich sah in mein Innerstes hinein Und ich erblickte 'Alîs Antlitz. |
| İsâ-yı ruhullah oldur Müminlere penâh oldur İki alemde şah oldur Ali görünüñ gözüme | Er ist Jesus, der Geist Gottes. Er ist den Gläubigen Zufluchtsort. Er ist König in beiden Welten, Und ich erblickte 'Alîs Antlitz |
| Ali candır, Ali canan Ali dindir, Ali iman Ali rahim, Ali rahman ¹²²³ Ali göründü gözüme ¹²²⁴ | 'Alî ist der Geist, 'Alî ist der Geliebte. 'Alî ist die Religion, 'Alî ist der Glaube. 'Alî ist der Beschützer, 'Alî ist barmherzig, Und ich erblickte 'Alîs Antlitz. |

Dabei geht es nicht um 'Alîs Göttlichkeit, sondern um seinen Ursprung aus dem Göttlichen. Grundlage für diese Vorstellung ist die Einheit des Seienden (arab. *waḥdat al-wuġūd*, tr. *vahdet-i vücūd*), nach der die Essenz der Geschöpfe die gleiche ist wie die des Schöpfers. Darum begrüßen die Heiligen und Derwische sich untereinander mit *Hû* (Er). In Anerkennung des göttlichen Kerns im jeweils anderen reden sie einander mit den Namen Gottes und ihrem spirituellen Grad an, die in der Gotteserkenntnis mündet. Dieser Gruß ist für Außenstehende anstößig, hat jedoch Eingang gefunden in die alevitische Zeremonie, wo sich die Teilnehmer

1222 „Im mysterienkultus erscheint die gottheit als licht, im licht. Licht ist die gnosis, licht ist göttliches wesen, licht werden heisst gott werden, das wort phos ist träger einer ganzen religiösen ideenwelt, wo das licht mehr oder weniger spiritualisiert als geist, gnosis, ausfluss der gottheit, göttliches wesen auftritt“ (Andrae 1917: 319).

1223 *Rahman* und *rahim* sind gleichzeitig Gottes-Namen.

1224 Mehmet Ali Hilmi Dede -Baba Divanı o. J. (1909): 258/259. Übersetzung HT.

ebenfalls mit *Hû* (*Hû* oder *Hü*)¹²²⁵ begrüßen. In diesem Sinne schreibt Fazlı (ein bedeutender alevitischer Dichter des 16. Jhs.):

Kendimi abd etmişem
Amma ki Mevla hem benim¹²²⁶

Ich habe mich zum Knecht gemacht,
Doch ich selbst bin Gott.

Oder Hatayî:

Kur'an yazılırken arş-ı rahmanda
Kudret kitabının elinde idim
Kandil aslıyken kevn ü mekânda
Bülbül oldum gonca gülünde idim

Als auf Gottes Thron der Kur'an geschrieben wurde,
Habe ich Gottes Hand geführt.
Als die Öllampe im Kosmos hing,
War ich die Nachtigall am Rosenast.

Kırklar arş yüzünde tuttular cemi
Muhabbet hak oldu sürelim demi
Topraktan yarattı çün Hakk Adem'i
O zamanda onun belinde idim¹²²⁷

Die Vierzig hielten cem im Himmel.
Die wahre Liebe ist entstanden, also lasset uns vergnügt sein.
Als Gott Adam aus Erde schuf,
War ich der Same seiner Lende.

Im Mittelpunkt der mystischen Vorstellungen der Aleviten steht die Liebe (arab. *‘išq*, tr. *âşk*). Nach der mystischen Auffassung kann die Wahrheit nur durch die Liebe zu Gott gefunden werden. Der Mensch kann Gott nur durch Liebe erreichen. Durch Gottes Liebe werden die Menschen so geformt wie Eisen im Feuer.¹²²⁸ Betet der Mensch Gott an, so muss das aus Liebe geschehen und nicht als Folge eines Gefühls von Schuld oder Sünde. Darum heißen die Menschen, die sich auf den Pfad begeben wollen, Verliebte (*âşık*). Aus demselben Grunde wird Gott als Geliebter (*ma'şûk*) bezeichnet. Viele Lieder und Gedichte der Heiligen scheinen auf den ersten Blick Liebeslieder an eine bestimmte Person zu sein. Den Eingeweihten ist jedoch sofort klar, dass es sich bei der geliebten Person immer um Gott handeln muss.

Fuzûlî (1480–1556):

Kad-enar-el isk-u lil ussak min hac-el-Huda
Salik-i rah-i hakikat aska evler iktida¹²²⁹

Ich schwöre, dass die Liebe der Pfad ist, der zu Gott führt,
Und nur die Liebe den Menschen zu Gott bringen kann.
Der perfekte, durch Liebe geformte Mensch ist ein göttliches
Wesen.

4.1.6. Hakk-Muhammed-Ali: Implikationen für den alevitischen Glauben

*Allah sagte zu Muhammed: Ich habe dich und 'Alî geschaffen als lichter, das ist geister ohne körper, ehe ich den himmel und die erde erschuf. Du hast mich unaufhörlich gepriesen und gelobt. Darauf vereinigte ich eure beiden geister zu einem, der hat mich ebenfalls unaufhörlich gepriesen, geheiligt und gelobt. Darauf teilte ich diesen einen in zwei hälften und diese beiden in je zwei; also wurden vier: Muhammed und 'Alî, al-Ḥasan und al-Ḥusajn.*¹²³⁰

1225 Im religiösen Ritual-Kontext der Aleviten hat „*Hû*“ auch andere, formelhafte Bedeutungen, nämlich als Anfangs- oder Endbezeichnung. In Kombination mit anderen Begriffen bezeichnet „*Hû*“ den Anfang oder das Ende eines Gebetes oder einer Ritualsequenz.

1226 Eyuboğlu 1979: 90. Übersetzung HT.

1227 Özmen 1995b: 175. Übersetzung HT.

1228 Vgl. Eyuboğlu 1979.

1229 Eyuboğlu 1979: 80.

1230 Kulmī, zitiert nach Andrae 1917: 315/316.

Das „ğa‘faritische Glaubensbekenntnis“ – Es gibt keinen Gott außer Allah, Mohammed ist sein Prophet, ‘Alī ist sein Bevollmächtigter –¹²³¹ verdeutlicht die Trinität von Hakk-Muhammed-Ali als Fundament des alevitischen Glaubens. Diesen Begriff verwenden alevitische Gläubige als Kurzform der Schahada (arab. *aš-šahāda*, tr. *şehâdet*), wobei es keine klaren Abgrenzungen zwischen diesen Dreien gibt: Alle drei gelten als Wesen desselben Lichtes, alle drei Namen sind in diesem Sinne gleich (*üç isim ma'nâda birdir*). „Das Wort *al(i)f* [der erste Buchstabe des arabischen Alphabets] besteht aus drei Buchstaben, analog Allah-Muhammed-Ali. Und [das in arabischer Sprache ausgeschriebene Wort] hat noch einen Punkt. In diesem Punkt sind alle drei eine Person (*zât*).“¹²³²

Hak Muhammed Ali üçü de nûrdur
Birini alma sen üçü de birdir
Onların koyduğu bir doğru yoldur
Danıştı Muhammed böyle der Ali¹²³³

Gott, Mohammed und ‘Alī sind alle Licht,
Nimmt du nicht nur einen, alle drei sind eins.
Was sie festsetzten, ist ein wahrer Pfad,
Mohammed bat ‘Alī um Rat, also sprach ‘Alī.

Die Gleichsetzung ‘Alīs mit dem Punkt ist eine sehr verbreitete Vorstellung bei den Aleviten. Es existieren unterschiedliche Interpretationen dieser Vorstellung. „Ali ist der Punkt, durch den das *Alif* des reinen Seins der Gottheit die Form des *Bā*’ der ersten Stufe der Vielheit annahm“. Angeblich soll ‘Alī selbst gesagt haben: „Ich bin der Punkt unter dem B“ (arab. *bā*’).¹²³⁴

Auffällig ist, dass diese Begriffe bzw. Namen ohne die Konjunktion „und“ gebraucht werden. Auch lässt sich die Vorstellung von Mohammed und ‘Alī im alevitischen Glauben nicht voneinander trennen, wie in zahlreichen Sprüchen zu erkennen ist: „Mohammed und ‘Alī sind eine Person.“¹²³⁵ Hier verschmelzen sie so miteinander, dass immer wenn einer genannt wird, der andere jedoch mitgemeint ist. Laut Buyruk verkündet Mohammed selbst: „‘Alī und ich, wir sind aus demselben Licht. Ich bin die Stadt des Wissens, ‘Alī ist die Pforte zu dieser Stadt. Wir sind aus demselben Fleisch, aus demselben Blut, aus demselben Geist, aus demselben Körper“ (*Lahmike lahmi, demike demi, ruhuke ruhi, cismike cismi*).¹²³⁶ Auch die Institution der *musâhib*-Beziehung wurzelt in dieser Vorstellung des Buyruk, wo es an anderer Stelle heißt: „Sie wurden zu einem Körper mit zwei Köpfen; dann wiederum ein Kopf mit zwei Körpern“ (*İkisi bir göynekten baş gösterdiler, bir baş iki ayak oldular. Ve yine gördüler ki gövde bir baş iki olmuş*).¹²³⁷ Es liegt nahe, dass es Bemühungen gab, Mohammed und ‘Alī als Brüder miteinander zu verbinden:

Die Macht wird in der männlichen Linie weiter gegeben, und Ali ist nicht der leibliche Sohn, sondern nur der Schwiegersohn des Propheten. Es wurde versucht zu erklären, er sei der

1231 Lā ilāha illā ‘Ilāh, Muḥammadun rasūlu ‘Ilāh, ‘Alīyun walīyu ‘Ilāh (tr. Lā ilāhe illāllāh, Muhammedün Resūlullāh, Aliyyün Veliyullāh).

1232 Vîrânî 2008: 309. „Zîrâ kim, ‘elif’ üç hurûftur. Allah, Muhammed, Alî adedince ve bir dahi, noktası vardır. Üçü bir zâtîr ve ol noktadır.“ Übersetzung HT.

1233 Hatayî zitiert nach Özmen 1995b: 172. Übersetzung HT.

1234 Gramlich 1976: 145, Anm. 824.

1235 Vîrânî 2008: 201 ff. „Muhammed Alî, bir zâtîr“. Übersetzung HT.

1236 Buyruk 1958: 11.

1237 Buyruk 1958: 203. Damit begründen die Aleviten die Grundlage für die Institution der *musâhib*-Beziehung der alevitischen Gemeinde. Übersetzung HT.

Adoptivbruder des Propheten gewesen, nach dem alttestamentarischen Vorbild Aarons, der der Nachfolger des Moses wurde.¹²³⁸

‘Alī ist der Mond, Mohammed ist die Sonne (Ay Alidir gün Muhammed)

Ay Ali'dir gün Muhammed
Okunur doksan bin âyet
Balıklarda suya hasret
Çarka döner göl içinde¹²³⁹

‘Alī ist der Mond, Mohammed die Sonne,
Neunzigtausend āyāt werden gelesen.
Die Fische sehnen sich nach Wasser,
Sie drehen sich im See.

Diese Auffassungen verbinden sich mit der schiitisch-mystischen Vorstellung von „Sonnenherrschaft“ (pers. *wilāyat-i šamsīya*) und „Mondherrschaft“ (pers. *wilāyat-i qamarīya*).¹²⁴⁰ Dabei entspricht die Sonnenherrschaft Mohammed, weil er als Prophet aus eigener Erfahrung und eigenem Wissen heraus handelt. ‘Alī steht für die Mondherrschaft, weil er – ebenso wie der Mond – das Licht der Sonne aufnimmt und reflektiert, somit die Wahrheit von Mohammed empfangen und an die Menschen weitergegeben hat. Diese zentrale Analogie enthält Bezüge und Implikationen zu allen maßgeblichen Bereichen des alevitischen Glaubens. Einige der wichtigsten sollen an dieser Stelle genannt werden.

So wie Tag und Nacht aufeinander verweisen und einzeln nicht denkbar sind, so werden hier auch Mohammed und ‘Alī miteinander verbunden vorgestellt. Tag und Nacht werden gleichgesetzt mit der spirituellen Einteilung der Welt in *zāhir* und *bāṭin*, wobei *zāhir* dem Tag und *bāṭin* der Nacht entspricht. Dadurch wird ‘Alī zum einzigen Erleuchter des *bāṭin*, zum authentischen spirituellen Führer auf dem Pfad. Dies begründet auch seine Position als Oberhaupt der Heiligen (pers. *šāh-i auliyā*). Für das Äußere ist der Prophet, für das Innere ist der *velī* zuständig (*zāhirinki nebi, bātıninki velī*). Das Licht von *zāhir* ist Mohammed und von *bāṭin* ist es ‘Alī (*zāhirin ışığı Muhammed, bātının ışığı Ali*). Wie die Schöpfungsgeschichte zeigt, sind Mohammed und ‘Alī (und Fāṭima) in den alevitischen Vorstellungen von Beginn an (als *nūr*) existent. Mohammed und ‘Alī sind identisch.

Ali Muhammed'dir Muhammed Ali
Sırr-ı Mürteza'dır Bektaş-ı Velī¹²⁴¹

‘Alī ist Mohammed (und) Mohammed ist ‘Alī,
Bektaş ist das Geheimnis von ‘Alī.

Dabei werden Mohammed und ‘Alī einander nicht über- oder untergeordnet, sie sind gleichberechtigt für die beiden verschiedenen Bereiche als *mürşid* zuständig, Mohammed für das Offenbarte und Erkennbare, den Tag und ‘Alī für das Verborgene und Spirituelle, die Nacht. Als mystischer Glaube orientiert sich das Alevitentum stark am *bāṭin* und an spirituellen Aspekten, deren *mürşid* ‘Alī ist. Daher tritt der Name Mohammeds im Laufe der Entwicklung in den religiösen Vorstellungen und Ritualen weiter zurück, ohne jedoch seine grundlegende Bedeutung zu verlieren. Das führt immer wieder zu Missverständnissen und Konflikten in der Auseinandersetzung vor allem mit sunnitischen Sufis, weil die Rollen zwischen Mohammed und ‘Alī vertauscht sind:

1238 Massignon 1939: 165.

1239 Özmen 1995b: 190. Übersetzung HT.

1240 Grammlich 1970:175.

1241 Özmen 1995d: 386. Übersetzung HT.

[E]ine Folge der Spaltung, die unter den Gnostikern eintrat über die Frage, welchem von beiden der Vorgang gebühre: dem Mohammad, der als Mîm, d. h. als Sprecher und Gesetzgeber galt, und Ali, der als ‘Ayn, d. h. der schweigend das Gesetz symbolisch deutende Herrscher betrachtet wird.¹²⁴²

Damit wird deutlich, dass das Verhältnis von Mohammed und ‘Alî so miteinander harmonisiert wurde, dass beide in gegenseitiger Ergänzung wirken müssen. Die Legitimität und Autorität der Glaubensordnung wird durch ihr Zusammenwirken geregelt. Durch die Ergänzung des Wortes *Ḥaqq*, Hakk-Muhammed-Ali, wird diese Autorität unantastbar.

König der evliyâ (šāh-i auliyâ’), die Verehrung ‘Alîs

Im Zentrum des alevitischen Glaubens steht ohne Zweifel ‘Alî, wie in der Selbstbezeichnung Alevî, Verehrer ‘Alîs, deutlich zum Ausdruck kommt. ‘Alî gilt manchmal als Träger, manchmal als Teilhaber der göttlichen Offenbarung. Er ist im *zâhir* Cousin und Schwiegersohn Mohammeds, im *bâtin* existiert er von Anfang an (göttliche Existenz), mal als *walî*; mal als Angehöriger der *ahl al-bait*. Diese Vorstellungen führen zu vielfachen Verwechslungen und Missverständnissen in Bezug auf ‘Alîs Stellung, deren Betrachtung unter historischen, mythologischen oder theologischen Gesichtspunkten eigene Untersuchungen erfordern.

Wie Mohammed der Prototyp des Mystikers in der ganzen schiitischen Welt ist, so ist auch ‘Alî der Prototyp des *walî* und dessen Beschützer. „Das Wesen, dem der höchste Gott seine schöpfermacht anvertraut hat, ist hier ein Gegenstand religiöser Verehrung, es wird mit Mohammed oder mit ‘Alî identifiziert.“¹²⁴³ Alle bedeutsamen Hoheitstitel und Würdenamen aus der Terminologie des Herrscherkultes werden von Gläubigen in den Texten, Ritualen sowie in den Gebeten ‘Alî zugestanden, darunter Titel wie Sultan, *pâdišâh* (pers. *pâdišâh*)¹²⁴⁴, und besonders *šâh* (pers. *šâh*). Auch die anderen *evliyâ* erhalten öfter den Beinamen „Sultan“. „In allen Formen der Propheten war ‘Alî gekommen. Einhundertvierundzwanzigtausend Propheten, alle Propheten und *evliyâ* verehren ‘Alî hoch.“¹²⁴⁵ ‘Alî ist Befehlshaber der Gläubigen (arab. *amîr al-mu’minîn*, tr. *müminlerin emiri*).

Die unzähligen Geschichten und Erzählungen über ‘Alîs Tapferkeit zeugen von dem ihm zugeschriebenen Kampfgeschick. Ein alevitischer Spruch beschreibt dies bildhaft so: „Wären alle Bäume Stifte und alle Meere Tinte, so hätte das nicht ausgereicht, alle Tugenden ‘Alîs niederzuschreiben“ (*ağaçlar kalem olsa denizler mürekkep, yine de Ali’nin faziletlerini yazmaya yetmezlerdi*).¹²⁴⁶ Im Krieg Uhud (625) geriet der Prophet (Mohammed) in Lebensgefahr und rief ‘Alî zur Hilfe. Dieser vertrieb die Gegner Mohammeds. Aus dieser Geschichte entstand das Gebet „*nad-ı ‘Alî*“ (Rufe ‘Alî!), das zu den wichtigsten Gebeten im

1242 Massignon 1938: 65.

1243 Andrae 1917: 335/336.

1244 Der Titel *pâdišâh* wird im religiösen Kontext der Aleviten ganz selten und nur für Mohammed, ‘Alî und Zwölf Imame gebraucht. Bei den Ḥâksâr ist er Titel für *sayyid der Zeit* (vgl. Gramlich 1976: 160). Hacı Bektaş trug den Titel *hünkâr*, Synonym von *pâdišâh*.

1245 Ocak 1992: 157. „Bütün peygamberlerin suretlerinde gelen odur. Yüz yirmi dört bin peygamber, cemi i enbiya ve evliyâ Hz. Aliye tahsîn ederler.“ Übersetzung HT.

1246 Bezogen auf Sure 18: 109: „Sag: Wenn das Meer Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde es noch vor ihnen zu Ende gehen, selbst wenn wir es an Masse verdoppeln würden.“ Übersetzung Rudi Paret.

alevitischen Glauben zählt und auch auf Arabisch im Anfangsgebet der Zeremonie abgehalten wird. Unmittelbar nach seiner Rettung soll Mohammed gesagt haben: „*lā fatā illā ‘Alī lā saiḥa illā Dū’l-Fiqār*“ (tr. *lā fetā illā Ali, lā seyfe illā Zūlfikār*, das heißt: „Es gibt keinen tapfereren Helden als ‘Alī und kein Schwert außer *Zūlfikār*“). Der Spruch gilt ebenfalls als Glaubensbekenntnis der Aleviten. Bei den *dedes* von Hubyâr-Ocak wird dieser Spruch noch etwas erweitert: „*lā fatā illā ‘Alī lā saiḥa illā Dū’l-Fiqār illā Duldul illā Qanber illā Şah*“ (tr. *lā fetā illā Ali, lā seyfe illā Zūlfikār illā Kanber illā Dūldül illā Şah*, „Es gibt keinen tapfereren Helden als ‘Alī und kein Schwert außer *Dū’l-Fiqār*, keinen Diener wie Qanber, kein Pferd wie



Abb. 11: Beliebte Darstellungen ‘Alīs

Duldul“). Kanber war einer von ‘Alīs Vertrauten und hat als einer der Vierzig seinen festgelegten Platz im Glauben. Er soll ein von ‘Alī freigelassener Sklave gewesen sein. Im Glauben der türkischen Aleviten hat er seinen Platz direkt nach Salmān. *Dūldül* (arab. *Duldul*) heißt das Reittier ‘Alīs,¹²⁴⁷ es gilt ebenfalls als heilig in den alevitischen Vorstellungen wie auch der Boden, den seine Hufe berührten.¹²⁴⁸

Das Schwert, *Zūlfikār*, das vorne zwei Spitzen hat, ist das Symbol aller Schiiten. Den Schiiten gilt ‘Alī selbst als „Schwert Gottes“.

Der Löwe Gottes (*Asadullah*) ist ein bei Aleviten sehr beliebter Beiname ‘Alīs, den er von Mohammed erhalten haben soll. Der berühmteste und theologisch bedeutendste Beiname lautet jedoch „der sprechende Koran“ (pers. *Qur’ān-i nāṭiq*).¹²⁴⁹

‘Alī soll bei der Schlacht von Siffin¹²⁵⁰ gesagt haben: „Ich bin euer Imam. Ich bin euer sprechender Koran.“ Daher ist das Buch „*Nahğ al-balāğā*“ (tr. „*Nech-ül Belāğā*“; dt. „*Methode der Rhetorik*“), das ‘Alīs Sprüche beinhalten soll, eines der beliebtesten Bücher sowohl der

1247 Eigentlich müsste das weiße Maultier ‘Alīs so heißen; siehe Schimmel 1995: 703. Aleviten halten es für ein Pferd, s. Abbildung 11.

1248 Es gibt fast überall in der schiitischen Welt Orte, die als Spuren von *Duldul* geheiligt werden.

1249 In manchen Schriften und Vorstellungen werden Mohammed als „sprechender Koran“ (*Qur’ān-i nāṭiq*) und ‘Alī als „schweigender Koran“ (*Qur’ān-i sāmit*) betrachtet (Halm 1982: 202).

1250 Schlacht von Siffin fand im Sommer (Juli) 657 zwischen ‘Alī und Mu‘āwiya (umayyadischen Staathalter von Syrien, später 5. Kalif) in Siffin (heute Abu Hurayra in Syrien) statt. S. Spuler-Stegemann 2014: 29.

Aleviten als auch der Schiiten. Besonders einprägsam ist folgende Zitat: „Es gibt keinen größeren Reichtum als den Besitz der Vernunft, es gibt keine schlimmere Armut als die Unwissenheit, es gibt kein besseres Erbe als den Anstand.“¹²⁵¹

Barak Baba (gest. 1306) betrachtete die Liebe zu ‘Alī als einziges Gebot.¹²⁵² Das *tevellâ-teberrâ* Prinzip (Freunde sein mit den Freunden ‘Alīs, und Feinde mit den Feinden ‘Alīs) ist Voraussetzung für das Alevit-Sein. ‘Alī gilt als Manifestation Gottes.

Während ‘Alī von den Sunniten als deren 4. Kalif und Verwandter von Mohammed verehrt wird, wird er als erster Imam von den anatolischen Aleviten und Schiiten gemeinsam geheiligt und bekommt den höchsten Rang unter den Heiligen, bei manchen Aleviten sogar einen göttlichen Rang. Dies wird von den Zwölfer-Schiiten strikt abgelehnt, bei denen die Stellung ‘Alīs ganz eindeutig ist: ‘Alī ist der erste Imam (Gemeindeoberhaupt) und rechtmäßiger Nachfolger (Kalif) des Propheten und wird als Symbolfigur der Gerechtigkeit anerkannt und verehrt – nicht aber vergöttlicht. Die Stellung ‘Alīs ist bei den Aleviten nicht eindeutig; er ist der Schwiegersohn des Propheten, aber gleichzeitig auch sein *musâhib* (Pfadbruder).¹²⁵³ Er ist der Begründer des Pfades und damit die Symbolfigur der Offenbarung. Entsprechend der facettenreichen Zuschreibungen an ‘Alīs Gestalt hat er in den verschiedenen Pforten auch jeweils einen anderen Rang bzw. jeweils eine andere Funktion, vom Schwiegersohn Mohammends bis zum göttlichen Beistand.

Seyyid Nesîmî schreibt hierzu:

| | |
|---------------------------------------|-------------------------------------|
| Ali evvel, Ali ahir | ‘Alī ist zuerst, ‘Alī ist zuletzt, |
| Ali batın, Ali zahir | ‘Alī ist bātin, ‘Alī ist zāhir. |
| Ali şems-i münevverdir | ‘Alī ist die Sonne der Erleuchtung, |
| Ali‘dir nur ile enver ¹²⁵⁴ | ‘Alī ist das erleuchtende Licht. |

‘Alī ist der Gebildete, der Vollkommene. Es gibt keinen anderen Menschen, der höher als er stehen könnte. Er ist der Höchste und einer der zehn Menschen, denen Mohammed die frohe Botschaft – sich im Paradis wiederzusehen – offenbarte (*aşere-i mübeşşere*), er ist der Höchste der Helden (*şah-ı merdân*), er ist der Bescheidene (*turab*), er ist der Gerechte (*adil*).¹²⁵⁵ Er ist alles, was gut und positiv ist. ‘Alī ist das Vorbild des vollkommenen Menschen (*insân-ı kâmil*). ‘Alī ist das Haupt der Vierzig, die Mohammed nach seiner Himmelsreise kennenlernte und als Vorbild für die *velî*-Hierarchie gelten. Die Bedeutung dieser Hierarchie ist unmittelbar abhängig von der ‘Alī-Verehrung.¹²⁵⁶

Ali ist die Quintessenz der Schöpfung. Durch ihn ist das absolute Sein als mögliches, kontingentes Sein erschienen; durch ihn wurde der Diener Gottes (‘*âbid*) vom angebeteten Gott (*ma‘būd*) unterschieden. Ali ist der Punkt, durch den *Alif* des reinen Seins der Gottheit die Form des *Bā*’ der ersten Stufe der Vielheit annahm.¹²⁵⁷

1251 Aus Nahğ al-balāğa.

1252 Karamustafa 2007: 12.

1253 Diese *musâhib*-Beziehung führt zu einer Gleichstellung in Rang und Würde zwischen ‘Alī und Mohammed.

1254 Özmen 1995a: 288. Übersetzung HT.

1255 Für die weitere Gleichnisse bei den Nusairiern siehe Halm 1982: 346 ff.

1256 Babinger 1922: 146.

1257 Gramlich 1976: 145 Anm. 824.

Viele Heilige werden in späteren Zeiten für Manifestationen 'Alī gehalten: Für die Hubyâr-Aleviten ist auch Hubyâr eine *tecellî* 'Alīs. „Hubyâr hat sein 'Alī-Sein und seine Überlegenheit bewiesen“ (*Hubyâr Ali'liğini ve üstünlüğünü ispat etti*).¹²⁵⁸ Es folgt ein Vers aus dem Gedicht Abdal Dede, in dem das Treffen Hubyâr's mit den Heiligen und mit Bektaş erzählt wird:

Ol dem dediler ki Ali'sin Ali
Hubyârimsin dedi sarıldı Velî
Yine sende imiş yarımın emi
Bizi Ali bilenlere deli dediler¹²⁵⁹

In diesem Moment sagten alle „Du bist der 'Alī“,
„Du bist mein Hubyâr“, sagte der Velî und umarmte ihn.
Du bist das Heil für meine Wunde,
Wer uns¹²⁶⁰ als 'Alī erkannte, wurde Narr genannt.

Oder Abdal Musâ (14. Jahrhundert):

Ali oldum, Adem oldum bahane
Abdal Musa oldum geldim cihane

'Alī war ich, Adam war ich, das war Schein,
Jetzt kam ich als Abdal Musa, auf die Welt.



Abb. 12: Bektaşî Kalligrafie des Namens 'Alī (Wandmalerei)

Nach Mohammed ist 'Alī die wichtigste Gestalt der gesamten islamisch-schiitischen Welt.

'Alīs Grundhaltung gegenüber allen Menschen – Ausdruck theologischer Kerngedanken – kommt deutlich zum Ausdruck in seinem Regierungsauftrag an Mālik al-Ashtar (einer der glühendsten Anhänger 'Alīs) in „Nahğ al-balāğā“. Hier heißt es:

Lass dein Herz die Barmherzigkeit fühlen gegenüber den Untertanen sowie die Liebe und Freundlichkeit ihnen gegenüber, und stehe nicht über ihnen wie reißende Raubtiere, die

1258 Temel, B. A. 2011: 13.

1259 Temel, B. A. 2011: 82. Übersetzung HT.

1260 Gemeint sind Hubyâr, Hacı Bektaş und andere Heilige.

ihre Nahrung erbeuten, denn sie sind von zweierlei Art: entweder dein Bruder in der Religion oder dir in der Schöpfung gleich.¹²⁶¹

Dieser Auftrag ist die Grundlage der alevitischen Ethik, die in der Mahnung „Vergiss nicht, dass dein Feind auch ein Mensch ist“ prominenten Ausdruck findet, welche in allen alevitischen Zeremonien als Anweisung geäußert wird.

‘Alī wurde im Jahr 599 in Mekka geboren. Zwischen den Jahren 656 und 661 regierte er als vierter Kalif. Im Jahr 661 wurde er nach einem Attentat schwer verletzt und starb drei Tage später. Wie von ihm erwartet, wusch er seine eigene Leiche, lud sie auf ein Kamel und ging fort. Seiner Familie befahl er, ihm nicht zu folgen. Sein Grab wurde ca. hundert Jahre später von Imam Ğa‘far aṣ-Ṣādiq entdeckt. Sein Schrein ist heute in Najaf, dem Zentrum schiitischer Wallfahrten.

4.1.7. Die Verehrung Fāṭimas

Das *nūr*, das am Anfang eins war und sich in ‘Alī und Mohammed in zweiteilte und das für das irdische Auge sichtbar war, vereinigte sich wieder in Fāṭima. Deswegen sind nur die Nachkommen ‘Alīs mit Fāṭima heilig. Fāṭima, als Bindeglied zu Mohammed, legitimiert die Autorität und das Recht zur Vertretung Mohammeds. In dieser Vorstellung wird die göttliche Essenz (*öz*) und das *nūr* einer ausgewählten Familie übergeben und anvertraut, die eine Mittlerrolle innehat:

Was sie (Fāṭima) aber erscheinen läßt, ist die menschliche Gestalt, worin sich in gewissen Abständen im Verlauf der Zeiten die Gottheit manifestiert hat, um die Menschen zu prüfen und von ihnen immer wieder den höchsten Treueid zu fordern.¹²⁶²

Fāṭima gehörte zu den ersten Vierzig. Aleviten kennen zur Verehrung Fāṭimas eine eigene Körperhaltung in der *cem*-Zeremonie, *dār-i Fāṭima* (*dâr-ı Fâtima*) – das Verschränken der Arme vor der Brust. Sie ist bei den Aleviten die beliebteste und am häufigsten verehrte Frau. Sie gilt als Symbol der Loyalität, der Geduld und des Teilens; obwohl sie selbst arm war, teilte sie ihre Nahrung immer mit den Armen.

Die Form der Segenshand wird von Aleviten als Hand Fāṭimas angenommen.¹²⁶³ Sie trägt den Titel *ana*, Mutter der Gläubigen, als Frau des Oberpîr – ein Titel, der aus sunnitischer Sicht nur den Ehefrauen Mohammeds zusteht [Sure 33: 6].¹²⁶⁴ *Fâtima Ananın Eli*, die Hand der Mutter Fāṭima, heilt Krankheiten und lindert die Schmerzen. Daher werden schmerzhafte Stellen am Körper eines Menschen vom *dede* mit dem Spruch „Es möge die Hand von unserer Mutter Fāṭima sein“ („*Fâtima Anamızın Eli olsun*“) berührt. Manche Aleviten fasten im Monat *muharrem* 13 Tage und widmen den 13. Tag Fāṭima (*Ana Fâtima Orucu*).

1261 Mälîk al-Ashtar war einer der engsten Vertrauten ‘Alī’s, sein Kommandant und seine rechte Hand. Deutsch aus dem Internetportal: www.eslam.de [Stand: 29.11.2016].

1262 Massignon 1939: 167.

1263 Die Form der Segenshand ist allgemein-islamisch. Sie wird als Schutz in die Autos oder in den Häuser aufgehängt.

1264 Spuler-Stegemann 2014: 24.

4.1.8. Imam-Kult und Mahdī

Die Schiiten in Iran verehren ebenso wie die Aleviten die Zwölf Imame, weswegen die iranische Schia „Zwölfer-Schia“ genannt wird. Der letzte Imam Muḥammad al-Mahdī gilt als verborgen, deswegen wird er der „Verborgene Imam“ genannt: Einst werde er zurückkehren und die Welt wieder in Ordnung bringen. Viele Legenden und Traditionen der Aleviten und Zwölfer-Schiiten über die Imame stimmen überein. Nach schiitischer Auffassung sind alle Imame Märtyrer. Die Todestage der Imame werden als Trauertage begangen, während der zwölfte Imam nur an seinem Geburtstag gefeiert wird.¹²⁶⁵ Diese Trauertage kennen die Aleviten Anatoliens nicht. Sie trauern im Monat *muharrem* (arab. *muḥarram*) nach der islamischen Zeitrechnung während der Trauer über Kerbela (*Kerbela-Matemi*, wegen der Ermordung al-Ḥusains und seiner Gefährten in Kerbela im Jahr 680) um alle Imame zusammen. Viele Aleviten gedenken an jedem Tag des zwölftägigen Fastens jeweils eines Imams.¹²⁶⁶ An vielen Orten wird das *muharrem*-Fasten als das Fasten der Zwölf Imame (*On İki İmâmlar Orucu*) bezeichnet.

Alle Zwölf Imame werden von Aleviten verehrt; alle wichtigen Zeremonien beginnen mit drei Lobpreisungen, in denen die Namen der Zwölf Imame erwähnt werden. Diese Lobpreisungen werden bei den Aleviten *düvâzdeh imâm* (pers. *dawâzdah imâm*, dt. Zwölf Imame) oder abgekürzt *düvâzimâm* genannt.

Die Zwölf Imame sind: ‘Alī ibn Abī Tālib (gest. 661), al-Ḥasan ibn ‘Alī (gest. 670), al-Ḥusain ibn ‘Alī (gest. 680), ‘Alī ibn Ḥusain Zain al-‘Ābidīn (gest. 713), Muḥammad al-Bāqir (gest. 732 oder 736), Ğa‘far aṣ-Ṣādiq (gest. 765), Mūsā ibn Ğa‘far al-Kāzim (gest. 799), ‘Alī ibn Mūsā ar-Riḍā (gest. 818), Muḥammad al-Ĝawād (gest. 835), ‘Alī al-Hādī an-Naqī (gest. 868), Ḥasan al-‘Askarī (gest. 874) und Muḥammad al-Mahdī (der Verborgene Imam).

Mahdī, der Verborgene Imam

Der elfte Imam Ḥasan al-‘Askarī starb ohne männlichen Nachkommen. Um die Krise der Unterbrechung der imamitischen Linie zu überwinden, wurde zuerst der verstorbene Imam für entrückt gehalten und als Mahdī wiedererwartet. Danach wurde angenommen, dass er doch einen Sohn, namens Muḥammad, hinterlassen habe. Aus Vorsicht vor dem Zugriff des Kalifen habe ihn der Vater verborgen und seine Existenz nur den engsten Vertrauten kundgegeben.¹²⁶⁷

Seitdem lebt er als zwölfter Imam im Verborgenen. Der Verborgene Imam, von dem niemand weiß, wo er sich aufhält und wann er kommt, werde die Welt aus dem Elend retten und herrschen. Da nur er gerecht leiten kann, trägt er den Beinamen al-Mahdī, der Rechtgeleitete.¹²⁶⁸

1265 Halm 1994: 44.

1266 In alevitischen Vereinen in Europa wird an jedem Abend des Fastens vor dem Fastenbruch aus dem Leben des entsprechenden Imams erzählt.

1267 Halm 1988: 41.

1268 Vgl. Halm 1988: 45 ff. Deshalb steht in Artikel 5 des von Khomeini inspirierten Grundgesetzes der Islamischen Republik Iran, dass „während der Abwesenheit des entrückten zwölften Imams – möge Gott seine Rückkunft beschleunigen! – in der Islamischen Republik Iran die Regierung (*velāyat-e amr*) und die Leitung der Gemeinde (*emāmat-e ommat*) dem gerechten, gottesfürchtigen... Rechtsgelehrten“ (zunächst Khomeini selbst) zustehe (Halm 1988: 163).

Die Vorstellung von einem künftigen Retter und Erneuerer des Islams, der der Mahdī genannt wird, findet sich nicht nur bei den Schiiten; sie ist in der ganzen islamischen Welt verbreitet, doch nimmt die Mahdi-Erwartung bei den Sunniten keine so zentrale Position ein, und nur bei den Schiiten sind die damit verbundenen Vorstellungen weitgehend standardisiert.¹²⁶⁹

Und

Ihre besondere Ausprägung erfuhr die Mahdi-Hoffnung jedoch erst, als sie sich im schiitischen Milieu mit dem Glauben an einen verborgenen Imam verband.¹²⁷⁰

Auch unter den Aleviten ist der Glaube weit verbreitet, dass ein Angehöriger der Familie des Propheten kommen wird, um den Glauben wieder zu stärken und Gerechtigkeit herzustellen. Alle müssen sich dann vor ihm niederwerfen.¹²⁷¹

Die Verehrung der Heiligen (*evliyâ*) und des Mahdī haben sich gegenseitig befestigt. Die Vorstellung der Aleviten, dass der Mahdī in der Gestalt eines *velî* wiederkommen wird (*Mehdî gelecektir bir evliyâdan*), war sehr verbreitet. Die Anführer alevitischer Aufstände wurden öfter als Mahdī angesehen und auch als solche bezeichnet. Die Vorstellung, der Mahdī (arab. *ṣāhib az-zamān*, tr. *sâhib-i zamân*, dt. Imam der Zeit) lebe in einer Höhle und zeige sich, wenn die Zeit gekommen ist, findet sich in vielen Erzählungen und Gedichten. Der Glaube an das Auftreten des Mahdī war bei den alten Frommen in den 1970er-Jahren noch lebendig.

4.1.9. Die Vierzehn Unfehlbaren (*on dört ma'sûm-u paklar*)

Die Zwölf Imame, der Prophet und seine Tochter Fāṭima sind nach dem schiitischen Glauben unfehlbare Menschen.¹²⁷² Sie „gelten als gefeit vor Irrtum und Sünde.“¹²⁷³ Die „Vierzehn Unfehlbaren“ werden bei den Aleviten auf Türkisch *on dört ma'sûm-u paklar* bezeichnet. Ebenfalls werden sie mit dem aus dem Persischen entlehnten Terminus *čahārdah ma'sûm* gerufen, wobei das Wort *ma'sûm* dem Arabischen entstammt. Die Aleviten fügen der Bezeichnung *čahārdah ma'sûm* noch das persische Wort *pāk* (dt. sehr rein, sehr sauber) zu, also *čahārdah ma'sûm pāk*. Diese Vierzehn Unfehlbaren können zwischen dem Göttlichen und ihren Anhängern eine Mittlerrolle einnehmen und Fürsprache (arab. *ṣafā'a*, tr. *şefâat*) für ihre Anhänger halten, damit die Sündenstrafen etwas erleichtert werden. Die Mittlerinnenrolle von Fāṭima wird besonders hervorgehoben.¹²⁷⁴

Ma'sûm, unfehlbar und sündlos, wird im Türkischen im Sinne von „Knabe“ gebraucht, weil alle Kinder als sündenlos gelten. Die Aleviten Anatoliens bezeichnen die Kinder der Imame, die im Kindesalter umgebracht worden sind, als *čahārdah ma'sûm pāk*. Der berühmte Scheich Eşrefoğlu (gest. 1469)¹²⁷⁵ erwähnt in seiner „Tarikatnâme“ die früh gestorbenen Kinder

1269 Halm 1994: 47/48.

1270 Halm 1994: 48.

1271 İbni Haldun 1989: 254 f.

1272 Spuler-Stegemann 2014: 31.

1273 Halm 1994: 43.

1274 Vgl. Halm 1994: 45.

1275 Ein berühmter Scheich des 15. Jahrhunderts. Er war der Schwiegersohn von Hacı Bayram Velî und Gründer des Eşrefiyye-Ordens. Wegen seiner großen Liebe zu 'Alî und *ahl al-bait* ist er auch bei Aleviten beliebt.

Mohammeds und die Kinder von Muḥsin¹²⁷⁶ sowie von al-Ḥasan und al-Ḥusain, die in Kerbela den Märtyrertod erlitten.¹²⁷⁷ In den Buyruks werden unterschiedliche Namen der Kinder erwähnt.¹²⁷⁸ Damit sind zwei unterschiedliche Vorstellungen unter dem gleichen Begriff entstanden. Außerdem bleibt die Frage unbeantwortet, ob diese Kinder die Mittlerrolle übernehmen und die Fürsprache halten können. Hier soll es sich um eine Verwechslung des Begriffs handeln. Denn keiner der alten Schriften dieser Art ist eine solche Auslegung zu entnehmen, wobei der Begriff selbst in den schiitischen Schriften auf Mohammed, seine Tochter Fāṭima und die Zwölf Imame bezogen wird. *Čahārdah ma'šūm pāk* hat im Glauben der Aleviten einen festen Platz und wird in Bittgebeten verwendet. Die Vierzehn Unfehlbaren werden verehrt, und sie werden um Hilfe bzw. Fürsprache gebeten.

4.1.10. Siebzehn Umgürtete (*on yedi kemerbestler*)

Die „Siebzehn Umgürteten“ (*on yedi kemerbestler*) genießen hohen Respekt und Verehrung und werden als die Siebzehn Umgürteten auch in Stoßgebeten angerufen. Diese „Siebzehn Umgürteten“ gelten als diejenigen, die als Erste auf den Pfad berufen wurden und die Dienste in der Zeremonie der Vierzig (*kırklar cemī*) unter der Führung 'Alī durchgeföhrt haben. Daher werden sie als die ersten Meister (*pīr*) dieser Dienste verehrt. Sie waren Mitglieder des Rats der Vierzig und daher *abdāl*, Gottesfreunde (*evliyā*). Im Gedenken an sie bindet der „Diener“ Stoffgürtel um die Hüfte beim *cem*. Er symbolisiert die Treue zu 'Alī und zu den *ahl al-bait*.

Kemerbest – eine Zusammensetzung der Wörter „Gürtel“ (pers. *kamar*, tr. *kemer*) und „binden“ (pers. *bastan*) – bedeutet „bereit für den Dienst“ oder „sich für den Dienst bereit machen“. *Kemerbest* zu sein – umgürtet zu sein oder sich den Gürtel umzubinden – bedeutet im weiteren Sinne, im *cem* (auf dem Pfad) für den Dienst bereit zu sein bzw. eine Aufgabe zu übernehmen. „Sich gürtel lassen“ bezeichnet die Vollmitgliedschaft in die Gemeinde und die Übernahme der Verpflichtung in der Gemeinde. Der Gürtel ist damit „Zeichen“ (*nişān*) des Dieners während des *cem* und symbolisiert gleichzeitig die Vollmitgliedschaft¹²⁷⁹ und die Loyalität und Gefolgschaft gegenüber dem geistigen Leiter, der Nachkomme von 'Alī ist.

In den Buyruks werden die Namen der ersten Menschen aufgezählt, denen Gürtel umgebunden wurden. Hier wird zum Ausdruck gebracht, wer wen in den Pfad aufgenommen hat und wie die erste Gemeinde entstanden ist.¹²⁸⁰ Der Engel Gabriel (arab. Ğibrā'īl; tr. Cebrāil) gürtet zuerst Mohammed und fordert ihn auf, 'Alī zu gürtel. 'Alī wiederum umgürtet seine beiden Söhne und diese ihre männliche Sprösslinge, also weitere Imame. Dadurch werden Bindung und Loyalität der Zwölf Imame verdeutlicht. Zusätzlich hat 'Alī auf das Verlangen Mohammeds hin seinen drei Gefährten den Gürtel angelegt: Salmān al-Fārisī (Salman der Perser), Qanbar

1276 Ein Sohn von 'Alī, der nicht von Fāṭima ist.

1277 Kaplan 2011: 131.

1278 Vgl. Kaplan 2011: 158 und dort Anm. 231 und 232.

1279 Die Vollmitgliedschaft in die (geistliche) Gemeinde erfolgt auf drei Stufen: 1. Durch *ikrār*, durch Ablegen des Treuesgelübdes (*qaulī*, tr. *kavli*, dt. wörtliche). 2. Durch das Trinken des Verpflichtungstrunkes (*bāde*; wird auch *şerbet* oder *dem* genannt) aus den Händen des *pīr* am Ende der *musāhib*-Erschließungszeremonie (Pfadbruderschaft). 3. Durch das Gürtel und Übernahme eines Dienstes (Verpflichtung) in der *cem*-Zeremonie.

1280 Daher werden die Jugendlichen und Mädchen in der Zeremonie des Initiations-*ikrār* symbolisch gegürtelt (Buyruk 1958: 52-54).

und seinem Bruder Ğa‘far.¹²⁸¹ Die weiteren Vierzehn wurden von dem Diener der *ahl al-bait* Salmān gegürtet. Die ersten Namen sind die Namen der engen Freunde ‘Alīs. Jedoch ändern sich manche Namen je nach Buyruk.¹²⁸² So kommen auch die Namen der späteren Mystiker, wie Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) und Dū‘n-Nūn al-Miṣrī (gest. 859) zustande.¹²⁸³

Einen Dienst auf dem Pfad zu übernehmen ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden und ist erst nach der *musâhib*-Erschließung möglich. Daher gilt auch für diese Personen und deren Meister höchste Verehrung.

4.1.11. Die Vierzig (*kırklar*)

Die Zahl “40” spielt in der ganzen islamischen Welt bei den Übergangsriten eine besondere Rolle. Darüber hinaus steht die Zahl 40 im Türkischen oft für „viele“. „Die Zahl 40 ist oftmals identisch mit ‚Vielzahl‘ und scheint auf eine unbegrenzte Menge hinzudeuten.“¹²⁸⁴

Die „Zeremonie der Vierzig“ (*kırkların cemi*) ist eine wesentliche Grundlage für das Verständnis des alevitischen Glaubens, seiner Zeremonien und Heiligen. Der Mythologie zufolge entdeckte Mohammed auf dem Rückweg von seiner Himmelsreise unterwegs die „verborgene Zeremonie“ der Vierzig, wonach er diese besuchte.¹²⁸⁵ Mohammed unterwies die Vierzig, offenbarte die Geheimnisse und hielt mit ihnen *semâh*. Darüberhinaus wies er sie an, zu ‘Alīs *tâlib* zu werden. Dieses Narrativ ist unter Aleviten als „Zeremonie der Vierzig“ (*kırkların cemi*) bekannt. Nach alevitischer Vorstellung sind die Vierzig diejenigen, die zu den ersten aus *nūr* geschaffenen Wesen gehören. Vierzig ist nicht einfach nur eine Zahl, sondern steht symbolisch für die Heiligen, die die Stufe *abdal* erreicht haben. Zusätzlich ist vierzig auch die Bezeichnung einer heiligen Gemeinde (*cemaat*) oder eines Rates. „*Kırklar meclisi*“ bedeutet im Alevitentum „der Rat der Heiligen“. Das Haupt dieses Rates ist ‘Alī.

Das höchste Ziel eines frommen Alevî ist das Erreichen der Stufe eines *eren* (der Erreichende, der Erleuchtete), eines *insân-ı kâmil*, um mit den Vierzig, mit den *abdals* im Verborgenen *cem* zu vollziehen.¹²⁸⁶ Der Ausdruck „*kırklara karışmak*“ (mit den Vierzig zusammensein) steht für das Erreichen des allerhöchsten Zieles und Erlangen der Wiedervereinigung. *Abdal* wird im Türkischen als Bezeichnung der heiligen Stufe, also als Ehrentitel im Singular gebraucht. Diese Auslegung entspricht dem deutschen Wort „ebenbürtig“ und bezeichnet diejenigen, die einander gleichen.

Nach der Aussage der Sufis gibt es zwei Verwandtschaftsarten, nämlich die Blutsverwandtschaft und die batinitische Verwandtschaft. Die Blutsverwandtschaft bedeutet die äußerliche (arab. *zâhir*), genetische Verbindung, während die innerliche (arab. *bâṭin*)

1281 Kaplan 2011: 153. Das Buyruk nennt den dritten Gürtelträger Süheyl. Buyruk 1958: 237.

1282 Kaplan 2011: 153; 158 f.; 276-277. Buyruk 1958: 236–238. Bozkurt 1982: 135. Dazu s. noch M. Saffet Sarıkaya, 2008 „Fütüvvetname-i Ca‘fer Sâdik“ (İstanbul).

1283 Kaplan 2011: 153.

1284. Schimmel 1995: 143.

1285 Siehe Himmelsreise, Kap. 5.2.

1286 Siehe Kap. 4.1.14.

Verwandtschaft durch die Ähnlichkeit des Charakters entsteht. „Wer den Charakter der Prophetenfamilie annimmt, wird zur Familie des Propheten gezählt.“¹²⁸⁷

Wer hinter seinem Namen den Ehrentitel *abdāl* trägt, gilt für Aleviten als Heiliger. Der Fachausdruck *abdāl* ist nicht nur im Alevitentum, sondern in der gesamten Mystik verbreitet, wird aber in Anatolien überwiegend für alevitische Heilige gebraucht.

Da diese Bezeichnung von Anfang an die geheimen und verborgenen Seiten des Glaubens in sich trägt, deutet sie gleichzeitig auf die verborgene Seite des Trägers. Dadurch wird die Verbindung mit der geheimen, verborgenen Welt, mit Hızır, Mahdī, ‘Alī und anderen Heiligen hergestellt. Da es sich um ‘Alīs Rat handelt, gehören enge Freunde wie Salmān, Qanber und andere ebenso dazu wie seine Frau Fāṭima, die Tochter des Propheten, und seine Kinder. In diesem Rat wurde der Glaube zelebriert, wenn sie sich trafen. Diese Zeremonie wird „Zeremonie der Vierzig“ (*kırkların cemi*) genannt. Die Regel und die Aufgaben in diesen Zeremonien bestimmte ‘Alī. Sie verteilten die Aufgaben der Zeremonie unter sich. Da sie als Bewahrer des geheimen Wissens und als Freunde Gottes gelten, muss ihre Anbetung die „wahre“ sein. Daher bemühen sich die Aleviten, sich in Charakter und Verhalten dem Rat der Vierzig anzunähern. Die wahre Anbetung (*ibâdet*) liegt darin, wie die Freunde Gottes (*evliyâ*), *insân-ı kâmil*, zu werden.

Manche Mitglieder dieser Urgemeinschaft der Vierzig sind historische Persönlichkeiten aus der Zeit Mohammeds. Ihre Namen stehen für bestimmte Eigenschaften: Fāṭima (für Güte und Barmherzigkeit), ‘Alī (für Gerechtigkeit), Mohammed (für Geist), Salmān (für Reinheit), Qanber (für Freigebigkeit).

Ob Frauen zu den Vierzig gehörten, wurde unter den Sufis sehr lange diskutiert. Zuletzt hat Ibn ‘Arabī selbst die Möglichkeit eingeräumt, dass Frauen zu den *abdals*, den Vierzig (oder Sieben) in der Hierarchie der Heiligen gehören können.¹²⁸⁸ Es ist aber schon aus der Zeit vor Ibn ‘Arabī bekannt, dass an den Zeremonien der Yeseviyye-Orden auch Frauen teilnahmen.

Um die Anwendung und Entstehung des Terminus ranken sich sehr viele Legenden und Hadithen. Einer dieser Hadithen besagt, dass ‘Alī gesagt habe, die *abdals* seien insgesamt 40 Personen und lebten in Damaskus. Er habe es vom Propheten gehört. Ihretwegen regne es, ihretwegen könne über Feinde gesiegt werden.¹²⁸⁹ Sie kennen alle Geheimnisse der Göttlichkeit und sind Bestandteil der kosmischen Ordnung. Alle besaßen die Fähigkeit, im Einklang mit dem Willen Gottes Huldwunder (arab. *karāma*, tr. *kerâmet*) zu vollbringen.¹²⁹⁰

Kırklar als idealer Rat besteht aus den Frommen, unter denen familiäre und ethnische Bindungen keine Rolle spielen. Das einende Element ist die Weggefährtschaft mit ‘Alī. Sie sind darum miteinander eins geworden.¹²⁹¹ Sie waren mit ‘Alīs Freunden befreundet und mit den Feinden ‘Alīs verfeindet: Das Prinzip der *tevellâ-teberrâ* eint die Freunde ‘Alīs untereinander und unterscheidet sie von anderen (den Feinden ‘Alīs). Sie seien untereinander

1287 İbni Haldun 1989: 278.

1288 Vgl. El-Hakîm: 2005.

1289 Vgl. Ögke 2001; Yıldırım 1997: 133 ff.

1290 Siehe Kap. 2.2.4. und 4.1.15.

1291 Einer hat sich geschnitten, bei allen blutete es gleichzeitig (siehe Himmelsreise Mohammeds, Kap. 5.2.).

so freundlich, so friedlich, so gerecht und so solidarisch gewesen, dass sie sogar eine einzige Weintraube miteinander teilten. Das umschreibt das kollektive Gemeinschaftsideal und die Heilsvision *rizâ şehri* (die „Stadt des Einvernehmens“, die Ideal-Stadt) der Aleviten, die im Buyruk als Ort der Einwilligung und Zufriedenheit ausführlich beschrieben wird.¹²⁹²

Kırklar – der ideale Rat wie oben beschrieben – gilt es unter allen Umständen und mit Anstrengung nachzuahmen. Die Vergegenwärtigung dieses Rates in den Ritualen des *cem* trägt zum Gefühl der Gemeinde bei, ebenfalls eine auserwählte Gemeinschaft zu sein.

Die spirituelle Bindung zwischen *kırklar* und *cem* gibt nicht nur den Anwesenden Sinn und Hochgefühl ihres Glaubens, sondern bildet die historische Brücke zur Entstehung dieser Tradition und den Grundkern des gemeinschaftsbildenden Prozesses.¹²⁹³ Diese Verbindung des realen *cem* zum *cem* der *kırklar* ist gleichzeitig die Verbindung der Anwesenden beider *cems*. So werden die Teilnehmer mit der „Urgemeinschaft“ verbunden. Diese Verbindung zu *kırklar* macht Aleviten zu Weggefährten ‘Alīs und damit zu Auserwählten. Daher ist der *cem* ein Ort der spirituellen Vereinigung, die zentrale Institution im alevitischen Glauben. Die „alevitische Identität“ wird hier erworben. Die *cemevis* oder *pîrevis* – Häuser der *pîrs* – waren die Orte, in denen sich die Aleviten versammelten, ihren religiösen Pflichten nachkamen, über aktuelle Angelegenheiten sprachen und diskutierten.

Unter *kırklar* verstehen Aleviten also in erster Linie die „Urgemeinschaft“ unter der Führung ‘Alīs im himmlischen Bereich und diejenigen, die das allerhöchsten Ziel erreicht haben, in diese Gemeinschaft eingeweiht zu sein (*kırklara karışanlar*), die *evliyâ*. Mutmaßlich wurde aus der schlichten Zahl „*kırk*“ durch die Pluralendung „-lar“ *kırklar* „die Vierzig“. Daraus wurde schließlich eine Gemeinschaft von siebzehn Frauen und dreiundzwanzig Männern, deren Namen es zu finden galt. Diese Entwicklung erwuchs vermutlich aus theologischen Spekulationen späterer Zeit.

Wie in allen anderen Bereichen der Mystik wird auch das Wesen der *kırklar* durch Fabeln und Gleichnisse (*teşbih*) verdeutlicht und weitergegeben.

4.1.12. Hızır

Hızır (arab. *Hāḍir*) wird als Begleiter von Moses identifiziert wie im Koran in Sure 18:65–82, dargestellt.¹²⁹⁴ In der Sure wird kein Name des Begleiters erwähnt. Der unsterbliche Hızır ist der Schutzheilige der Reisenden. Er wird als Prophet, als Heiliger verehrt und ist unsterblich, denn er hat vom *ab-ı hayât*, dem Wasser des Lebens, getrunken. Er verfügt über das „von Gott stammende Wissen“ (arab. *ilm ladunî*).

Al-Hāḍir ist der nie gestorbene, an der Spitze der „Langlebigen“ stehende [...] mystische Lehrer des Mūsā [Moses] in der islamischen Legende. (Grundlage: Kor. 18, 59-81). Folgende Gedanken wurden mir über ihn vorgetragen:

1292 Bozkurt 1982: 97 ff.

1293 Vgl. Şen 2015: 29.

1294 Schimmel 1995: 157.

“Hıdır ist der erste Mensch, durch den Gott die Gnosis (‘ilm-i ‘irfān) gelehrt hat. Er ist wie Jesus [nach der schiitischen Auslegung] vom Tode verschont geblieben und gilt als Nothelfer der Sufis.“¹²⁹⁵

Daher ist ein Treffen mit Hızır eine besondere Gnade, die nicht ohne Folgen für das weitere Leben bleiben kann. Letztlich muss ein solches Treffen als neue Phase auf der Reise eines Mystikers verstanden werden.

Manchmal trafen die Mystiker ihn auf Reisen; er konnte sie inspirieren, ihre Fragen beantworten, sie aus Gefahr retten, und in besonderen Fällen ihnen auch die *khirqa* verleihen. Das wurde in der Sufi-Tradition als gültig angesehen. Denn dadurch war der Sufi unmittelbar mit der höchsten Quelle mystischer Inspiration verbunden.¹²⁹⁶

Sowohl im Sunnitentum als auch im Schiitentum wird Hızır verehrt, wobei dieser Verehrung unterschiedliche religiöse Vorstellungen zugrunde liegen. Bei den Aleviten wird er oft mit ‘Alī und den Imamen verglichen.¹²⁹⁷

Da Hızır der Wegweiser des mystischen Pfades ist, gebührt ihm ganz besondere Verehrung; für die islamischen Mystiker vertritt er die „Wahrheit“ (arab. *ḥaqīqa*). Er ist der höchste abstrakte Meister (*mürşid*). Nach dem Zeugnis des Korans gilt Hızır als die batinitische, die „innere“ Seite des Moses, wobei Moses selbst als *zāhir*, „äußerlich“, gilt.¹²⁹⁸ Dementsprechend wird auch Mohammed dem *zāhir* zugeordnet und ‘Alī dem *bāṭin*.¹²⁹⁹ Nach Louis Massignon ist Hızır dem Imam gleich.¹³⁰⁰ Er ist Haupt der *abdals* (arab. *ra’s al-abdāl*) im Verborgenen (arab. *ḡaiba*), Haupt der *evliyā* (arab. *naqīb al-auliyā*).¹³⁰¹

Wichtige Teile von Gebet und Ritual, besonders den lauten Ruf (arab. *ḍikr-i arra*, tr. *zıkr-i erre*, dt. lauter *ḍikr*, der “wie die Säge beim Holzsägen klingt“ und den *ṭarīq* (Stab), soll Ahmed Yesevî (Gründervater des Yeseviyye-Ordens aus dem 12. Jahrhundert) direkt von Hızır erhalten und unverfälscht weitergegeben haben. Die Legende weiß sogar um Yesevîs Erziehung durch den Hızır.¹³⁰² Yesevîs Schüler Süleyman Hakim Ata (gest. 582/1186–1187), widmete Hızır und İlyas ein Gedicht in seinem Werk „Bakırgan Kitabı“ (*Hızır-İlyas Atam var*).¹³⁰³

Hızır gilt als Herr über Segen und Fruchtbarkeit. Er lehrt die *evliyā* alle Geheimnisse und zeigt ihnen, wie sie Wunder wirken können, etwa das Überleben im Feuer oder trotz eines Giftrankes, das Auferwecken von Toten und den sekundenschnellen Ortswechsel. Er gilt auch als Lehrer von Baba İlyas. Dieser galt den Aleviten in Amasya selbst als der Hızır, wie den

1295 Gramlich 1976: 146, Anm. 825.

1296 Schimmel 1995: 158.

1297 Vgl. Ocak 2007.

1298 Ocak 2007: 91. Hier kommt auch der höhere Rang Hızırs gegenüber Moses zum Ausdruck. Die Frage der Rangordnung von Hızır im Verhältnis zu den anderen Propheten ist unter Mystikern strittig.

1299 Vgl. Ocak 2007.

1300 Ocak 2007: 94.

1301 Louis Massignon, zitiert nach Ocak 2007: 86.

1302 Ocak 2007: 97 f.

1303 Güzel 2008: 166 f.

Reiseberichten Hans Dernschwams¹³⁰⁴ und Busbecks aus dem 16. Jahrhundert zu entnehmen ist.¹³⁰⁵

In der alevitischen Vorstellung hat die Verehrung Hızır's, ohne den das Alevitentum nicht denkbar wäre, noch einen größeren Stellenwert. So hoch ist der Rang, den die Aleviten Hızır zuweisen, dass ein Monat nach ihm benannt ist (*Hızır ayı*), in dem sie drei bis sieben Tage für Hızır fasten. Am Ende des Fastens wird gefeiert. Diese Tradition ist nicht nur in Anatolien, sondern auch in Aserbeidschan (als *Hıdır Nebi Bayramı*) und im Iran bei Ahl-e Hāqq (als *İd-i Ali Haydar*) zu finden.¹³⁰⁶ Anders als in der islamischen Welt üblich, schwören Aleviten nicht auf den Koran, sondern auf Hızır (neben 'Alī, al-Husain und den Zwölf Imamen). Die gängigen Schwurformeln lauten „Hızır soll mich köpfen“ („*Hızır kessin*“), „Hızır weiß darum“ („*Hızır'a ayân*“) und „Hızır soll mich mit dem Blitz erschlagen“ („*Hızır çarpsın*“). Vor der Reise wird die Begleitung von Hızır erbeten („*Hızır yoldaşın olsun*“). Seine Hilfe und sein Segen werden in Notsituationen erfleht („*yetiş ya Hızır!*“).

Im Bektaşitentum gehört Hızır eines der zwölf heiligen Ämter (*post*), das deswegen auch *Hızır postu* oder *mihmandar postu* „Amt des Gastes“ genannt wird. In der alevitischen Vorstellung ist dieser Platz also nicht für irgendeinen Gast bereitet, sondern steht allein Hızır zu. Da Hızır in unterschiedlichster Gestalt erscheinen kann, muss jeder Alevî damit rechnen, dass es sich bei einem Gast um Hızır handeln könnte. Mit dieser Begründung wird die Gastfreundschaft als wesentlicher Bestandteil der alevitischen Tradition verankert – besonders das Gebot, einem Gast Essen anzubieten. An einem alevitischen Tisch darf der „Bissen von Hızır“ (*Hızır lokması*), ein Segensspruch, nicht fehlen. Traditionell erscheint Hızır meist als armer, bettelnder Derwisch, in anderen Überlieferungen ist von einem grauen Pferd (*bozat*), auf dem er reitet, und seinem grünen Gewand die Rede.

Hızır trifft häufig die Verliebten des Pfades und gibt ihnen sein Getränk (*Hızır dolusu*). Diejenigen, die aus seiner Hand dieses Getränk trinken, werden verehrte und berühmte Dichter, denn dadurch wird *'ilm ladunī*, (*Hızır ilmi*) verinnerlicht. Viele berühmte Dichter haben eine Geschichte von ihrem Treffen mit Hızır und dem Trinken seines *dolus* erzählt.

Traditionell wird Hızır sehr oft mit Elias in Verbindung gebracht (Hızır-İlyas). İlyas findet im Koran als Prophet Erwähnung [Sure 6:83 und 37:123]. Hızır wird nicht direkt erwähnt aber mit dem Begleiter des Moses identifiziert [Sure 18:60-83]. Hıdırellez ist eine Zusammensetzung aus beiden Namen und meint das Fest, das von Aleviten im Monat Hızır (Februar) im Anschluss an das Hızır-Fasten gefeiert wird. Dementsprechend heißt auch das Frühlingsfest am 6. Mai „Hıdırellez-Fest“.

Mohammed, 'Alī und Hızır lassen sich in der alevitischen Vorstellung nicht trennscharf von einander unterscheiden, vielfach werden andere historische Persönlichkeiten in diesen Kreis aufgenommen wie etwa Hacı Bektaş. Für die Hubyâr-Aleviten gehört Hubyâr selbstverständlich zu diesem Kreis und der Name von Hubyâr wird meist mit seinem als Hızır-Hubyâr zusammen angerufen. So entsteht eine heilige Reihe (Hierarchie) bei den Hubyâr-

1304 Siehe Babinger 2014.

1305 Zimmerer 1899: 25; Ocak 2007: 140.

1306 Mélikoff zitiert nach Ocak 2007: 163.

Aleviten, die ebenfalls für die anderen alevitischen Gruppen gilt: Hakk-Muhammed-Ali, Hızır, Hacı Bektaş, Hubyâr.

4.1.13. Vier-Pforten, 40 Stufen (*dört kapı kırk makâm*)

Die Vier-Pforten-Lehre der islamischen Mystik, bestehend aus den Pforten *šarī'a*, *ṭarīqa*, *ma'rifa* und *ḥaqīqa*, wurde bei den Aleviten unter Einbeziehung unterschiedlicher Vorstellungen weiter ausgestaltet und verbreitet. Alle vier Pforten haben jeweils zehn Standorte (arab. *maqām*, tr. *makâm*). *Dört kapı kırk makâm* – vier Pforten, vierzig Stufen ist der entsprechende Ausdruck, mit dem die unlösbare Verbindung von Standort und Pforte offenkundig wird.

Die Begriffe *šarī'a* und *ṭarīqa* treten zum ersten Mal in der „Risāla“ von Qušairī (gest. 1072 oder 1074) auf. Nağm ud-dīn al-Kūbra (gest. 1221) erwähnt *šarī'a*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa*. Als eine Lehre, die ein Sufī lernen muss, werden alle vier Begriffe (arab. *šarī'a*, *ṭarīqa*, *ma'rifa* und *ḥaqīqa*; tr. *šerī'at*, *tarīkat*, *ma'rifet*, *hakikat*) und ihre vierzig Stufen bei Ahmed Yesevî in seinem Werk „Fakr-nâme“ genannt. Yesevî begründet seine Doktrin auf 'Alī. Im „Makâlât“, dessen Verfasser Hacı Bektaş sein soll, werden die Vier-Pforten behandelt und beschrieben.¹³⁰⁷

Die Vier-Pforten-Lehre (*dört kapı kırk makâm*) wurde bei den Aleviten zum Sinnbild der Frömmigkeit. Die „Pforte“ steht für den Übergang in die verborgene „innerliche“ Wirklichkeit (*bâtin*) und damit verbunden für Göttlichkeit. Diese Pforten werden ständig in den Zeremonien und Predigten angesprochen sowie in der Ausgestaltung der Gebetshäuser und Ritualhandlungen materiell vergegenwärtigt, sodass die Laien immer wieder an die Pforten und ihre Regeln erinnert werden.¹³⁰⁸ Der Durchgang durch die Vier-Pforten, auch „Pfad“ (*yol*) genannt, ist mithilfe bestimmter Personen möglich, die eine Wegweiser-Rolle übernehmen. Diese vier Pforten sind die Stufen, die der *yolcu* (im Kontext der Vier-Pforten-Lehre wird der Novize, *tâlib*, als Reisender, *yolcu*, bezeichnet) auf dem Pfad zum Göttlichen beschreiten muss. Wer das Ziel einer Stufe erreicht hat, kann die darauffolgende Stufe betreten. Dies erfordert strenge Selbstdisziplin, die gleichzeitig die Erziehungsmethode der islamischen Mystik darstellt. Form und Inhalt der einzelnen Stufen unterscheiden sich bei den Aleviten von anderen islamisch-mystischen Orden. Die Lehre wird auf die Pforte wie folgt verteilt: die Pflichtlehre der „Ge- und Verbote“ (*šerī'at*), die Geheimlehre der „Riten“ (*tarīkat*), die mystische Erkenntnis (*ma'rifet*) und die Erfahrung der absoluten göttlichen „Wahrheit“ (*hakikat*) von Ursprung und Schöpfung.¹³⁰⁹

Tarīkat bezeichnet den spirituellen Pfad von *šerī'at* zu *hakikat*, die Form der Anbetung. *Ma'rifet* umfasst die Fähigkeit, *šerī'at* und *hakikat* miteinander zu verbinden.¹³¹⁰ Der *yolcu* geht auf diesem Pfad der Reifung von außen nach innen, was in der islamischen Mystik mit der Wandlung von rohem zu gekochtem Fleisch (*pişmek*) verglichen wird.

1307 Vgl. Makâlât 1954 sowie Kaplan 2011: 214 f.

1308 Vgl. Kap. 5.4.

1309 Der Terminus *ḥaqīqa* bezeichnet die unwandelbaren Wahrheiten im *bâtin*. Vgl. Daftary 2003: 258.

1310 Kehl-Bodrogi 1988: 152.

Die Stationen der Pforten.¹³¹¹

šarī'a-Pforte (šerī'at kapısı):

1. Glauben (*îmân getirmek*),
2. Wissenserwerb (*ilim öğrenmek*),
3. Andacht (*ibâdet etmek*),
4. sittlicher Gewinn (*kazanç yemek*),
5. sich vor Unerlaubtem hüten (*harâmdan sakınmak*),
6. Fernhalten von der Ehefrau während der Blutung und vierzig Tage nach der Niederkunft (*hayız ve nifaz durumlarında karısına yakın olmamak*),
7. in das *šarī'a*-Haus eintreten (*šerī'at evine girmek*),
8. Barmherzigkeit (*şevkât göstermek*),
9. reine Speisen essen und sich sauber kleiden (*pak yiyip pak giymek*),
10. Güte walten lassen (*iyilik buyurmak*).

tarīqa-Pforte (tarīkat kapısı):

1. vor einem *pîr* das Gelübde ablegen (*pîre ikrâr vermek*),
2. Novize werden (*tâlib olmak*),
3. dem Aussehen keine Bedeutung beimessen, sich nicht an weltliche Dinge binden (*dünya malına ve görünüşe önem vermemek*),
4. Geduld (*sabırlı olmak*),
5. Ehrerbietung (*hürmetli olmak*),
6. Furcht vor Gott (*Tanrıdan korkmak*),
7. die Hoffnung auf Gott nicht aufgeben (*Tanrıdan umut kesmemek*),
8. auf dem richtigen Pfad sein (*hidâyet*),
9. sich der Gemeinschaft anpassen und mildtätig sein, gerecht und vorbildlich sein (*toplum içinde uyumlu olmak, öğüt dinlemek, sevecen olmak*),
10. bedingungslose Liebe (*insânları ve tüm bunlar için yoksulluğu sevmek*).

ma'rifa-Pforte (ma'rifet kapısı):

1. Anstand (*edeb*),
2. Erhabenheit (*heybet*),
3. Geduld (*sabır*),
4. Bescheidenheit, Genügsamkeit (*kanaat*),
5. Schamgefühl (*utanmak*),
6. Großmut (*cömertlik*),
7. Bildung (*ilim*),
8. Ergebenheit (*teslîm*),
9. Gotteserkenntnis (*ma'rifet*),
10. Selbsterkenntnis (*kendi özünü bilmek*).

haqīqa-Pforte (hakikat kapısı):

1. zu Staub werden, bescheiden sein (*turab olmak*),

1311 Diese Regeln sind in verschiedenen Buyruks unterschiedlich und in anderer Reihenfolge wiedergegeben. Hier sind die von Bozkurt 1982: 125 f., übernommen und die Übersetzung von Kehl-Bodrogi als Basis genommen, Kehl-Bodrogi 1988: 153 f.

2. die 72 Nationen (*millet*) gleichwertig betrachten (*72 milleti bir bilmek*),
3. Hilfe und Unterstützung anderer; gemeint ist einerseits die Aufmerksamkeit für Nöte und Bedürfnisse anderer und andererseits das Verbot, mögliche Hilfeleistungen zu verweigern (*elinden gelen hiçbir yardımı esirgememek*),
4. seine Hände, Zunge und Lende beherrschen (*eline, diline, beline sâhib olmak*),
5. Gottvertrauen (*Tanrıya güvenmek*),
6. Gespräche in Liebe, religiöse Gespräche initiieren (*sohbet ehli olmak*),
7. Zufriedenheit und Einklang mit sich selbst und der Gemeinschaft (*kendinle ve etrafınla rızalı olmak*),
8. Diskretion und Geheimnis bewahren (*ciddiyeti ve sırrı korumak*),
9. inständiges Gebet (*daim ibâdet üzere olmak*),
10. die Sehnsucht nach Gott nicht aus dem Herzen entfernen (*Tanrı hasretini gönülden çıkarmamak*).¹³¹²

Die Reihenfolge dieser Standorte wechselt je nach Quellen. Wenn eine dieser 40 Standorte nicht erfüllt wird, kann die „Wahrheit“ nicht erreicht werden.

Die erste Stufe umfasst die Hinwendung an den Kreis der „Laiengeschwister“. Das oberste Gebot auf diesem Teil des Pfades ist das Dienen, der zuständige Geistliche ist der *rehber*. Auf der zweiten Stufe folgt der Novize der Entwicklung vom Ich zum Wir, der fortschreitenden Beherrschung individueller Bedürfnisse zugunsten der Gemeinschaft. Der Personenkreis wird enger, der zuständige religiöse Spezialist ist der *baba* oder *mürebbî*. Auf der dritten Stufe widmet sich der Novize (ab nun *sofu*, Sufi) der eigenen Handlungsweise – *adab*, der Beherrschung von Wort, Gedanken und Trieben, der *dede* übernimmt hier die Wegweiserfunktion. Das gesamte Universum als Ausdruck der göttlichen Existenz zu begreifen ist Ziel der vierten Stufe. Hier übergibt sich der Novize ganz und gar dem *mürşid*.

Die Aufgabe der Lehre ist es, den *tâlib*, der noch „roh“ (*çiğ*) ist, also eine unreife Seele hat (*ham ervâh*), so zu erziehen, dass er zu einem vollkommenen, reifen Menschen (*insân-ı kâmil*) werden kann.

Die erste Pforte, *şerî'at*, ist offen für alle Menschen und steht für den Anfang des Glaubens.¹³¹³ Sie wird von allen Mitgliedern durchlaufen, was die Ordnung der Gemeinschaft herstellt und garantiert. Die zweite Pforte, *tarîkat*, bezeichnet eine Vertiefung, die eine bewusste Entscheidung und den Willen (daher *tâlib*, der Verlangende) für die weitere persönliche Entwicklung voraussetzt. Hier werden die Verhaltensweisen und Riten vermittelt. Ziel ist es, den Kern des Glaubens zu erreichen, der ein Geheimnis ist. In der dritten Pforte, *ma'rifet*, wird dem Menschen sowohl der äußere als auch der innere Sinn des Glaubens offenbart und er verhält sich dementsprechend. In die Pforte *ma'rifet* gelangt nur, wer auch dazu fähig ist, eine persönliche Entscheidung ist hier nicht mehr nötig. Die vierte Pforte gilt der Vervollkommnung des Menschen. Auf dieser Pforte, *hakikat*, begreift der Mensch alle Geheimnisse und inneren Bedeutungen des Pfades, die Bedeutung und den Sinn des Lebens. Hier erlangt er seine

1312 Vgl. Kaplan 2011: 213 ff.; und Buyruk 1958.

1313 Für das alevitische Verständnis bildet die Gesellschaft die *şarî'a* mit ihren Ge- und Verboten der schiitischen Welt.

Vollendung. Wer diese Stufe erreicht hat, was sehr selten geschieht, wird *eren* oder *ermiş*, der Erreichende oder der Erleuchtete genannt. Viele werden *munkati* (der irgendwo Stehenbleibende). Dieser Pfad des Menschen zur Vollendung (*insân-ı kâmil*) mündet in die „Vereinigung“ mit dem Göttlichen. Diese Einheit wurde in verschiedenen Schulen und bei verschiedenen Gelehrten unterschiedlich interpretiert, sodass solche Menschen von manchen für gottgleich gehalten werden. Das Durchschreiten des Pfades darf nicht als ein Lehrer-Schüler-Verhältnis verstanden werden. Vielmehr orientiert sich der *tâlib* im Laufe seiner Entwicklung am Vorbild des jeweiligen *dede*, vertieft sein Wissen in Unterhaltungen mit diesen und erreicht mit zunehmendem Fortschritt der persönlichen Entwicklung Stadien, die sich nicht mit Worten beschreiben lassen.¹³¹⁴

Alevitische Lehrbücher verwenden metaphorische Beschreibungen bzw. Frage-Antwort-Schemata, um das Lernen zu vereinfachen und das Gelernte zu festigen. Einige Beispiele für die Vier-Pforten-Lehre seien im Folgenden aufgeführt:

- Zuordnung zu den vier Elementen (*anâsır-ı erbaa*): *şerî'at* dem Wasser, *tarîkat* dem Feuer, *ma'rifet* dem Wind und *hakikat* der Erde.
- Entsprechungen im häuslichen Bereich: *şerî'at* entspricht der Lampe (*çerâğ*), *tarîkat* der Zündschnur, *ma'rifet* dem Licht und *hakikat* der Wärme.
- Sinnbilder aus dem Bereich der Seefahrt: *şerî'at* symbolisiert ein Schiff, *tarîkat* das Meer, *ma'rifet* einen Taucher und *hakikat* eine Perle.
- *Tarîkat* gilt als Brücke zum Göttlichen und *ma'rifet* als die Fähigkeit, die erste mit der letzten Station zu verbinden.
- *Şerî'at* bezeichnet das sprachlich vermittelbare Wissen (*ifade* oder *kal bilgisi*), *tarîkat*, *ma'rifet* und *hakikat* stehen dagegen für Verhaltensweisen, die aus einer bestimmten Erkenntnis folgen (*hal bilgisi*).

Die grobe Darstellung der Praxis dieser vier Pforten, die von den *dedes* in den Zeremonien oft wiederholt wird, lautet:

Şerî'atta şu senindir, bu benim
Tarîkatta hem senindir, hem benim
Hakikatta ne senindir, ne benim

In der şarî'a gibt es dein und mein.
In der tarîqa gibt es sowohl dein als auch mein.
In der haqîqa gibt es weder dein noch mein.

Die *şerî'at* ist die Pforte des Lernens (*ilim kapısı*), die *tarîkat* die Pforte der Einführung und Anleitung (*irşâd kapısı*), die *ma'rifet* die Pforte der Erkenntnis (*irfân kapısı*) und die *hakikat* die Pforte der Verinnerlichung (*idrâk kapısı*).

Hier zeigt sich, dass das *şerî'at*-Verständnis der Aleviten erhebliche Unterschiede zum *şerî'at*-Verständnis des orthodoxen Islam aufweist. In der alevitischen Weltsicht stellt der sunnitische Islam, ungeachtet der Unterschiede einzelner Rechtsschulen, die Orthodoxie dar.¹³¹⁵ *Şerî'at* zählt für Aleviten zum äußeren Bereich (*zâhir*), während *tarîkat*, *ma'rifet* und *hakikat* dem inneren Bereich (*bâtın*) zugeordnet sind. Als Äußeres gilt die Einhaltung der

1314 Vgl. Spuler-Stegemann 2014: 78 ff. und Schimmel 1995.

1315 „Der sunnitische Islam hanafitischer Prägung stellt in der Türkei faktisch die Orthodoxie dar“ (Spuler-Stegemann 1985: 596).

Gesetzesvorschriften, als Inneres gelten Absicht und Lauterkeit.¹³¹⁶ *Şerī‘at* wird Mohammed zugeordnet, *tarīkat ‘Alī*.¹³¹⁷

Aleviten verwenden in Bezug auf die Lehre ältere Begriffe, die auch im Koran erwähnt sind, *‘ilm al-yaqīn* (gewisses Wissen – Wissenserwerb durch Erzählung und Unterweisung) [Sure 102:5], *‘ayn al-yaqīn* (Schau oder Essenz der Gewissheit – Wissenserwerb durch sinnliche Wahrnehmung) und *Ḥaqq al-yaqīn* (wirkliche Gewissheit – Gewissheit durch unmittelbares Erleben) [Sure 56:95 und 69:51]. Yunus Emre:

Aynel-yakin görüptür
Yunus mecnun oluptur
Bir ile bir oluptur
Hakkel-yakin içinde

Mit der Gewissheit Zeuge geworden,
wurde Yunus verrückt vor Liebe.
Vereint mit der Göttlichkeit,
in der absoluten Wahrheit.¹³¹⁸

Die religiöse Aufgabe der *ocak*-Familien bestand ursprünglich darin, in den Menschen die Sehnsucht nach Erkenntnis zu wecken und sie auf den Durchgang durch die Pforte vorzubereiten. In diesen Bezeichnungen klingen schon Funktion und Aufgabe des *ocak* an. Der *ocak* ordnet hauptsächlich, also die *şarī‘a*- und die *ṭarīqa*-Pforte. Obwohl die Pforten im täglichen Leben nicht genau voneinander abzugrenzen sind, kann die *şarī‘a* als Ordnung (*nizâm*) bzw. Tradition und der *ṭarīqa* als Glaube und Theologie, als mystischer Pfad beschrieben werden.¹³¹⁹ Demnach ist es die Aufgabe des *ocak*, die Ordnung der Gemeinde im täglichen Leben zu regeln, die Gemeinde religiös zu belehren und zu führen und die „begabten“ *tâlib* für die *ma‘rifa* (die Stufe des Erkenntnis) vorzubereiten. Im Laufe der Zeit scheint die Bedeutung der weltlichen Ordnung gegenüber dem Glauben größer geworden zu sein; die Gemeinschaften konzentrieren sich mehr auf die Bewahrung und Erhaltung der sozialen Ordnung.

Im Buyruk von Imam Ğa‘far aş-Şādiq heißt es: „Diejenigen, die die Einzigkeit Gottes, seinen Gesandten Mohammed, das Imamats von Şah-ı Merdan ‘Alī und seiner elf Nachkommen akzeptieren und als wahr bestätigen, sind *şarī‘a*-Brüder.“¹³²⁰ Demnach stehen alle Anhänger des schiitischen Islam aus alevitischer Sicht in der *şarī‘a*-Pforte.¹³²¹

Der Pfad der Aleviten, der nur ihnen vorbehalten ist, wird bestimmt durch Regeln und Vorschriften, Riten und eine bestimmte Art der Lebensführung, die die Glaubenstradition vorgibt. Nur auf diesem Pfad ist es möglich, den Unterschied zwischen Gut und Böse sowie die Eigenschaften eines frommen Menschen zu erkennen.

Das Amt des *dede* ist heilig, darum gilt es als „heilige Aufgabe“, die Lehre, bzw. den Glauben zu bewahren und zu verbreiten. Der Spruch „*yol kimin zamânında batal olursa ondan sorulur*“ – „In wessen Zeit der Pfad verdorben wird, von dem wird Rechenschaft verlangt“ – betont die Verantwortung der *dedes*.

1316 Vgl. Gramlich 1976: 98.

1317 Vgl. Buyruk.

1318 www.antoloji.com/can-olgil-can-icinde-siiri/ [Stand: 06.05.2018]. Übersetzung HT.

1319 Dies wird besonders deutlich in der Bezeichnung *tarikatevi* für das Gebetshaus als synonym zum *cemevi*.

1320 Buyruk: 139; vgl. Kaplan 2011: 225.

1321 Dies erklärt, warum manche Aufgaben nach schiitischer Scharia erledigt werden, wie bei der Initiation der Bektaşî-Orden nach der schiitischen Auslegung zwei *reka namaz*.

4.1.14. Der vollkommene Mensch (*insân-ı kâmil*)

Durch die vier Pforten wird der Mensch vom Zustand des „rohen Menschen“ (*ham ervâh*, ungereifte Seele) vor der Vollendung, zum vollkommenen Mensch (zur gereiften Seele) erzogen. Der Begriff „vollkommener Mensch“ (arab. *al-insân al-kâmil*, tr. *insân-ı kâmil*) bezeichnet das Ziel mystischen Strebens. Ibn ‘Arabî (gest. 1240) war einer der ersten, der diesen Begriff in dieser Auslegung gebraucht und sich mit ihm theologisch auseinandergesetzt hat.¹³²² Der Titel „Kitābu Insāni’l-Kâmil“ (Das Buch des vollkommenen Menschen) des Mystikers Azizuddin Nefesi (gest. 1287) zeigt deutlich, dass die Grundgedanken dieses Konzeptes schon im 13. Jahrhundert als „vollendet“ vorausgesetzt werden können.¹³²³

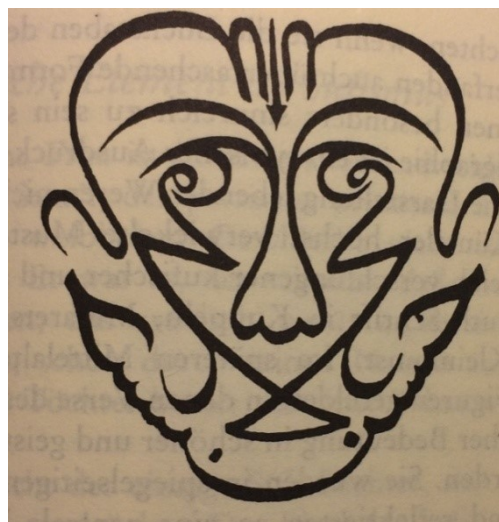


Abb. 13: Gesicht aus den Namen Allahs, Muhammads, ‘Alis und al-Husains

Insân-ı kâmil ist ein Mensch, in dessen Gesicht die göttliche Schönheit (arab. *ğamāl*, tr. *cemâl*), Gott-Mohammed-‘Alî sich widerspiegelt. Vor diesem Gedanken entwickelten die Aleviten (besonders in den Bektaşî-Tekkes) Zeichnungen von stilisierten Gesichtern und Körpern, deren Linien aus arabischen Schriftzeichen geformt sind, die die Namen Allahs, Mohammeds, ‘Alis und anderer Heiligen wiedergeben (Kalligrafien).

4.1.15. Wunder (*kerâmet*)

Die göttliche Kraft heißt *qudra* (*kudret*), die Wunder der Propheten *mu‘ğizâ* (*mu‘cize*). Auch Heilige können Huldwunder wirken, die als *karâma* (*kerâmet*) bezeichnet werden. Wer das Göttliche geschaut hat und somit Gottesfreund ist, der ist in der Lage, *kerâmet* zu bewirken, was ihn als Heiligen ausweist. *Kerâmet* ist die Macht des Heiligen, mit dem er die Menschen bestrafen oder belohnen kann.¹³²⁴

Alle Gründer alevitischer *ocaks* (wie Hubyâr)¹³²⁵ werden als *kerâmet*-Besitzer betrachtet, „denn ‚Heiligenkulte setzen die Wundertaten propagierende Heiligenviten voraus“.¹³²⁶

1322 Kaplan 2011: 235.

1323 Ebd.

1324 Schimmel 1995: 284–303; vgl. auch Kissling 1957. „Man unterscheidet die Zeichenwunder (arab. *āya*) Gottes, die Machtwunder (arab. *mujiza*) der Propheten und die Huldwunder (arab. *karām*) der Heiligen (Gottesfreunde) und hervorragender Muslime. Von Menschen gewirkte W. durchbrechen die „gewohnte Ordnung“ der Dinge, was den Geschöpfen selbst nicht möglich ist, sondern nur mit Gottes Willen geschehen kann. Machtwunder dienen der Beglaubigung der prophet. Sendung, während Huldwunder ohne den Anspruch auf Prophetentum geschehen.“ Elger, Ralf/Friederike Stolleis (Hg.), 2008 „Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur.“ (München). <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21731/wunder> [Stand: 22.09.2018]. Eine sehr detaillierte und ausführliche Arbeit zum Thema bietet Richard Gramlich, siehe Gramlich 1987.

1325 Für die Wunder (*kerâmet*) von Hubyâr s. Kap. 3.2.1.

1326 Friedrich Lotter, zitiert nach Kleine 1999: 125.

4.1.16. Die Verehrung von Hacı Bektaş

Zum Verständnis der Verehrung von Hacı Bektaş ist es zuerst notwendig, den Titel Haddsch (arab. *ḥağğī*, tr. *hacı*) zu erläutern. Im sunnitischen Islam ist Haddsch ein Ehrentitel für jemanden, der die große Pilgerfahrt (zur Ka‘ba in Mekka) durchgeführt hat. Den Legenden nach ist Bektaş sieben Mal nach Mekka zur Ka‘ba gepilgert.

Im alevitischen Glauben ist Haddsch dagegen derjenige, der die göttliche Wahrheit gesehen bzw. erreicht hat. Ebenso wird auch der Besuch des Hauses des *pîr* als Haddsch aufgefasst.¹³²⁷ Kul Yusuf schreibt:

| | |
|--|---|
| Ruhlar hakkı görüp hacı olunca | Als die Seelen Gott sahen und Haddsch geworden waren, |
| Hak emredip bu cihana gelince | Als Gott es befahl und (ich) auf die Welt kam, |
| İki melek sağ yanıma gelince | Als zwei Engel an meine rechte Seite kamen, |
| Eğlendim de mehman oldum bu hana ¹³²⁸ | Blieb ich als Gast in dieser Karawansaray. |

Für die meisten Aleviten ist dieser Begriff verwirrend, weil ihnen die alevitische Deutung fremd ist und sie nur die Pilgerreise nach Mekka damit assoziieren.

In Anatolien wird Bektaş nach ‘Alī als oberster Heiliger verehrt. Er ist ohne Zweifel der beliebteste anatolische Heilige der alevitischen Geschichte. Die besondere Stellung von Bektaş wird schon in seinem *Velâyetnâme* dargestellt. Er kam in Gestalt einer weißen Taube aus Horasan nach Anatolien. Die weiße Taube ist gleichzeitig eine Anspielung auf Abū Muslim, eine Retterfigur im alevitischen Geschichtsbewusstsein. Laut Legende flog Abū Muslim nach seinem Tod in Gestalt einer weißen Taube in den Himmel.¹³²⁹ Damit verbindet sich die Vorstellung, Hacı Bektaş werde in dieser Gestalt zurückkehren und die Aleviten retten wie einst Abū Muslim. Diese Idee zeigt sich bei den Hubyâr-Aleviten in dem Gedicht von Derviş Ali:

| | |
|--|---|
| Dımışık şehrinde zindâna giren | Der in Damaskus in den Kerker ging, |
| İmam Zeynel’inen danışan kelâm | Der sich mit Imam Zeynel austauschte, |
| Şad oldu müminler verildi selâm | Es freuten sich die Gläubigen und begrüßten es, |
| Ebû Müslim gelen sen Hacı Bektaş ¹³³⁰ | Du bist Abū Muslim, der du bist Hacı Bektaş. |

Laut seinem *Velâyetnâme* wurde Bektaş von Ahmed Yesevî zum Haupt der Aleviten in Rûm (Anatolien) berufen und beauftragt, nach Rûm (Anatolien) zu gehen und das Land vor den Ungläubigen zu retten, was er auch getan haben soll.¹³³¹

Die Wichtigkeit von Hacı Bektaş liegt in der Übertragung des Zentrums der Geistlichkeit von Horasan nach Anatolien und damit verbunden im Aufbau eines eigenständigen Zentrums nach dem Vorbild Ahmed Yesevîs. Dies kann als Zeit der „Loslösung“ von Horasan aufgefasst werden.¹³³² Darüber hinaus gelang ihm die Systematisierung von Regeln und Gesetzen für die Glaubensgemeinschaft. Durch die Verteilung von Gebieten unter seinen Genossen und Vertretern bildet er ein großes Netzwerk von *ocaks*, das noch heute von Bedeutung ist. Die

1327 Für die weitere Interpretationen von Haddsch vgl. Schimmel 1995: 111.

1328 Temel, B. A. 1996: 103, Übersetzung HT.

1329 Ocak 2007: 221.

1330 Cebecik 1992: 234, Übersetzung HT.

1331 Vgl. Gross 1927: 34.

1332 Vgl. Yıldırım 2011.

Nachkommen dieser ersten Vertreter sind heute die *dedes* in Anatolien, die das Alevitentum aufrechterhalten.

Der Sage nach soll Hacı Bektaş 360 *halifes* gehabt haben. Die Institutionalisierung sei später von Seyyid Ali (genannt Kızıldeli, Roterverrückter) und Abdal Musa weiter ausgebaut worden. Heute werden in ganz Anatolien im Namen Abdal Musas und auf dem Balkan im Namen Kızıldelis *cem*-Zeremonien abgehalten und Opfertiere geschlachtet.¹³³³

Hacı Bektaş wird von den meisten Aleviten Anatoliens und Balkans als Pol der Pole (*kutbu'l-aktâb*) akzeptiert. Selbst die alevitischen Gemeinschaften, die nicht an die Hacı Bektaş-Tekke gebunden sind, verehren ihn. Sein Name kommt vor dem ihres eigenen Pols, erst danach kommt der Name ihres *pîr*. Für Aleviten gilt der Besuch seines Grabes als Pilgerfahrt. „Als ich im Dorf



Abb. 14: Bekanntestes Symbolbild von Hacı Bektaş mit Reh und Löwe

war, gingen viele Dorfbewohner das Grab des Hacı Bektaş besuchen. Sie erzählten von dieser Reise als Pilgerfahrt“.¹³³⁴

Vor der Gründung der Hacı Bektaş-Tekke war Seyyid Gazi der größte Pilgerort, der selbst von Hacı Bektaş besucht wurde.¹³³⁵ Alle Qalandar-Derwische Anatoliens (Kalenderî) trafen sich einmal im Jahr in Seyyid Gazi, was als größter Haddsch (*hacc-ı ekber*) galt.¹³³⁶

Die Geschichte der Aleviten in Anatolien zeigt deutlich, dass Bektaş gleich nach dem Baba-İlyas-Aufstand eine wichtige große Rolle zukommt. Von da an war er die zentrale Figur der Aleviten in Anatolien. Nach Hâksâr Scheich im Iran gehörte Bektaş zu den vier Erneuerern und Verbreitern des Sufitums.¹³³⁷ Ohne Zweifel war er der wichtigste Erneuerer des Alevitentums in Anatolien; laut Sersem Ali Baba (gest. 1550) letztendlich eine weitere Erscheinung Gottes auf Erden:

Evvel gelip Ali olan
Sonra gelip Velî olan
Hem ebed, hem ezeli olan
Hak Muhammed Ali hakkıdır.

Zuerst als 'Alî.
Danach als Velî (Bektaş),
Sowohl vorherig als auch ewig,
Gott Mohammed 'Alî wirklich.

Ungelöst ist bis heute die viel diskutierte Frage nach der Familie des Hacı Bektaş. Es lässt sich nicht mehr klären, ob er verheiratet war und Kinder hatte. Die Ulusoy-Familie (Çelebiler) in Hacıbektaş gilt unabhängig von diesen Diskussionen als Nachfolger, ob als echte Leibliche- (*bel evlâdı*) oder Hauchkinder (*nefes evlâdı*) von Bektaş.

1333 Siehe Kap. 5.1.

1334 Shankland 1999: 26. „Köyde bulunduğum sırada, köylülerden birçoğu Hacı Bektaş'ın türbesini ziyaret etti ve yaptıkları bu yolculuktan hacca gitmek olarak bahsediyorlardı.“ Übersetzung HT.

1335 Vgl. Velâyetnâme.

1336 Küçükcan 2009: 247, Anm. 5.

1337 Gramlich 1965: 71 und 78.

Sein Abbild, mit Reh und Löwe, ist ein Symbolbild für Toleranz und die Ermöglichung des Unmöglichen und ist ein beliebter Wandschmuck in alevitischen Häusern. Noch heute ist er das Bindeglied der Aleviten untereinander.

4.2. Schriftliche Quellen der alevitischen Lehre

Koran

Die Aleviten betrachten den Koran als das Offenbarungsbuch des Islam, weshalb er große Verehrung findet. Dies impliziert jedoch keine gesetzgebende Bedeutung. Die alevitischen Vorstellungen kennen zwei „Arten“ des Korans: den sprechenden Koran (pers. *Qur'ân-i nâtiq*, tr. *Kur'ân-ı nâtik*) und den schweigenden Koran (pers. *Qur'ân-i şâmit*, tr. *Kur'ân-ı samit*). Die Koranschrift selbst gilt als schweigender Koran, der sprechende Koran wird mit 'Alî gleichgesetzt, dessen Sprüche, Deutungen und Taten maßgebend für die Aleviten sind. Diese Eigenschaften 'Alîs werden auf die Imame der Zeit (arab. *şāhib az-zamân*, tr. *sâhib-i zamân*) übertragen. Dementsprechend wird auch das Instrument *saz* als „besaiteter Koran“ (*telli Kur'ân*) bezeichnet, weil die innerlichen Sinne (*ma'nâ*), die als *âyet* (Koranverse) bezeichnet werden, durch *saz*-Begleitung zum Ausdruck gebracht werden. Cevrî formuliert es folgendermaßen:

Cevrî, Bunda Dilli Kur'an
Hem Erkanlı Yollu Kur'an
Elimizde Telli Kur'an
Yürürüz Hakk'ın İzinde

Cevrî, das ist der Koran, der spricht,
Das ist der Würdenträger des mystischen Pfades,
Den besaiteten Koran in der Hand,
Gehen wir den Pfad des Allmächtigen.¹³³⁸

Der Koran entstand in seiner Endfassung in der Zeit 'Utmân ibn 'Affâns (Osman oder Usman, des dritten Kalifen, reg. 544 - 556), der den Aliden unter den ersten drei Kalifen am verhasstesten war. Aus dieser Zeit rühren die schiitischen Vorwürfe gegen diese Fassung des Korans her, weil die ersten drei Kalifen 'Alîs Feinde waren und deswegen alle Verse (arab. *âyât*) ausgetilgt haben sollen, die 'Alî und sein Verhalten positiv und vorbildhaft darstellen. Nach alevitischer Vorstellung beinhaltet der Koran viele Einschübe,¹³³⁹ besonders aus der Umayyadenzeit (661–750).¹³⁴⁰ Darüber hinaus gehen die Aleviten davon aus, dass alle wichtigen *âyât* über *ahl al-bait*, die Familie 'Alîs und seiner Nachfolger, ausgemerzt wurden. Es handle sich beim Koran also nicht um das ursprüngliche Offenbarungsbuch, den sogenannten „Ur-Koran“.¹³⁴¹ Diese Auffassung wird zunehmend durch neuere Forschungen gestützt. „Neuwirth will inzwischen nicht mehr ausschließen, dass der Koran erst in der Zeit Abd al-Maliks um 690 n. Chr. in seiner Endfassung vorlag.“¹³⁴² Es gibt viele Aleviten, die den heutigen Koran als „'Utmâns Koran“ (*Osman'ın Kur'ân'ı*) betrachten. Aus diesem Grunde sind für Aleviten die Interpretationen und Gedankenwelt ihrer Heiligen wichtiger.¹³⁴³

1338 Aus dem PA.

1339 Für die Einschübe im Koran vgl. Pohlmann 2012.

1340 Die Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth betrachtet diese Ramadan-Gesetzgebungen im Koran als „eingefügt“: „Vers, der unter die Ramadan-Gesetzgebungen Q 2: 183-187 eingefügt ist“. Zitiert nach Pohlmann 2012: 67.

1341 Vgl. Dressler 2002: 104, Anm. 29.

1342 Pohlmann 2012: 193.

1343 Siehe hierzu Kap. 2.1.1.

Die Aleviten gehen, wie in der Mystik üblich, davon aus, dass jedes Ding einen inneren Sinn (arab. *ma'nā*) hat und es darüber hinaus auch eine Essenz der Essenz hinter jenem inneren Sinn gibt. Daher ist es wichtig, sich nicht auf das Äußere (arab. *zāhir*) zu konzentrieren, sondern sich dem Inneren (arab. *bāṭin*) zuzuwenden. Der batinitische Sinn kann nur durch Imame und deren Nachkommen verstanden und vermittelt werden. Dies berührt zunächst nicht die Stellung und die Bedeutung des Korans. Nach alevitischer Sicht verwenden die Religionsgelehrten (arab. *'ulamā'*) in der Regel lediglich diejenigen *āyāt*, die der Legitimation und Festigung der sunnitischen Vorstellungen dienen, lassen alle anderen Verse aber außer Betracht. Dennoch wird der Koran als heiliges Buch akzeptiert und respektiert, ohne ihn jedoch tatsächlich zu verwenden:

Die süßfischen Dichter, nicht nur die hurūfischen, suchen die vollkommenste Gottesoffenbarung im Bilde menschlicher Schönheit. Die Offenbarung ist ihnen nicht an Urkunden gebunden, das Herz ist ihr Organ. [...] [Daher] steht das Wort Herz sehr häufig in einem bisweilen verhüllt ausgedrückten Gegensatz zu den Offenbarungsbüchern. ›Die ladun-Lectio‹, sagt der türkische Chalweti-Dichter Askerī, ›empfängt das Herz von Gott. Da das Herz ein Meer von Wissen wurde, brauchen wir kein hinschwindendes Wissen.‹¹³⁴⁴

In Bezug auf die Scharia müssen die mystischen Orden und Gemeinschaften in zwei Gruppen unterteilt werden: „die *nomistische* („mit Gesetz“) und *anomistische* („ohne Gesetz“)“.¹³⁴⁵ Dabei unterliegen die Aleviten der zweiten Gruppe: Sie verfolgen eigene Prinzipien des (mystischen) Pfades, aber nicht die Gebote des Buches. In der mystischen Vorstellung gilt die Reifung des Menschen auf dem Pfad auch als eine Form, den Koran zu praktizieren. Dies ist nicht nur den Aleviten eigen, sondern gilt für viele mystische Gruppen. Schon im 11. Jahrhundert klagte der Sufi und Historiker Abu'l-Ḥasan al-Ġullābī al-Huġwīrī (gest. ca. 1072–77), „in seiner Generation nenne man das Verlassen des Gesetzes des Propheten mystischen Weg“.¹³⁴⁶

Mit wenigen Ausnahmen sind sunnitische Hadith-Sammlungen den Aleviten fremd. Die schiitischen Sammlungen dagegen, die 'Alī und die Imame betreffen, sind zum größten Teil gebräuchlich und werden im Buyruk zitiert.¹³⁴⁷

Die Hubyâr-Aleviten haben großen Respekt vor dem Koran, lesen ihn aber selten. Die Namen der Suren und die *āyāt*-Interpretationen, die für die Regeln der alevitischen Gebote angegeben werden oder in den Stoßgebeten vorkommen, sind meist aus der traditionellen Übertragung bekannt. Die *dedes* kennen manche *āyāt* auf Arabisch auswendig, meist in einer vom Original abweichenden Form, wenn sie in Gebeten vorkommen. Selten findet sich ein Koran in den Häusern. *Hocas*, die das Koran-Lesen gelernt haben und die Totenzeremonie durchführen, besitzen einen Koran.¹³⁴⁸ Auch in der Hubyâr-Tekke befanden sich einige Koran-Exemplare.

1344 Jacob zitiert nach Hartmann 1914: VI/VII.

1345 Goldziher zitiert nach Gramlich 1976: 108, Anm. 600.

1346 Gramlich 1976: 110.

1347 Vgl. Buyruk 1958.

1348 Es ist sehr selten, dass die *hocas*, die den Koran lesen können, auch Arabisch beherrschen; häufig können sie die Texte nur auswendig rezitieren.

Handnotizen und Erzählungen zeigen, dass Scheich Mustafa (gest. 1921) Arabisch lesen und schreiben konnte.

Die Umdeutungen der Gebetsrichtung (qibla) und des Haddsch (ḥağğ)

Gewöhnlich sind die Menschen in der islamischen Mystik in Gruppen eingeordnet: *avam* für die einfache Mehrheit, *havas* für die Besseren und *has* (Abkürzung von *hâssü'l-havâs*) für die Besonderen.¹³⁴⁹ *Has* bezeichnet diejenigen, die ihre „Reinheit“ bewahren und alle „guten Eigenschaften“ in sich tragen.¹³⁵⁰ Nach alevitischer Ansicht lassen sich die Menschen in vier Gruppen analog der Vier-Pforten-Lehre einteilen. Im Makâlât wird diese Einteilung ausführlich beschrieben.¹³⁵¹ Je nach Gruppierung haben auch die Schriften und Sprüche unterschiedliche Bedeutungen. In diesem Sinne sollen auch der Koran und dessen Gesetze verstanden und interpretiert werden.¹³⁵²

Das Buch Gottes enthält vier Dinge: den gewöhnlichen Wortsinn, symbolische Andeutungen, geheime Bedeutungen, die sich auf die übersinnliche Welt beziehen und hohe spirituelle Lehren. Der gewöhnliche Wortsinn ist für die meisten Gläubigen verständlich. Die symbolischen Andeutungen einigen Auserwählten. Die geheime Bedeutungen sind den Freunden Gottes vorbehalten und die hohen spirituellen Lehren den Propheten.¹³⁵³

Für Aleviten wie für Sufis muss der Betende sich auf Gott ausrichten, nicht auf einen Ort. Daher spielt die räumliche Gebetsrichtung keine Rolle. Sowohl in den Schriften als auch in den mündlichen Überlieferungen finden sich verehrende Namenszusätze bei berühmten Heiligen, in denen dieses *qibla*-Verständnis zum Ausdruck kommt: „die Qibla der Gläubigen“ (*müminlerin kiblesi*) oder „jene in Ehrfurcht verehrte Qibla“.¹³⁵⁴ Beim Schlachten der Opfertiere wird jedoch die Richtung gen Süden (nach Mekka) eingehalten.¹³⁵⁵ Mekka als Ort spielt bei den Aleviten keine wichtige Rolle. Der *dede* Bektaş Ali erzählte mir von fünf Gebetsrichtungen: Der Gottesthron (arab. *arş*, tr. *arş*), der Gottessitz (*kürs*), das Haus in dem 7. Himmel über der Ka‘ba für die Anbetung der Engel (*beytü'l ma'mûr*; Sure 52:1–7), die erste Gebetsrichtung der Muslime in Jerusalem (*beytü'l mukaddes*) und die Ka‘ba (*Kâbe-i beytü'llah*). Diese Begriffe finden sich in den Sprüchen, Schriften und Gedichten immer wieder sowie in den Makâlât:

Und sowohl beytü'l ma'mûr als auch die Ka‘ba sind vorhanden. Aber, das Herz (gönül) ist beiden weit überlegen. Weil beytü'l ma'mûr im Himmel ist, wird er von Engeln umkreist. Aber das Herz ist der Ort, in dem Gott geschaut wird!¹³⁵⁶

1349 Siehe IA, Artikel „*havas*“.

1350 Um die Reinheit zu bewahren, werden die Ehen innerhalb der Gruppe geschlossen.

1351 Makâlât 1954: 25–38.

1352 Vgl. İnalçık 2014: 174.

1353 Ğa‘far aş-Şâdiq, sechster Imam, zitiert nach Lorenzo Ravagli (2015): “Die Engel Avicennas – II.” www.anthroblog.anthroweb.info/2015/die-engel-avicennas-ii [Stand: 07.02.2018].

1354 Klapstein 1919: 3.

1355 Dies ist nicht der Fall bei den Babacı-Hubyârlıs.

1356 Makâlât 1954: 74 f. „Ve hem beytü'lma'mûr [sic] var, kâbe var. Lâkin gönül ikisinden dahi yeğdir. Zirakim beytü'lma'mûr gökdedir, kerrubiler tavaf eder. Amma, gönül padişahı âlem Tanrının nazargâhidir.“

Der von den Hubyâr-Aleviten geschätzte Dichter Dervîş Ali schreibt Ende des 18. Jahrhunderts:

| | |
|---|---|
| Bir kişi pirimin yüzünü görse | Wenn jemand das Gesicht meines <i>pîr</i> sähe, |
| Ay ile gün yüzün görmüş gibidir | Wäre es, als ob er den Mond und die Sonne sähe. |
| Eğilse ayağına yüzünü sürse | Würde er sich ihm zu Füßen werfen, |
| Yetmiş kez Kâbe'ye varmış gibidir ¹³⁵⁷ | Wäre es, als ob er siebzig mal zur Ka'ba gelange. |

Bei Hüseyin Abdal aus Hubyâr (17. Jahrhundert) heißt es:

| | |
|----------------------------------|--|
| Beri gel beri divâne âşık | Komm zu mir du närrischer Verliebte. |
| Sen kible ararsın kible sendedir | Du suchst die qibla, die qibla ist in dir, |
| Tanrı öz nurundan yaratmış seni | Aus seinem eigenen Licht hat Gott dich erschaffen, |
| Hem din hem î mân kible sendedir | Sowohl die Religion, als auch der Glaube und die Qibla sind in dir. |

| | |
|--|--|
| Gelmiş haber sorarsın Mehti'den | Du kommst und fragst mich nach dem Mahdî, |
| Erler imiş batın ilme hükmeden | Die Heiligen besitzen das Wissen über bātin, |
| Ne ararsın Şam'ı şarkı Mekke'den | Was suchst du in Damaskus im östlichen Mekka? |
| Kâbe'yi Beytullah Mekke sendedir ¹³⁵⁸ | Die Ka'ba, Gotteshaus und Mekka sind schon in dir. |

Auch die Wallfahrt nach Mekka (*hac*) und der sie ausführende Haddsch (*hacı*) haben für Aleviten eine andere Bedeutung. Die Auslegung vom Haddsch sorgte für immer eine große Debatte unter den Sufis, deren Spuren in den früheren Quellen sich nachweisen lassen.¹³⁵⁹ Al-Husrî fand „das Sitzen [in der Kontemplation] besser als tausend Wallfahrten“.¹³⁶⁰ Muḥammed b. Faḍl al-Balḥî: „Ich wundere mich über den, der in dieser Welt Gottes Haus sucht, warum er nicht im Herzen ihn zu schauen sucht.“¹³⁶¹ Bei Dertli:

| | |
|---|--|
| Dön ziyaret eyleme İbrahim'in bünyadını | Komm zurück, besuch nicht das Gebäude Abrahams, |
| Dertli'nin kalbin ziyaret eyle Beytullahı gör ¹³⁶² | Besuch das Herz Dertlis, so siehst du das Haus Gottes. |

Das Herz, das der Ort der Erkenntnis ist, ist größer als die Ka'ba, die die Gebetsrichtung des Dienens ist. Die Ka'ba ist das, wohin der Blick des Knechtes sich ständig richtet, und das Herz ist das, wohin der Blick Gottes sich ständig richtet.¹³⁶³

Dervîş Ali schreibt weiterhin:

| | |
|--|--|
| Dervîş Ali'm pire vardı hac oldu ¹³⁶⁴ | Dervîş Ali kam zum <i>pîr</i> und wurde Haddsch. |
|--|--|

Bei allen Interpretationen und Gedichten zeigt sich eindeutig, dass der Begriff „Haddsch“ bei Aleviten mit ihren *mürşid* bzw. *pîr* zusammenhängt. Der Besuch der Gräber von al-Ḥusain in Kerbela und 'Alī in Najaf (Nağaf) sowie der anderen Angehörigen der *ahl al-bait* wird allerdings immer sehr hoch geschätzt.

Alevitische Schriften

Die heiligen Schriften lassen sich in zwei Gruppen einteilen: die Legenden und historischen Erzählungen von oder über die Heiligen, die als „Heiligenvita“ (pers. *wilāyātnāma*, tr.

Übersetzung HT.
 1357 Özmen 1995d: 381.
 1358 Dedeşoğlu 2009: 136.
 1359 Vgl. Gramlich 1976.
 1360 Hartmann 1914: 126.
 1361 Zitiert nach Gramlich 1976: 119, Anm. 671.
 1362 Özmen 1995c: 348.
 1363 Huğwîrî zitiert nach Gramlich 1976: 119, Anm. 671.
 1364 Özmen 1995d: 384.

velâyetnâme oder *vilâyetnâme*) oder „Heiligenlegenden“ (pers. *manâqibnâme*, tr. *menâkibnâme*) bezeichnet werden, und die „Regelwerke“ (pers. *arkännâme*, tr. *erkännâme*), die die Regeln und Gesetze des Glaubens zum Inhalt haben.

Die wichtigen Regeln und Gesetze sind in unterschiedlichen Versionen des Buyruk (das Gebot) zusammengefasst und kommentiert und teilweise durch Legenden veranschaulicht.

Die Entstehung des Alevitentums geht weiter in die Vergangenheit zurück, als bisher angenommen wurde. Beeinflusst von mystischen Strömungen basiert es mehr auf mündlicher Überlieferung als auf Schriftquellen. Dies führte in der Vergangenheit zu der irrigen Annahme, das Alevitentum verfüge nur über wenige schriftliche Quellen. Wenn auch die mündliche Überlieferung überwiegt, muss doch auf die zahlreichen schriftlichen Quellen, darunter viele Lieder und Gedichte, verwiesen werden.

Fast in jedem *dede*-Haus findet sich ein Exemplar des Buyruk als Handbuch und Quelle für die Lehre. Die alten Buyruks sind handgeschrieben, oft handelt es sich um Abschriften von Abschriften. Das Buch ist „das heilige Buch“ der Aleviten und wird dementsprechend mit Ehrfurcht behandelt, ohne dabei ein unantastbarer Gegenstand zu sein.

Es gibt zwei Buyruks, „Hâzâ Menakıb-ı İmam Cafer Sadık“ (Imam Ğa‘fars Buyruk) und „Menakıbu‘l – Esrâr Behcetü‘l – Ahrâr te‘lif-i Seyyid Hata-î“ (Scheich Safis Buyruk). Beide Schriften lassen erkennen, dass die in ihnen enthaltenen Regeln schon vor ihrer Verschriftlichung existierten: Die Regeln sind nicht detailliert aufgeführt, sondern wenden sich an Multiplikatoren. Der Autor setzt beim Leser ein beträchtliches Vorwissen voraus. Anmerkungen wie: „Selbstverständlich ..“ oder „Der Pîr weiß es am besten!“ finden sich immer wieder. Was die Verfasser der Buyruks nicht schreiben oder definieren, halten sie für selbstverständlich. Das Fehlen einer Reihenfolge in diesen Büchern lässt darauf schließen, dass diese Erzählungen von verschiedenen Personen und in unterschiedlichen Zeiten zusammengefasst wurden.

Die Bücher beinhalten moralische Ermahnungen, Anleitungen zur Durchführung der Zeremonien (außer der Totenzeremonie), Festlegung von Pflichten und Strafen, Erzählungen und Begebenheiten der frühen islamischen Geschichte. Die Vier-Pforten und 40 Stufen (*dört kapı, kirk makâm*), drei Sunna und sieben Pflichten (*üç sünnet, yedi farz*), das Sûfitum sowie die Beziehungen zwischen *pîr* und *tâlib* bilden weitere Themenfelder.

Es ist bis heute nicht gelungen, das älteste Buyruk zu finden bzw. zu datieren. Fest steht, dass manche dieser Buyruks von den Safaviden vervielfältigt und nach Anatolien geschickt wurden; für das 16. Jahrhundert gibt es mehrere Belege, die dies bestätigen.¹³⁶⁵

Beide Buyruks wurden für die vorliegende Arbeit verwendet und zitiert.

Manâqibnâme und Vilâyâtnâme

Das Wort *minqaba* (Pl. *manâqib*) kommt aus dem Arabischen und bedeutet „Tugend, Eigenschaft, auf die man stolz sein kann“. In der islamischen Mystik sind die *manâqib* als kleine schriftliche oder mündliche Geschichten von Verhalten und Wundern der *evliyâ* (*menâkib-ı*

1365 Ahmet Refik 1932: 35.

evliyâ) bekannt und seit dem 9. Jahrhundert in Gebrauch. Der eigentliche Inhalt der *minqaba* dreht sich um die Wunderkraft (arab. *karâma*) eines Heiligen.¹³⁶⁶

Die *manâqib* bilden eine besondere Art in der Literaturgattung. Die Schriften, die die *manâqib* von einem *walî* beinhalten, werden mit der persischen *nâma* (=Schrift, Zeitschrift, Buch) zusammengesetzt und *manâqibnâma* (*menâkibnâme*) oder *wilâyâtnâma* (*velâyetnâme* oder *vilâyetnâme*) genannt. *Manâqib* entstehen in der Tradition des gelebten Glaubens und werden irgendwann niedergeschrieben. Dabei muss der Schreiber dem Original treu bleiben, denn

weder das Volk noch die Schüler des *velî* mögen außer den ihnen bekannten *kerâmet* nichts hören. Umgekehrt wäre es eine Respektlosigkeit und ein Angriff gegenüber dem *velî* und den Erinnerungen an ihn. Sowohl die Schüler als auch das Volk beabsichtigen nicht, durch das Lesen der *menâkibnâme* Neues zu lernen, sondern möchten den bekannten und in ihrer Vorstellung lebenden *velî* immer wieder am gleichen Ort und in der gleichen Gestalt vorfinden und daraus eine mystische Freude empfinden. Aus diesem Grunde wurden die *menâkibnâme* nicht für das einmalige Lesen geschrieben, sondern um immer wieder bei jeder Gelegenheit gelesen zu werden. Im Schülerkreis wird es wie ein Ritual in der Ekstase, aus den *menâkibnâme* gelesen.¹³⁶⁷

Menâkibnâme sind eigentlich Werke, die historische Ereignisse in Legenden mit Wundertaten verweben.¹³⁶⁸ Ihre Schreiber sind oft selbst Derwisch oder *tâlib* des *velî*, über den sie schreiben. Dies gilt es, im Umgang mit dieser Art Quelle zu berücksichtigen.¹³⁶⁹ Diese erzählen die Wundertaten, die die Heiligkeit eines *velî* beweisen. Viele *wilâyâtnâma* über berühmte Heilige der Aleviten lassen sich noch heute finden. Das in Anatolien berühmteste ist „*Velâyetnâme-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî*“, abgekürzt „*Velâyetnâme*“¹³⁷⁰ von Hacı Bektaş. Diese wurde von Hızır bin İlyas in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben, der unter dem Namen Uzun Firdevsi bekannt war.¹³⁷¹ Weitere Heilige, denen solche Schriften gewidmet sind, sind Baba İlyas Horasânî, Seyyid Ali Sultan, Hacım Sultan, Abdal Musa, Odman Baba, Üryan Hızır, Şücaettin Velî, Veli Baba, Demir Baba, Karaca Ahmed Sultan, Seyyid Hârûn u. a.

Schriften dieser Art haben unter den Aleviten sehr große Popularität und gelten als heilig. Die Legenden der *evliyâ* gewannen durch die ständige Wiederholung eine große Bedeutung für die Vermittlung und Aufrechterhaltung des alevitischen Glaubens und galten und gelten als identitätsstiftende Hagiografie für das Alevitentum.¹³⁷²

1366 Ocak 2010: 27.

1367 Ocak 2010: 37. Übersetzung HT.

1368 „... Tragfähigkeit der *Vilâyetnâme* und *Menâqibnâme* da aufhört, wo die übersinnliche Seite beginnt. Lebensdaten, Wirkungsgebiete und politische Ereignisse dürfen im allgemeinen stets als glaubwürdig betrachtet werden, auch wenn sie in einem Erzeugnis der genannten Art aufscheinen, und es geht auf keinen Fall an, diese Angaben einfach deshalb anzuzweifeln oder für verdächtig zu halten, weil sie in einem heilsbotschaftlichen Schriftchen stehen.“ (Kissling 1957: 350.).

1369 Für den Umgang und die Bewertung von Wunderberichten und für die weiterführende Literatur s. Kleine 1999.

1370 *Velâyetnâme* wird auch „*vilâyetnâme*“ genannt.

1371 Gölpınarlı 1990: XXIII ff.

1372 Vgl. Franke 2012: 179.

Gedichte als Lehrbuch

Mystik hat eine Tendenz zur Dichtung, weil sich mystische Erfahrungen nicht in den Alltagssprachen ausdrücken lassen und der mystische Gedanke selbst ein Spiel mit Wörtern und deren Sinngehalt ist.¹³⁷³

Bei einer methodischen Auswertung sufischer Literatur müßte man stets vor Augen haben, daß gerade die Literaturformen, denen man die größte Sachlichkeit zubilligt, – Handbücher, Risalen, Biographien, Spruchsammlungen – am meisten durch den Zwang der öffentlichen Meinung beengt wurden. Mit Rücksicht auf die Öffentlichkeit sind sie meist einseitig apologetisch, gründlich purgiert, tendenziös – das Heimatrecht der Sufik im Islam muß ja stets neu bewiesen werden –, dem kritischen und feindseligen Leser angepaßt, zuverlässig in dem, was sie sagen, irreführend in dem, was sie verschweigen. Das sufische Lehrbuch zeigt und erläutert an sorgfältig ausgewählten Beispielen und passenden Apophthegmata [Aussprüche] der Alten, was der Sufi nach Ansicht des orthodoxen Verfassers denken soll, was aber die Sufis als breite Masse tatsächlich gedacht haben, und welche Ideen außerhalb des als orthodox anerkannten Lagers herrschten, kann man nur durch dieses Prisma der Belehrung hindurch sehen oder zwischen den Zeilen suchen. Anders ist es in der späteren sufischen Poesie, in der neben der Belehrung auch das persönliche Lebensgefühl in hohem Maß zur Geltung kommt, so daß gerade das, was man eher als einen freien Gedankenflug eines von seinem eigenen Wort mitgerissenen Dichters betrachten möchte, ihm recht eigentlich aus dem Herzen kommt. Mit dem Dichter übt die Öffentlichkeit Nachsicht, man gesteht ihm das Recht der Überschwenglichkeit von Gefühl und Wort zu und legt nicht alles auf die Waagschale der Orthodoxie, – und von diesem Recht haben viele islamische Mystiker Gebrauch gemacht. Ihr Zeugnis ergänzt manche Lücke in den Handbüchern.¹³⁷⁴

Einer der heiligen Dienste des Pfades ist der des Sängers (*zakîr*), der in den Zeremonien Hymnen singt und *saz* spielt. Daher gelten auch die Gedichte alevitischer Dichter meist als heilig und fast alle Heiligen sind gleichzeitig auch Dichter – „in Gott Verliebte“ (*Hakk aşığı*). Viele Absolventen der spirituellen Ausbildung verfassen religiöse Gedichte, denn es gehört zu ihren Aufgaben, den Sinn der religiösen Rituale und Dinge dichterisch zu erklären. Diese religiösen Gedichte, die in die Rituale aufgenommen wurden, werden bei den Aleviten „Hauch“ (arab. *nafas*, tr. *nefes*) oder „das Ausgesprochene“ (*deyiş*) genannt, wobei diese bei den sunnitischen Orden meist als „Hymne“ (*ilahi*) bezeichnet werden.¹³⁷⁵

Georg Jacob, einer der bedeutendsten Orientalisten und Turkologen des 19. Jahrhunderts, bemerkt zur Mystik: „... diese, ein Produkt des Gemüts, konnte ihren klassischen Ausdruck meines Erachtens nur bei Dichtern, nicht in Lehrsystemen, finden.“¹³⁷⁶

Die Hefte der Dichter, die handschriftlich gefertigt sind, werden *cönk* genannt. Diese *cönk* enthalten zahlreiche Informationen über die Dichter und ihre Zeit. Da diese Gedichte auch die

1373 Vgl. Meier 1976.

1374 Gramlich 1976: 108.

1375 Kaplan 2011: 137, Anm. 180.

1376 Hartmann 1914: V.

Lehre und Rituale, zum Teil auch ihre Definitionen und Interpretationen beinhalten, werden sie ebenfalls als Lehrbücher akzeptiert und zu Rate gezogen. Manche dieser Dichter sind nur in ihren Gebieten bekannt. Einige haben Berühmtheit über ihre Landesgrenzen hinaus erreicht. Werden ihre Gedichte in den Zeremonien als Stoßgebete verwendet, heißen sie heilige Dichter (*ulu ozan*). Sieben von diesen *ulu ozans* werden besonders verehrt, wobei die Zahl sieben wie in vielen Religionen als heilige Zahl zu betrachten ist. Tatsächlich gibt es deutlich mehr als sieben heilige Dichter.¹³⁷⁷

Die sieben heiligen Dichter (yedi ulu ozan)

Da im alevitischen Glauben die innere Bedeutung, d. h. der Sinngehalt (arab. *ma' nā*), wichtiger ist als die äußere, gelten die sinnlichen Erklärungen der Dichtungen als sehr vergleichbar mit der inneren Bedeutung der Wunderzeichen oder Koran-Verse (arab. *āyāt*).¹³⁷⁸ Diejenigen Dichter (*ozan*),¹³⁷⁹ die den tieferen Sinn des Pfades und der Koran-Verse verinnerlicht hatten und dies in Form von Dichtung zum Ausdruck bringen konnten, wurden als *ulu ozan*, also als heilig, bezeichnet. Sieben *ozans* (Dichter) sind bei allen Aleviten Anatoliens und des Balkans als *ulu* anerkannt; auf ihre Dichtung werden Gebete und rituelle Formeln der Zeremonien zurückgeführt, und sie gelten als Wegweiser, weil ihre Gedichte auch Regeln gesetzt haben und so die Glaubensvorstellungen ihrer Zeit maßgeblich geprägt haben. Diese sind: Nesîmî (14./15. Jahrhundert), Yeminî (15. Jahrhundert), Fuzûlî (16. Jahrhundert), Hatayî (16. Jahrhundert), Pîr Sultan Abdal (16. Jahrhundert), Kul Himmî (16. Jahrhundert), Viranî (16. Jahrhundert). Manchmal werden Yunus Emre (13. Jahrhundert) und Kaygusuz Abdal (14. Jahrhundert) anstelle von Fuzûlî und Yeminî genannt. In diese Gruppe gehören zweifellos auch die Dichter Kul Budalâ und Teslim Abdal, deren Dichtungen ebenfalls einen festen Platz in den Zeremonien haben. Möglicherweise finden sie keine Erwähnung, um die Zahl sieben zu erhalten. Alle „Pfad-Heilige“ (*yol uluları*) sind vor allem mit ihrem batinitischen Namen bekannt, der ursprüngliche Name lässt sich vielfach nicht mehr ermitteln.

Der Kul Himmî-Ocak und der Pîr Sultan-Ocak in der heutigen Türkei sind nach heiligen Dichtern benannt. Hatayî war der Begründer der Safaviden-Dynastie und Scheich des Ardabil (Erdebil)-Ocak. Nesîmî trägt den Titel *sayyid*, was auf seine Geistlichkeit und Zugehörigkeit zur Familie 'Alîs hinweist. Zwei Zeilen seines berühmten Gedichts „Unpassend“ erklären uns seine Vorstellungen:

Ben de sıgar iki cihan,
ben bu cihana sığmazam
Gevher-i lâmekân benim,
kevn-ü mekâna sığmazam¹³⁸¹

Leicht umfang ich beide Welten,
Doch diese Welt umfängt mich nicht.
Essenz des Nirgends bin ich,¹³⁸⁰
Der ganze Kosmos fasst mich nicht.

1377 Bei den Ahl-e Haqq sind die Zahl der heiligen Dichter 24.

1378 Das Wort *āya* wird im Türkischen immer in der Pluralform (arab. *āyāt*, tr. *âyet*) verwendet.

1379 Ozan wurde häufig mit Troubadour oder Minnesänger übersetzt, was den eigentlichen Sinn jedoch nur verkürzt wiedergibt, denn ein *ozan* gilt als „beseelt“, weil sein Glaube ihm eine gewisse Heiligkeit verleiht. Heute wird *ozan* im Türkischen als Bezeichnung für Dichter aller Art benutzt.

1380 Wörtl.: an keinem Ort bzw. ohne jeden Ort.

1381 Özmen 1995a: 260.

Yunus Emre gilt als Vater der alevitischen Mystik (*tasavvuf*) in Anatolien und hat in seinen Gedichten unter anderem das Vier-Pforten-Prinzip ausführlich dargestellt. Er gilt neben Rûmî (Mevlânâ) als weltweit bekannter Dichter des 13. Jahrhunderts. Alle diese *ozans* gelten als die besten Kenner des Pfades. Eine alevitische Weisheit rät: „Im Zweifel halte Dich an die heiligen Gedichte“ (*şaşarsan âyete sarıl!*). Bis zu den 1980er-Jahren kannten alle Aleviten die *ozan* und ihre maßgeblichen Gedichte auswendig. Die UNESCO hat das Jahr 1990 zum Yunus Emre-Jahr erklärt.

In der alevitischen Dichtungstradition überwiegt die Verwendung des Silbenversmaßes (*hece vezni*) gegenüber dem komplizierten persischen Versmaß (*arûz vezni*). Gewöhnlich findet in den *cem*-Zeremonien das Silbenversmaß Anwendung, während in den Tekkes beide Techniken genutzt werden. Diese Gedichte werden bei den Versammlungen und Zeremonien als Gebete rezitiert oder mit Musik (gewöhnlich *saz*) begleitet. Fast immer sind die Gedichte in Abschnitten von je vier Zeilen (*kita*) aufgebaut, gelegentlich umfassen diese Abschnitte nur zwei Zeilen (*beyit*). Dabei wird in den letzten vier Zeilen der Name des *ozans* genannt. Wird der Name eines *ulu ozans* ausgesprochen, erweisen ihm alle Anwesenden, sowohl in der Zeremonie als auch in den Versammlungen, Respekt (*niyâz*) als Ausdruck ihrer Hochachtung. Es gibt ungezählte lokale und überregionale Dichter, darunter viele Frauen, deren Gedichte in bestimmten Zeremonien und Versammlungen rezitiert werden. Selbst wenn in der Zeremonie andere Gedichte verwendet werden, müssen doch die Rezitationstechnik und die Melodie unverändert bleiben. Auf diese Weise finden auch Dichter unterschiedlicher Zeiten Eingang in die Zeremonien, solange ihre Dichtungen dem Rahmen der jeweiligen Zeremonie entsprechen. Da die Dichtung und das *saz*-Spielen Pflicht und heiliger Dienst sind, fördert das Alevitentum Dichtung und Musizieren, sodass viele Aleviten in diesen Bereichen sehr geschickt sind. Ausgehend von den Dichtungen sind auch Kalligrafie-Bilder und Malerei weit verbreitet. Obwohl das Alevitentum selbst keine Anerkennung im orthodoxen Sunnitentum fand, hat die alevitische Dichtung und Literatur in der Bevölkerung und Literatur Anatoliens eine herausragende Stellung inne. Die alevitische Dichtung fand unter der sunnitischen und christlichen Bevölkerung einen so großen Anklang, dass viele Sunniten und Christen in alevitische Tekkes eintraten und später berühmt wurden.¹³⁸² So fanden zahlreiche Werke christlicher und sunnitischer Dichter Eingang in die alevitische Glaubenswelt.¹³⁸³

Allgemein kann die alevitische Dichtung in mehrere Gruppen aufgeteilt werden: dogmatische Gedichte, katechetische Gedichte zur Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation und profane Gedichte, darunter die scherzhaften Gedichte (*şathiye*). Zu den Gedichten dogmatischen Inhalts gehören die Gedichte über den Ursprung des Alevitentums und die Gedichte, die die Regeln und Verhaltensweisen auf dem Pfad (*vol*) beschreiben.

Kim ne bilir bizi nice soydanız
Ne zerrece oddan ne de sudanız
Bize meftun olan marifet söyler
Biz Horasan mülkindeki boydanız

Wer weiß schon, woher wir stammen und wer wir sind,
Wir sind nicht aus Feuer, nicht aus Wasser.
Wer uns liebt, teilt sein Wissen, zeigt sein Können,
Wir sind Nachfahren unseres Stammes in Horasan.

1382 Vgl. Vahit Lütfi Salcı: Türkleşmiş Hristiyan Bektaşî Şairler. Serien-Veröffentlichung, in: Yücel Dergisi (1935–1956), 47, 48, 50, 52, 53, 54 und 57. Und vgl. Bayrak 2005.

1383 Bayrak 2005: 162 f.

...

Abdal Musa oldum geldim cihana
 Ârif anlar bizi nice soydanız¹³⁸⁴

Als Abdal Musa wurde ich geboren,
 Nur dem Weisen ist offenbar,
 Wer wir sind und woher wir stammen.

Aleviten erlernen die Regeln in erster Linie durch Hören und Rezitieren der Lieder und Gedichte. Auch die Predigten der Geistlichkeit werden meist im bekannten Reimschema verfasst, weil auf diese Weise Behalten und Lernen erleichtert werden. Hatayî beschreibt:

İmam Cafer kullarıyız
 Sohbetimiz nihan olur
 Ölmeden evvel ölüürüz
 Can cana vasil olur

Wir sind Knechte Imam Ğa‘fars,
 Wir verständigen uns im Geheimen.
 Wir sterben, bevor wir sterben,
 Die Seele wird zum Leben erweckt (wenn die Seele die Urseele erreicht).

Bunda kibir ile kin olmaz
 Hem sen olup hem ben olmaz
 Adem öldürsen kann olmaz
 Nefes öldürsen kann olur¹³⁸⁵

Wir kennen weder Hochmut noch Hass,
 Bei uns gibt es kein Ich und kein Du.
 Tötest du einen Leib, fließt kein Blut,
 Erst wenn du einen Hauch tötest, fließt Blut.

Hatayî beschreibt alle Regeln des alevitischen Pfades in Gedichten, etwa:¹³⁸⁶

Willst du dich auf den mystischen Pfad begeben,
 Brauchst du zuerst einen pîr.
 Willst du dem Schöpfer in die Augen schauen,
 Brauchst du einen Zeugen, der vollkommen ist wie Mohammed.
 Dein [pîr] ist der, der den mystischen Pfad zeigt.
 Keiner wird mitkommen oder mitgenommen,
 Der vom rechten Pfad abgekommen ist.

Hatayî ist der Künstlernamen (arab. *mahlas*, tr. *mahlas*) des safavidischen Herrschers Schah Ismail, der unter Aleviten ebenfalls für seine Dichtung berühmt ist.¹³⁸⁷ Die Berühmtheit seiner Dichtung rührt nicht allein von der Schönheit oder Bekanntheit seiner Lyrik her. Vielmehr haben seine Gedichte als *deyiş* einen festen Platz im Ritual. In der *sofiyân sûreği* beginnt die Zeremonie mit drei seiner Gedichte (*deyiş*).

Yunus Emre gilt als der beste *devriye*-Dichter. Nach alevitischer Lehre ist die Existenz des Göttlichen allgegenwärtig und manifestiert sich in Materie, Pflanze, Tier und Mensch. Derjenige, der diese Stufen durchläuft und zu seiner Essenz, seinem Ursprung zurückkehrt, verschmilzt mit dem Göttlichen. Die Dichtung, die diesen Prozess beschreibt, heißt „Kreislauf-Dichtung“ (*devriye*).¹³⁸⁸

Die mystische Dichtung, die sich mit dem Glauben, Gott, den Heiligen und den Dichtern selbstkritisch oder humorvoll auseinandersetzt, wird „scherzhafte Dichtung“ (*şathiye*) genannt. Das verbreitetste Thema sind Scherze über Gott.

Die Gedichte, die als Gebete bei bestimmten Ritualen gelten, beschreiben den Entstehungsmythos dieser Rituale. So wird etwa beim Opfergebet der Mythos von Abraham und der Opferung seines Sohnes Ismā‘îl poetisch in Erinnerung gerufen und mit Musik begleitet. Auch die Himmelsreise Mohammeds ist Gegenstand solcher poetischer

1384 Abdal Musa aus dem 14. Jahrhundert; Nejat Birdoğan PA.

1385 Ebd.

1386 Ebd.

1387 Vgl. Cavanşir 2006.

1388 Siehe Seelenwanderung, Kap. 4.1.3.

Vergegenwärtigungen, wobei das Verhalten dem Inhalt angepasst wird: Wenn etwa die Zeile rezitiert wird, in der es heißt, dass Mohammed aufstand, stehen alle Anwesenden zur Verehrung Mohammeds auf,¹³⁸⁹ bis eine andere Zeile das Sitzen erfordert. Wird von Mohammeds *semâh* mit den „Vierzig“ (*kirklar*) berichtet, beginnt der *semâh*-Dienst.

Als Urvater und Meister der Dichtung verehren die Aleviten neben Ğibrā'îl, Imam Ğa'far aş-Şâdiq, auch Uwais al-Qaranî (Veysel Karanî). Mitunter wird er sogar mit der Dichtkunst identifiziert. Er ist einer der bekanntesten Persönlichkeiten der anatolischen Aleviten. Veysel ist darum auch einer der beliebtesten Männernamen unter den Aleviten. Dichter, die die Stufe *Hakk aşığı* (in Gott Verliebte) erreicht haben, verfügen über unbegrenzten Freiraum, für sie gelten keine Tabus, sie können alle Themen ansprechen. Diese können in alevitischen Ritualen Platz finden. Dichter, die ursprünglich aus sunnitischen Familien kommen, wie Karacaoĝlan, sind ebenso beliebt wie alevitische Dichter. Sie gelten als Erleuchtete (*eren*), deren Zugehörigkeit zu einer Konfession keine Rolle mehr spielt, weil sie darüberstehen.

Dichter bei Hubyâr-Aleviten

Nach den sieben heiligen Dichtern gibt es auch weitere Dichter, die die Hubyâr-Aleviten verehren und deren Gedichte sie tradieren. Nach Hatayî, Pîr Sultan Abdal und Kul Himméd ist Viranî der beliebteste Dichter. Die Scheich-Familie besitzt ein handschriftliches Regelwerk von ihm. Auch Derviş Ali hat einen hohen Rang bei den Hubyâr-Aleviten.¹³⁹⁰ Koroĝlu, ein berühmter Dichter des 16. Jahrhunderts, ist ebenfalls beliebt bei den Hubyâr-Aleviten, wie des weiteren Âşık Velî (gest. 1853), Âşık Kul Yusuf, Sefil Ali, Derviş Süleyman, Derviş Mehmed, Sofuoĝlu, Fakir Ednâ, Fedaî Baba (gest. 1949) und Âşık Veysel (gest. 1973). In den *cem*-Zeremonien sind nur die Gedichte (*deyiş*) erlaubt, deren Dichter als *Hakk aşığı* gelten. Hüseyin Abdal (17. Jahrhundert) und Abdal Dede, deren Namen öfter erwähnt wurden, sind Dichter aus der Hubyâr-Familie. Abdal Dede erwähnt in zwei Gedichten Hasan Abdal, den Sohn von Hüseyin Abdal. In einem Gedicht gibt er sich als Sohn von Hasan (*der Abdalum Hasanoĝlu*) zu erkennen.¹³⁹¹ Daher ist er vermutlich ein Enkel von Hüseyin Abdal und lebte Ende des 17. Jahrhunderts/Anfang des 18. Jahrhunderts. Von Hüseyin Abdal wissen wir durch Urkunden und Erzählungen, aber über Abdal Dede liegen außer seinen Gedichten keine weiteren Quellen vor, und es handelt sich um einen Künstlernamen. Viele Dienste in der Zeremonie werden von Gedichten von Abdal Dede begleitet. Scheich Hıdır (gest. 1905) dichtete ebenfalls und hinterließ ein kleines Heftchen mit seinen Gedichten.¹³⁹²

1389 Es ist Sitte, sich in Anwesenheit eines alten Menschen oder eines Würdenträgers erst dann zu setzen, wenn diese sitzen und die Erlaubnis zum Platznehmen gegeben haben (*destûr*).

1390 Seinen Gedichten ist zu entnehmen, dass er dem Hubyâr-Ocak gehört. Nach den Aussagen von *dedes* aus Hubyâr ist er Hubyâr-*tâlib*. Über sein Leben ist nicht viel bekannt. Sein Grab liegt in Ceĝet-Almus. Ebenfalls ist seinem Gedicht zu entnehmen, dass er das Hubyâr Köyü verlassen gesehen hat (eventuell nach 1826). In den anderen zwei Gedichten sind die Daten 1856 und 1860 erwähnt, sodass wir annehmen können, dass er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert gestorben ist (Vgl. Özmen 1995d: 379).

1391 Doĝanay o. J.: 74.

1392 Für diese Gedichte vgl. Dedeşoĝlu 2009 und Cebecik 1992.

Weitere Werke

Neben den genannten Heiligenviten und Gedichtsammlungen sind die Regelwerke als weitere schriftliche Quellen der Aleviten von Bedeutung. Diese Regelwerke entstammen den Tekkes, weil jede Tekke eigene Regeln aufstellte und festhielt. Zu dieser Kategorie können auch die *futuwwa*-Traktate (*fütüvvetnâme*) gezählt werden, weil viele Prinzipien und Regeln der *futuwwa* mit den alevitischen identisch sind.¹³⁹³

Manche dieser Handschriften, die bei den *dede*-Familien vorhanden sind, wurden vom Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) unter den Namen „Alevî-Bektâşî Klasikleri“ in einer Serie veröffentlicht: „Hızırnâme“, „Kitâb-ı Cabbâr Kulu“, „İlm-i Câvidân“, „Dil-güşa“, „Kitâb-ı Dâr“, „Dâstan-ı İbrâhîm Edhem/Dâstan-ı Fâtîma/Dâstan-ı Hâtun“ u. a.¹³⁹⁴ „Hüsniye“, „Şerhi Hutbetu'l-Beyan“, „Noktatu'l-Beyan“, „Fazilet-nâme-i İmam Ali“, „Maktel-i Hüseyin“, „Vak'â-i Kerbelâ“, „Hadîkatu's-Su'edâ“, „Ebû Müslim Horasanî“, „Kumru“ sind weitere Werke, die bei den Aleviten Verehrung und Begeisterung finden.

Alle *ocak*-Familien besaßen derartige Lehrbücher, die fast alle handschriftlich vervielfältigt worden sind. Daher lässt sich ihre genaue Entstehungszeit heute nicht mehr ermitteln. Sicher ist jedoch, dass die wichtigsten Inhalte, teilweise auch die Bücher selbst, unter Aleviten eine weite Verbreitung fanden. Diese Bücher sind hauptsächlich in arabischer Schrift verfasst, die meisten aber nicht in arabischer Sprache, sondern in Türkisch. Die Kultsprache der Aleviten in Anatolien ist hauptsächlich Türkisch, wobei selten auch die kurdische Sprache vorkommt.¹³⁹⁵ Die Bücher befinden sich im Besitz der *ocak*-Familien und selten in dem der Schriftgelehrten, die meist in Tekkes oder in der Safavidenzeit in Ardabil schreiben und lesen gelernt haben.

Im Zuge der Vervielfältigung dieser Bücher kam es zu Änderungen, Vereinfachungen, Einschüben und Interpretationen. So entstanden verschiedene Bücher mit etwa gleichem Inhalt, deren Quelle zwar bekannt, aber nicht mehr auffindbar ist; die vorhandenen Abschriften stammen zum Teil aus späteren Zeiten.

Diese „heiligen“ Bücher wurden sehr respektvoll behandelt und durch Küssen (*niyâz*) verehrt. Meist wurden sie in einem grünen Futteral aufbewahrt. Diese Quellen sind für die Besitzer von höchster Bedeutung; diesen Schatz zu hüten galt als große Pflicht und Ehre für jede Familie.¹³⁹⁶ Diese Bücher werden von den Gemeindemitgliedern, die lesen können, in den langen Winternächten in den Versammlungen (z. B. in den Nächten des Muharrem-Fastens) – nicht im *cem* – vorgelesen. Ich selbst habe in den 1970er-Jahren solche Bücher in lateinischer Schrift vorgelesen. Der Zweck dieses Vorlesens liegt vor allem darin, die Lehre bei den Gemeindemitgliedern zu vertiefen. Nach einiger Zeit kannte die ganze Gemeinde die Texte auswendig und konnte sie bei passender Gelegenheit sinnvoll rezitieren. Daher sind die Heiligenlegenden der gesamten Gemeinde einschließlich der Kinder im Wortlaut bekannt.

1393 Vgl. Taeschner 1979.

1394 Alevî-Bektâşî Klasikleri, 1-10, 2007–2009. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

1395 Vgl. Kehl-Bodrogi 1988: 92; Bruinessen 1999; Bumke 1979.

1396 Meine Mutter, Rahime Temel, berichtet immer wieder, dass ihr Vater nach dem Verlust der Bücher, mit denen er in Hausschulen unterrichtete, krank wurde und daraufhin starb.

Neben schriftlichen Quellen existieren mehrere Mythen und Epen, Erzählungen und Gedichte, die ebenfalls reichliche Informationen liefern. Die Gedicht-Sammlungen, die zum Teil auch schon schriftlich verfasst sind, bilden die Hauptquellen der alevitischen Geschichte und des alevitischen Glaubens.

Mündliche Quellen

Neben den schriftlichen Quellen gibt es auch viele Mythen und Epen (*destan*), die traditionell mündlich weitergegeben wurden. In den Versammlungen und langen Winternächten werden diese von besonders geschickten Erzählern vorgetragen. Sie erzählten von den Kämpfen 'Alīs und von alevitischen Heiligen wie „Ceng-i Haybar“, „Ebû Müslim Horasanî“, „Kerbelâ'nın İntikamı“, „Battal Gazi“ usw. Fast alle diese Epen sind auch schriftlich vorhanden.

Die Epen und Mythen sind nicht nur auf Heilige beschränkt, sondern befassen sich auch mit anderen Themen, vor allem mit romantischer Liebe und historischen Erzählungen, zum Teil auch aus anderen Ländern wie etwa die Texte von „Yüsuf ü Zulaikhâ“ (Yusuf und Sulaika), „Leyla ile Mecnun“ (Leila und Madschnun), „Ferhat ile Şirin“ (Farhat und Schirin), „Kerem ile Aslı“ (Kerem und Aslı), „Arzu ile Kanber“ (Arzu und Kanber), die nicht nur den Aleviten bekannt sind.

Hausschulen

Die ersten Lehrer, die *mollâ* (arab. *mullâ*, dt. Gesetzesgelehrter) oder *hoca* genannt wurden, haben in den Dorfgemeinschaften ihre eigenen Schüler in einer Art „Hausschule“ unterrichtet. Dies war so organisiert, dass jede Dorfgemeinde einige Kinder aus ihren Dörfern auswählte und in einem geeigneten Haus eines Dorfes von diesen *mollâs* oder *hocas* unterrichten ließ. Während dieser Zeit blieben die Kinder in den Familien des Dorfes. Ausgebildete Kinder übernahmen später die Dienste, wie den Toteszeremonien, die nach dem Koran abgehalten wurden. Dabei scheint es sich um eine spätere Tradition der Aleviten zu handeln, die nach der zweiten Hälfte der 17. Jahrhundert infolge des staatlichen Zwangs zum Bau von Moscheen und zur Einstellung eines Imams entstand. In manchen alevitischen Gemeinschaften wird der Totenzeremonie immer noch nach alter Tradition durchgeführt (wie bei den Tahtacı oder dem Babacı-Zweig der Hubyâr-Aleviten).

5. Die Cem-Zeremonie

Die *cem*-Zeremonie ist das zentrale Ritual alevitischer Gemeinschaften. Alle anderen Rituale erhalten ihre Bedeutung und Berechtigung von diesem Gottesdienst, greifen einzelne Elemente des *cem* auf oder verweisen darauf und sind in diesem Sinne abgeleitete Rituale. Die *cem*-Zeremonie konstituiert die Gemeinschaft und erhält sie aufrecht. Gleichzeitig wirkt sie identitätsstiftend für das Individuum, das in diese Gemeinschaft inkulturiert wird und eine zunehmend wichtige Rolle im Ritual übernimmt. Aus dieser Perspektive sind alevitische Gemeinschaften als „traditionelle Ritualgemeinschaften“ zu betrachten. Der Ablauf und Inhalt der *cem*-Rituale sowie deren Begrifflichkeiten sind bei allen *ocaks* mit nur geringen Abweichungen gleich.

Der Begriff *cem* entstammt ursprünglich der arabischen Sprache (*ġam*´) und bedeutet „Vereinigung“, „Zusammenführen“ und „Versammlung“.¹³⁹⁷ *Cem* gilt in alevitischen Glaubenskontext von Beginn an als „Gottesdienst“. Dabei hat sich im alevitischen Verständnis der Neuzeit die Bedeutung „Versammlung“ als Bezeichnung für die zentrale Zeremonie durchgesetzt. Dadurch wird jedoch die *cem*-Zeremonie allein auf den Gedanken der Versammlung reduziert. Die Bedeutung „Vereinigung“ verweist aber darüber hinaus auf das eigentliche Ziel des *cem*, die Vereinigung mit dem Göttlichen.¹³⁹⁸

Bei der *cem*-Zeremonie handelt es sich meist um eine nächtliche Zusammenkunft der Aleviten zu Ritual, Gebet, Kontemplation sowie religiöser Unterweisung und gemeinsamem Mahl. Ziel ist neben der Anbetung die Weitergabe des religiösen Wissens und der religiösen Erfahrung an die Gemeinde durch den *dede*. Dies dient dazu, die Loyalen vorzubereiten auf die Erkenntnis der Geheimnisse des Pfades, die nur von ´Alī oder seinen Nachkommen, den Imamen offenbart werden können, die in diesen Zeremonien durch den *dede* vertreten werden. Dabei gilt der *dede* als Pol des *cem*. Entsprechend der Lehre spielt im *cem* die Gebetsrichtung, *qibla*, keine Rolle. Die Teilnehmer sollen durch die Zeremonie ermutigt werden, die eigene spirituelle Entwicklung voranzutreiben.

1397 Von demselben arabischen Stamm *ġm*´ wird die Freitagsmoschee (*ġāmi*´) abgeleitet.

1398 In der Sûfik ist es üblich, um scharfe Klarheit von Begriffen zu gewinnen, deren Antonyme zu verwenden. *Cem*, als „Vereinigung“ und Grundbegriff für den alevitischen Glauben, entspricht dem arabischen (wie persischen) *ġam*´, dessen Gegensatz die „Trennung“ (arab. *farq*) ist. Grundprinzip des weltlichen Lebens und überhaupt des menschlichen Handelns: In diesem Sinne kann „das ganze religiöse Leben auch unter dem Gesichtspunkt von *farq*, *tafriqa* „Trennung“ und *dscham*´ betrachtet werden. Nach ad-Daqqak [Abū ´Alī ad-Daqqāq (gest. 1015), Lehrer von dem berühmten Sufi Quşayrī] ‚ist *farq*, was auf den Menschen zurückzuführen ist, *dscham*´, was ihm abzusprechen ist‘, d. h. alles, worin der Mensch als tätiges Subjekt auftritt, ist *farq*, alles, worin er das reine Objekt von Gottes Tätigkeit ist, ist *dscham*´. Wenn Gott das Augenmerk des Menschen auf seine eigenen frommen oder unfrommen Taten lenkt, so trifft auf den Menschen das Attribut *tafriqa* zu; richtet er seinen Blick aber auf seine, Gottes, dem Menschen zugewiesenen Taten, so ist er unter dem Aspekt des *dscham*´. Beide, *dscham*´ und *tafriqa*, sind für den Frommen unentbehrlich; denn es gibt keine fromme praktische Lebensführung ´*ubūdija* ohne *tafriqa*, keine Gnosis ohne *dscham*´. Jedes Gebet, das der Mensch zu Gott richtet, gehört in die Sphäre der *tafriqa*; dem *dscham*´ entspricht das stille Lauschen auf die Stimme Gottes im Herzen. Wer seiner selbst und der Schöpfung gewahr ist, aber dessen bewußt, daß das alles nur in Gott besteht, ist in dem Zustand des *dscham*; ‚wessen Gewahrwerden der Schöpfung aber erloschen ist, wer aus sich selbst entwurzelt ist, wer in der Allheit der Empfindung von allem andern entrückt ist durch die überwältigende Gewalt der Wahrheit‘, der hat das *dscham*´ *al-dscham*´ erreicht. Das ist im Grunde dasselbe wie das *fanâ*´ *an schuhûdi fanâ`ihi*, und es bleibt in Wahrheit die höchste erreichbare Stufe“ (Hartmann 1914: 92/93). In der Zeit, als Hartmann den Text geschrieben hat, war die Umschrift noch nicht einheitlich geregelt.

Träger der Zeremonie ist die ganze Gemeinde. Grundsätzlich können auch Kinder an der Zeremonie teilnehmen, sofern sie diese nicht stören. In der Regel werden Kinder etwa ab dem 11. und 12. Lebensjahr zugelassen. Verschluss bleibt die Zeremonie denjenigen Menschen, die aufgrund von Fehlverhalten ausgeschlossen wurden.

Die *cem*-Zeremonie, die keine rein alevitische Institution ist, sondern in allen sufischen Richtungen beheimatet ist, beruht auf einer langen Tradition. Schon seit dem 9. Jahrhundert lassen sich ähnliche Zeremonien in den mystischen Zentren der islamischen Welt nachweisen.¹³⁹⁹ Es wird berichtet, dass Ahmed Yesevî (12. Jahrhundert) in seiner Tekke in Begleitung der Musik *semâh* halten ließ, an der auch die Frauen teilnahmen.¹⁴⁰⁰ So beschreibt schon Daye Tewrêza Hawramî (10.–11. Jahrhundert) den *cem*:

| | |
|--|---|
| Bu cem doğruların cemidir, doğruların cemi | Diese Zeremonie ist eine der Anständigen, der Ehrlichen, |
| Yârların yarenlerin elbet, doğruların cemi | Der Geliebten, der Freunde, der Ehrlichen. |
| Bir iyilik edenler hafifletirler yüklerini | Nur diejenigen können ihre Herzen (Lasten) erleichtern, die Gutes tun. |
| Bu cem hasların, inanmışların cemi ¹⁴⁰¹ | Diese Zeremonie ist eine der Ausgewählten, der Gläubigen. |

Was Anatolien betrifft, ist anzunehmen, dass seit dem 12. Jahrhundert *cems* vollzogen wurden, da eine Tekke so wie ein alevitischer *ocak* ohne *cem* nicht denkbar und der Dede Garkın-Ocak seit dem Ende des 12. Jahrhunderts belegbar ist.¹⁴⁰²

Alle alevitischen Glaubensgemeinschaften kennen und praktizieren den *cem*. Alle *ocaks* in Anatolien verwirklichen ihren Gottesdienst in der *cem*-Zeremonie, sodass der Begriff *cem* in der gesamten türkischen Gesellschaft heute die Bedeutung „alevitischer Gottesdienst“ angenommen hat.

Mit Blick auf Struktur und Inhalte der *cem*-Zeremonie wird klar, dass es sich ursprünglich um ein Ritual für Adepten gehandelt haben muss, so wie dies in den Derwischorden immer noch der Fall ist. Im Laufe der Zeit und im Zuge der personellen Vergrößerung der *ocaks* muss es zu einer Vereinfachung der Zeremonie gekommen sein, um so einer großen Zahl von Menschen die Teilnahme zu ermöglichen.

Spuren dieser Entwicklung zeigen sich in den Lehrbüchern, in denen zunächst für die zwölf Dienste im *cem* die Kinder und Freunde aus engstem Kreis ‘Alîs genannt werden.¹⁴⁰³ Im 13. Jahrhundert kommen die Heiligen aus der Umgebung von Hacı Bektaş hinzu. Diese Harmonisierung brachte eine Vereinfachung sowohl in der Ritualsprache als auch im Ritual selbst mit sich. Allein die Sitzordnung im *cem*, gemäß der den „Ämtern“ eigene „Felle“ (pers. *pust*) zugewiesen werden, ist heute nicht mehr zu verwirklichen, weil die Bedingungen für diese nicht erfüllt werden können.

In vielen *ocaks*, darunter auch im Hubyâr-Ocak, wird einmal im Jahr ein *cem* abgehalten, der als *Abdal Musa-Cem* bezeichnet wird.¹⁴⁰⁴ Dies kann als Hinweis darauf gedeutet werden, dass

1399 Vgl. Schimmel 1995: 324 ff.

1400 Vgl. Köprülü: 1976.

1401 Temo 2007a: 35.

1402 Siehe das Gedicht über Dede Garkın, Dedekarginoğlu 2010: 124 f.

1403 Buyruk 1982: 151-152; Gülççek 1994: 88.

1404 In diesem *cem* wird für Abdal Musa ein Opfer dargbracht (*Abdal Musa Kurbanı*). In manchen *ocak* - besonders auf dem Balkan - hieß dieser *cem* „Kızıldeli-Cem“.

dieser *cem* in der Zeit von Abdal Musa (14. Jahrhundert) seine Grundform erhielt. Der Ablauf der Zeremonie wäre demnach dem *cem* der Hacı Bektaş-Tekke ähnlich, der Form also, die Bektaş aus Horasan mitgebracht haben soll. Dies könnte eine Erklärung bieten für die große Ähnlichkeit der Zeremonien der späteren Bektaşî-Tekkes und der Alevi-Zeremonien. In der Betrachtung aller alevitischen Gruppen, vor allem der Ahl-e Haqq lässt sich feststellen, dass auch die Gruppen, die Hacı Bektaş nicht kennen, ihre Zeremonien als *cem* bezeichnen und das Haus der Zeremonie (*cemhâne*),¹⁴⁰⁵ in der Türkei *cemevi*, genannt wird.

Hacı Bektaş gilt als König (*hünkâr*), als großer Meister und „Pol der Pole“ (*kutbu'l-aktâb*). Dies ist ein Hinweis darauf, dass die große Konsolidierung des alevitischen Glaubens in Anatolien von ihm und seinen Nachfolgern durchgeführt wurde. Sein *Velâyetnâme* weist zahlreiche Indizien dafür auf. So werden die Namen seiner Derwische als Träger der Dienste erwähnt. Auch die *Buyruks* weisen in der Beschreibung der *cem*-Zeremonie eine durchdachte Struktur auf. Die Regeln für einen *cem* werden so beschrieben und begründet, als handle es sich um eine Art „Handbuch“ für die Durchführung einer *cem*-Zeremonie.¹⁴⁰⁶ Der als bekannt vorausgesetzte Ablauf wird jedoch nicht beschrieben.

5.1. *Cem*-Arten und das „Einheitsbekenntnis“ (*tevhîd*)

Der Platz, der Ablauf und die Verteilung der Dienste sind in allen *cem*-Zeremonien dieselben. Je nach Art einer Zeremonie werden einige Rituale zu diesem Grundmuster ergänzt oder weggelassen. Dementsprechend werden die *cems* auch benannt.

In einer Gemeinde kann jeder *dede* die *cem*-Zeremonie durchführen. Die *cems* mit *ikrâr* sind jedoch dem eigenen *dede* jedes *tâlib* vorbehalten. Besonders in den Ortschaften, in denen die *tâlibs* verschiedener *ocaks* zusammenwohnen, kommt es vor, dass sie etwa für die Beichtzeremonie ihren eigenen *dede* aufsuchen müssen. Die *cems* werden gewöhnlich an den Donnerstagabenden zelebriert. Aus privaten Gründen veranlasste *cems* (etwa Opfer oder Gaben (*adak*) für die Verstorbenen) können auch an eigentlich nicht dafür vorgesehenen Tagen abgehalten werden. Heutzutage, vor allem in Großstädten und in Europa, werden *cems* an den arbeitsfreien Wochenenden abgehalten.

Wer auf dem Weg voranschreitet und sich weiterentwickelt, wird *sofu* genannt. Für diese „fortgeschrittenen“ *sofus* wurden spezielle *cems* durchgeführt, die „*içeri cemi*“ (geschlossener, nur für *sofus* zugänglicher *cem*). Diese Art *cems* finden bei den Hubyâr-Aleviten nicht mehr statt, ihre Form ist in Grundzügen noch bekannt.

Die Hubyâr-Aleviten kennen unterschiedliche Arten des *cem*:

1. Periodische *cems*, 2. *Cems* an Festtagen (*bayram cemleri*), 3. *Cems* zur öffentlichen Beichte (*görgü cemi*), 4. Einheits*cem* (*birlik cemi*), 5. *Cems* im Hızır-Monat (*Hidirellez cemi*), 6. *Cem* für Abdal Musa (*Abdal Musa cemi*), 7. Opfer- oder Privat*cems* (*kurban cemi* oder *lokma cemi*).

In den Gemeinden werden auch am 'âşûrâ'-(*aşûre*-)Tag ein *cem* abgehalten.

1405 Vgl. Hamzeh'ee 2008.

1406 Vgl. Buyruk 1958; Kaplan 2011.

Periodische cems: Diese sind die *cems*, die an Donnerstagabenden (*cuma akşamları*)¹⁴⁰⁷ abgehalten werden. Der Donnerstagabend ist für die Aleviten ein heiliger Abend. Nach der Überlieferung soll Mohammed seine Himmelsreise, *mi'rāğ*, in der Nacht von Donnerstag auf Freitag unternommen haben. Jedes Jahr beginnt man im Winter (etwa Mitte November), wöchentlich an Donnerstagabenden *cems* abzuhalten. Bei den Hubyâr-Aleviten dauert das bis zum Hıdırellez-Fest an, das etwa Mitte Februar stattfindet.

Fest-cems (bayram cemleri): Bei den Hubyâr-Aleviten wird zum Opferfest, Hıdırellez-Fest und zum *nevrûz*-Fest ein *cem* zelebriert. An diesen Festtagen wird der *cem* nicht wie gewöhnlich am Abend, sondern morgens bis Mittag durchgeführt. Heute wird in den Dörfern am *nevrûz* (pers. *naurûz*, dt. neuer Tag) kein *cem* mehr vollzogen. In den Städten organisieren *cemevis* unter anderem auch am *nevrûz*-Tag Zeremonien.

Beicht-cem (görgü cemi): Für die Beichte der Gemeinde wird ein *cem* abgehalten. Bei diesen *cems* werden keine *lokma* und Opfer gebracht, auch das Gedenken an die Himmelsreise entfällt, ebenso wie der *semâh*.

Einheitscem (birlik cemi): Durch die Beichte müssen die Einheit und der Einklang innerhalb der Gemeinde hergestellt werden. Darum wird nach der Beichte ein Einheitsopfer (*birlik kurbani*) dargebracht und der Einheitscem vollzogen. Dazu muss das Opfertier mit dem Geld aller Gemeindemitglieder gekauft werden. Wem infolge der Beichte Strafen auferlegt sind, der ist von diesem *cem* ausgeschlossen. In diesem *cem* wird das *rizâ suyu*, das Wasser des Einvernehmens, getrunken, was für die alevitischen Gemeinschaften von sehr hoher Bedeutung ist.

Ohne Teilnahme am Beicht-*cem* und am Einheitscem können die Hubyâr-Aleviten am Hızır-*cem* nicht teilnehmen.

Hızır-cem (Hıdırellez cemi): Dieser *cem* findet im Februar statt. In diesem Monat fasten die Aleviten drei bzw. sieben Tage lang im Gedenken an Hızır. Hubyâr-Aleviten fasten sieben Tage und halten an den Abenden dieser Fastentage einen *cem* ab. Die Zeitberechnung für das Hızır-Fasten wird im Gegensatz zum *muharrem*-Fasten nach dem persischen Kalender berechnet. Gewöhnlich beginnen die Hubyâr-Aleviten in der zweiten Donnerstagsnacht des Februars mit dem Fasten. Am darauffolgenden Donnerstag endet das Fasten und am Freitag findet das Hıdırellez-Fest mit der Opferdarbringung statt.

Im Hızır-*cem* vollziehen die Hubyâr-Aleviten den *tevhîd*, was manchen alevitischen Gemeinschaften fremd ist. *Tevhîd* bedeutet dabei „Einswerdung“, „Einheitsbewusstsein“: Durch stille oder laute Anrufung Gottes soll der Abstand zwischen Gott und dem Menschen überwunden werden.¹⁴⁰⁸ Hubyâr-Aleviten bevorzugen durchgehend die laute Anrufung, *zıkr-i*

1407 Die Donnerstagabende werden bei den Aleviten nach dem alten Kalender als Freitagsabend bezeichnet.

1408 Die drei Arten des Gegenwärtigseins des Menschen bei Gott werden von Quşayrî als *muhâdara*, *mukâschafa*, *muschâhada* bezeichnet. Die *muhâdara* wird als das Anwesendsein des Herzens bezeichnet, das durch den Verstand (*aql*) erreicht wird. Die *mukâschafa* (Enthüllung) vollzieht sich durch Evidenz (*bajan*). *Muschâhada* ist das direkte Schauen Gottes durch *ma'rîfa*. Nach Hartmann gebraucht Quşayrî *tauḥîd* und *muschâhada* als Synonyme. Demnach ist *tauḥîd* als „Gott Schauen auf der Stufe *ma'rîfa*“ zu verstehen. Diese Stufe wird als die Stufe der *ârifûn* (Gnostiker) betrachtet. (Hartmann 1914: 48). Im Deutschen wird dies als „Entwerden“ wiedergegeben.

erre. *Zikr-i erre* ist der laute Ruf des Gottesnamens, der wie die Säge beim Holzsägen klingt. Diesen soll Ahmed Yesevî von Hızır gelernt haben.¹⁴⁰⁹ Denn der *dikr* konnte entweder von einem *mürşid* oder von Hızır erlernt werden.¹⁴¹⁰ Der *dikr* geht nach Meinung der früheren Sûfis auf den Urvertrag (*alastu*, Sure 7:171-173) zurück,¹⁴¹¹ von dem der 90jährige Hasanca in der Schöpfungslegende berichtet. Der Ort des *tevhîd* ist der *cem*.

In den Hubyâr-*cems* gibt es zwei Arten vom *tevhîd*. Der erste kurze *tevhîd* findet im Rahmen der Darstellung der Himmelsreise Mohammeds statt. Dieser *tevhîd* ist Bestandteil aller *cem*-Zeremonien der Aleviten und wird in Begleitung von Musik (*saz*) und Gesang als „*tevhîd* der Vierzig“ vollzogen.

Der zweite *tevhîd*, die im Monat Hızır, also im Februar, stattfindet, dauert länger und wird ohne Musik nur in der Begleitung der Gesänge vollzogen. Dieser *tevhîd* wird stets „*tevüd çekmek*“ - „*tauḥîd* vollziehen“ - genannt. Diese Art *tevhîd* wird nur von Männern verwirklicht. Nach den *mi'râğ* und der *semâh* werden auf den Erdboden große Kelims und Teppiche als Gebetsteppiche (*seccâde*) ausgebreitet, und die Männer, die der *tevhîd* vollziehen, nehmen barfüßig darauf Aufstellung. Gewöhnlich handelt es sich um Reihen von zwölf Männern, wobei die Jüngeren sich hinter den Älteren aufstellen. Weil es sich um einen Dienst der Stufe *ma'rîfa* handelt, stehen alle Teilnehmerinnen der Zeremonie auf. Die Männer in der ersten Reihe sowie die Teilnehmer des *tevhîd* bleiben bis zum Ende im Fersensitz.

Der *tevhîd* wird begleitet von einem Gedicht Abdal Dedes, das von den Eingeweihten in der ersten Reihe in drei Abschnitten laut vorgelesen wird. Nach der Einnahme der Stellung auf dem Teppich werden nach Anweisung des *dede* zuerst laut die *salavât* (arab. *şalawât*, Pl. von *şalât* Gebet, Segenswünsche, Lobpreisungen Mohammeds) ausgesprochen: „Er cemâli, pîr cemâli, Seyyid Ahmed'i bilenlere salavât, Er cemâli, pîr cemâli, Muhammed'in gül cemâline salavât“ (Die göttliche Schönheit im Antlitz des *pîr*, gesegnet seien diejenigen, die von Seyyid Ahmed wissen. Die göttliche Schönheit im Antlitz des *pîr*, gesegnet sei das Antlitz Mohammeds). *Salavât* wird immer von allen Teilnehmern zusammen ausgesprochen. Danach beginnt der Gesang. Nach bestimmten Abschnitten des Gesanges beginnen die Teilnehmer, sich unter lauten „*Hû*“-Rufen gemeinsam nach rechts und links zu wiegen, wobei sie ihre Arme auf die Schultern der Nachbarn legen. Dabei bewegen sich alle Anwesenden der Zeremonie im gleichen Rhythmus. Zwischen den Versen des Gesanges singen die Sänger „*Allah Hû, Hû Allah, Hakk la ilahe illallah*“. Jedes Mal, wenn dieser Abschnitt kommt, rufen die Teilnehmer des *tevhîd* „*Allah, Allah, Allah*“ worauf mit „*Hû*“ fortgefahren wird. Wird der Name des Dichters ausgesprochen, gehen die *tevhîd*-Rufer auf den Boden zur *secde* (arab. *sağda*, dt. Prostration); die letzten zwei Strophen werden in dieser Haltung gelesen. Danach folgt ein Bittgebet des *dede*, um der *tevhîd* zu segnen. Dann gehen die *tevhîd*-Rufer auf ihre Plätze zurück.

Bei den Hubyâr-Aleviten heißt der Begriff *tevhîd* im Volksmund „*tevüd*“. Im Hubyâr Köyü wurde der *tevhîd* vor dem *cem* im Schrein von Hubyâr zelebriert; danach gingen die Teilnehmer

1409 Köprülü 1976: 32.

1410 Schimmel 1995: 241. Zum *dikr* siehe Schimmel 1995: 238 ff.

1411 Ebd.: 245.

ins Gebetshaus zur *cem*-Zeremonie. Heute sind im Winter keine Menschen im Dorf, weshalb auch keine *cem*-Zeremonien abgehalten werden. An allen üblichen Orten wird *tevîd* im *cem* als Bestandteil des *Hidirellez-cem* vollzogen.

Cem für Abdal Musa (Abdal Musa cemi): Es ist die einzige *cem*-Art bei den Hubyâr-Aleviten, die im Namen einer Person stattfindet. Bei manchen *ocaks* gibt es noch den *Kızıldeli-cemi*,¹⁴¹² den die Hubyâr-Aleviten nicht kennen. Für den *Abdal Musa-cem* muss das Opfertier ein Ziegenbock sein, der von allen Gemeindemitgliedern zusammen gekauft wird. Für diesen *cem* ist kein bestimmter Tag vorgeschrieben, Hubyâr-Aleviten begehen ihn meistens im April, vor dem Beginn der Feldarbeiten.

Opfer-cem (kurban cemi): Opfer und heilige Gabe (*adak*) werden mit der Bitte um Erfüllung der Wünsche oder für die Verstorbenen dargebracht. Gewöhnlich bringen die Hubyâr-Aleviten am 40. Todestag sowie nach einem Jahr für die Verstorbenen ein Opfer dar. Dazu werden die ganze Gemeinde und die Verwandten eingeladen. In solchen *cems* wird nur ein Teil der Zeremonien ohne Himmelsreise-Teil und *semâh* abgehalten. Das Opfer und das Verzehren des Opfertieres bilden dabei den Schwerpunkt. Die abgekürzten *cems* ohne Opfer und gesegnetes Essen (*lokma*) werden auch als *kısır cem* (unfruchtbar) bezeichnet.

Im Gegensatz zu manchen Aleviten halten die Hubyâr-Aleviten ein *dâr cemi* am 52. Todestag eines Verstorbenen nicht ab.

Bei den Hubyâr-Aleviten wurden früher auch Trauungen durch einen *cem* geheiligt. In letzter Zeit ist dies jedoch nicht mehr der Fall.

Eine weitere Art von *cem*, die nur den Hubyâr-Aleviten im Hubyâr Köyü bekannt ist, heißt *saya cemi* und ist im Grunde keine sakrale Zeremonie, sondern ein Theaterstück, bei dem die Schauspieler sich verkleiden und bunt schminken. Es ist nicht in allen Gemeinden der Hubyâr-Aleviten bekannt. Dabei geht es um ein archaisches Theater, in dem eine Familie in einem fremden Dorf um einen Platz bittet, um sich niederzulassen. Durch das Nachspielen eines wichtigen Legendenstoffes wird die Tradition weitergegeben.¹⁴¹³

Die alevitischen Gruppen in Anatolien und auf dem Balkan leiten ihren *cem* von der Versammlung der Vierzig und damit von der Himmelsreise Mohammeds ab, dem bekanntesten Mythos der islamischen Mystik. Er findet seinen sprachlichen Ausdruck in der Rede vom *kirkların cemi*, der „Zeremonie der Vierzig“, oder vom *kirklar semâhı*, dem „semâh der Vierzig“. Für Mélikoff ist der *cem* der Aleviten nach dem Entzünden der *çerâğ* die Wiederholung der Erzählung von der Himmelsreise auf der Erde.¹⁴¹⁴ Dies gilt auch für die Ahle-*Ḥaqq*.¹⁴¹⁵ Der Sinn des *cem* erschließt sich erst unter Einbeziehung des gesamten Komplexes aus Begriffen, Metaphern und Bildern, Musik, Gesang und Dreh-Ritual, Unterweisungen und Gebeten. Ohne diesen Zusammenhang in den Blick zu nehmen, bleibt der *cem* für die Nicht-Eingeweihten unverständlich.

1412 Ersal 2016a: 472.

1413 Siehe Kap. 6.8.

1414 Mélikoff 1993: 65.

1415 Mélikoff 1993: 65.

5.2. Der Mythos von Mohammeds Himmelsreise (*miraç*)

Eines Tages bekam Mohammed durch den Engel Gabriel (Ğibrā'īl) eine Einladung, zum Gottesthron zu kommen. Mit seinem Reittier Burāq (Burak) folgte er Gabriel.

Im Verlaufe seiner Himmelsreise traf Mohammed auf einen Löwen, der ihn durch sein Gebrüll ängstigte. Da hörte er eine Stimme, die ihm befahl, dem Löwen seinen Ring zu geben. Mohammed tat dies, worauf sich das Tier besänftigte und der Prophet seine Reise fortsetzen konnte. Bei Gott im obersten Himmel angelangt, unterhielt er sich mit ihm über die Neunzigtausend Geheimnisse. Dreißigtausend dieser Geheimnisse wurde[n] der seriat (als dessen Vertreter Mohammed gilt) übergeben, die restlichen Sechzigtausend sind in Ali zum Geheimnis geworden (sırroldu). Gegen Ende seiner Unterhaltung mit Gott bat Mohammed, den Vorhang, hinter dem sich sein Gesprächspartner im Laufe seines Besuches befand, zu entfernen. Seiner Bitte wurde stattgegeben und der Prophet erblickte Ali hinter dem Vorhang. Bevor Mohammed Gott verließ, gab ihm dieser Weintrauben für seine Enkel Hasan und Hüseyin mit. Auf dem Rückweg bat Selman-i Farisi, der bei der Unterhaltung ebenfalls anwesend war, Mohammed um eine Traube.¹⁴¹⁶

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

1416 Kehl-Bodrogi 1988: 123.

Teller aus Licht und teilte ihm Gottes Aufforderung mit, die Traube auszupressen und den Saft an die Vierzig zu verteilen. Mohammed tat, wie ihm geheißen, worauf die Vierzig den Saft der Traube tranken und in einen Rausch fielen. Sie erhoben sich mit dem Ruf „Hu, Hu“. Nackt und rein, wie sie waren, fingen sie an, sema zu tanzen. Der Prophet gesellte sich zu ihnen, und während des sema fiel ihm sein Turban vom Kopf. Die Vierzig hoben ihn auf, rissen ihn in vierzig Bänder und banden die Bänder um ihre Hüften.

[...] erscheint Ali nach dem Sema, und die Vierzig sehen die Siegel in seiner Hand, worauf sie Mohammed bitten, sie hören zu lassen, was Gott ihnen beiden (!) offenbart hatte. Mohammed eröffnet ihnen, daß sie sich einen *pir* nehmen und sich dessen Befehlen unterordnen müßten, um die Wahrheit, hakikat, zu erkennen. Auf die Frage, was hakikat sei, verweist der Prophet auf Ali und befiehlt den Vierzig, Ali gegenüber ihren Willen kundzutun und seine talip zu werden.¹⁴¹⁷

Die Himmelsreise bildet den Kernpunkt des *cem*. Die gesamte Zeremonie strukturiert sich um diese Fahrt.

5.3. Bedeutung und Funktion des *cem*

Die Anzahl der *cem*-Zeremonien, die im Laufe eines Jahres durchgeführt werden, variiert von Gemeinde zu Gemeinde. Es existiert keine ausdrückliche Anweisung dafür, doch ist der Begriff „siebzehn Erkân“ als Bezeichnung für die komplette Zeremonie weit verbreitet. Das deutet – auch mit Blick auf die Praxis der Ahl-e Ḥaqq im Iran¹⁴¹⁸ – darauf hin, dass ursprünglich mindestens siebzehn Mal im Jahr eine *cem*-Zeremonie vorgesehen gewesen sein könnte.

Für Aleviten bezeichnet *cem* den Gottesdienst (arab. *‘ibādāt*, tr. *ibâdet*), „Dinge, die mit Gottesdienst zusammenhängen“.¹⁴¹⁹ Dies zeigt sich deutlich, wenn von unterschiedlichen Arten des *cem* die Rede ist: *kurban cemi* (Opfer-*cem*), *birlik cemi* (Einheits*cem*) u. ä. Aber auch in Bezug auf einzelne Handlungen in der Zeremonie findet der Begriff häufig Anwendung, etwa: *cem uyarmak* (einen *cem* erwecken), *cem yakmak* (eine *cem-çerâğ* anzünden), *cem tutmak* (einen *cem* abhalten), *cem mühürlemek* (den *cem* siegeln) und meist *cem birlemek* (im *cem* vereint sein).¹⁴²⁰

Die ersten Sufis haben *cem* nicht als Versammlung aufgefasst. Was die Menschen durch ihre eigene Bemühung in der Scharia als Verdienst erworben haben, wurde *fark* genannt; *cem* hieß, was Gott den Menschen schenkt – die Eingebung und Herzensgewissheit.¹⁴²¹ Die Buyruks definieren *cem* als Gottesdienst der *tâlib* auf dem Pfad der *evliyâ*.¹⁴²²

So ergibt sich aus dem Terminus *cem* die Bedeutung eines Gottesdienstes und von der Bezeichnung *cemevi*, als zusammengesetztes Wort aus *cem* (Andacht) und *ev* (Haus),

1417 Kehl-Bodrogi 1988: 124 f.

1418 Hamzeh’ee 2008: 233.

1419 Schimmel 1995: 143.

1420 Vgl. Kehl-Bodrogi 1988: 180 f.

1421 Diese Definition folgt Qušairî, zitiert nach Kaplan 2011: 260 f. Siehe auch Hartmann, Anm. 1398.

1422 Vgl. Kaplan 2011: 261.

Gebetshaus. Die *cem*-Zeremonie ist nicht von einem bestimmten Haus oder Gebäude abhängig, sondern kann in irgend einem Haus oder Gebäude gehalten werden.

Die sufische Tradition kennt verschiedene Stufen vom *cem*, wie *hazretü'l-cem*, *cemü'l-cem* oder *ilmü'l-cem*, *aynü'l-cem*, *Hakkü'l-cem*,¹⁴²³ deren Bezeichnungen eher auf die Bedeutung „Gottesdienst“ hindeuten als auf „Versammlung“; denn *cem* ist in diesem Sinne ein Zustand.¹⁴²⁴ Von diesen Begriffen ist den meisten Aleviten heute einzig der Begriff *aynü'l-cem* (*'ayn al-ğam'*) im Gebrauch, obwohl in den Gedichten und Schriften der alevitischen Geistlichen diese Begriffe vorkommen. Die Bezeichnung *ayn-i cem* (pers. *ā'īn-e ğam'*) für die *cem*-Zeremonien ist keine Selbstbezeichnung und wird von den Aleviten selten gebraucht. Nach Bedri Noyan (1912-1997), der ein *dede-baba* der Bektaşîs war, ist dieser Ausdruck von *aynü'l-cem* abgeleitet und fehlerhaft.¹⁴²⁵ „Ayn bedeutet das Wahre, die Substanz, die Essenz. Damit wird *aynü'l-cem* unter den Bektaşîs und Mevlevîs als Ausdruck für die wahre Einheit, für die Essenz der Einheit gebraucht.“¹⁴²⁶ Für Sufis bezeichnet *aynü'l-cem* die Verschmelzung des Knechts mit dem Göttlichen zu einer Einheit.¹⁴²⁷

Die Traditionen und die Rituale werden bei den Aleviten im *cem* erlebt und gelernt; in einem kollektiven Prozess, in dem alle unterwiesen werden und in dem sie sich Regeln und Erzählungen aneignen. In diesem Sinne kann dem *cem*-Haus durchaus auch die Funktion eines gemeindeinternen Bildungszentrums zugeschrieben werden. Darüber hinaus hat im *cem* auch die Regelung innergemeinschaftlicher Fragen und Konflikte Platz. Vor Beginn der rein religiösen Zeremonien ist die Klärung von Konflikten vorgesehen. Der *dede* fragt ausdrücklich nach eventuellen Uneinigigkeiten. Unversöhnt kann niemand am *cem* teilnehmen. Das Ritual sieht Unterbrechungen der Zeremonie vor, in denen die Teilnehmer miteinander ins Gespräch kommen und Regelungen für das soziale Zusammenleben treffen.

Der *cem* hat zwei grundlegende Funktionen im Alevitentum: Zum einen eignen sich die Menschen die geistige und ethische Anleitung (arab. *irşād*, tr. *irşād*) an, um ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen (Bildung der *sofu* und Derwische auf dem Pfad *insân-ı kâmil* durch Aneignung); zum anderen wird die Ordnung der Gemeinschaft aufrechterhalten. Dabei zeigt sich, wer die höheren Stufen des Pfades betreten kann und will. Dies führt zur Ausbildung einer innergemeinschaftlichen Hierarchie, die durch die individuelle religiöse Entwicklung begründet ist.¹⁴²⁸ Die *cem*-Zeremonie eröffnet durch ihren gemeinschaftsstiftenden Charakter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern einen Raum für religiöse Begeisterung und Ekstase, wie sie durch äußerliche formale Gebote kaum hervorzurufen sind.

Die hohe Bedeutung des *cem* für Aleviten rührt vor allem daher, dass Muhammed-Ali in der Zeremonie gegenwärtig sind und die Verbindung zum Göttlichen ermöglichen und garantieren. Daher begründet die Liebe zu Muhammed-Ali auch die Überzeugung, eine ausgewählte

1423 Vgl. El-Hakîm 2005: 131-134; Hasan Kâmil Yılmaz, 1993 “Cem” in IA. (Ankara), 278-279. www.islamansiklopedisi.info [Stand: 12.10.2018].

1424 Schimmel 1995: 208 f.

1425 Cengil 2003: 127.

1426 Cengil 2003: 127/128. Übersetzung HT.

1427 Cengil 2003: 127.

1428 Siehe Kap. 2.2.2.

Gemeinschaft zu sein. Damit die Zeremonie reibungslos ablaufen kann, ist es notwendig, dass alle, die an der Zeremonie teilnehmen, mit den Regeln und Pflichten im *cem* vertraut sind. Daher werden sie von ihrem Wegweiser (*rehber*) vorbereitet. Der *cem* ist Bestandteil eines durchlaufenden Systems.

Der *cem* beginnt immer mit einem Gebet, das durch den Ruf des *dede* eingeleitet wird:

| | |
|--|---|
| Cem birmek | Um im cem vereint zu sein, |
| Zikr-e niyet | In der Absicht, Gottes zu gedenken, |
| Galbe kuvvet | Und um das Herz zu stärken: |
| Fahri kâinat Muhammed Mustafa'ya salavât | Lasst uns für unseren Propheten Mohammed, Die Zierde des Kosmos, (einen) Segen sprechen: |
| Allahümme salli alâ seyyidina Muhammed | Oh Gott unser, segne Muhammad |
| Ve alâ ali seyyidina Muhammed | und die Familie Muhammads |

5.4. Die wichtigsten Regeln im *cem*

Drei Vorschriften – sieben Pflichten (*üç sünnet – yedi farz*)

Der Ausdruck „drei Vorschriften – sieben Pflichten“ (*üç sünnet – yedi farz*) wird immer in dieser Form gebraucht und hat eine ganz andere Bedeutung als im sunnitischen Islam, in dem *sünnet* als die Tradition und *farz* als Pflicht gegenüber Gott verstanden werden. Bei den Aleviten meint *üç sünnet – yedi farz* die Regeln des Pfades für Derwische und *sofus*. Dieser Ausdruck findet sich schriftlich nur in den Buyruks. Für die Aleviten gehen diese Pflichten direkt auf Imam Ğa'far aş-Şādiq zurück.¹⁴²⁹

Die *üç sünnet* (drei Vorschriften) lauten:

1. Der *sofu* soll die Erwähnung Gottes immer auf der Zunge tragen (*daim Hakkı çağıra*); er lobt Gott ohne Unterlass.
2. Der *sofu* muss Hochmut und Feindseligkeit aus seinem Herzen verbannen: Er ist reinen Herzens (*kalbi pâk ola*, „Im Herzen ohne Groll und Hass zu sein“).
3. Der *sofu* soll die Pflichten des Pfades kennen, sich dem Pfad übergeben und sich entsprechend verhalten (*yola bend ola*).¹⁴³⁰

Üç sünnet bedeutet, Gott-Mohammed-‘Alī zu begreifen.¹⁴³¹

Die *yedi farz* (sieben Pflichten) sind:

1. Der *sofu* muss seinen Pfad geheim halten und Geheimnisbewahrer sein (*sır saklaya*).
2. Er verzichtet auf sein Leben, um nicht von dem Pfad abzuweichen (*candan geçe Hakk'tan dönmeye*); er stirbt lieber, als den Pfad zu verlassen.
3. Er ist bescheiden und gehorsam gegenüber seinem Meister, dem *mürşid*. Auf die materielle Welt legt er keinen Wert. Ständig ist er sich seiner Verfehlungen bewusst und tut Buße. Er hat einen *rehber*, der für den Pfad unerlässlich ist.
4. Er trägt die Derwisch-Mütze (*tâc uruna*).
5. Er schließt Pfadbruderschaft und findet einen *âşinâ*, weil auch Himmel und Erde sowie Muhammed-Ali diese „Bruderschaft geschlossen“ haben (*musâhib oldular*).

1429 Buyruk 1958: 245.

1430 Ebd.

1431 Mélikoff 1993: 93.

6. Er gelobt dem *halîfe* Rechtschaffenheit (*halîfeden tövbe almahdır*), ist *peşine* und trägt den Flickerock (*hirka*).
7. Er übergibt sich einem *mürşid* und findet *çeiğildeş* (*çeiğındaş*).¹⁴³²

Wer nicht alle diese Vorschriften erfüllt, ist kein *sofu*.¹⁴³³

Die Vorschriften und Pflichten, bei denen es um die Liebe zu Gott-Mohammed-‘Alî (Hakk-Muhammed-Ali) geht, bilden die Basis des Pfades bzw. des Ordens.

In den Lehrbüchern sind auch andere Pflichten (*farz*) erwähnt, die die Reisenden des Pfades erfüllen müssen. Der Ausdruck bezeichnet im übertragenen Sinne alle Pflichten des Pfades bei der öffentlichen Beichte.

Wer kann am cem teilnehmen?

Die erste Voraussetzung für die Teilnahme an einem *cem* ist die Zugehörigkeit zu einer alevitischen Familie. Die Teilnehmer müssen „innen wie außen rein sein“ (*ma ‘nen saf, zâhiren temiz*). Wer an einem *cem* teilnimmt, muss die Voraussetzungen für diese Zeremonie im Voraus akzeptieren und ein *ikrâr* ablegen. Sie können am *cem* teilnehmen, wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind und die Gemeinde sie akzeptiert, wobei die dazu nötigen Regeln gelernt und die Vorschriften eingehalten werden müssen. Dies gilt jedoch nicht für alle Arten des *cem*. Im Verlauf der himmlischen Reise (*seyrüsülûk*) gibt es verschiedene Entwicklungsstufen, die andere zusätzliche Voraussetzungen verlangen.¹⁴³⁴ Aus Respekt müssen die Köpfe, sowohl bei den Männern als auch bei den Frauen, bedeckt sein. Dies erinnert an die Derwisch-Mütze, die vierte der sieben Bedingungen (*farz*). Das Bedecken des Kopfs findet heute nur noch bei den älteren Gemeindemitgliedern Anwendung.

Rızâ oder *rızalık* (arab. *riđâ*, pers. *rezâ*, dt. Einvernehmen): Um den Pfad zu beschreiten, ist es nötig, dass alle Beteiligten zustimmen. Das Einvernehmen ist nur dann vollständig und gültig, wenn alle darin übereinstimmen. Zuerst muss der Einzelne mit sich selbst im Einklang sein, dann müssen der Ehepartner und die Familie gegenseitig zustimmen und schließlich die ganze Gemeinde (*cemaat*).

Teslîm-i rızâ meint die vollständige Hingabe eines Novizen (*tâlib*) an seinen Meister (*mürşid*) im Einklang mit der ganzen Gemeinde. Sie begründet die Möglichkeit der Teilnahme am *cem*, ist zentrales Element und gleichzeitig die Voraussetzung, um mit dem Göttlichen vereint zu werden. *Rızâ* erwirbt der Mensch durch sein Verhalten.¹⁴³⁵

Dört Ana-Ata-hakkı (Vier Mütter-Väter-Recht): Die Teilnahme an der Zeremonie – und gesellschaftliche Teilhabe überhaupt – ist nur möglich, wenn die Rechte der Eltern und

1432 Für diese Begriffe (*aşına, peşine, çeiğındaş*) siehe Kap. 2.2.2. Vgl. Buyruk 1982: 132-133.

1433 Vgl. Buyruk: 164/165; Kaplan 2011: 243 f.; Kehl-Bodrogi 1988: 157 f. Die Reihenfolge ändert sich ständig, und es kommen sehr oft Wiederholungen vor. Hier wurden eine verständliche Reihenfolge und eine Abkürzung der Wiederholungen vorgenommen.

1434 Siehe *cem*-Arten, Kap. 5.1.

1435 Ergänzend sei auf Hartmann verwiesen, der erläutert: „[...] die ‘Irâkier haben nach al-Ķuschairî *riđâ* für einen *hâl* [Zustand], also als göttliche Wirkung, erklärt, während die Chorâsânier es für einen *makâm* [Stufe], demnach als vom Menschen erworben, hielten.“ (Hartmann 1914: 21).

Schwiegereltern gewahrt und die Pflichten diesen gegenüber erfüllt werden. Hier zeigt sich in besonderer Weise der soziale, gemeinschaftsstiftende Aspekt des *cem*.

5.5. Rituelle Waschung (*abdest*)

Die Unterscheidung zwischen *zāhir* und *bātin* zeigt sich auch in der rituellen Waschung. Die *zāhir*-Waschung betrifft die Säuberung des Körpers und der Kleidung während die *bātin*-Waschung, die seelische Waschung meint. Hier erreicht man die Reinigung durch gute Worte, gutes Verhalten und gute Gedanken. Für die Teilnahme an allen *cems* ist die absolute Reinheit des Körpers und der Kleidung unabdingbar. Der Begriff *abdest* (aus dem pers. *āb-i dast*) wird meist in türkischer Entsprechung gebraucht (tr. *el suyu*, dt. Wasser zum Händewaschen). Im religiösen Kontext wird der Terminus „*tarikat abdesti*“ (Reinigung in der *tarīqa*) verwendet.

Der Vier-Pforten-Lehre entsprechend gibt es auch vier unterschiedliche Arten der Reinigung:

- die Säuberung des Körpers, um sich von äußerlichem Schmutz zu befreien;
- die Säuberung des Körpers von niedrigen Eigenschaften und von der Unreinheit der Seele (der Triebe);
- die Säuberung des Körpers und der Seele von menschlichen Eitelkeiten;
- die Säuberung der Seele von allen Unzulänglichkeiten.¹⁴³⁶

Die rituelle Waschung in der *šarī'a* wird mit Wasser vorgenommen; in der *tarīqa* wird sie durch den Gehorsam einem *pîr* gegenüber verwirklicht. In der *ma'rifa* reinigt sich der Gläubige durch Selbsterkenntnis und in der *ḥaqīqa* durch die Betrachtung eigener Unzulänglichkeiten, ohne die der anderen zu beachten.¹⁴³⁷

5.6. Gelübde (*ikrâr*)

Das *ikrâr* umfasst die Grundentscheidung des Individuums für den Pfad und die Gemeinschaft. Jeder, der dem *cem* beiwohnen möchte, muss zuerst *tâlib* werden, indem er vor einem *dede* oder *mürşid* ein Gelübde ablegt, wodurch er initiiert und „Sohn des Pfades“ (*yol ođlu*) wird. Denn ein *ikrâr* ist vom Glauben (arab. *īmān*, tr. *îmân*) nicht zu trennen.¹⁴³⁸ „*Ikrâr imândan gelir*“ (*ikrâr* entsteht aus dem Glauben) ist der Ausdruck dieser Überzeugung. Über die Bedeutung und Funktion des *ikrâr* geben die Gedichte von Pîr Sultan und Hatayî eindrucksvoll Aufschluss.¹⁴³⁹

Für einen Alevî, der in einer geschlossenen Gemeinschaft lebt, bedeutet *ikrâr*: Akzeptanz innerhalb der Gemeinde (als Teil der Gemeinde) und Zugangsrecht zur Zeremonie, Beginn der religiösen und sozialen Erziehung und Initiation in die Erwachsenenwelt. Das *ikrâr* markiert den Beginn der Verbindung mit der gesamten religiösen Familie, der Gemeinde. Erst durch das *ikrâr* wird ein Mensch zum gläubigen Alevî. Ein Gelübde abzulegen ist keine leichte Aufgabe, denn „dieser Pfad ist dünner als ein Haar, schärfer als ein Schwert, ein Hemd aus Feuer, Hirse aus Eisen.“¹⁴⁴⁰ Der Initiierte verpflichtet sich, diesen Pfad einzuschlagen und die geforderten

1436 Vgl. Schimmel 1995: 33.

1437 Buyruk 1958: 211.

1438 Buyruk 1958: 249 f.

1439 Vgl. Özmen 1995a.

1440 Verwarnungsspruch bei der Initiation: „bu yol kıldan ince kılıçtan keskindir, ateşten gömlektir, demirden

Verhaltensweisen umzusetzen. *İkrâr* markiert im religiösen Sinne Tod und Wiedergeburt (Gewandwechsel, *don değiştirme*) des *tâlib*.

Das *ikrâr* hält die Gemeinde zusammen und ermöglicht die Kontinuität des Glaubens und der Gemeinde. Für das Überleben der alevitischen Gemeinschaften in Verfolgungssituationen ist das *ikrâr* von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Durch diesen Eid wird ein Verantwortungsgefühl für die gesamte Gemeinde gefestigt und damit der Zusammenhalt in Situationen der Gefahr und Verfolgung gestärkt.

Aleviten kennen drei unterschiedliche *ikrârs*: für den Pfad (Initiation), für die Trauung (*nikâh*) und für die *musâhib*-Abschließung. In einer Trauungs-Zeremonie versprechen sich alle Paare vor der Heirat gegenseitige Fürsorge und Treue. Und all diese *ikrârs* werden jedes Jahr durch *görgü* erneut bestätigt und bekräftigt.

İkrâr wird in den Buyruks unter 1. *Kız/oğlan ikrârı* (Trauungs-*ikrâr* für Frauen, erste Initiations-*ikrâr* für Jugendliche),¹⁴⁴¹ 2. *İkrâr* (Initiation)¹⁴⁴² und 3. *Musâhiblik ikrârı* (spirituelle Pfadbruderschaft)¹⁴⁴³ behandelt.¹⁴⁴⁴ Der Bruch des *ikrâr* gilt als große Sünde, die mit einem Ausschluss vom Pfad (*düşkünlük*) bestraft wird.

Bei Hubyâr-Aleviten gibt es kein *ikrâr* zur Initiation in den Pfad, weil davon ausgegangen wird, dass bereits ein *ikrâr* besteht: Wer von einem Vater und einer Mutter stammt, deren *ikrâr* nicht gebrochen ist, gilt selbst auch als *ikrârlı* (mit *ikrâr*). Also ist bei den Hubyâr-Aleviten auch das *ikrâr* erblich. Auf die Frage, warum sie kein Initiations-*ikrâr* ablegen, antworteten die Hubyâr-*dedes* wie folgt: „Wir sind alle *ikrârlı*. Wer von den Eltern mit *ikrâr* geboren wird, ist *ikrârlı*. Wir haben unsere *ikrârs* nie gebrochen. Wir legen bei der Heirat das *ikrâr* ab, bei der *görgü* erneuern wir jedes Jahr als ganze Familie unser *ikrâr*. Wir sind *ikrârlı*.“¹⁴⁴⁵

Die Ahl-e *Ḥaqq* kennen auch eine Befreiung (Dispens) vom *ikrâr*. Ein *ikrâr* ist nicht nötig, wenn ein Kind in der Gemeinde in der Ahl-e-*Ḥaqq*-Ethik und -Atmosphäre erzogen worden ist und die Regeln des Pfades kennt und anwendet.¹⁴⁴⁶ Es ist hieraus zu schließen, dass diese Befreiung vom *ikrâr* bei den Hubyâr-Aleviten kein Traditionsabbruch ist, sondern die Bedingungen, wie die *dedes* betonen, bereits durch ihre Herkunft (Geburt) erfüllt worden sind, genau wie bei den Ahl-e *Ḥaqq*.

Bei den Hubyâr-Aleviten existiert auch keine *musâhib*-Beziehung mehr. Die älteren Menschen erinnern sich, dass unter ihren Großeltern noch manche *musâhibs* waren.¹⁴⁴⁷ Auf die Frage, warum es bei den Hubyâr-Aleviten kein *musâhib*-Amt gibt, antworten die *dedes* vom Hubyâr Köyü damit, dass es von ihren Vorfahren abgeschafft wurde, weil die Bedingungen für das *musâhib*-Amt sehr streng und unmöglich einzuhalten waren. Einen Zeitpunkt der Abschaffung können sie jedoch nicht nennen. Ich selbst kannte persönlich Hubyâr-Aleviten, die um 1890

leblebidir”.

1441 Buyruk 1958: 52–54.

1442 Ebd.: 266.

1443 Ebd.: 63 ff.

1444 Vgl. Kaplan 2011: 251.

1445 Protokoll der Unterhaltung mit mehreren *dedes* im Hubyâr Köyü, August 2005.

1446 Hamzeh’ee 2008: 291.

1447 Ismail Uzun erinnerte sich, dass sein Großvater einen *musâhib* hatte. Gespräch in Bafra, Januar 1992.

geboren waren und keinen *musâhib* hatten. Es gibt auch andere *ocaks*, bei denen *musâhib*-Beziehungen nicht mehr eingegangen werden. An dieser Stelle ist es zu einem deutlich sichtbaren Traditionsabbruch gekommen.

Schwurritual (Yemin etmek)

Wird ein *tâlib* etwas gefragt oder als Zeuge benannt, muss er unbedingt die Wahrheit sagen. Dennoch muss er als Bekräftigung einen Schwur leisten, den er in einer Zeremonie ablegt. Diese wird „Schwurritual“ genannt und im *cem* vor einem *dede* abgehalten. Es gibt auch die Möglichkeit, diesen Schwur an einem heiligen Ort abzulegen.¹⁴⁴⁸ Dieser Schwur betraf in erster Linie die Menschen, die für lange Zeit der Gemeinschaft fernblieben wie Männer, die ihren Wehrdienst ableisteten oder Saisonarbeiter. Sie mussten bei ihrer Rückkehr schwören, dass sie in der Fremde die Regeln des Pfades nicht gebrochen hatten. Dies betraf vor allem sexuelles Fehlverhalten. Männer, die sich in den ersten Jahren in Europa als Gastarbeiter ohne Familie aufhielten, mussten diesen Schwur leisten, wenn sie im Urlaub in ihren Dörfern waren, um an der Zeremonie teilnehmen zu dürfen. Ein Hubyâr-Alevit, der sich für eine bestimmte Zeit in der Fremde aufhielt, musste sich nach der Rückkehr zuerst vor der Gemeinde öffentlich durch einen Eid rituell reinigen, bevor er an den Zeremonien teilnahm. War dies nicht möglich, wurde er von den Zeremonien ausgeschlossen. In den 1970er-Jahren war das noch eine gängige Praxis, deren Ablauf ich häufig erlebt habe. Heute kennt die junge Generation diese Regel nicht mehr.

5.7. Ehrenbezeugung (*niyâz*)

Ein *cem* beginnt und endet mit der *niyâz* (pers. *niyâz*). Alles dreht sich um diese Form der Respekterweisung. Nach dem Gebet, an bestimmten Stellen im Ritual oder bei der Nennung der Namen von verehrten höchsten Persönlichkeiten muss der *tâlib* Respekt erweisen. Dies geschieht auf unterschiedliche Art und Weise je nach Situation. Öfter wird der Terminus in einer Kombination gebraucht: *nâz-ü niyâz* (*nâz* und *niyâz*). Beide Begriffe stammen aus dem Persischen. *Nâz* ist die „Koketterie“ der Erleuchteten, weil sie als Freunde Gottes es wagen, sich sogar über Gott spöttisch zu äußern (etwa in Gedichten und Sprüchen). Sie werden als „Leute der Koketterie“ (*ehl-i nâz*) bezeichnet. Die *tâlîbs* dagegen müssen *niyâz* erweisen und werden als „Leute, die Respekt erweisen müssen“ (*ehl-i niyâz*) bezeichnet.¹⁴⁴⁹

Liebender und Geliebter sind undenkbar ohne einander – die Handlungen des Liebenden bestehen ganz aus *niyâz*, ›Bitten und Flehen‹ während der Geliebte ganz *nâz*, ›Koketterie‹ ist; jenseits dieses Gegensatzes aber liegt die Einheit in Liebe.¹⁴⁵⁰

Niyâz beinhaltet die Anbetung, das Bitten, das Flehen und die Bescheidenheit; die Begrüßung der Glaubensgeschwister untereinander wird ebenfalls als *niyâzlaşma* (gegenseitiges Respektzeigen) bezeichnet. In den Lehrbüchern wird *niyâz* beschrieben und erklärt. Im Gebot von Scheich Safî wird *niyâz* als Hingabe „des Kopfes, des Lebens, des Besitzes“ an den Pfad

1448 Vgl. Ocak: 2014; Dedekarginoğlu 2010: 124 f.

1449 Gölpınarlı 2004: 233.

1450 Schimmel 1995: 414.

definiert.¹⁴⁵¹ Im Buyruk wird *niyâz* in einem kurzen Kapitel extra behandelt. Wenn die Namen von *pîr*, *halîfe* und *mürşid* genannt werden, müssen die *tâlîbs* *niyâz* erweisen. Die *niyâz* wird auf drei Weisen ausgedrückt: durch den Kuss auf die Hand, durch den Kuss auf die Wange, sowie durch den Kuss auf die Augen. Frauen können *niyâz* durch den Kuss auf die Schulter oder auf die Knie erweisen. Ausgeschlossen davon sind die „Jungfrauen“ und die „Witwen“; sie können durch den Kuss auf ihren eigenen Zeigefinger von weitem *niyâz* erweisen.¹⁴⁵²

Aleviten verstehen heute unter der *niyâz* das Erweisen eines höchsten Respekts, in Gegenwart oder Abwesenheit eines Heiligen, eines religiös zu verortenden Gegenstandes, eines Phänomens, einer Begrifflichkeit, durch den Kuss und die Körperhaltung. Es kann sich um eine Person, um einen heiligen Ort oder einen Gegenstand handeln. Wenn die Erweisung in der Abwesenheit stattfindet, wird sie durch den Kuss auf die Oberseite des eigenen Zeigefingers bekundet.

Die *niyâz*-Handlung wird – je nach Position – durch andere Handlungen ergänzt; der *niyâz*-Gebende kann sich verbeugen oder niederknien. Bei der gebräuchlichsten wird die rechte Hand zuerst auf die Brust über das Herz gelegt und dann die Oberseite des Zeigefingers geküsst. Beim Betreten heiliger Orte wie *camevis* oder Schreine, das Haus des *dede* oder *mürşid* wird die Tür bzw. Schwelle geküsst, ebenso die Feuerstelle (*ocak*) im *pîr*-Haus oder *mürşid*-Haus. Dem Grab der Ahnen oder Heiligen wird ebenfalls *niyâz* erwiesen. Es ist eine Bekundung von Respekt und Verehrung durch eine Handlung und nicht durch Worte.

Niyâz kann auch aus der Ferne erwiesen werden. Unabhängig vom Aufenthaltsort wird etwa Hubyâr immer *niyâz* erwiesen, sobald sein Name ausgesprochen wird. Dies kann auch gegenüber allen Heiligen geschehen.

Wer wem *niyâz* erweist und in welcher Form dies genau geschehen muss, ist sehr detailliert geregelt und abhängig vom Alter, Geschlecht und von der sozialen Stellung. Wenn z. B. die Namen der Heiligen in einem Gespräch oder einer Hymne erwähnt werden, erweisen die Aleviten die *niyâz*, indem sie zuerst ihre rechte Hand auf die linke Brust legen und danach den Zeigefinger küssen.

5.8. Niederwerfung (*secde*)

Die *Secde* (arab. *sağda*), die Prostration, ist eine vorgeschriebene Haltung auf dem Boden oder Gebetsteppich, bei der die Stirn, die Handflächen, die Knie und die Zehen des *tâlîb* den Boden berühren müssen.¹⁴⁵³ Sie ist Teil des Gebets und bedeutet, „meinen Kopf habe ich auf den Pfad gelegt, er gehört nicht mir, er gehört dir.“¹⁴⁵⁴

Der Gebetsteppich (arab. *sağğāda*, tr. *seccāde*) der Aleviten ähnelt nicht dem der Sunniten und ist deutlich größer als dieser. In jedem Gebetshaus ist nur ein Gebetsteppich, der für alle ist.¹⁴⁵⁵

1451 Scheich Safî Buyruğu, zitiert nach Kaplan 2011: 254.

1452 Buyruk 1958: 66.

1453 Steuerwald 1985: 806.

1454 Buyruk 1958: 92; vgl. Kaplan 2011: 256.

1455 Siehe Kap. 5.12.

Secde wird im alevitischen Verständnis gegenüber dem Menschen gemacht und mit Adam in Verbindung gebracht. Nachdem Gott Adam schuf, forderte er die Engel auf, Adam anzubeten. Denn Gott schuf Adam aus seinem eigenen Licht. Den Menschen anzubeten ist demnach, als ob man Gott (*Hakk*) anbetet.¹⁴⁵⁶

5.9. Körperhaltung

Dâr (pers. *dâr*), die „Mitte des Richtplatzes“ bzw. der „Galgen“ bezeichnet im Alevitentum bestimmte Körperhaltungen in der Zeremonie, welche die Hingabe (arab. *taslîm*; tr. *teslîm*) symbolisieren. Sie sind insbesondere Ausdruck der Bereitschaft, für den Glauben (für den Pfad) zu sterben. Durch die Form der Körperhaltung beim Sitzen und Stehen werden die historischen Heiligen und ihr Verhalten gegenüber dem Tod für den Pfad nachgeahmt und symbolisiert. Die verschiedenen *dârs* stellen z. B. die unterschiedlichen Hinrichtungsarten bestimmter Märtyrer dar, nach denen sie auch benannt sind.

Die geläufigste Stellung wird „den Fuß siegeln“ (*ayak mühürlemek* oder *peymânçe*) genannt. Daneben gibt es vier besondere Stellungen, die nach den Namen von Heiligen der Aleviten benannt sind: *dâr-ı Mansur*, *dâr-ı Fazl*, *dâr-ı Nesîmî* und *dâr-ı Fâtima*.¹⁴⁵⁷

Peymânçe (pers. *paymâcân*): die Stellung auf dem Platz (*meydân* oder *dâr*), in der der rechte große Zeh auf dem linken großen Zeh liegt und die rechte offene Hand auf der Brust liegt. Die linke Hand liegt auf dem Oberschenkel, der Körper wird leicht nach vorne und der Kopf leicht nach links gebeugt. Die gleiche Stellung wird variiert, indem die rechte Hand auf die linke Schulter und die linke Hand auf die rechte Schulter gelegt wird. Die Position der Füße bleibt gleich.

Dâr-ı Mansur (pers. *dâr-i Mansûr*): Wie unter dem Galgen lässt der *tâlib* die Hände herabhängen und steht gerade mit geschlossenen Beinen und leicht nach links gebeugtem Kopf. Diese Haltung erinnert an das Erhängen von Ḥusain ibn Manşur al-Ḥallâğ, der im Jahr 922 für seinen Glauben „ohne mit der Wimper zu zucken“ in den Tod gegangen ist. Manşur ist berühmt für den Ausspruch „*anâ'l-Ḥaqq*“ (ich bin die Wahrheit), für den er (nach alevitischem Verständnis) zum Tode verurteilt wurde.

Dâr-ı Fazl (pers. *dâr-i Fazl*) bezeichnet die *secde*-Stellung (Anbetung) entsprechend der Anweisung „*aşk ola yola*“ (geh auf den Boden!). Fazl aus Astarabad wurde im Jahr 1394 ebenfalls wegen seines Glaubens zum Tode verurteilt. Er soll in ein Messer gestürzt worden sein. Diese Stellung erinnert an diese Szene. Fazl war der Gründer des Hurufismus (arab. *Hurûfiyya*, tr. *Hurûfiyye* oder *Hurûfilik*).¹⁴⁵⁸

Dâr-ı Nesîmî (pers. *dâr-i Nasîmî*): Der Fersensitz mit beiden Händen auf den Oberschenkeln empfindet die Körperhaltung bei der Häutung nach. Ein Schüler von Fazl, Nasîmî, wurde im

1456 Buyruk 1958: 93; vgl. Kaplan 2011: 256.

1457 Vgl. Buyruk 1958: 189; vgl. Kaplan 2011: 257–259.

1458 Hurufismus: Sondergemeinschaft, eine batinitische Strömung, die sich an einer speziellen Buchstaben-Symbolik orientierte.

Jahr 1417/18 (nach manchen Angaben 1408)¹⁴⁵⁹ zum Tode verurteilt. Er wurde zuerst lebendig gehäutet und danach in Salz gelegt. So wurde er dem Tod überlassen.

Dâr-ı Fâtima (pers. *dâr-i Fâṭima*), das Stehen von Frauen in der Zeremonie während der Anbetung erinnert an die Haltung von Fâṭima im *cem* der Vierzig, nach der diese Haltung auch benannt ist. Mit der Anweisung „*ma rîfete Hû*“ (sinngemäß: „Übergang zur *ma rîfa*“, sowie „Respekt vor *ma rîfa*, vor Gotteswissen“) des Aufsehers werden sich die Männer, die in der Reihe sitzen, nehmen den Fersensitz ein, während die Frauen aufstehen und ihre Arme über der Brust verschränken (die Hände liegen auf den Oberarmen).

Bezüglich *dâr* sind auch manche Begrifflichkeiten entstanden, die immer wieder in den Zeremonien und religiösen Gesprächen verwendet werden. *Dâra durmak* (im *dâr* stehen): auf dem Ritualplatz eine Stellung einnehmen, als ob man vor der Göttlichkeit stehe (*Hakk'ın huzurunda dâra durmak*). *Dâra çekmek* (zum Verhör stellen): jemanden zum Verhören oder Bestrafen auf den Richtplatz stellen. *Özünü dâra çekmek* (sich selbst, sein Inneres zum Verhör stellen).

5.10. Die siebzehn Regeln (*on yedi erkân*)

Erkân (arab. *arkân*) bezeichnet Regeln, Methode, einzelne Bestandteile sowie die Gesamtheit der Rituale. Laut der Beschreibung im „Menâkıb-ı Sultan Şeyh Safî“ muss ein *tâlib* 17 Regeln (*erkân*) in einer Zeremonie (im *cem*) beachten:

„O Scheich! Mit wie vielen erkân muss ein tâlib in den cem gehen und kommen?“ „Siebzehn“, antwortete Scheich Safî. Diese sind: 1. Die Absicht [arab. *nîya*, tr. *niyet*] an der Zeremonie teilzunehmen, aussprechen. 2. Sein Herz reinigen. 3. Die eigene Frau nach deren Verfehlungen befragen. 4. Mit der Gemeinde zusammen sein. 5. Beim Eintreten in das cem-Haus zuerst „Bismillah“ (im Namen Gottes) sagen und dann mit dem rechten Fuß eintreten. 6. Auf dem Richtplatz *Dâr-i Mansur* sein. 7. Den *mürşid* oder *rehber* begrüßen und ihnen *niyâz* erweisen. 8. Seinen Platz kennen und auf seinem Fell (post) sitzen. 9. Während Gebete und Gedichte (*nefes*) gesprochen werden, still bleiben. 10. Während der Dienste still bleiben. 11. Beim Eintreten und Hinausgehen dem *mürşid* und *rehber* nicht den Rücken zudrehen. 12. Während der Rituale still bleiben. 13. Selbst gegen die eigene Ehefrau nicht begehren. 14. Den *mürşid* oder *rehber* nicht unterbrechen. 15. Nicht ohne Erlaubnis die Zeremonie verlassen. 16. Beim Gehen dem Leiter der Zeremonie nicht den Rücken zudrehen. 17. Zuhause nicht über die Zeremonie sprechen.¹⁴⁶⁰

Diese Regeln lernen die *tâlibs* auf die Dauer ganz selbstverständlich durch ständige Wiederholung und Übung.

Schwelle (eşik); die Grenze der Heiligkeit

Im Alttürkischen bedeutete der Begriff *eşik* „Tür“ und wird heute als Bezeichnung für die Schwelle gebraucht. *Eşik* ist ein sehr wichtiger Begriff im alevitischen Glauben. In der Mystik

1459 İnalçık 2014: 168.

1460 Menâkıb-ı Sultan Şeyh Safî, zitiert nach Kaplan 2011: 250. Übersetzung HT.

und im Alevitentum bezeichnet *eşik* die Tür, die den Übergang von *zāhir* zum *bāṭin* ermöglicht und damit die Grenze zwischen beiden (dem Profanen und dem Religiösen) erstellt. Diese Tür können nur diejenigen passieren, die den Sinn von *bāṭin* kennen. Weil der Bereich *bāṭin* 'Alī zugeschrieben wird, symbolisiert diese Tür gleichzeitig auch 'Alī selbst. *Bābullah*, die Tür zu Gott, ist gleichzeitig auch der Grund, warum in der Vier-Pforten-Lehre von Pforten die Rede ist. *Baba* war auch die Bezeichnung für den *mürşid*, als Tor zur geistigen Welt.

Beim Eintreten ins *cem*-Haus, in das Haus eines *pîr*, *dede* oder *mürşid* und in die Tekke oder *türbe* wird der Türschwelle *niyâz* erwiesen (durch ein- bis dreimaliges Küssen).¹⁴⁶¹ Es gibt auch andere Interpretationen für die Tür, welche die (heilige) Tür *ahl'al-bait* symbolisiert: Die Schwelle wird Fāṭima zugeordnet, der rechte und linke Türrahmen stehen für al-Ḥasan und al-Ḥusain, der obere Balken symbolisiert Mohammed. Das Schloss wird mit 'Alī gleichgesetzt. Der Schlüssel zu dieser Tür ist der *mürşid*.

Beim Betreten eines Hauses darf nicht auf die Schwelle getreten werden. Gleichfalls ist es untersagt, auf der Schwelle zu sitzen. Geschieht ein Unglück in einem neugebauten Haus, wird die Schwelle ausgewechselt, um das Böse zu verjagen.

Eşik yoklama: Im Initiationsritual wird der Novize dreimal ermahnt, dass die Reise auf diesem Pfad sehr schwer ist. Dreimal wird ihm abgeraten. Jedesmal muss er zur Tür kriechen und wieder auf den Platz (*meydân*) kommen. Dieses Zur-Tür-Kriechen und Zurückkommen wird als *eşik yoklama* (die Tür betasten) bezeichnet und steht für Hinausgehen und Wiedereintreten. In der Umgangssprache wird der Ausdruck auch für den Toilettengang verwendet, um sprachliche Peinlichkeit zu vermeiden.

5.11. Vorbereitung des *cem*

Vor der Zeremonie müssen räumliche Vorbereitungen getroffen werden. Kurz vor dem Ende einer *cem*-Zeremonie werden die Freiwilligen für die Vorbereitung des Raumes für die nächste Zeremonie gebeten, in die Mitte (*meydân*) zu kommen und sich dafür segnen zu lassen (*dûa almak*). Besonders junge Frauen übernehmen diese Aufgabe in der Regel gern. Tagsüber wird der Raum für die Zeremonie gereinigt und der Sitzordnung entsprechend vorbereitet. Dies unterliegt dem Verantwortungsbereich des *meydâncı*.¹⁴⁶²

Tagsüber benachrichtigt der *peyik*, der Bote, die Gemeindemitglieder, wann der *cem* stattfindet. Dies ist eine Einladung, die nicht abgelehnt werden darf. Nur in wichtigen Fällen darf die Teilnahme unterbleiben, wobei gleich der *peyik* oder später der *gözcü* (Aufseher) umgehend benachrichtigt werden müssen. Diese leiten die Information an den *dede* weiter.

5.12. Kultgegenstände in der Glaubenspraxis

Die Kultgegenstände, die für den Ablauf der Zeremonien nötig sind, sind meist Überreste aus alten Zeiten (Herstellungszeit unbekannt) oder durch Gebet geheiligte Ersatzobjekte. Ohne Berücksichtigung ihres Entstehungsdatums werden sie als urewige Dinge aus dem ersten bzw.

1461 Heute wird diese Tradition fast nur von alten Menschen und besonders beim Besuch der Schreine ausgeübt.

1462 Siehe Kap. 5.14.

„ursprünglichen“ *cem* betrachtet und gelten als heilig. Hier ergibt sich die Bedeutung nicht direkt aus dem Gegenstand, sondern aus seiner Funktion. Es handelt sich nicht mehr nur um Gegenstände, die symbolisch auf etwas verweisen, sondern um Überträger des Heiligen.¹⁴⁶³ Dies lässt sich an einem Beispiel gut verdeutlichen: Oben wurde vom Streit zwischen *tarîkçi* (mit Stock) und *pençeci* (mit Hand) gesprochen.¹⁴⁶⁴ Dersimi, ein Zeuge dieser Streitereien, beschreibt in seiner Schrift „Hatıratım“ (Meine Erinnerung) die Aussage eines *dede*:

Was „tarîq“ genannt wird, besteht aus einem Baum, es ist ein Krückstock. Doch wurde der genannte Stab von den Händen sehr respektvoller Menschen, den Seyyid, berührt. Die Blicke zahlreicher hoher religiöser Gelehrter des Pfades haben ihn getroffen und diese haben mit genau diesem Stab viele Zeremonien in vielen Gemeinden geleitet, viele Predigten gehalten und viele Gebete gesprochen. Aufgrund dessen ist der genannte Gegenstand eine sakrale Erinnerung unserer Ahnen, unserer Gemeinschaften. Diese Erinnerung ist heilig. Ihn zu ehren bedeutet unser Volk und unsere Ahnen zu ehren. Und die Leitung der Zeremonien mit diesem Stab ist keine Gottlosigkeit. Ganz im Gegenteil ist der Gebrauch dieses Erbes unserer Ahnen eine religiöse Pflicht.¹⁴⁶⁵

Die Stäbe und andere Objekte tragen in den Zeremonien große Bedeutung, die stets über ihre materielle Präsenz hinausweist, aber sich auch aus ihren physischen Eigenschaften speist.

Tarîk (arab. *tarîq*): Der Begriff *tarîq* entstammt dem *tarîqa*. Dieser Wortzusammenhang veranlaßt uns, den Terminus *tarîq* im folgenden Text breiter auszulegen, um seine Bedeutungstiefe verständlich zu machen.

Tarîqa wird im Türkischen mit „yol“ (Pfad) wiedergegeben. Aleviten betrachten *tarîqa* als den religiösen Pfad, der die Menschen zum Ziel, *insân-ı kâmil*, bringt. Ebenfalls bezeichnet der arabische Terminus im sufistischen Sinne den Pfad, den der Sufi für sein Ziel, von *şarî‘a* (Gebote und Verbote) zur *ma‘rifa* (Erkenntnis) zurücklegt.¹⁴⁶⁶ In unterschiedlichen Zusammenhängen wurde und wird der Begriff mit „Methode“ oder „Derwischorden“ wiedergegeben.¹⁴⁶⁷ Im Sinne von „Orden“ wird er auch als Synonym für die Gemeinschaft des betroffenen Ordens gebraucht. In den früheren Sufi-Schriften werden die Gleichgesinnten als „Gruppe“ (arab. *tâ‘ifa*) oder als „die Leute“ (arab. *al-qaum*) bezeichnet. Der Begriff *tarîqa* ist noch nicht geformt.¹⁴⁶⁸ Unter den *ocak*-Aleviten kann *tarîqa* je nach Gebrauch auch den *ocak* bezeichnen: „*Hubyâr tarîkatundanım*“ entspricht dem Satz „*Hubyâr ocağundanım*“ und bezeichnet die Zugehörigkeit zu einem *ocak* im Sinn von „ich bin vom Hubyâr-Ocak“. In diesem Fall wird deutlich, dass der

1463 Vgl. Lanczkowski 1978: 43.

1464 Siehe Kap. 2.2.1.2.

1465 Dersimi 1992: 128. „Tarik denilen gerçi bir ağaç ve asadan ibarettir. Ve lakin mezkur asaya bir çok muhterem zevatın, şahsiyetlerin, seyyitlerin elleri dokunmuştur. Birçok yüksek dini tarikat âlimlerinin nazarları bu asaya isabet etmiş ve aynı asâ ile bir hayli cemaatlar tarafından âyinler icra edilerek vaaz ve dualar okunmuştur. Binaenaleyh mezkur asâ halklarımızın, büyüklerimizin mukaddes birer yadigâdır. Bu hatıra mukaddestir. Buna hürmet etmek halklarımıza, ecdadımıza hürmet etmek demektir. Ve bu asâ ile âyin icra etmek küfür değildir. Bilakis ecdadımızın yadigârını kullanmak dini bir vecibedir“. Überstz. HT.

1466 Hartmann 1914: 98.

1467 Ebd.

1468 Ebd.

Begriff *ṭarīqa* analog zu *ocak* verwendet wird. Dass der Terminus bei den Aleviten auch für die innerliche (*batinitische*) Welt verwendet wird, wurde schon erwähnt.

Die *ṭarīqs* (Stäbe) sind Attribute der *pîrs* bzw. des *dede*-Amtes, mit dem im Bedarfsfall *tâlib* gezüchtigt, in der Zeremonie aber geheilt werden. *Ṭarīq* haben verschiedene Namen; die gängigsten sind *secere-i ridvan* (arab. *Riḍwān*, der Wächter des Paradieses. *Secere-i ridvan* = *Ridvans* Stammbaum), *erkân-çubuğu* (der Stab der Zeremonie) und *Zülfikâr* (das Schwert ‘Alīs). Dieser Stab ist ein Ast von 90 bis 110 cm (zwölf Handbreit) Länge. Angeblich muss er aus dem Ast des *tûbâ*-Baumes (Paradies-Baum) bestehen, aber in der Praxis werden unterschiedliche Baumarten – wie Buche, Rosenholz oder Kornelkirschbaum – verwendet. Es werden die Bäume ausgewählt, die sehr enge Astlöcher haben; denn dieser Stab wird noch höher geschätzt, wenn er 40 Astlöcher (*kirk budak*) hat. Er wird in einem grünen Futteral verwahrt. Vor dem Gebrauch und nach dem Gebrauch wird ihm *niyâz* erwiesen. Der Stab ist der wichtigste Gegenstand im *cem*, dessen Gebrauch nur jemandem aus der Familie des Propheten (*evlâd-ı Resûl*) zusteht. Dieser wird als „Besitzer des *ṭarīq*“ (*tarîk sâhibi olmak*) bezeichnet, wodurch die Funktion der Leitung des Pfades ausgedrückt und dem *dede* großes Ansehen und Autorität verliehen wird. Er wird bei der Einweihung, bei der *musâhib*- und der *görgü*-Zeremonie, aber auch zur Bestrafung benötigt.

In der Anwendung des *ṭarīq* als Stab bei der öffentlichen Beichte wird zur Einführung betont, dass es sich um Hubyârs *ṭarīq* handelt (“*tarîk Hubyâr’ın*”). Hier wird zum Ausdruck gebracht, dass der Anwender als Vertreter des Hubyâr-Ocak handelt und in dessen Tradition steht. Als wichtigster Ritualgegenstand verkörperte der *ṭarīq* die Sanktionskraft des *dede*. Er war heiliger (und gefürchteter) als der *dede*. Das Fehlen bzw. der Bedeutungsverlust des *ṭarīq* hat die Autorität des *dede* deutlich verringert. Heute findet der *ṭarīq* bei den Hubyâr-Aleviten keine Anwendung mehr, vielfach ist er sogar jungen *dedes* unbekannt.

Die eigentliche Bedeutung des *ṭarīqs* besteht darin, dass er aus dem (mythischen) *tûbâ*-Baum gefertigt sein soll und damit den *tûbâ*-Baum symbolisiert. Traditionell steht der *tûbâ*-Baum für die Rettung; wer sich unter dem *tûbâ*-Baum versammelt, wird der „Gemeinschaft der Geretteten“ (*gürûh-i nâcî*) zugerechnet. Alevitischen Erzählungen zufolge lehrte der Prophet: „Wer sich unter den *tûbâ*-Baum versammeln möchte, der muss meine *ahl al-bait* ehren und deren Pfad folgen“. Der *tûbâ*-Baum steht hier für den Weg ‘Alīs. Der sunnitische Autor Abul Fadl Ahmadi (gest. 1535) schreibt, er steht sogar für ‘Alī selbst. Er behauptet, dass „‘Alī als der wahre *tûbâ*-Baum des Paradieses betrachtet werden muss“. ¹⁴⁶⁹ *Ṭarīq* vertritt im alevitischen Glauben ‘Alī und dadurch die Rettung, wodurch ihm eine hervorragende Bedeutung zukommt.

Asû (arab. *‘aşâ*): Derwisch-Stab. Es gibt zwei Arten von *asû* im *cem*; einen für den Aufseher, der als „*gözcü asası*“ bezeichnet wird und ein ca. 3 m langer, dünner Stock ist. Bei dem anderen handelt es sich um die Keulen der Türwächter (*bekçi*), die „*bekçi asası*“ genannt werden und als Waffen zum Schutz der Versammlung gedacht sind.

Post (pers. *pust*): Schafsfell, auf dem der *dede* oder der *mürşid* sitzt.

1469 Massignon 1939: 166.

Seccâde (arab. *sağğāda*): Gebetsteppich. Im alevitischen Glauben symbolisiert der Gebetsteppich den himmlischen Bereich und wird für die Anbetung ausgelegt. Er darf nur mit nackten Füßen betreten werden. Bei den Aleviten handelt es sich dabei um einen Teppich aus Schurwolle, der 6 - 8m² groß ist. Der Teppich der Hubyâr-Aleviten wird mit grünen und roten Streifen von ca. 4 - 5cm Breite gewoben. Der Teppich wird so platziert, dass die Streifen parallel zum Sitz des *dede* ausgerichtet sind. Früher wurden diese Teppiche selbst von jungen Frauen – die als rein gelten – gewebt und gespendet. Der Zweck dabei war die Herstellung durch eigenen Fleiß und Hingabe.

Çerâğ (pers. *çirâğ*): *Çerâğ* bedeutet eigentlich der Docht. Heute wird aber darunter die Öllampe verstanden, die traditionell mit dem eingeschmolzenen Fett der geopfert Tiere oder mit Olivenöl betrieben wurde. *Çerâğ* ist das Symbol des heiligen Lichtes (*nûr*) und unentbehrlicher Bestandteil der Zeremonie. Heute hat man moderne Lösungen gefunden. Es gibt sogar Lampen mit Batterie, die von der Mehrheit der *dedes* jedoch abgelehnt werden. Derzeit hat sich die Kerze anstatt der *çerâğ* durchgesetzt.

İbrik-leğen: die Schnabelkanne und die tragbare Wasserschale für die rituelle Handwaschung.

Sakka- oder sâkî tası: die kleine tiefe Schale des Mundschenks aus Kupfer.

Süpürge: der Strohbesen für das rituelle Fegen des Sakralplatzes.

Sofra: die Tafel; sie wird in manchen Gegenden auch *dastar* (pers. *dastâr*, dt. Tischmatte, Tischdecke) genannt. Im religiösen Kontext wird sie als „*Ali Sofrası*“ (die Tafel von ‘Alî) genannt.

Kara kazan oder **kurban kazanı**: der Schwarze Kessel für das Kochen des Opfertiers.

Saz: die Langhalslaute.

Die heiligen Orte im cem-Haus: Als die Grenze zum Heiligen ist die Schwelle heilig und darf beim Eintreten nicht betreten werden. Ebenfalls heilig ist die Feuerstelle (*ocak*) als Zeichen des Ursprungs sowie das Fell (*post*) als Sitz von Imam al-Ḥusain. Wer darauf sitzt, vertritt während der Zeremonie Imam al-Ḥusain und durch ihn ‘Alî. Auch der Zeremonienplatz, die Mitte des Raumes (*meydân* oder *dâr*), auf dem alle Rituale abgehalten werden, ist ein heiliger Ort. Dieser Platz wird von den Dienern immer mit nackten bloßen Füßen betreten. All diesen Orten wird *niyâz* erwiesen.

5.13. Anweisungen im cem

Ârife âşık, gerçeğe nişân! (Seid Liebende der Erkenner und gebt ein Zeichen der Wahrheit): Diese Anweisung wird vom Aufseher ausgesprochen. Nach dieser Anweisung zeigen die Teilnehmer einander durch den Erweis von *niyâz*, dass alle miteinander im Reinen sind. Jeder macht es mit den beiden Nachbarn und meint damit alle, die rechts bzw. links von ihm sitzen. Wenn es im Raum Unzufriedene gibt, gleichgültig wo sie sitzen, dürfen diese keine *niyâz* erweisen. Entweder wird das Problem behoben oder die betroffenen Personen verlassen den Raum. Jeder Teilnehmer ist verpflichtet, solche Störungen anzuzeigen. Dies wird ganz am Anfang, vor dem Beginn der Zeremonie erfragt, weil an der Zeremonie nur die Zufriedenen teilnehmen dürfen.

Ma 'rifete hû wird vom Aufseher ausgesprochen. Es bedeutet, dass der folgende Abschnitt der Zeremonie zur *ma 'rifa*-Pforte gehört und die dementsprechende Körperhaltung eingenommen werden muss. Nach dieser Anweisung nehmen die Männer in der Reihe die Fersensitz-Haltung ein, die Frauen stehen in der *dâr-ı Fâtima*-Position.

Erenlerin sefâsına hû wird ebenfalls vom Aufseher ausgesprochen. Diesen Ruf bestätigt der *dede* mit dem Segenswunsch *dâr çeken didâr göre, dâr-ı Fâtima'dan şefâ'at ola* (Wer in der Gebetsstellung verharrt, möge die Gotteserscheinung erblicken und den Segen von Fatima erhalten). Danach sitzen die Frauen und Männer wieder wie zuvor im Schneidersitz.

Edeb erkân: Ermahnung des Aufsehers zu korrektem Benehmen und richtiger Körperhaltung.

Hayra himmed: Die Träger der Dienste (besonders *âşık* oder *zâkir*) bitten den *dede* um Erlaubnis, anzufangen (Erlauben Sie für das Gute). Der *dede* erlaubt es mit den Worten *himmed bizden, şefâ'at evliyâdan ola* (die Erlaubnis von uns, der Segen von den Heiligen).

Gerçeğe hû: Bekenntnis zur Wahrheit, wird vom Aufseher ausgesprochen und verlangt absolute Stille. Auch Bitt- und Stoßgebete werden mit diesem Aufruf beendet: *Gerçeğe hû, ya Ali* (sinngemäß: "Bekenntnis zur Wahrheit, o Ali").

Aşk ola yola: Ruf des *dede*. „Geh auf den Boden, wie Fazl (*dâr-ı Fazl*)“.

Dilsiz, başsız olmak wird vom *dede* ausgesprochen. Wer sich auf dem Richtplatz befindet, muss "ohne Zunge und Kopf sein", d. h. darf nicht sprechen, muss sich bedingungslos hingeben und alles akzeptieren.

Dilli, başlı olmak: Redeerlaubnis, die der *dede* erteilt. Wer sich auf dem Richtplatz befindet, darf nun mit Zunge und Kopf sein, d. h. sprechen bzw. Fragen beantworten und Wünsche äußern.

Destûr (pers. *dastûr*): Anweisung oder Erlaubnis, die vom *dede* gegeben werden.

Sitzordnung:

Im *cem* wird nicht in der Kreisform gesessen, wie es fälschlicherweise verbreitet wurde, sondern in einer rechteckigen Form. Die Verbreitung dieser Annahme sogar in der wissenschaftlichen Literatur soll aus den Buyruks entstanden sein, denn in diesen ist die Rede von einem Kreis (arab. *halqa*, tr. *halka*). In der Mitte bleibt ein großer Platz (*meydân*) frei für die Abläufe der Dienste. In der ersten Reihe sitzen die Männer, hinter ihnen die Frauen.

Früher gab es eine bestimmte Sitzordnung, in der vom *dede* ausgehend die Reihenfolge der Sitze nach dem Dienstalder geordnet war. Baha Said Bey zeichnete Anfang des 20. Jahrhunderts eine Sitzordnung im *cem* auf.¹⁴⁷⁰ Diese wird heute nach dem Alter bestimmt, weil es an Pfadältesten fehlt. Nach dem Buyruk durfte ein *tâlib* erst seinen Platz auf dem „Schafsfell“ (*post*) einnehmen, nachdem er alle zwölf Dienste ausgeübt hatte, was ihm das Recht eintrug, in der Reihe zu sitzen.¹⁴⁷¹

1470 Baha Said 2006: 325 f.

1471 Buyruk 1958: 201.

5.14. Zwölf Dienste (*on iki hizmet*)

Der Ausdruck *on iki hizmet* bezeichnet ein religiöses Gebot, die zwölf heiligen Dienste in einer ganz konkreten Angelegenheit und Reihenfolge. Diese sind die Aufgaben, die während einer *cem*-Zeremonie anfallen und ausgeübt werden müssen. Der Dienst auf dem Pfad, die Stellung im Dienst eines *dede* oder als *tâlib* eines *mürşid* gelten nach alevitischer Auffassung als Belohnung und Aufstieg. „Der Dienst auf dem Pfad“ ist Gottesdienst (*ibâdet*). Daher streben alle *tâlibs* diese Dienste an. Alle Dienste werden auf der Basis der Freiwilligkeit zugewiesen. Für eine Zeremonie (*cem*) werden alle zwölf Dienste benötigt; sie sind feste Bestandteile der Zeremonie. Diese Dienste wurden, so ist anzunehmen, im *cem* der „Vierzig“ (*kirklar*) verrichtet. Alle diese Dienste haben einen ersten Meister (*pîr*), der diese Dienste im *kirkların cemi* ausgeübt haben soll – in der ursprünglichen „Zeremonie der Vierzig“, welcher Mohammed nach seiner Himmelsreise beiwohnte.

Je nach Orden kann sich die Zahl der Dienste ändern, wenn auch der Begriff beibehalten wird. Bei den Mevlevîs sind es achtzehn Dienste,¹⁴⁷² in den *dergâhs* (Tekkes) der Bektaşîs und bei den *ocaks* zwölf. Hier (im *ocak*) kann an eine Erweiterung der Zeremonien in der Tekke für die große Bevölkerung gedacht werden. Anstelle der Derwische einer Tekke tritt hier die ganze Gemeinde als Teilnehmer auf. Die Dienste wurden in den Tekkes von Derwischen und im *cem* eines *ocak* durch *sofus* (heute *hizmet sâhibi*, „Diensthabender“) ausgeübt. Jedoch dürfen nur geeignete Menschen in diese Dienste genommen werden.

Die zwölf Dienste wurden nach den Graden des *tâlib* vergeben. Gemäß dem Buyruk können die *tâlibs* erst dann einen Dienst annehmen, wenn drei *muharrem*s nach dem *musâhib*-Abschluss vergangen sind, was drei Jahren entspricht. In dieser Zeit kann er nur den Dienst des *pâsbând* (Nachtwächter, Türwächter – *bekçi*) übernehmen, als Zweites kann er als Vorbereiter des *cemevi* (*meydâncı*, *öznekçi* oder *iznikçi*) dienen. Als Drittes als Feger (*ferrâş*), als Viertes den Dienst von Selmân Pâk, des Schnabelkannenträgers (*ibrîkci*) ausüben, als Fünftes kann er den Dienst von Kanber, *sofradar* (Tischdecker) übernehmen. Als Sechstes soll er Lichtanzünder (*çerâğcı*) wie Cabiri Ensar sein, als Siebtes Mundschenk (*sakka*) und als Achtes Sänger (*zâkir*). Als Neuntes soll er Schlächter des Opfertiers (*kurbancı*) sein wie Abraham. Als Zehntes soll er Aufseher (*gözcü*) wie Israfil sein. Als Elftes sei er Bote (*peyik*) wie Gabriel. Der zwölfte Dienst ist der *semâh* des *pervâzci* (wörtlich „Propeller“: die sich drehende Person), was einen Zugewinn an Segen bedeutet.¹⁴⁷³

Bevor die Träger der Dienste diese ausüben, kommen sie in die Mitte (auf den *meydân*), erweisen *niyâz* und empfangen vom *dede* zu ihrem Dienst das entsprechende Gebet (*hizmet duası*). Erst danach beginnen sie ihre Dienste. Nach der Erledigung des Dienstes empfangen sie ein Dankgebet, damit ihnen die Bemühungen in diesem Dienst als Gotteslohn gutgeschrieben werden (*hizmetin kabul ola*) und ihre Wünsche in Erfüllung gehen (*muratlar hasil ola*). Bevor die Zeremonie abgeschlossen wird, werden diese „Diener“ (Knechte des Pfades) noch einmal

1472 Şapolyo 1964: 92.

1473 Buyruk 1958: 200/201. Diese Dienste und ihre Meister weichen in unterschiedlichen Exemplaren der Buyruks voneinander ab. Das Buyruk aus dem Hacı Bektaş-Tekke kennt zwei weitere Dienste (*tarikçi* und *barbier*) und erklärt die ersten „Diener“ (*pîr*), zu Kindern ‘Alîs (vgl. Buyruk 1958: 244 f.).

der Dienst-Reihenfolge nach in den *meydân* gebeten und empfangen noch einmal ein Dankgebet für ihre Dienste.

Die Dauer der Dienste beträgt mindestens ein Jahr, entsprechend einer *cem*-Periode, denn wenn jemand einen Dienst übernimmt, muss er diesen das ganze Jahr verrichten. Gemäß dem Buyruk können die „Diensthabenden“ selbst entscheiden (*rızasıyla*, mit seinem Einverständnis), wie lange sie einen Dienst ausüben.¹⁴⁷⁴ Gewöhnlich dauert es aber mehrere Jahre. So wird jemand, der im Alter von 20 Jahren (laut Buyruk)¹⁴⁷⁵ einen Dienst beginnt, vor dem 40. Lebensjahr wahrscheinlich nicht die nötige Reife erreichen. Die Diener, die für ihre Dienste die geeigneten Kultgegenstände in die Hand nehmen, identifizieren sich mit dem entsprechenden Teilnehmer der „Zeremonie der Vierzig“. Wenn auch die Diener wechseln, bleiben die Dienste und deren Kultgegenstände unberührt. Bezugsperson (der erste *pîr*) und Bezugsstand ändern sich nicht.

Bei den Hubyâr-Aleviten müssen diese Dienste früher von den *sofus* ausgeübt worden sein. In vielen Dörfern in Zile und Turhal habe ich ältere „Diensthabende“ getroffen, die von *dedes* im *cem* als *sofu* bezeichnet wurden. Dies wird auch durch die Buyruks bestätigt. Heute werden die Dienste von den *tâlîbs* übernommen, die als fromm und korrekt gelten. Sie wechseln ihre Aufgaben nicht, sondern üben immer den gleichen Dienst aus. Es gibt auch Fälle, in denen der Dienst vom Vater auf den Sohn in der Familie weitergegeben wird. Grundsätzlich sollen (nach Buyruk und Tradition anderer *ocaks*) die Dienstgebete (*tercüman*) von den „Dienern“ selbst vorgelesen werden, bei den Hubyâr-Aleviten wird jedoch infolge des Traditionsabbruchs alles vom *dede* gesprochen.

Die Ämter des *dede* oder des *mürşid* sind ohnehin erblich. Daher kann deren Dienst auch nicht von den anderen übernommen werden. In den Buyruks sind die Aufgaben dieser Dienste nicht ausführlich beschrieben, da das Wissen darum vorausgesetzt wird.

Dienste und Zeremonien lassen sich in drei Arten einordnen: Dienste, die auf dem Gebetsteppich (*seccâde*), Dienste, die auf dem nackten Boden und Dienste, die in einer bequemen Sitzposition durchgeführt werden. Im Folgenden werden die Dienste in der Tradierung der Hubyâr-Aleviten beschrieben:

Peyik: Der Bote. Er lädt die Gemeinde zur Zeremonie ein und kümmert sich um die Kommunikation unter den Mitgliedern. Wenn nötig, stellt er die Kommunikation mit anderen Orten her. In solchen Fällen muss er vom *dede* oder *mürşid* beauftragt werden.

Bekçi* oder *pâsbând: Wachmann, auch Nachtwächter. Dieser Dienst wird von jungen und kräftigen Männern übernommen. Sie bewachen die Zeremonie und die ganze Ortschaft, weil alle anderen bei der Zeremonie anwesend sind. Sie haben sehr stabile und schwere Keulen und erhalten vor Beginn der Zeremonie ihr Dienstgebet, d. h., sie werden durch den *dede* gesegnet. Für gewöhnlich handelt es sich je nach der Größe der Gemeinde um zwölf Männer. Unter diesen gilt der Hauptwächter als erfahrenster Mann. Dieser organisiert die Wache, bleibt selbst an der Tür des *cemevi* und passt auf, wer zur Zeremonie kommt. Diejenigen, die nicht teilnehmen dürfen oder nicht angemessen angezogen sind, werden abgewiesen. Bis in die 1980er-Jahre

1474 Buyruk 1958: 200.

1475 Buyruk 1958: 198.

gehörte zur angemessenen Bekleidung auch eine Kopfbedeckung der Männer. Der Dienst *pâsbând* ist der Anfangsdienst eines *tâlib*.

Kapıcı: Der Türwächter. Er bewacht die Ein- und Ausgänge, regelt die Kommunikation zwischen Innen und Außen. Meist wird dieser Dienst von einem Wächter ausgeführt. Er zählt zum Dienst des *pasband*.

İznikçi oder **mevdâncı:** Vorbereiter. Dieser Dienst ist verantwortlich für Ordnung, Vorbereitung und Putzen des *cemevi*. Er kann von mehreren Personen, Männern wie Frauen, übernommen werden. Die Erwachsenen erhalten immer freiwillige Unterstützung von den Mädchen der Gemeinde.



Abb. 15: *Ferrâş* (*süpürgeci* - Fegerin)

Ferrâş (arab. *farrâş*)¹⁴⁷⁶: Bei den Aleviten bezeichnet *ferrâş* den Dienst des Fegens und des Ausbreitens des Gebetsteppiches in der Zeremonie. Diese Aufgabe wird heute bei den Hubyâr-Aleviten fast nur von Frauen ausgeübt, obwohl Männern nach wie vor dieser Dienst übertragen werden kann. Das Fegen ist gleichbedeutend mit der spirituellen Reinigung des Raumes.

Neben dem Auskehren folgt die Aufgabe des *seccâde* (*seccâde hizmeti*), was das Aufklappen und Zusammenlegen des Gebetsteppichs vor bzw. nach dem Gebet beinhaltet.

İbrîkci oder **tezekâr:** Wasserträger. Dieser Dienst steht für die spirituelle Reinigung. Er wird von zwei *tâlibs*, meist zwei Frauen oder einer Frau und einem Mann, ausgeführt. Dabei wird, vom *dede* ausgehend, mit der Schnabelkanne ein wenig Wasser auf die Hände der in der Reihe Sitzenden gegossen (*el suyu*, Handwasser). Nach der Reinigung des *dede* muss die Waschschale geleert werden, denn auf das Wasser des *dede* darf kein anderes Wasser kommen. Bei den anderen kann die Schale bis zum Ende benutzt werden. Der zweite Diener reicht das Handtuch zum Abtrocknen. Das benutzte Wasser wird an einen Ort gegossen, den die Menschen nicht betreten (auf den keine Füße kommen).



Abb. 16: *İbrîk* - Schnabelkanne mit Wasserschale

Çerâğcı: Lichtanzünder oder Leuchtenträger (pers. *çirâğî*). Dieser Dienst ist verantwortlich für das Licht, bzw. für die Öllampe (*çerâğ*). Das heilige Licht wird am Anfang der Zeremonie erweckt und am Ende der Zeremonie wieder „zum Schlafen“ gebracht. Für dieses Licht darf das Verb „löschen“ nicht verwendet werden, weil es nie gelöscht werden darf. Es ist *nûr-i daim*, immerwährend und darf nicht ausgehen. Diese Lampe ist „*çerâğ-ı evliyâ nûr-i semâvât*“ (die

1476 *Ferâşet* (arab. *farrâşt*) bezeichnet den Dienst des Fegens der Ka'ba (Devellioğlu 1990: 308).

Leuchte der Heiligen, das Licht des Himmels). Für dieses Licht werden Abgaben gesammelt (*çerâğlık*). Es symbolisiert das Weiterleben des Glaubens. Das Öl für die Lampe wurde gewöhnlich aus dem Fett des Opfertieres hergestellt oder man benutzte Olivenöl. Diese Aufgabe gehört ebenfalls zum Dienst des *çerâğcı*s. In manchen Regionen wird die Bezeichnung *delilci* an Stelle von *çerâğcı* gebraucht.¹⁴⁷⁷

Zâkir oder **âşık** (auch *sazandâr*, *saz*-Spieler, oder *güyende*, Sänger genannt - alle Benennungen werden im *cem*-Kontext als Synonyme und für denselben Dienst gebraucht): Der *zâkir*, Ausübender des *zikir*,¹⁴⁷⁸ und *âşık*, der Gottesverliebter, sind die Termini, die für diesen Dienst am häufigsten angewendet werden. Bei den Hubyâr-Aleviten ist *âşık* die gängigste Ausdrucksweise. Obwohl *zâkir* und *âşık* ursprünglich die Bezeichnung für die lediglich religiösen Sänger war, umfasst sie bei den Aleviten auch die *saz*- und Geigenspieler beim *cem*. Der *zâkir* oder *âşık* genießt nach dem Dede das größte Ansehen. Dieses Amt wird aufgrund von Talent sowie Kenntnis und Fähigkeit im Dienst des religiösen Lebens verliehen. Der ganze Verlauf eines *cem* hängt von ihm ab, weil viele Riten in Begleitung der Musik und des Gesanges verrichtet werden. Beide Ämter, das *dede*-Amt und das Amt des *zâkir*, sind die eigentliche Träger der gesamten religiösen Tradition. Diesen Dienst können mehrere Personen gemeinsam ausüben, wobei immer der Pfadälteste das Haupt des Dienstes ist.

Es war Tradition, dass die jungen *âşıks* (Schüler) stets an der Seite der erfahrenen alten *âşıks* (Meister) mitgingen, um von ihnen die „Geheimnisse dieser Kunst“ zu erfahren. Daher wird beim Beten für den Dienst auch für seinen Meister mitgebetet und ihm Gottessegens gewünscht (*ağzına sağlık, ustana – oder üstâdına – rahmet*).

Die wichtigste Aufgabe im *cem* fällt dem *zâkir* zu. Er soll singen, die Anwesenden in Begeisterung versetzen und so den *semâh* ermöglichen. Er muss alle Gebote und Gebete, die in dichterischer Form vorgetragen werden, auswendig kennen.¹⁴⁷⁹ Daher wird dieses Amt, als *makâm* von Imam Ğa'far aş-Şâdiq, des höchsten Lehrers, angenommen. Selten wird es auch von Frauen ausgeübt. Der Begriff *zâkir* wird bei den Hubyâr-Aleviten selten gebraucht. Die geläufigste Bezeichnung dafür ist *âşık*.

Sofracı (lokmacı): Der Tischdecker. Dabei handelt es sich um eine wichtige Aufgabe. Sie wird heute meist von Männern ausgeübt. Der Tischdecker deckt den Tisch und achtet darauf, dass alle beim Austeilen der Speisen den gleichen Anteil bekommen. Je nach der Größe der



Abb. 17: *Âşıklar - Musikanten*

1477 Da *çerâğcı* und *delilci* synonym gebraucht werden, gehen viele Wissenschaftler und *dedes* davon aus, dass *çerâğ* und *delil* auch dasselbe sind und gebrauchen die Termini irrtümlicherweise als synonyme Bezeichnungen. *Delil* ist der Gegenstand, mit dem das Feuer von dem Herd (*Horasan Çerâğı*) genommen und die anderen *çerâğs* der Reihe nach angezündet werden.

1478 Zikir: mystisches Gottesgedenken.

1479 Siehe die Bedeutung von Musik, Kap. 5.17.

Gemeinde kann der Dienst auch von mehreren ausgeübt werden, wobei es immer einen Vorsteher des Dienstes gibt.

Kurbançı (oder *laub*): Schlächter. Dabei handelt sich ursprünglich um einen Dienst für Männer, für den es aber zahlreiche Männer und Frauen als Hilfskräfte gibt. Die Aufgabe umfasst neben Schlachtung und Zubereitung der Opfertiere auch die Entsorgung von Blut und Knochen. Die Hubyâr-Aleviten erlauben Frauen das Schlachten nicht. Es stellt einen gewissen



Abb. 18: *Sofracı* - der Tischdecker

Widerspruch dar, dass Frauen allgemein nicht schlachten dürfen, obwohl sie zu der Zeremonie zugelassen werden, wodurch die Gewichtung zwischen Mann und Frau aufgehoben wird. Hieraus kann man schließen, dass diese Unterscheidung nur temporär während der Zeremonie aufgehoben wird, im Alltag wie z. B. bei der Tätigkeit des Schlachtens (und damit auch bei der Schlachtung von Opfertieren) bleibt die patriarchale gesellschaftliche Struktur erhalten.



Abb. 19: *Gözcü* - Aufseher

Gözcü: Der Aufseher/Zeremonienmeister. Dies ist der schwierigste Dienst einer Zeremonie. Er regelt den Ablauf des ganzen *cem*, ermöglicht die Ordnung und die Ruhe. Seine Aufgabe besteht vor allem darin, die Struktur des *cem* aufrechtzuerhalten. Der *Gözcü* ist der einzige außer dem *dede*, der im *cem* noch Anweisungen gibt. Durch diese Anweisungen wird der Ablauf geregelt, und die Teilnehmer erhalten wichtige Orientierungshinweise.

Den Dienst des Aufsehers kann nur versehen, wer mit allen Formen des *cem* sehr vertraut ist und die Anweisungen kennt. Zusätzlich muss der Aufseher gut mit den „Diensthabenden“ zusammenarbeiten, damit der *cem* harmonisch verlaufen kann. Er kann die Zeremonie nicht verlassen, ohne jemand anderen für seinen Dienst zu beauftragen. In diesem Fall erweist er dem „Stab“ *niyâz*, wenn er ihn aus der Hand gibt bzw. wenn er ihn wieder zur Hand nimmt.

Sakka (arab. *saqqā*): Mundschenk. Der Dienst wird von einem Mann durchgeführt. Er ist zuständig für das heilige Wasser und dessen Verteilung in Erinnerung daran, dass Mohammed eine Traube ausgepresst und deren Saft an die *kirklar* verteilt hat. Das gesegnete Wasser wird in der Zeremonie unter Anrufung von Imam al-Ḥasan und Imam al-Ḥusain auf die Menge gespritzt. Gibt es Kranke in der Gemeinde, wird ihnen etwas von diesem Wasser durch die Wächter geschickt. Bei Hubyâr-Aleviten gibt es im Gegensatz zu einigen anderen *ocaks* keinen Alkohol während des *cem*.

Pervâzci: Der Dienst des *semâh*. *Pervâz* (pers. *parvâz*) bedeutet „fliegen“ und *pervâzci* der oder die Fliegende oder „Propeller“. Die Hubyâr-Aleviten kennen verschiedene Arten des *semâh*.¹⁴⁸⁰ Der Höhepunkt der Zeremonien ist das Dreh-Ritual (*semâh*), das von den Frommen zur Befreiung von Sünden durchgeführt wird. Dieses Dreh-Ritual ist darauf ausgerichtet, eine unmittelbare Beziehung zwischen den Drehenden und Gott herzustellen, um so eine Befreiung von den Sünden zu erreichen. Es gibt unterschiedliche Arten von *semâh*, die in den Zeremonien der Reihe nach durchgeführt werden. Besonders an diesem Punkt zeigen die alevitischen Gemeinschaften Abweichungen. *Semâhs* werden entweder nach dem Ortsnamen oder nach dem Namen eines *ocak* benannt.

Tarîkçi: Diesen Dienst zählt man nicht zu den eigentlichen zwölf Diensten und er wird heute nicht mehr in vielen alevitischen Gemeinschaften, darunter auch bei den Hubyâr-Aleviten, geleistet. Die *tarîkçis* (im Volksmund *tarîhçi*), meist *rehber* oder *başsofu*, waren zuständig für die Handhabung bzw. Aufbewahrung des *tarîq*. Jedes Mal, wenn der *tarîq* von seinem Platz und aus seiner Hülle genommen wurde, musste ihm durch ein Ritual Respekt erwiesen werden. Gleiches gilt für das Verbringen des *tarîqs* nach dem Gebrauch. Wenn der *tarîq* bei den Beichten hereingeholt wurde, standen alle Anwesenden auf.¹⁴⁸¹

Der Dienst des *dede*-Amtes hat eine besondere Stellung gegenüber den anderen Diensten, weil dieses Amt nur erblich übernommen werden kann. Da die ganze Gemeinde im Hubyâr Köyü aus *dede*-Familien besteht, üben die zukünftigen *dede*- und *ana*-Kandidaten diese Dienste in ihren eigenen Zeremonien aus, sodass sie später alle diese Dienste kennen. Im *cem* vertritt der *dede* ‘Alî, die höchste Persönlichkeit der Aleviten. Ohne ihn kann keine Zeremonie durchgeführt werden. Zu seinen Aufgaben gehört auch das Erzählen von Erfahrungen und Beispielen, die zu aktuellen Problemen oder Situationen passen, um Lehren daraus zu ziehen. Dazu zählt die Überlieferung der Geschichte berühmter alevitischer Personen und wichtiger Ereignisse. Da er wegen seiner Aufgaben viel wandern musste und viele Menschen, Orte und Ereignisse erlebte, verfügt er über große Menschenkenntnis und Erfahrung, wodurch er den Zusammenhalt fördern kann. Für seine Tätigkeiten erhält er eine Entlohnung in Naturalien oder, heute immer stärker, in Form von Geld. Dieser Anteil, der dem *dede* gegeben wird, wird als „Anrecht Gottes“ (*Hakku’llâh*) bezeichnet.

Seine wichtigste Aufgabe besteht darin, die Aufrechterhaltung des Friedens in der Gesellschaft. Der Friede, der bei den Aleviten als religiöse Pflicht gilt, kann durch Bruderschaftschließung, Heirat oder Beschneidungspatenschaften (*kirvelik*) gesichert werden. Jedes Jahr müssen alle Mitglieder der Gemeinde das durch den *dede* geheiligte „Wasser des Einvernehmens“ (*rızâ suyu*) trinken. Die Bedingung dafür ist, dass alle Mitglieder miteinander zufrieden und einig sein müssen. Da die *dedes* meist nicht im selben Dorf oder in derselben Ortschaft wohnen, nehmen sie dabei eine neutrale Stellung ein.

Da der *dede* eine große Autorität darstellt, hat er mehr Verpflichtungen als andere Angehörige der Gemeinde. Kleinere Verfehlungen, die bei den *tâlîbs* übersehen werden, werden beim *dede*

1480 Siehe Kap. 5.17.

1481 Vgl. Dedekarginoğlu 2010: 142.

stark beachtet. Er ist auch verpflichtet, an der öffentlichen Beichte teilzunehmen. Die Bestrafungsregeln gelten für ihn ebenfalls.

5.15. Gebet (*du 'â*)

Das Gebet wird im Türkischen mit dem arabischen Wort *du 'â* (tr. *du 'â*, dt. freies Gebet) wiedergegeben und bedeutet „Rufen“,¹⁴⁸² Rufen nach Gott um Hilfe und Segen. Dabei werden die Propheten und die Heiligen um Vermittlung gebeten. Alle Arten von Gebeten werden mit dem Terminus *du 'â* wiedergegeben, sodass *du 'â* eine Art Oberbegriff bildet. In der Anwendung unterscheiden sich jedoch bestimmte Gebete voneinander. Gewöhnlich werden die Gebete nach ihrem Inhalt und Zweck bezeichnet. Das Anfangsgebet der Zeremonie am Abend wird als Abendgebet (*akşam du 'âsı*) bezeichnet. Die Gebete der zwölf Dienste, die vom *dede* abgehalten werden, werden Dienstgebete (*hizmet du 'âsı*) genannt. Tischgebet (*sofra du 'âsı*), Opfergebet (*kurban du 'âsı*), Tischgebet im *cem* (*lokma du 'âsı*) und Gebet um Regen (*yağmur du 'âsı*) sind weitere Gebetsarten. Das Abendgebet (*akşam du 'âsı*), das am Anfang der Zeremonie gelesen wird, und das Opfergebet (*kurban du 'âsı*), das im Fall einer Opferdarbringung zelebriert wird, sind die längsten und wichtigsten Gebete.¹⁴⁸³

Es gibt auch Gebete, die für eine bestimmte Absicht (*niyet du 'âsı*) gesprochen werden. *Beddûa*, was mit „Verfluchen, Verdammen“ übersetzt werden kann, wird als Fluch zur Bestrafung ausgesprochen.

Gebete werden in bestimmten dichterischen Formen laut und harmonisch vom *dede*, seinem Vertreter oder von den Inhabern der zwölf Dienste gesprochen. Während der *du 'âs* verharren die Teilnehmer in der *ma 'rifa*-Stellung¹⁴⁸⁴. Bei allen Aleviten sind Gebete, religiöse Körperhaltungen und religiöse Symbole gleich.

Der größte Teil der Gebete wird in türkischer Sprache abgehalten. Es gibt wenige Passagen, die auf Arabisch vorgelesen werden. Das berühmte Gebet *nâdi 'Alīyan* (Rufe 'Alī an) wird immer auf Arabisch vorgetragen. Dies lautet: „*nâdi 'Alīyan maẓhara l-ağā'ib tağidhu 'awnan laka fi n-nawā'ib kullu hammin wa-ğammin sa-yanğali bi-wilāyatika yā 'Alīyu yā 'Alīyu yā 'Alīyu*“. Übersetzt lautet dieses: „Ruf Ali an, den Erscheinungsort der Wunder, so wirst du ihm eine Hilfe finden in den Wechselfällen; jede Sorge und jeder Kummer wird vertrieben durch deine Heiligkeit, o Ali, o Ali, o Ali“. „Hilfe o Ali“ (*yetiş ya Ali*) ist die Kurzform dieses Gebets. Die *salavât* für Muhammed-Ali und *ahl al-bait* werden ebenfalls auf Arabisch vorgelesen. Der Lobspruch über 'Alī – *lā fatā illā 'Alī lā saifa illā Dū'l-Fiqār illā Duldul illā Qanber illā Şah* – wird bei jedem Gebet und nach Möglichkeit mehrmals auf Arabisch gerufen. Bei dem Opfergebet wird der Teil des *tekbir* bei den *Dedecis* auf Arabisch gesprochen.

Die Gebetspassagen im Arabischen werden von vielen Teilnehmern nicht verstanden, aber es gibt zahlreiche Gedichte von den Heiligen, die den Inhalt dieser Gebete erläutern bzw. die alevitische Auslegung verdeutlichen und die in den Zeremonien vorgetragen werden.

1482 Vgl. Gölpınarlı 2004: 99; Schimmel 1995: 703.

1483 Das Talent und die Begabung eines *dede* werden beim Gebet ersichtlich.

1484 Siehe Kap. 5.13.; Anweisung *Ma 'rifete hû!*

Vor dem Gebet (*du'ā*) werden die Anwesenden zur *salavât* für Mohammed und seine Familie aufgerufen. Auf die Anweisung des *dede*: „Fahr-i kâinat Muhammed Mustafa'ya ve Ehl-i beytine salavât!“ (Wir beten für das Ehrwürdigste aller Wesen Mohammed Mustafa und für seine Familie) sprechen auch alle Teilnehmer mit dem *dede* zusammen die *salavât* aus: „Allahümme salli alâ seyyidina Muhammed ve alâ Ali seyyidina Muhammed“ (Wir gedenken Muhammeds und seiner Familie und begrüßen sie). *Salavât* wird in einer Zeremonie mehrmals wiederholt, weil daran geglaubt wird, dass die Gebete und Segnungen nur durch die Vermittlung Mohammeds und seiner *ahl al-bait* das Ziel erreichen.

Gebete beginnen mit der *basmala* (*besmele*), *bismi 'llâhi 'r-raḥmâni 'r-raḥîmi* (tr. *Bismillahirrahmanirrahim*, dt. Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes) oder mit dem den Aleviten eigenen *Bismiṣah* (Im Namen des Schahs). Hubyâr-Aleviten (Dedeci) verwenden beide Sprüche, die Babacıs immer nur die zweite Form. Dann folgt der Lobspruch über 'Alî: *lâ fatâ illâ 'Alî lâ saifa illâ Dû'l-Fiqâr illâ Duldul illâ Qanber illâ Şah* (tr. *lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr illâ Kanber illâ Düldül illâ Şah*, dt. Es gibt keinen tapfereren Helden als 'Alî und kein Schwert außer *Dû'l-Fiqâr*, keinen Diener wie Qanber, kein Pferd wie *Duldul*). Danach kommt der (eigentliche) Hauptteil des Gebetes.

Den Gebeten hören die Teilnehmer bis zum Ende ganz still zu. Erst dann, wenn der *dede* am Schluss des Gebets die Anwesenden auffordert, zu *Allah* zu rufen mit „*Bismiṣah Allah Allah*“ oder „*diyelim Allah Allah*“, fangen die Anwesenden an, *Allah Allah* zu rufen.

Aleviten kennen unterschiedliche Bezeichnungen für verschiedene Gebetsarten, wobei die Bedeutungsgrenzen ineinander übergehen. Nachstehend werden diese Bezeichnungen erklärt:

Gulbâng (*gûlbâng*, heute meist *gûlbenk*) ist ein persischer Begriff, der mit „der Gesang der Rose“ oder „der Gesang der Nachtigall“ übersetzt werden kann. Zugleich umfasst der Begriff spezifische Gebete, die bei den Aleviten, Mevlevîs und anderen Sufi-Richtungen rezitiert werden. Die *gûlbâng*-Gebete werden in der Gemeinschaft laut auf Türkisch gesprochen (*gûlbâng çekmek*). Ein *gûlbâng* wird mit möglichst kurzen Sätzen gebildet. Während des *gûlbâng*-Vortrages verharren die Anwesenden in der *ma'rifa*-Haltung und rufen an den geeigneten Stellen „*Allah Allah*“. Die *gûlbângs* werden mit „*hû*“ beendet.¹⁴⁸⁵ So etwa: „*gûlbâng-i Muhammed, nûr-i Nebî, kerem-i Alî, pirimiz sultânımız Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, demine, devrânına hû diyelim, hû*“ oder nur abgekürzt „*gerçeğin demine hû ya Alî*“.

Der Begriff *duvâzdeh* oder *düvâzdeh imâm* (abgekürzt *düvâzimâm*) ist aus dem Persischen *dawâzdah imâm*, was Zwölf Imame bedeutet. Die Gedichte der heiligen Dichter, in denen die Namen der Zwölf Imame vorkommen, welche darin verehrt und gelobt werden und in denen ihre Eigenschaften kurz beschrieben werden, werden von Aleviten *düvâzimâm* genannt. Am Anfang der *cem*-Zeremonie, gleich nach dem Abendgebet, werden immer drei *düvâzimâm* vom Sänger (*zâkir*) vorgesungen.

Tercemân oder *tercüman* (arab. *tarğumân*) bedeutet „Übersetzer, Dolmetscher“. Möglicherweise deutet diese Bezeichnung darauf hin, dass es sich ursprünglich um aus dem Arabischen oder aus dem Persischen ins Türkische übersetzte Gebete handelt. Noch

1485 Vgl. Gölpınarlı 2004: 133.

wahrscheinlicher könnte es sich auch um die Beschreibung des Dienstes handeln, weil sie von den „Dienern“ ausgesprochen werden. *Tercüman* werden zu der täglichen Arbeit gesprochen. Bei den zwölf Diensten werden die Gebete, die von den Diensthabenden selbst gelesen werden, *tercüman* genannt. *Tercüman* sind kurze Formeln und finden sich gleichermaßen bei den Aleviten und Mevlevîs.¹⁴⁸⁶

Deyiş nennt man die Gedichte der heiligen Dichter mit religiösem und lehrendem Inhalt, die in den Zeremonien gesungen werden. In diesen Gedichten kommen die Namen der höchsten Persönlichkeiten der Aleviten wie Mohammed, ‘Alī, die Zwölf Imame, Hacı Bektaş u. a. vor, und es werden die Lehre und das Ziel des Glaubens beschrieben. Diese Gedichte werden zum Teil vom *dede*, zum Teil vom Sänger (*âşık*) vorgetragen und mit dem Saiteninstrument (*saz*) begleitet. *Deyiş*-Gedichte werden auch als „Atem“ (*nefes*) bezeichnet. Diese können als Hymne, die aus den Gedichten komponiert werden, betrachtet werden. Sie gelten ebenfalls als Gebet.

Alle Gebete werden vom *dede* und die Hymne (*deyiş*) wird vom *zâkir* vorgelesen. Die Dienstgebete lasen ursprünglich die „Diener“, aber in vielen Orten werden auch diese Gebete vom *dede* vorgetragen, weil die Diener keine angemessene Ausbildung haben. Den Bittgebeten können die *dedes* auch Neues hinzufügen. Nachdem viele Aleviten ins Ausland oder in die Großstädte gegangen sind, wurden ihnen zusätzliche Zeilen in diesen Gebeten gewidmet.

5.16. Ablauf einer *cem*-Zeremonie

Bei den Hubyâr-Aleviten verfügen die meisten Gemeinden über ihr eigenes Gebetshaus (*cemevi*). Es gibt jedoch auch immer noch Gemeinden, die kein *cemevi* haben. Bei den *dede*-Familien sind die Häuser meist so gebaut, dass ein großes Zimmer zu diesem Zweck vorhanden ist. Sonst kann in einem geeigneten Haus oder Zimmer die *cem*-Zeremonie abgehalten werden.¹⁴⁸⁷ Tagsüber wird der Raum von den „Dienern“ für die Zeremonie vorbereitet. Bei den Hubyâr-Aleviten dürfen psychisch Kranke, die die Zeremonien nicht stören, an den Zeremonien teilnehmen; sie werden besonders respektiert, weil sie wegen ihres unbewussten Handelns als ebenso schutz- und sündenlos (arab. *ma ‘şûm*, tr. *ma ‘sûm*) wie Kinder gelten.

Die Diener betreten als Erste das Gebetshaus. Danach kommen die Gemeindemitglieder. Wenn in einer Gemeinde ein *post dedesi* oder beim Babacı-Zweig der Hubyâr-Aleviten ein *baş sofı* vorhanden ist, vertreten diese den *dede* bzw. *baba*, bis die Gemeinde zusammentrifft. Die Teilnehmer betreten den Raum mit dem rechten Fuß erst, wenn sie bei der Tür *niyâz* erwiesen haben. Dann betreten sie den *mevdân*, wobei der Hausälteste vorn rechts steht, verharren dort in der *dâr-* (*peymânçe*) Haltung und erhalten vom *dede* ein Gebet (*gülbâng*), damit ihr Kommen gesegnet ist. Nach dem Gebet erweisen die Ankommenden *niyâz*, indem sie niederknien und zuerst den Boden und danach die rechte Hand des *dede* küssen, wobei das rechte Knie auf dem

1486 Ebd.: 309.

1487 In Karaçar (heute Özcanlı) Maraş-Elbistan wurden *cem*-Zeremonien früher in dem Haus von Cimikoğlu (Kefo) gehalten. Der älteste Sohn des Hauses (Hasan) war damit bestraft worden, für sieben Jahre von den Zeremonien fernbleiben zu müssen (*düşkün*). Für die Dauer der Zeremonie durfte Hasan sein eigenes Haus nicht betreten. Informant: Tefvik Aslan – Cimikoğlu.

Boden liegt und die Hand des *dede* mit beiden Händen gehalten wird. Danach wenden sie sich den Anwesenden in der ersten Reihe (*halqa*) – von rechts nach links – zu und erweisen sich gegenseitig mit der gleichen Körperhaltung nacheinander *niyâz* (*niyâzlaşmak*). Nun begeben sich die Ankommenden noch einmal in die Mitte (*meydân*) und empfangen ein weiteres Gebet zur Bestätigung ihrer *tecellâ* (arab. *tağallâ*)¹⁴⁸⁸ - *tevellâ-teberrâ*. Denn durch die *niyâz* haben alle bekundet, dass sie mit allen Anwesenden in Einklang sind und dass sie sich als Freunde von 'Alîs Freunden und Feinde von 'Alîs Feinden betrachten. Von diesem Zeitpunkt an sind sie nicht mehr Körper, sondern Seele (*can*) und dürfen mit „*hû*“ begrüßt werden. Daraufhin begeben sie sich wieder zum *dede* und erweisen ihm ein weiteres Mal *niyâz* durch Küssen der Hand und gehen dann rückwärts auf ihre Plätze, wo sie den Fersensitz einnehmen. Danach grüßen alle Anwesenden in der *halqa*, mit der rechten Hand auf der Brust, mit „*hû*“ diejenigen, die noch dazugekommen sind. Ihr Gruß wird auf die gleiche Weise erwidert. Sie sitzen im Fersensitz, bis der *dede* ihnen erlaubt, eine bequemere Position einzunehmen („*destûr, ferâh otur!*“). Danach küssen sie ihren rechten Zeigefinger und ändern ihre Sitzposition.

Wenn die Gemeinde sich versammelt hat, wird der *dede* oder *mürşid* geholt. Diese können zwar auch früher kommen, es wird jedoch als respektlos betrachtet, wenn die Teilnehmer nach der Geistlichkeit eintreffen. Betreten diese das Gebetshaus, erheben sich alle Anwesenden. Der Geistliche steht wie alle *tâlibs* mit versiegelten Füßen in der *dâr*-Stellung auf dem *meydân* und empfängt sein Gebet vom *post dedesi*. Nach dem Gebet erweist er dem Boden *niyâz* und nimmt die Fersensitzhaltung ein. Der *post dedesi* fragt die Anwesenden, ob sie damit einverstanden sind, dass der neuangekommene *dede* die Zeremonie leitet. Wenn die Anwesenden dies durch den lauten Ruf „*raziyız*“ (wir geben unseres Einverständnis) bejahen, erweist der *dede* dem *meydân* noch einmal *niyâz*¹⁴⁸⁹. Danach begibt er sich zum *post*, den der *post dedesi* ihm überlässt. Bevor er sich hinsetzt, spricht er den Anwesenden ein *dâr*-Gebet zu.¹⁴⁹⁰ Hat der *dede* seinen Platz eingenommen und die Anwesenden begrüßt („*hû cem erenleri*“, o ihr Erleuchtete des *cem*), gestattet er den Teilnehmern, sich wieder zu setzen („*dâr çeken didâr göre, dâr-i Fatima'dan şefâ'at bula*“, Wer in der Gebetsstellung verharrt, möge die Gotteserscheinung erblicken und den Segen von Fatima erhalten).¹⁴⁹¹

Auf die Ansage des Aufsehers beginnt die Zeremonie. Zuerst empfängt der Aufseher sein Gebet (*tercüman*) und beginnt seinen Dienst. Danach treten die Wächter (*bekçi*) vor, empfangen ihr Gebet und gehen an ihren Dienst. Diese Dienste können auch beginnen, bevor der *dede* eintrifft, sie werden dann vom *post dedesi* geleitet. Danach kehren die Feger den Platz (*meydân*); vor und nach dem Fegen empfangen sie immer das Dienstgebet (*tercüman*). Danach kommt der Schnabelkannenträger (*ibrîkci*) und beginnt mit der spirituellen Waschung, ebenfalls umrahmt von einem Dienstgebet. Danach wird die Öllampe (*çerâğ*) entzündet, was als „Erwecken des Lichtes“ (*çerâğ uyarmak*) bezeichnet wird. Erst mit der *çerâğ* beginnt der Hauptteil des

1488 *Tecellâ* (arab. *tağallâ*): Die Eingebung der göttlichen Geheimnisse im Herzen der Frommen durch die Wirkung des göttlichen Funkens (*nûr-i Haqq*); Erscheinung, s. *tağallî*. (Devellioğlu 1990: 1257).

1489 *Niyâz* zum *meydân* gilt als *niyâz* zu allem bzw. zum Pfad.

1490 Diese Rituale werden immer seltener.

1491 Der Begriff *post dedesi* ist auch im Dede-Garkın-Ocak vorhanden, wo die gleichen Rituale gepflegt werden. Vgl. Dedekarginoğlu 2010: 142 f.

spirituellen Dienstes. Danach ist es untersagt, das *cemevi* zu betreten oder es zu verlassen, worauf der Türwächter achtet. Nach dem *çerâğ* spricht der *dede* das Abendgebet (*akşam du'âsı*); vor dem Gebet fordert der Aufseher alle Anwesenden durch die Anweisung *ma'rifete hû* auf, die entsprechende Gebetshaltung einzunehmen. Nach dem Abendgebet spielt und singt der *âşık* drei *deyiş* (oder *nefes*) von den sieben Heiligen. Am ersten Tag, an dem *dedes* oder der *mürşid* in den *cem* kommen, liest der *âşık* ein Willkommen-*deyiş* für ihn, in dem allgemein „der Besuch“ und „das Kommen“ gelobt wird. Dies wird *sefâlama* genannt. Jedes Mal, wenn er drei *deyiş* gesungen hat, was *deste bağlama* genannt wird, gibt er ein Zeichen und empfängt das Dienstgebet vom *dede*.

Wenn in der Zeremonie ein Opfer vorgesehen ist (*kurbanlı cem*, *cem* mit Opfer), wird als Erstes die Opfer-Zeremonie durchgeführt, weil die Vorbereitung – Kochen usw. – sehr viel Zeit in Anspruch nimmt. In allen anderen Zeremonien folgt das Ausbreiten des Gebetsteppichs (*seccâde hizmeti*). Nachdem der Gebetsteppich durch das geeignete Gebet (*seccâde du'âsı*) gesegnet ist, wird er ausgebreitet. Die Träger des entsprechenden Dienstes erweisen allen vier Ecken des Teppichs *niyâz*. Erst dann beginnt die Himmelsreisezeremonie mit Musik und Gesang zur Vergegenwärtigung der Himmelsreise Mohammeds. Die rituelle Nachahmung der Himmelsreise in der Zeremonie wird *miraçlama* genannt.



Abb. 20: *Tevhîd* in *miraçlama*

Dabei vertreten drei Frauen die Vierzig und ein Mann vertritt Mohammed. Der *âşık* trägt die Legende von der Himmelsreise Mohammeds vor, mit gelegentlichen Unterbrechungen durch ein Gebet des *dede*. Während des Gesangs betreten die drei Frauen den Gebetsteppich, erweisen ihm *niyâz* und nehmen die Position des Fersensitzes ein. Wenn der *âşık* vom *semâh* der *kırklar* singt, erheben sich die Frauen und beginnen im Kreis zu gehen. Ist von Mohammeds Eintritt die Rede, betritt der Mann den Teppich, erweist *niyâz* und schließt sich diesem Kreis an. Nach dem *semâh* sitzen alle vier im Fersensitz auf dem Teppich, wobei mutmaßlicher „Mohammed“

auf der rechten Seite sitzt: gemäß der Leserichtung am Anfang. An den durch den Gesang vorgeschriebenen Stellen erweist die Frau, die neben „Mohammed“ sitzt, diesem durch Küssen der Hände *niyâz* und gibt dann *niyâz* weiter an die anderen Frauen.

Dabei halten sich alle vier an den Händen. Gleichzeitig ergreift „Mohammed“ die Hand eines anderen Glaubensbruders, der ihm am nächsten sitzt, und hält diese fest. Jetzt halten sich alle Anwesenden an den Händen. Erweisen die vier in der Mitte *niyâz*, so tun dies auch alle Teilnehmer. Nun beginnt der *tevhîd*, in dem sich die vier Personen in der Mitte unter „*hû hû*“-Rufen langsam von rechts nach links und zurück wiegen. Die übrigen Anwesenden folgen ihnen mit Rufen und Bewegungen. Der *tevhîd* schließt die Himmelsreisezeremonie ab. Die vier Personen in der Mitte legen gemeinsam den Teppich zusammen, heben ihn hoch und empfangen ihr Gebet vom *dede*.



Abb. 21: Die *semâhçis* der Vierzig empfangen ihr Gebet.

Nun wird der Teppich vom zuständigen Dienst an seinen Platz gebracht. Der Platz wird noch einmal symbolisch mit drei Bewegungen und unter *Allah-Muhammed-Ali*-Rufen gefegt. Nun werden die Anwesenden wieder durch Aufseher in eine bequeme Sitzposition gerufen, „*erenlerin sefasına hû*“, was der *dede* durch den Ruf „*dâr çeken didâr göre, dar-ı Fatima'dan şefâ'at ola*“ bestätigt. An dieser Stelle wird eine Pause von etwa einer halben Stunde gemacht. Nach der Pause wird die *semâh*-Zeremonie (Dreh-Ritual) von drei Frauen und drei Männern eröffnet, indem diese den ersten Haupt-*semâh* (*baş semâh*) drehen. Der *baş semâh* ist der Beginn des *semâh* der Herzen (*gönüller semâhi*). Hier drehen viele *tâlîbs* den *semâh*. Wenn ein Opfer gekocht wird, kann die Zeit dafür entsprechend der benötigten Kochzeit variieren. Dies wird von dem Zeremonienmeister geregelt. Hierbei können auch diejenigen, die keinen

Dienst übernommen haben, am *semâh* teilnehmen; er ist jedem zugänglich. Während des *semâh* der Vierzig (*kirklar semâhi*) in einer *dâr*-Stellung (Gebetshaltung) gedreht wird, wird der *semâh* der Herzen in der bequemerer Sitzposition der Teilnehmer vollzogen.¹⁴⁹²

Der Teil des *semâh* wird abgeschlossen durch den Haupt-*semâh* der *semâh*-Dreher. Dabei werden die Anwesenden durch die Anweisung *ma'rifete hû* wieder zum Stehen aufgefordert. Danach kommt der Mundschenk mit Wasser und empfängt sein Dienstgebet, welches auch das Wasser heiligt. Nun reicht er dem *dede* den Kelch, wobei er vorher ihm *niyâz* erweist. Danach gibt er allen in der ersten Reihe den Kelch von rechts nach links, wobei er jedem auf gleiche Weise *niyâz* erweist. Symbolisch wird ein Schluck des Wassers getrunken. Für die hintere Reihe wird das Wasser vom Mundschenk verspritzt, sodass jede und jeder ein paar Tropfen abbekommen. Dabei ruft er die Enkel des Propheten – „Imâm Hasan Şah Hüseyin“ – um die Erinnerung an Kerbela wachzuhalten, wo al-Ḥusain und seine Familie getötet wurden. An diesem Ruf beteiligen sich alle Anwesenden.

Nach dem Mundschenk (*sâki*) kommt die *semâh*-Dreherin (*pervâzci*) in die Mitte und dreht *pervâz*. Am Ende des Drehens kommt der Aufseher zu ihr, und beide stehen zusammen zum Gebet. Nach dem Gebet nehmen sie die Fersensitzhaltung ein, wobei der Sänger dazu geeignete *deyiş* spielt und singt. Danach erheben sich beide noch einmal zum Gebet des *dede*. Anschließend begibt sich die *semâh*-Dreherin zum Sänger (*âşık*), und beide halten zusammen die *saz* senkrecht (wie das *Alif*) und empfangen vom *dede* ein Gebet für ihre Dienste.

Wenn ein Opfer (*kurban*) oder Mahl (*lokma*) vorgesehen ist, wird das Geschirr vom Tischdecker (*sofracı*) und seinen Gehilfen ausgebreitet, und es wird gegessen, wobei darauf geachtet wird, dass alle den gleichen Anteil bekommen. In manchen Gebieten findet das Mahl erst statt, wenn die Zeremonie abgeschlossen bzw. die *çerâğ* ins Verborgene gebracht worden ist.

Nach dem Essen empfangen die Diener wieder ihre Dienstgebete. So auch in immer gleicher Reihenfolge die Wächter, der Türwächter (*bekçi*), der Bote (*peyik*) und die Diener, die den Raum vorbereitet haben (*iznikçi*). Danach kommen der Aufseher (*gözcü*) und die Fegerin (*ferrâş*) zusammen und empfangen ihre Dienstgebete. Dann kommt der Lichtanzünder (*çerâğci*) und bringt das Licht in eine Ruheposition, was als ein „ins Verborgene Bringen“ (*sırlamak*) bezeichnet wird. Dies wird als Besiegeln des *cem* (*cem mühürlemek*) bezeichnet.

Die *cem*-Zeremonie endet mit einem Gebet für die Anwesenden (*oturan-duran du'âsı*) und Segenswünschen für alle Beteiligten und der Verpflichtung aller Anwesenden zu strengster Geheimhaltung.¹⁴⁹³

1492 Sowohl der Name (*semâh* der Herzen) als auch die Art und Weise der Durchführung unterscheiden sich deutlich von dem *semâh* der Vierzig. *Semâh* der Herzen hat einen halb-gottesdienstlichen Charakter und dient zur Unterhaltung und zum Lernen.

1493 Zahlreiche Geschichten über die schlimmen Folgen beim Bruch des Geheimhaltungsgebotes kursieren traditionell überall.

5.17. Musik und *semâh* als Bestandteil der Lehre und Zeremonie

Die ganze *cem*-Zeremonie (zum Teil auch profane Versammlungen) wird immer von Musik und *semâh* begleitet, denn Musik und *semâh* beide sind feste Bestandteile des alevitischen Glaubens. Ohne den Sänger und Musiker ist keine Zeremonie vorstellbar. Daher haben diese Bestandteile eine sakrale Bedeutung. Der Ursprung dieser Tradition kann nicht festgestellt werden. Aber schon bei Ahmed Yesevî waren Musik und *semâh* Teil der Zeremonien.

Musik und *semâh* waren in der Sûfik stets hoch umstrittene Themen, doch wurden sie schon in sehr frühen Zeiten (schon bei dem berühmten Mystiker Ğunaid al-Baghdadî, gest. 910) eingesetzt.¹⁴⁹⁴ Die Aussage „Das Musikhören ist eine Versuchung für den, der es sucht, eine Belebung für den, dem es begegnet“ wird Ğunaid zugeschrieben.¹⁴⁹⁵ *Samâ' khānas* (*semâh*-Häuser) lassen sich in Bagdad schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts belegen.¹⁴⁹⁶

Die Bedeutung der saz im cem

Die *saz* ist ein gewöhnliches Seiteninstrument, das im *cem* eine andere Dimension bekommt: das Instrument und seine Töne werden als sakral erachtet, solange sie für die Rituale in den Zeremonien gespielt wird. Die *saz* (auch *bağlama* genannt) ist für Aleviten nicht irgendein Instrument, sondern die „Nachtigall in der *cem*-Zeremonie“ (*ayn-i cem bülbülü*), wie sie in Gedichten und Liedern genannt wird:

Ben Hakkın ednâ kuluyum
Kem damarlardan biriyim
Ayn-ı cem bülbülyüm
Meydâna ötmeğe geldim¹⁴⁹⁷

Ich bin ein armer Knecht,
Einer von schlechten Adern.
Ich bin die Nachtigall der *cem*-Zeremonie,
Ich kam auf den Platz, um zu zwitschern.

Oder:

Koluma taktılar teli
Söyletiler bin bir dili
Oldum ayn-ı cem bülbülü
Ben Şah'ım deyü ağlarım

Auf meinen Arm spannten sie Saiten,
Sie zwangen mich, tausendundeine Sprache zu sprechen.
Ich wurde die Nachtigall der *cem*-Zeremonie,
Ich weine um meinen Schah.

Bağlamadır benim adım
Arşa dayanır feryadım
Pîr Sultan'dır üstadım
Ben Şah'ım deyü ağlarım¹⁴⁹⁸

Bağlama ist mein Name,
Den Himmel erreicht mein Schrei.
Pîr Sultan ist mein Meister,
Ich weine um meinen Schah.

Sie wird unter *niyâz*-Erweis in die Hand genommen und zurückgelegt. Wenn der Sänger den Raum verlassen muss, küsst er sein Instrument und lässt es zurück. Niemand darf es berühren. Vor und nach dem Dienst empfängt der *âşık* zusammen mit seinem Instrument das Segensgebet. Der Sänger erweist *niyâz* durch sein Instrument, indem er es küsst. Dies gilt nicht nur für die *saz*, sondern für alle Kultgegenstände im *cem*. Der Spruch „Anstatt in die Schule zu gehen und ein Taugenichts zu werden, lerne doch *saz* spielen und werde ein gescheiter Mensch“ (*okuyup cüdam olacağına, saz çalda adam ol!*) zeigt deutlich, wie Aleviten die *saz* betrachten. Hier darf natürlich nicht an heutige Schulen gedacht werden, vielmehr sind die damaligen Koran-Schulen

1494 Hartmann 1914: 135 ff.

1495 Hartmann 1914: 136.

1496 Schimmel 1995: 258.

1497 Eyuboğlu 1983: 111. Übersetzung HT.

1498 Bezirci 1992: 235. Übersetzung HT.

und *madrasa* der Sunniten gemeint. Weil die *saz* so heilig ist, werden über sie viele Legenden erzählt und viele Gedichte geschrieben:

Nach der volkstümlichen Überlieferung der Aleviten ist die Decke der *saz* aus dem heiligen Prophetenbaum (Pockholz) hergestellt. Ihre Hülle (*kılıf*) ist aus dem Stoff 'Alī's. Ihr Resonanzkörper ist die Stadt des Wissens und die Tür zu dieser Stadt ist der mittlere Steg. Auch hier wird der Türbegriff eingesetzt, denn Mohammed soll sich als die Stadt des Wissens und 'Alī als die Tür zu dieser Stadt bezeichnet haben. Weitere Analogien aus der Glaubensvorstellung werden im Instrumentenbau umgesetzt: Die Saiten werden paarweise gespannt und symbolisieren al-Ḥasan und al-Ḥusain. Drei Reihen von Saiten sind Hakk-Muhammed-Ali. Beim Stimmen der Saiten wird zwischen den Saitengruppen ein Viertonusunterschied eingehalten, der auf die Vier-Pforten des Pfades verweist. Eine *saz* hat zwölf Bünde, die als die Zwölf Imame angesehen werden. Wenn die *saz* senkrecht gehalten wird, ähnelt sie dem Buchstaben *alif* aus dem Arabischen, dem ersten Buchstaben des Wortes Allahs. Der vierte Bund von oben, der *re*-Bund, der für die *saz* große Bedeutung hat, wird Schah-Bund (*şah perdesi*) genannt und weist auf 'Alī hin. Der *la*-Bund oben wird *hac perdesi* genannt und weist auf die Pilgerfahrt hin. Die *re*- und *mi*-Bünde, die sehr hoch klingen, werden als „Respektbünde“ (*niyâz* Bünde) bezeichnet.

Telli Kur'an

Besaiteter Koran

Bana Hakkı soran oğul
Haber al âşık sazından
Göğsü peygamber ağacı
Kılıfı Ali bezinden

Du fragst mich nach Gott, mein Sohn?
Nimm deine Antwort von der *saz* des Verliebten,
Ihre Brust vom Prophetenbaum,
Ihre Hülle ist aus 'Alī-Stoff.

Elif, Hakk'a nişan sapı
O gerçeğe açar kapı
Eşikten başlayan yapı
Sarı turna avazından

Ihr Hals ist Alif, das Symbol Gottes,
Sie öffnet die Tür der Wahrheit.
Vom Steg an beginnt der Bau,
Ihre Stimme stammt vom Geschrei des gelben Kranichs.

Şah perdeye basan parmak
Niyaz eyler Hakk'a varmak
Ezgi olup akan ırmak
Hakk İmamlar Düvazından

Der Finger, der den Schah-Bund drückt,
Will Göttlichkeit erreichen.
Der plätschernde Fluss aus Melodie,
Der stammt von den Zwölf Imamen.

Sıtk ile daya bağrına
Derman yetirir ağrına
O mahubun diyarına
Hisse götürür sızından

Überzeugend drückt sie an die Brust,
Sie bringt deinem Schmerz Heil.
Ins Land des Geliebten,
Bringt sie einen Teil deines Schmerzes.

Cevrî, bunda dilli Kur'an
Hem erkanlı yollu Kur'an
Elimizde telli Kur'an
Yürürüz Hakk'ın izinden

Cevrî, das ist der Koran, der spricht,
Das ist der Würdenträger des mystischen Pfades.
Den besaiteten Koran in der Hand,
Folgen wir den Spuren Gottes.

Yunus Emre:

Mevlânâ sohbetinde saz ile işret oldu,
Ârif manaya daldı, çün biledir ferişte.

Im Gelage bei Maulânâ wurde gespielt und getrunken,
Der Sufi verfiel in Gedanken, weil die Engel dabei waren.

Hem meyhaneye varır, hem puthaneye girer,
Bunlar saklarlar seni, sen gafilsin bu işte.

Sie gehen mit in die Kneipe und ins Götzenhaus,
Sie werden dich behüten, sei nicht so naiv.

Yunus imdi Süphân'ı vasfeylegil gönülde,

Yunus, nun betrachte Gott in deinem Herzen,

Ayrı değil âriften bu kopuz ile çeşte.¹⁴⁹⁹

Diese saz und der Wein sind untrennbar verbunden mit dem Ârif.

Sobald die Musik in den *cem*-Zeremonien beginnt, wissen die Teilnehmer aufgrund des Rhythmus der Klänge genau, was nun kommt. Es ist seit alters her bekannt, dass Musik bei der Erziehung der Novizen Anwendung fand. Die *saz* und ihre Begleiter, die Gedichte, sind heute noch Mittel der Traditionsweitergabe und, mit steigender Tendenz, Träger der Tradition des Alevitentums.

Die *saz* wurde vonseiten der musikfeindlichen Orthodoxie angegriffen, und es wurden offizielle Rechtsgutachten (arab. *fatwā*, tr. *fetvâ*) gegen die *saz* und *saz*-Spieler erstellt. Sie wurde verboten und als „Gerät des Satans“ gebrandmarkt. Daraufhin antwortete Âşik Dertli mit einem Gedicht:

Şeytan bunun neresinde?

Wo steckt hier der Satan?

Telli sazdır bunun adı
Na âyet dinler ne kadı
Bunu çalan anlar kendi
Şeytan bunun neresinde

Saiteninstrument nennt man sie,
Sie hört nicht religiösem Richter noch heiligen Vers an,
Wer sie spielt, versteht sie selbst.
Wo steckt hier der Satan?

Venedik'ten gelir teli
Ardıç ağacından kolu
Be Allah'ın sersem kulu
Şeytan bunun neresinde

Ihre Saiten kommen aus Venedig,
Aus Wachholderbaum ist ihr Hals.
O du, verrückter Knecht Gottes,
Wo steckt hier der Satan?

Abdest alsan aldın demez
Namaz kılsan kıldın demez
Kadı gibi haram yemez
Şeytan bunun neresinde¹⁵⁰⁰

Wäschst du dich, sie mischt sich nicht ein,
Betest du, sagt sie nicht, bete nicht,
Von unrechtmäßig Erworbenem isst sie nicht wie die qādīs,
Wo steckt hier der Satan?

Als in den 1980er-Jahren die ersten Kassetten der Muhabbet-Gruppe (mit Arif Sağ, Musa Eroğlu, Muhlis Akarsu, Yavuz Top) mit alevitischen Hymnen auf den Markt kamen, trug dies wesentlich bei zur sogenannten „Erweckung“ des Alevitentums.¹⁵⁰¹ Arif Sağ entwickelte Neuerungen in der Technik des *saz*-Spielens und einen neuen *saz*-Typ (*bağlama*) mit kurzem Hals. Dieses Instrument erweckte die alten traditionell religiösen Hymnen wieder zu neuem Leben. Das führte zu großer Begeisterung und einem ungeahnten Interesse an alevitischer Musik und ihren Hymnen und das nicht nur bei Aleviten. Traditionelle alevitische Musik erlebte auf diese Weise eine Wiederbelebung. Auch in Deutschland ist die *saz* in den Vereinen der Aleviten heute das beliebteste Instrument und wird vielfach gelehrt.

Die Bedeutung des semâh im cem

*Als einer zur Gebetszeit in die tanzende Sufiversammlung hineinrief: Gebet! Gebet!, antwortete Abū Sa'īd b. Abi l-Hayr: wir sind ja beim Beten!, – und tanzte weiter.*¹⁵⁰²

Für manche Sufis sollen sich die Menschen drehen, „wenn der ganze Kosmos sich dreht“ (*bütûn evren semâh döner*); es ist ein Aufgehen in Gott. Wenn das Drehritual die Bewegung des Kosmos symbolisiert, dann wird es *semâh*. *Semâh* ist die Einbindung des Menschen in diesen

1499 Özmen 1995a: 133 f.

1500 Özmen 1995c:343. Übersetzung Kader Temel.

1501 Vgl. Motika & Langer 2005: 98.

1502 Gramlich 1976: 118.

Kosmos. *Semâh* bedeutet auch Hören.¹⁵⁰³ So besonders auch bei den Mevlevis, den sogenannten „Tanzenden“ oder „Drehenden Derwischen“.

Abū Sa‘īd betrachtete *samā‘* (*semâh*) als ein Mittel zu höherer Erfahrung und als eine Art Gottesdienst.¹⁵⁰⁴ *Semâh* ist folgenden Menschengruppen erlaubt (*helâl*):

1. denjenigen, die sich dessen bewusst sind;
2. den Ausrufenden, die die Menschen auf den rechten Pfad einladen;
3. den Menschen in Ekstase und den Scheichen;
4. denjenigen, die sich den Menschen in der Ekstase anschließen.¹⁵⁰⁵

Semâh, im Hochtürkischen *semâ*, wird auch als „Himmelsreise“ betrachtet. Dies wird auch durch einen Sufi-Spruch bestätigt: „*Semâh, mü‘minin miracıdır*“ (Der *semâh* ist die Himmelsreise des Frommen). Der *Semâh* ist einer der Wege, spirituell am *kirklar cemi*, am Ritual der Vierzig, aktiv teilzunehmen. Durch Mevlevî-Schriften ist bekannt, dass der *semâh* mindestens seit dem 12. Jahrhundert in Anatolien weit verbreitet war.

Für Aleviten ist der *semâh* ein Bestandteil der Zeremonie des *cem*. Für Hubyâr-Aleviten entwickelte *semâh* einen besonderen Wert, sodass der Name Hubyâr-Aleviten mit dem *semâh* gleichgesetzt wird. Im Volksmund der Hubyâr-Aleviten wird der *semâh* auch *zamah* genannt. Er ist für sie das wichtigste Ritual zu den festgelegten Schritten und dem Drehen von Männern und Frauen. Wegen des *semâh* dauern die Zeremonien bei den Hubyâr-Aleviten oft bis in die Morgenstunden, weil jeder *semâh* drehen möchte. Dabei gibt es unterschiedliche *semâh*-Arten: *Kirklar semâhi*, *pervâz*, *erenler semâhi* und *gönüller semâhi*. Die ersten zwei *semâhs* sind, wie bei allen anderen alevitischen *ocaks*, unerlässliche Bestandteile des Gottesdienstes und werden in der *ma‘rifa*-Stellung gedreht: Die erste Reihe im Fersensitz, der Rest stehend. Der *kirklar semâhi* wird von drei Frauen und einem Mann, stellvertretend für Mohammed, auf dem Gebetsteppich (*seccâde*) gedreht. *Pervâz* wird von einer Frau allein und nur um die eigene Achse auf der Erde barfüßig gedreht.

Erenler semâhi ist der *semâh*, der von den *dedes*, Derwischen und *sofus* gedreht wird. Dies ist zwar kein Bestandteil der Zeremonie, wird aber ebenfalls in der *ma‘rifa*-Stellung durchgeführt, als Ausdruck des Respektes gegenüber der Geistlichkeit.

Der *gönüller semâhi* (*semâh* der Herzen) wird von drei Frauen und drei Männern gedreht. Während *tevhid*, *kirklar semâhi* und *pervâz* unabdingbare Bestandteile des Gottesdienstes bilden, wird der *semâh* der Herzen zur Unterhaltung gedreht. Er wird in einer lockeren, bequemen Sitzordnung verfolgt. Dieser *semâh* wird mit nackten Füßen auf dem Boden zelebriert. Das ist einer der schwierigsten Arten des *semâh*. Er beinhaltet unterschiedliche Rhythmen und Stufen: *niyâzlaşma*, *ağırlama*, *selamlama*, *yeldirme (geçiş)*, *çarh* und *du‘â*.

Ablauf eines semâh der Herzen

Der Zeremonienmeister lädt mit seinem langen Stab (*asâ*) drei Männer und drei Frauen zum *semâh* ein, indem er mit seinem Stab vorsichtig die Köpfe der Menschen berührt. Diese können

1503 Köksal 2013:166.

1504 Meier 1976: 229 f.

1505 Köksal 2013: 178.

nach der *niyâz* (Küssen des Zeigefingers der rechten Hand) die Einladung durch Kopfnicken nach vorn annehmen oder (selten) durch Kopfanheben nach hinten ablehnen. Wer die Einladung annimmt, bereitet sich vor, indem er Socken und Jacke auszieht. *Semâh* muss mit bedecktem Kopf und nackten Füßen auf dem Erdboden ausgeführt werden. Wer *semâh* dreht oder drehen wird, wird *semâhçı* (Sichdrehender) genannt. Bei der Einladung der *semâhçis* achtet der Zeremoniemeister auf die Harmonie der Gruppe, die sich möglichst aus Gleichaltrigen zusammensetzen sollte, damit der Einklang und Ablauf des *semâh* nicht gestört wird. Jede Gruppe hat einen Gruppenführer (*baş semâhçı*), der nicht vorher festgelegt, sondern spontan unter den männlichen *semâhçis* bestimmt wird. Diese Aufgabe übernehmen die Erfahrensten. Sie bestimmen den Beginn und das Ende des *semâh*, und die Anderen haben ihm zu folgen.

Niyâzlaşma (gegenseitiges Respektieren): Die *semâhçis* betreten den mittleren Platz (*meydân*) und gehen zuerst zum *dede* und erweisen ihm *niyâz*, indem sie das rechte Knie auf den Boden legen und mit beiden Händen die rechte Hand des *dede* küssen. Damit erhalten sie symbolisch die Erlaubnis des *dede*. Die *semâhçis* stellen sich ihrem Alter entsprechend von rechts nach links in der Reihenfolge auf dem *meydân*. Als Ausdruck ihres gegenseitigen Respekts und für den Frieden miteinander erweisen die *semâhçis* sich gegenseitig *niyâz* (*niyâzlaşırlar*). Die männlichen *semâhçis* küssen die rechte Hand der älteren Männer und Frauen. Die Älteren nehmen diese *niyâz* durch Küssen des eigenen Zeigefingers der rechten Hand entgegen. Die Gleichaltrigen küssen sich auf beide Wangen, zuerst auf die rechte und danach auf die linke. Die Frauen küssen den Männern die Füße; damit wird die *sağda* der Engel zu Adam symbolisiert.¹⁵⁰⁶ Dabei berühren diese Männer den Rücken der Frau leicht mit der rechten Hand und küssen danach den Zeigefinger dieser Hand. Die jüngeren Männer lassen das nicht zu und küssen nur den eigenen Zeigefinger der rechten Hand als Ausdruck der Akzeptanz. Dies beantworten die Frauen mit der gleichen Handlung. Die Frauen küssen den älteren Frauen die rechte Hand wie auch unter den Männern üblich und die Gleichaltrigen küssen sich gegenseitig auf die Wangen. Diese Zeremonie (*niyâzlaşma*), die nicht so lange dauert, wie es aufgrund der Beschreibung scheinen mag (2–3 Minuten), wird in aller Stille durchgeführt.

Ağırlama (langsame Bewegung): wenn die *niyâzlaşma* beendet ist, beginnt der Musiker, *âşık*, mit der Musik. Die *semâhçis* gehen langsam im Kreis mit festgelegten rhythmischen Hand- und Fußbewegungen. Dies dauert, bis das Lied¹⁵⁰⁷ zu Ende ist. Dabei achten die *semâhçis* darauf, dass sie dem *dede* bzw. dessen Platz nicht den Rücken zuwenden, wenn sie vor ihm vorbeikommen. Nach dem Lied erweisen sich die *semâhçis* noch einmal *niyâz*, indem sie beide Hände zusammen zum Mund bringen und sich dabei nach vorne beugen.

Yeldirme (Anlauf): Es folgt ein sehr kurzer Übergang von langsamen zu schnellen Bewegungen, der durch den Rhythmus der Musik geregelt wird. Hier versuchen die *semâhçis*, Schwung zu bekommen, damit der Anfang des Drehens leicht einzuholen ist. Er besteht aus dreimaligem Umkreisen des Platzes (*meydân*).

1506 Heute wird dieser Brauch nicht mehr praktiziert.

1507 Nur bei dem *gönüller semâhi* können die *âşiks* ihre eigenen Lieder, aber auch neue bekannte Lieder von anderen Aleviten singen, sofern der Inhalt passend ist.

Çarh (schneller Dreh): Mit dem schnellen Rhythmus von Musik und Gesang beginnen die Frauen, sich um die eigene Achse und in einer Kreislinie zu drehen. Die Männer hingegen drehen sich innerhalb des Kreises nicht um sich selbst, sondern um die beiden Frauen an ihrer Seite, wobei sie deren Kreisbewegungen um den *meydân* folgen. Mit den Händen ahmen die Männer den Flügelschlag von Vögeln nach, während sie mit den Füßen auf den Boden stampfen. Auf diese Weise geben sie das Tempo an und verstärken somit den Rhythmus der Musik. Dadurch bekommen die Frauen den Impuls für den Beginn des Drehens.

Dieser Teil des *semâh* ist der höchste Moment, im Grunde der Hauptteil. Während sich die *semâhçıs* drehen, ruft der *dede* laut, auch um die Ekstase zu steigern, seine Wünsche und seinen Segen. Damit verdeutlicht er den Zweck des *semâh*: „Es soll für die Wahrheit, aber nicht zur Schau sein“ (*Hakk için ola, bak için olmaya*)¹⁵⁰⁸ oder „euer *semâh* werde ähnlich dem *semâh* der Vierzig“ (*semâhınız kırklar semâhına yazıla*) oder „die *semâhs* mögen weiterdrehen, die Sünden mögen schmelzen“ (*semâhlar yürüye, günahlar eriye*). Diesen Segenswünschen kann entnommen werden, aus welchem Grund die Aleviten *semâh* drehen: Um den Segen Gottes und den der heiligen Vierzig zu erhalten und sich von ihren Sünden zu befreien.

Der *âşık* achtet vom Anfang bis zum Ende auf das Leistungsvermögen der Gruppe und regelt den Rhythmus entsprechend. Dies dauert bis zum Ende. Es liegt in der Verantwortung des *âşıks*, zu erkennen, wann die Gruppe erschöpft ist. Dann führt er die Musik zum Ende und bittet den *dede* um das Gebet, indem er mit einem „Allah Allah“-Ruf das Zeichen gibt.

Nachdem die *semâhçı* das Zeichen vom *âşık* (durch die Musik) erhalten haben, verlangsamen sie das Tempo und der Gruppenführer sorgt dafür, dass sie an der richtigen Stelle zum Stillstand kommen, die direkt dem *dede* gegenüberliegt. Sie beugen sich nach vorne und legen die Zehen des rechten Fußes auf die linken, wobei sie sich gegenseitig mit den Händen von hinten an den Schultern halten. Dies ist notwendig, um nach dem Schwung des *semâh* aufrecht stehen zu können.

Danach liest der *dede* das *semâh*-Gebet:

Bismişah Allah Allah

Semâhlar saf ola

Muratlar hasil ola

Divân-ı hakka yazıla

Semâhınız kırklar semâhı ola

Erenlerin defterine kayıt ola

Gerçeklerin demine Hü ya Ali.

Im Namen des Gottes,

Alle *semâh* seien aufrichtig.

Alle eure Wünsche mögen in Erfüllung gehen,

Dies zähle für Gott.

Euer *semâh* sei der *semâh* der Vierzig gleichgestellt,

Die Heiligen mögen es akzeptieren,

Zu der Wahrheit Hû, o ‘Alî.¹⁵⁰⁹

Nach dem Gebet erweisen alle Anwesenden mit den *semâh*-Drehern gemeinsam Respekt (*niyâz*), indem sie den Zeigefinger der rechten Hand küssen. Danach erweisen die *semâhçıs* ihrem Nachbarn *niyâz* und verlassen rückwärts den Platz (*meydân*). Als Letzter geht der Haupt-*semâhçı* zum *dede*, erweist ihm die *niyâz* im Namen aller *semâh*-Dreher und geht rückwärts auf seinen Platz zurück.

1508 Der Spruch erinnert an den Spruch von Abū Sa‘īds: „Erhebt euch und tanzt für gott“ (Meier 1976: 256).

1509 Übersetzung HT.

5.18. Beicht-*cem* (*görgü cemi*) – öffentliches Bekenntnis und Sühne

Die wichtigste Zeremonie ist die öffentliche Beichte in der Gemeinde, denn dabei wird entschieden, ob jemand als Mitglied der Gemeinde akzeptiert oder ausgeschlossen wird. Bei der *görgü*, der „öffentlichen Beichte“¹⁵¹⁰, handelt es sich um die Rechenschaft jedes einzelnen Alevî vor dem *dede* im Lichte der alevitischen Gebote durch eine Zeremonie, bei der alle Mitglieder der Gemeinschaft anwesend sind. Verfehlungen werden dabei bestraft. Die *görgü* ist, mit anderen Worten, das religiöse Gerichtsverfahren der Aleviten.¹⁵¹¹

Dieses Verfahren ist unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt. Bei den Bektaşîs heißt es *baş okutma* (den Kopf segnen lassen), bei den Ahl-e Haqq *baş kesme* (den Kopf hinhalten) und bei den meisten alevitischen Gemeinschaften *görüüp-sorulmak*, abgekürzt *görgü* (gesehen und gefragt werden).

Dieses Verfahren wird mit den Gerichtsverfahren von Mansûr, von Fazl und von Nasîmî verglichen, die alle zum Tode verurteilt wurden, also ihren Glauben mit ihrem Leben büßten. Der Name des Mansûr al-Hallâğ (Mansur der Baumwollschläger) wird während der *görgü* der Aleviten an exponierter Stelle genannt. Dadurch wird die Bereitschaft des *tâlib* zum Tod für den Pfad versinnbildlicht.

Die *görgü* wird im *cem* durchgeführt. Die Voraussetzung für ein *görgü cemi* ist, dass zuerst der *dede* vor seinem *dede* die Beichte abgelegt haben muss. Sie findet nur einmal im Jahr statt, und alle Bewohner der Gemeinde müssen daran teilnehmen. Die einzelnen Aleviten werden vom *dede* zunächst nach ihren Pflichten befragt. Danach fragt der *dede* die Anwesenden, wie gut sie den Betreffenden kennen. Wenn jemand Beschwerden hat, kündigt er dies an. Die Beschwerden werden angehört. Danach werden die Parteien versöhnt, indem der Schuldige Ausgleich leistet. Wenn die Schuld nicht zu entschuldigen ist und kein Ersatz geleistet werden kann, werden Strafen verhängt. Diese werden von allen gemeinsam diskutiert, zuletzt spricht jedoch der *dede* die Strafe aus. Der Beschuldigte kann sich verteidigen. Dieses Verfahren zeugt von einer Gesellschaft, in der jeder von jedem alles weiß und nichts verborgen bleibt, und dies erweist erneut den gemeinschaftsstiftenden Charakter des *cem*.

Kleine Strafen, wie Geldabgaben, Verpflichtung zu Arbeit oder Opfer sind erträglich. Solche Strafen werden als „*sitem kesmek*“ (eine Strafe erteilen) bezeichnet. Manche Strafen werden nicht mehr verhängt, wie den Betroffenen in der Versammlung mit der Keule zu prügeln oder auf der heißen Asche gehen zu lassen. Wer ein schweres Verbrechen begangen hat, wird aus der Gemeinschaft ausgeschlossen (*düşkünlük*); er wird als „ausgeschlossen bleibend“ (*düşkün kalmak* oder *küstâh kalmak*) bezeichnet. Dieses Urteil wird verhängt, um den *tâlib* wieder auf den richtigen Pfad zu weisen, indem ihm die Folgen seines Verhaltens spürbar gemacht werden. Dies geschieht für begrenzte Zeit oder auf Dauer. Letzteres wird auch „Abfallen vom Pfad“ genannt und bei Mord, Ehebruch, Vergewaltigung und bei Verleugnung des Pfades verhängt. So Bestrafte können nicht mehr auf den Pfad aufgenommen werden. Diese müssen die

1510 *Görgü* habe ich als „öffentliche Beichte“ wiedergegeben. Manche Wissenschaftler bezeichnen es jedoch als „Rechtsprechungsritual“ (vgl. Langer & Motika 2005).

1511 Von vielen Aleviten wird dieses Verfahren als „Volksgericht“ betrachtet. Siehe dazu Sökefeld 2005: 216.

Gemeinschaft verlassen. Wenn einer *düşkün* wird, wird auch sein Vieh ausgesondert und er sowie seine Familie bleiben von allen gesellschaftlichen Ereignissen ausgeschlossen (Kollektivhaftung). Sie werden auch nicht mehr begrüßt. Für sie ist es besser, die Gemeinde zu verlassen, was früher öfter vorgekommen sein muss. Es gibt fast in jeder Gemeinde bekannte Fälle.

Wenn diese Strafe nur für eine bestimmte Zeit ausgesprochen wurde, wird der Bestrafte nach Ablauf der Zeit wieder aufgenommen – frühestens nach einem Jahr, weil die *görgü* einmal im Jahr stattfindet.

Nachdem alle Bewohner des Dorfes oder der Ortschaft diese Pflicht erfüllt haben, wird ein Opfer (*birlik kurbanı*, dt. Einheitsopfer) dargebracht, das als Zeichen der Einheit und Solidarität gemeinsam erworben wurde. Dieser *cem* des Einheitsopfers wird auch als *birlik cemi* (Einheits*cem*) bezeichnet. Bevor das Opfer gemeinsam verzehrt wird, wird „Wasser des Einvernehmens“ (*rizâ suyu*) getrunken. Die Voraussetzung dafür ist die Versöhnung aller Bewohner und der Abschluss des *görgü*-Verfahrens. Diejenigen, die zerstritten sind oder ungelöste Probleme haben, dürfen von diesem Wasser nicht trinken. Das gesegnete Wasser wird zuerst vom *dede* durch das Vorlesen des geeigneten Gebetes geheiligt und danach den Anwesenden unter Anrufung der Enkel Muhammeds, al-Hasan und al-Husain verteilt. Es werden jedoch nur symbolisch ein oder zwei Schluck getrunken.

Funktion der görgü

Diese beiden Zeremonien, *görgü* und das Trinken des Wasser des Einvernehmens (*rizâ suyu*), sind die wichtigsten Grundlagen für die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft und die Kontinuität. Sie gewährleisten die Einheit der Gemeinde und dienen der Konfliktlösung. Kleine Konflikte, die eskalieren könnten, werden sofort bearbeitet.

Die *görgü* hat bei den Aleviten hauptsächlich vier Grundfunktionen: 1) Schutz und Stabilisierung der Gemeinde 2) Wahrung der sozialen Einheit 3) Rechtsprechung in der Gemeinde 4) Erneuerung und Bestätigung der Mitgliedschaft in der Gemeinde.

Die gemeinschaftliche Harmonie steht im Mittelpunkt. Es wird so lange diskutiert, bis eine soziale Einheit hergestellt ist. Damit wird durch das Ritual ein sozial autarker Zustand geschaffen und dieser durch „Isolation und Ausstoß der Delinquenten aus der Gemeinde“ geschützt. So entsteht das System geschlossener Sozialgruppen (Gemeinden), die unabhängig voneinander autark weiterbestehen können.

Da im *cem* alle Anwesenden, einschließlich des *dede*, einander gleichgestellt sind, ist der *cem* der beste Ort zur Wahrung der Gerechtigkeit.¹⁵¹²

*Tonbandaufnahme einer öffentlichen Beichte*¹⁵¹³

Die Dorfbewohner versammeln sich im Gebetshaus und kommen fast alle früher, damit sie vor dem *dede* da sein können. Wenn der *dede* den Raum betritt, stehen alle auf. Nachdem der *dede* sich gesetzt hat, erlaubt er den anderen das Setzen durch die Zusage,

1512 Zum besseren Verständnis ist im Anhang ein Interview über eine *görgü* zu sehen. Siehe Anhang 23.

1513 Diese *görgü* wurde in einem Dorf in der Provinz Tokat (1992) aufgezeichnet. Auf Wunsch der Teilnehmerinnen und Teilnehmer bleiben die Namen des Dorfes und der beteiligten Personen ungenannt.

dass ihr Stehen vor Gott als etwas Gutes gelten soll. Nachdem alle gemeinsam das Gebet verrichtet haben, wird in der Mitte der Gebetsteppich ausgebreitet. Während die alten Männer sich vorne in einem Kreis im Fersensitz sitzen, stellen sich hinter ihnen die Frauen und hinter diesen die Jugendlichen auf. Die Bewohner des Dorfes gehen der Reihe nach paarweise in die Mitte auf den Teppich und setzen sich dort im Fersensitz. Wenn die Paare herangewachsene Kinder haben, kommen diese auch mit. Danach:

Dede: „Dies ist ‘Alīs Pfad (*yol Ali'nin*), dies ist Manşürs Gericht (*dâr Mansur'un*), dies ist Imam al-Ḥusains Fell (*post İmam Hüseyin'in*), dies ist Hubyâr's *tarîq* (*tarîk Hubyâr'in*).¹⁵¹⁴ Sei die Schwelle auf dem Pfad!“¹⁵¹⁵

(Darauf nehmen die Paare die *dâr-i Fazl*-Stellung ein.)

Dede: „Es gibt keinen kräftigeren Ritter als ‘Alī, kein schärferes Schwert als *Dū'l-Fiqār*,¹⁵¹⁶ kein anderes *Düldül*,¹⁵¹⁷ keinen anderen *Qanber*,¹⁵¹⁸ keinen anderen *Schah!*“ (*lā fatā illā 'Alī lā saifa illā Dū'l-Fiqār illā Duldul illā Qanber illā Şah*. Dies wird dreimal wiederholt).

Gott hat eure Leiche lebendig gemacht,

Euer Herz mit Inspiration bereichert.

Dieses Gericht ist Manşürs Gericht,

Was Ihr seht, ist Gottes Antlitz,

Euer Kiefer ist der Anhänger (*tâlib*),

Eure Zunge ist der Führer (*mürşid*).

Was habt ihr gesehen, was habt ihr gehört?“

Paare: „Wir haben die Wahrheit gesehen und uns vor den *pîr* gestellt.“

Dede: „Gott?“

Tâlib: „Gewiss“ (oder: „Bei Gott!“)

Dede: „Gewiss sei für immer, Eure Zugehörigkeit bestehe für immer. Euer Versprechen begleite Euren Glauben. Wenn Ihr etwas ausgeleert habt, müsst Ihr es wieder auffüllen. Wenn Ihr jemanden zum Weinen gebracht habt, müsst Ihr ihn zum Lachen bringen. Wenn Ihr etwas abgerissen habt, müsst Ihr es wieder bauen. Mit dem Kopf, mit der Zunge. Kommt, sagt die Wahrheit! Hebt den Kopf!

Meine Kinder! Die Hand weiß, wo es am Körper juckt. Jeder Mensch weiß, was er im Leben gemacht hat. Niemand kann so vollkommen sein wie derjenige, der seine Grenzen und sich selbst kennt. Zuerst frage ich Euch über Euch. Wie steht Ihr zu Euren Angelegenheiten, die bei uns im Dunkel, bei Gott

1514 Bezeichnet hier den *ocak* von Hubyâr.

1515 Türkisch *eşkola yola!* Es gibt zwei verschiedene Interpretationen der Herkunft: 1. *Eşik ol yola*, sei Schwelle auf dem Pfad und 2. *Âşık ol yola*, sei Liebender des Pfades.

1516 ‘Alīs Schwert.

1517 ‘Alīs Reittier.

1518 ‘Alīs Freund und Diener.

aber im Hellen sind? Seid Ihr mit Euch, mit Eurem Haus, Eurer Familie, mit Eurem ocak, mit Euren Nachbarn und mit denen, die Euch durch die Vier-Pforten begleiten, zufrieden?“

Tâlib: „Gewiss, wir sind zufrieden.“

Dede: „Was Ihr hier offen sagt, dient den *ṭarīqa*-Erleuchteten (*tarikāt erenlerine*). Was Ihr aber verheimlicht – dessen Sünde müsst Ihr selbst tragen –, ist Euer. Seid Ihr zufrieden?“

Tâlib: „Wir sind zufrieden.“

Dede: „Wenn Ihr zufrieden seid, zeigt es!“

(Die Frau küsst die Hand ihres Mannes, die Kinder küssen den Eltern die Hände.)

Dede: „pîr?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „rehber?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „halîfe?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „mürşid?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „Drei sunna?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „Sieben farz?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „Vier-Pforten?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „40 Standorte?“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „Drei Tage medet-mürvet?“¹⁵¹⁹

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „Sieben Tage Hıdır-Ellez?“¹⁵²⁰

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „Zwölf Tage muharrem?“¹⁵²¹

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „48 Donnerstage?“¹⁵²²

1519 Dreitägiges Fasten.

1520 Auch Hıdır-Ilyas ausgesprochen. Die Aleviten fasten 3–7 Tage zu Ehren Hıdır's und Ilyas.

1521 *Muharram* ist der erste Monat des islamischen Mondjahres. Da der Enkel al-Ḥusain des Propheten am 10. *muharram* 680 getötet wurde, fasten die Aleviten zwölf Tage am Anfang dieses Monats.

1522 Nach der Tradition muss an allen Donnerstagen gefastet werden.

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: „Stimmt das alles?“

Tâlib: „Ja.“

Dede: „Nur ‚Ja‘ zu sagen ist leicht. Alles muss erfüllt werden!“

Tâlib: „Gewiss.“

Dede: (richtet sich an die Anwesenden)

„Oh, Ihr Erleuchtete des *ṭarīqa* (*cem erenleri*). Heute haben sich diese Menschen dem Verhör gestellt. ‚Wir‘, sagen sie, ‚werden auf dem Pfad Imam al-Ḥusains wie Maṣṣūr aufgehängt, wie Fazl erstochen, wie Nesīmī gehäutet. Wenn jemand etwas zu bekommen hat, muss er das sagen! Wenn wir etwas zu bekommen haben, werden wir es bekommen. Wenn wir etwas zu geben haben, werden wir es geben.‘ Und Ihr liebe Gemeinde, wie kennt Ihr diese Seele?“¹⁵²³

Alle: „Wir kennen sie von guten Seiten.“

Dede: „Seid Ihr mit diesen Menschen beim Wasserholen an der Tränke, beim Laufen auf dem Wege, beim Arbeiten auf dem Felde, bei der Arbeit, mit allem zufrieden, lebt Ihr mit euren Nachbarn in Ordnung und Frieden?“

Alle: „Wir sind zufrieden.“

Dede: „Oh, Ihr Erleuchteten des *ṭarīqa*! Ich werde diese Seele auf die Reise schicken!¹⁵²⁴ Seid Ihr damit einverstanden?“

Alle: „Wir sind zufrieden.“

Dede: „Ich schicke sie. Geschieht es in eurem Einvernehmen?“

Alle: „Ja, es geschieht in unserem Einvernehmen!“

Dede: „Gott sei auch mit Euch im Einvernehmen. Der Besitzer dieses Pfades möge Eure Zufriedenheit annehmen. Und Ihr [die Befragten]! Seid Ihr immer und überall einverstanden mit dem, was Euch zuteilwird, wenn jemand, von außen oder von innen, etwas von Euch verlangt oder behauptet?“

Tâlib: „Wir sind immer einverstanden.“

Dede: „Zeigt durch ehrerbietige Haltung,¹⁵²⁵ dass Ihr immer einverstanden seid! Nun könnt Ihr zum Gebet aufstehen!

(Sie stellen sich auf zum Gebet.)

„Es segne Euch der Heilige, der *pîr*, der Pfad, auf dem Ihr geht. ‚Alī lasse Euch immer seine Anhänger sein! Imam al-Ḥusain, unser Herr lasse Euch auf seinen Spuren gehen. Die Beichte sei gesegnet, gesegnet die Vernehmung! Der

1523 Im *cem* werden die Teilnehmer als *can* (Seele) betrachtet.

1524 Damit will er die Genehmigung des Verhörs betonen.

1525 Um dies zu zeigen, wird der Boden bzw. der Gebetsteppich geküsst, was mit einem Schwur gleichzusetzen ist.

Besitzer des Pfades lasse dies sich bald wiederholen. Lasst Euch Euren Genuss und die Ruhe nicht verderben! Hû¹⁵²⁶, ooh, ‘Alî!’“

(Hier küssen die Betroffenen wieder den Boden und alle Anwesenden sowie der dede bringen ihre rechte Hand zum Mund und küssen ihre Zeigefinger).

„Kommt, zeigt Eure Zufriedenheit mit Euren Nachbarn!“

(Die Betroffenen gehen der Reihe nach zu den Anwesenden, die im Kreis sitzen. Den Älteren werden die Hände geküsst, den Gleichaltrigen die Wangen. Die Kleinen küssen den Betroffenen die Hände. Wenn die Runde beendet ist, kommen die Betroffenen erneut in die Mitte, dies mal stellen sie sich aber nicht auf den Gebetsteppich, sondern kurz vor dem Gebetsteppich erneut zum Gebet auf.)

„Oh Gott!

Das Benehmen und Beten für *tecellâ* und *tevellâ* sei genehmigt! Die Köpfe, die den Gebetsteppich berührt haben, mögen keine Schmerzen erleiden! Meine Tochter, Du kannst gehen, dein Mann soll hierbleiben!

(Die Frau erweist dem Boden die *niyâz* und geht an ihren Platz zurück, der Mann bleibt.)

Hû! Dein neues Gewand (*donun*)¹⁵²⁷ sei gesegnet! Die Beichte sei gesegnet! Der Besitzer des Pfades lasse dies demnächst auch wiederholen! Steh auf!“

(Der Mann erweist zuerst dem Boden bzw. dem Gebetsteppich die *niyâz*, danach dem dede und geht zu seinem Platz zurück. Dort grüßen ihn alle in der ersten Reihe Sitzenden, mit der rechten Hand auf der linken Brust auf dem Herzen, mit einem starken ‚Hû‘ Ruf. Er erwidert den Gruß in gleicher Weise. Diesmal wünschen die Anwesenden ihm

„*donun mübarek olsun*“ – Dein neues Gewand möge heilig werden!“

5.19. Der Ort des *cem* (*cemevi*)

Die *cem*-Zeremonien der Aleviten dienen nicht nur der Anbetung, sondern auch der ethischen und geistlichen Anleitung (*irşâd*), also als soziale, religiöse und administrative Anlaufstelle. Daher ist der Ort dieser Zeremonien, das *cemevi* (Haus des Gottesdienstes), ebenfalls sehr wichtig. Bei den Hubyâr-Aleviten wird der Ort des *cem* mit drei Bezeichnungen belegt: Haus des Pfades (*tarîkat evi*), Haus des Sufi (*sofu evi*) und Haus der Zeremonie bzw. der Anbetung (*cemevi* = Haus der Vereinigung). Der Begriff „Haus der Sufi“ (*Sofu evi*) wird nur in einigen Dörfern noch gebraucht. Der Terminus *tarîqa* hat bei den Aleviten drei Bedeutungen: mystischer Pfad, Handeln (Handlung) und die Art der Anbetung (*bâtın*).

Die junge Generation kennt häufig nur eine einzige Bezeichnung und zwar das Wort „*cemevi*“. Viele Gemeinden besaßen ältere *cemevis*, die sie nur für Zeremonien nutzten. Solche Räume gewinnen mit der Zeit eine besondere Wertschätzung, indem sie zu heiligen Orten werden, denen man beim Vorübergehen *niyâz* erweist oder an deren Türschwellen man sogar Opferungen darbringt. Andere Räumlichkeiten, die keine speziellen *cemevis* sind, aber als Ort für einen *cem* in Betracht kommen und genutzt werden, werden danach wie zuvor

1526 Gruß unter den Derwischen und Verehrung der Heiligen.

1527 Er wird wie neugeboren behandelt.

weitergebraucht. Deren Heiligkeit ist vom Kontext abhängig, temporal und funktional bestimmt: Solange sie als *cemevi* genutzt werden, gelten sie als heilig.

Der Begriff *cemevi* erlebt in der Neuzeit einen Bedeutungswandel und bekommt damit auch neue Funktionen und Strukturen.¹⁵²⁸

Das cemevi als Symbol der religiösen Identität

Gegenüber der großen Bedeutung des *cem* für Aleviten spielte der Ort der Zeremonie früher eine geringe Rolle; an allen geeigneten Orten und in allen geeigneten Räumlichkeiten – in Hochzeitssälen oder Konferenzräumen, in Deutschland sogar in einer Kirche – konnte und kann eine *cem*-Zeremonie abgehalten werden. In Berlin Kreuzberg haben die Aleviten eine alte Neuapostolische Kirche abgekauft und zu einem *cemevi* umgebaut, was heute noch zu diesem Zweck dient. Das wichtigste waren der *dede* und die Zeremonie selbst, weil der *cem* auf einer geschlossenen Gemeinschaftsstruktur beruhte und die räumliche Struktur keine große Rolle spielte,¹⁵²⁹ wie es durch die Aussage von Sökefeld bestätigt wird:

Cem ist ein Ritual, das nicht auf einer bestimmten räumlichen oder baulichen Struktur basiert wie z. B. einer Moschee. *Cem* beruht auf einer bestimmten sozialen Struktur oder auf einem sozialen Raum, der eben durch die engen Beziehungen der *Talips* untereinander und der *Talips* zu ihrem *Dede* gekennzeichnet ist.¹⁵³⁰

Mit der Auflösung der alevitischen Gemeinschaften entwickeln sich auch strukturelle Änderungen im Glauben so wie in der Organisation. Da die traditionelle *ocak*-Struktur in den Städten nicht mehr so funktionsfähig ist, wie sie es auf dem Lande war, haben die Aleviten in den Städten begonnen, die *cemevis* zum Ort ihrer religiösen Bedürfnisse zu erheben: Das *cemevi* wurde zum Ort der Opfer-Darbringung, der Totenriten, des gemeinsamen Mahls am 40. Tag nach dem Tod (*kirk yemeği*) oder des „gesegneten Essens“ (*lokma*). Natürlich werden hier auch *cem*-Zeremonien gehalten. Damit werden die *cemevis* auf dem Gelände einer Tekke wie der Şahkulu, Karacaahmet, Erikli-Tekke, Garib Dede-Tekke u. ä. in Istanbul zum zentralen Ort des alevitischen Glaubens. Sie sind zu dem symbolischen Träger der alevitischen Religiosität geworden. Kleine Vereine, die mit dem Ziel des Erhalts der Heiligenstätte als Kulturvereine gegründet worden waren, haben sich heute zu großen Stiftungen entwickelt und sind zu Vertretern des alevitischen Glaubens geworden, weil den Aleviten eine zentrale Instanz fehlt. An Wochenenden werden diese Orte von vielen tausenden Menschen besucht. Sie sind gleichermaßen Wallfahrtsort und *cemevi*. Überall, wo neben dem *cemevi* eine *türbe* (Schrein eines Heiligen) vorhanden ist, steigert dies den Wert und die Bedeutung des *cemevi*. Hier werden Opfer (ohne Zeremonie) der Reihe nach dargebracht und verzehrt, wobei durch Lautsprecher angekündigt und bekannt gegeben wird, um wessen Opfer es sich handelt. Hier werden auch die Totenmahle für kürzlich Verstorbene sowie für die Ahnen der Gemeindemitglieder gehalten. Der *dede*, der hier als Angestellter des *cemevi* (als juristischem

1528 Siehe Kap. 7.2.

1529 Vgl. Sökefeld 2005: 206 ff.

1530 Vgl. Sökefeld 2005: 211. Die Untersuchungen von Sökefeld, Lange, Motika und Sariönder bieten insgesamt eine klare Darstellung der Transformation des *cem*-Rituals.

Verein) tätig ist, ist nicht mehr der *ocak-dede* aller *tâlibs*. Es spielt keine Rolle mehr, aus welchem *ocak* der *dede* oder der *tâlib* stammt. Die traditionellen Gemeinschaften, in denen alle miteinander bekannt und verwandt und auf gemeinschaftliche Solidarität angewiesen waren, sind nicht mehr zu finden. Die Anwesenden einer *cem*-Zeremonie kennen sich häufig gar nicht. Das Alevitentum wandelt sich von der sozial-regulativen Kontrollinstanz einer überschaubaren geschlossenen Dorfgemeinschaft (*ocak*-Struktur) hin zum Symbol (*cemevi*) einer Identität.¹⁵³¹ Das *cemevi* wird damit zur einzigen sozial-religiösen Struktur, in der sich das Alevitentum heute in den Städten organisiert. Noch existieren parallel auch die traditionellen *ocak*-Strukturen besonders auf dem Land weiter, sie verlieren aber zunehmend an Bedeutung und Funktion. Mit diesem neuen *cemevi*-Typ werden zwar die sozialen und zum Teil auch religiösen Bedürfnisse der Menschen befriedigt, aber die traditionelle Funktion des *cem* wird nicht aufrechterhalten. Es stellt sich die Frage, ob „die geheimnisvolle Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott“¹⁵³², *kırklar*, durch den heutigen *cem* sinnlich erfahrbar werden kann. Trotz des gesetzlichen Verbots des *cemevi* in der Türkei ist heute in fast jeder Stadt und in jeder Kreisstadt ein *cemevi* vorhanden. Die Diskussionen um die Legalisierung des *cemevi* als Gebetshaus der Aleviten dauern noch an.

5.20. Zwischenfazit

Das Alevitentum erweist sich von der Lehre bis hin zum Ritual als theologisch durchdachte und in seiner Logik strukturierte Konstruktion. Es handelt sich also um einen komplexen und feinsinnigen alten Glauben, der sich allmählich differenzieren und an die Gegebenheiten des täglichen Lebens anpassen konnte. Die Lehre baut auf der Sufik auf und bewahrt sehr alte sufistische Traditionen. Dennoch dürfen Aleviten nicht mit sunnitischen Sufis verwechselt werden, weil die Aleviten eine Sufik vertreten, die die Scharia des sunnitischen Islam ganz ablehnt und im Gegensatz zu den etablierten, geregelten Orden steht.¹⁵³³

Höhepunkt und Quelle des alevitischen Glaubens ist der *cem*: Nach der Sakralisierung des Raumes und der Kultgegenstände beginnt eine *cem*-Zeremonie mit der Vergegenwärtigung der Schöpfung. Vom „immerwährenden Licht“ (*nûr-i dâim*) werden andere Lichter entzündet, die die Schöpfung anderer Wesen aus dem göttlichen Licht (*nûr*) symbolisieren. Dieses Licht wird als *çerâğ-ı Ali* bezeichnet. Heute werden in den alevitischen Zeremonien drei Kerzen angezündet, selten auch Öllampen, die symbolisch für Hakk-Muhammed-Ali stehen. Dies soll darstellen, dass alle drei aus der gleichen Lichtsubstanz bestehen und dieselben sind. Mit dem Entzünden dieser Lichter (*çerâğ-ı meydân* oder *bâtın çerâğı*) wird die verborgene Welt sichtbar. Die Familie des Propheten, aus der die Zwölf Imame als Nachkommen abstammen, ist die Brücke zwischen der profanen und der göttlichen Welt. *Ahl al-bait*, die Zwölf Imame und die Heiligen könnte man mit einem polytheistischen Pantheon vergleichen; ‘Alī, als König der Heiligen (pers. *šāh-i auliyā*), verbindet die Heiligen mit Gott.

1531 Siehe Kap. 7.2.

1532 Pollack 1995: 186.

1533 Siehe Kap. 2.1.4.

Das Ziel eines loyalen Alevî (*mümin*) ist es, sich in einem *cem* mit den „verborgenen Heiligen“ (*gayb erenleri*) zu treffen und mit ihnen zusammen das Ritual abzuhalten. In diesem (batinitischen) Sinne bedeutet *cem* für die Aleviten die verborgene Welt (*alem-i gayb*), in der die Nachkommen von ‘Alî und Auserwählten leben. Mit der Hilfe und Nachahmung dieser Heiligen kann es manchem Teilnehmer (bzw. Reisenden des Pfades) gelingen, diese zu sehen. Nach der Auffassung der Aleviten kann der *cem* als „erlebnishaft Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des von Heiligen bestimmten Menschen“¹⁵³⁴ verstanden werden.

In einem *cem* wird getrunken und gegessen, was die Vierzig eins im Urcem Legende nach auch getan haben. Die Speisen (*lokma*) werden von den Teilnehmer mitgebracht. Dadurch nimmt der Gläubige am Tisch von ‘Alî (*Ali Sofrası*) Platz und daher ist jeder Schluck und Bissen (*lokma*) auch heilig und segensreich.

Im Grunde repräsentiert die gesamte Zeremonie den Aufstieg der Seelenwanderung. Die anderen Teile der Zeremonie, wie die Zeremonie der Opferdarbringung und Totenzeremonie, leiten sich ebenfalls aus dieser Vorstellung ab.



Abb. 22: Die Frauen beim *semâh*

6. Bräuche und soziale Funktion

Die Völker unterschiedlicher Ethnien in den islamischen Ländern zeigen viele Gemeinsamkeiten im Bezug auf ihre Bräuche. Was einer religiösen oder ethnischen Gruppe als eigene Tradition zugeschrieben wird, kann für eine andere Gruppe ebenfalls gelten.¹⁵³⁵ Oft ist es unmöglich, eine Sitte oder einen Brauch einer bestimmte Sprache oder Ethnie eindeutig zuzuordnen.

Die Begriffe *urf* (tr. *örf*, dt. Sitte) und *āda* (tr. *âdet*, dt. Gewohnheit oder Brauch), die öfter zusammen gebraucht werden (tr. *örf ve âdetler*, dt. Sitten und Gebräuche) spielen im Alltag eine wichtige Rolle. Oft können sie sogar mit dem Scharia-Gesetz des Islam oder dem kodifizierten Rechtssystem des Landes in Konkurrenz stehen und Vorrang haben.¹⁵³⁶ Das gleiche gilt auch für die Aleviten. Besonders in der Sozialisation der Kinder bestimmen die Sitten und Gebräuche sowie rites de passage teilweise auch als religiöse Gebote den Werdegang.¹⁵³⁷

Im Grunde muss in der Türkei eigentlich zwischen den ländlichen und den städtischen Traditionen unterschieden werden. In den ländlichen Gebieten bestimmen die Sitten und Bräuche das tägliche Leben. Im städtischen Leben spielen zwar die zentralen Werte *namus* (Ansehen), *şeref* (Ehre), *saygı* (Achtung) immer eine wichtige Rolle, aber das Leben wird von den sozialen Umständen und den Arbeitsbedingungen bestimmt.¹⁵³⁸

Hier werden die wichtigen Bräuche der (Hubyâr-)Aleviten in der Türkei beschrieben, von denen manche auch in sunnitischen Gemeinschaften üblich sind.

6.1. Religiöse Gebote

Speisen

Die Zahl Sieben spielt bei den Aleviten eine besondere Rolle. So charakterisieren sieben Attribute die Derwische.¹⁵³⁹ Die Tafel ist eines der sieben Kennzeichen der Derwische; sie wird als Tafel *‘Alīs* (*Ali Sofrası*) bezeichnet und gilt als ein Teil des Glaubens: Durch den Namen *‘Alī* gewinnt das Speisen nicht nur sakrale Bedeutung, sondern erhält als Pflicht des Pfades einen besonderen Stellenwert.

Als man *‘Alī* bat, seine Wunderkraft zu zeigen, befahl er seinem Diener Qanber, sofort einen Tisch zu decken: „Er sagte: ‚Oh, heiliger *‘Alī*, zeige deine Wunderkraft!‘ *‘Alī* befahl: ‚Qanber, decke einen Tisch!‘“ (*Dedi: Ya Ali keramet göster! Dedi: Kanber, sofrâ ser!*). Der Tisch gilt den Bektaşîs als erste Unterweisungsstufe. Daran können „die Verliebten“ (*âşıklar*) und sogar Sympathisanten teilnehmen.

1535 Vgl. Heine 1989.

1536 Ebd. S. 157.

1537 Vgl. Pfluger-Schindlbeck 1989.

1538 Kleff 1984: 23 ff. Für eine detaillierte Schilderung der traditionellen Gesellschaft in der Türkei siehe U. Planck, 1972 „Die ländliche Türkei“ (Frankfurt/Main).

1539 Siehe Kap. 2.2.1.1.

Unter den Sufis wird das Essen als „*lokma*“ (arab. *luqma*) bezeichnet. Die Bedeutung von *lokma* ist eigentlich Bissen.¹⁵⁴⁰ Bei einem *mürşid* oder *dede* an einem Mahl teilzunehmen (*lokma etmek*), gilt als großer Segen. Ebenfalls heilige Mahle werden als *lokma* bezeichnet; Opfer, das Mahl für die Verstorbenen u. ä. gelten ebenfalls als *lokma*. Das Speiseopfer von Besuchern eines Schreins oder von *tâlîbs* an den *dede* oder zur *cem*-Zeremonie heißen gleichermaßen *lokma*. Durch Gebete und das Teilen werden Nahrungsmittel zu heiligen Speisen. So erhalten sie einen Platz an der Tafel der verborgenen Heiligen. Daher können *dedes* oder *mürşids* dieses Essen den anderen im Namen der Heiligen als *lokma* anbieten (als *lokma Hızır* (*Hızır lokması*) oder als *lokma ‘Alîs* (*Ali lokması*) usw.). Von solchen *lokmas* wird den Kranken für ihre Genesung hingebracht.

Lokma gewinnt besondere Bedeutung, wenn es gemeinsam verzehrt wird. Das Anbieten des *lokma* gilt als Zeichen des Verzichts auf materielle Werte zugunsten anderer. Dadurch kann religiöses Verdienst erworben werden.¹⁵⁴¹

Fast alle Tekkes verfügen aus diesem Grund über große Küchen. Die Opfer-Darbringung bei Wallfahrten und Besuchen des *dede* dient ebenfalls diesem Zweck.

Manche Speisen werden als Geschenk besonders bevorzugt, etwa Honig (*bal*) als Symbol der Liebe, Milch (*süt*) für Sauberkeit, Apfel (*elma*) für Freundschaft, Dattel (*hurma*) für Ehrlichkeit. Feige, Weintraube, Apfel, Granatapfel gelten als Obst aus dem Garten der Göttlichkeit (aus dem Himmel; tr. *cennet meyvası*).

Ein Alkoholverbot existiert bei Aleviten nicht. In manchen Regionen wird Alkohol sogar während der Zeremonien rituell getrunken. Alkohol wird als *dem* (Blut oder Atem) bezeichnet. Das Alkoholverbot ist ein beliebtes Thema der alevitischen Dichter in der türkischen Literatur:

Âşık Dertli (İbrahim Lütfi, 1772–1846):

Getir saki mey engürün
Ki el tutmaz ayak tutmaz
Anı zahid yasak ettiyse
Âşk ehli yasak tutmaz

Bring‘ Wein, Mundschenk,
Denn weder Hände noch Füße haben Kraft,
Wenn ihn der Fromme verboten hat.
Der Liebende hält sich nicht an die Verbote.

Seyyid Nesîmî:

Sofular harâm buyurmus bu aşkın badesini
Ben doldurur ben içirim, günah benim kime ne?

Die Buchstabengläubigen haben den Wein der Liebe verboten.
Ich schenke selbst ein, ich trinke, dies ist meine Sünde,
Wen geht es etwas an?

Opfer (arab. *qurbân*, tr. *kurban*)

Das Opfer-Ritual ist sehr wichtig für Aleviten. In einem Gebet von Hatayî, das als Opfer-Gebet vorgelesen wird, wird betont, dass die ganze Zeremonie bzw. Liturgie (*erkân*) auf das Opfer hin angelegt wurde: „*Kurbanın üstüne kuruldu erkân*“.

Die Opferung gewinnt durch Heiligung einen neuen Sinn: Das Opfer symbolisiert die Bereitschaft des Gebenden zu sterben. Durch das Teilen oder den Verzehr dieses Opfers wird dieser Sinn geteilt bzw. an diesem Sinn festgehalten. Daher ist die Opferdarbringung

1540 Gölpınarlı 2004: 206.

1541 Vgl. Bumke 1979: 539.

obligatorisch; es wird immer wieder betont, dass jeder *tâlib* einmal im Jahr ein Opfer darbringen soll (*senede bir kurban tâlibin borcu*). In der Umsetzung bringen nur diejenigen, die es sich leisten können, Opfertiere dar. Für die Armen ist es keine Pflicht.

Vorschriften über die Tiere, die als Opfer dargebracht werden dürfen, sind folgende: Kranke und verstümmelte Tiere dürfen keinesfalls geopfert werden. Es muss sich um ein männliches Tier handeln, das älter als ein Jahr ist. Die Opfertiere an Festtagen werden besonders geschmückt, mit verschiedenen Farben und Äpfeln an der Hornspitze. Es versteht sich von selbst, dass das Opfer und der Opfernde (innerlich und äußerlich) rein sein müssen. Die Opfertiere werden vor der Schlachtung gesegnet. Diese Zeremonie heißt *kurban tekbirlemek*. Während der *dede* Gebete spricht, wird das rechte Vorderbein des Tieres vom Opfernden hochgehalten. Danach wird ein Opfer-Hymnus angestimmt. Das Opfer muss bei dieser Zeremonie ein Zeichen (*nişân*) seines Einverständnis geben: Ein Opfertier wird auf den *meydân* gebracht, sodass es sich frei bewegen kann. Aus dem Verhalten des Tieres wird auf seine Zustimmung geschlossen. In seltenen Fällen kam es vor, dass die Opferung des Tieres aufgrund seines Verhaltens abgelehnt wurde.

Bei der Schlachtung werden drei Beine des Tieres zusammengebunden, während das rechte Vorderbein frei bleibt. So wird das Tier nach der Ka'ba ausgerichtet und geschlachtet, wobei ihm die Schlagader durchtrennt wird, damit es ausblutet. Wenn die Hörner groß sind, werden sie über der Tür befestigt.¹⁵⁴² Das Tier muss gekocht und danach zerkleinert werden, ohne die Knochen zu zerbrechen. Das Opfer gilt als Mahl desjenigen, dem es gewidmet wurde. An so einem Mahl teilzunehmen, bedeutet für die Teilnehmer, am Tisch der Heiligen zu speisen. Dabei geht es nicht um die Menge der Speise, das gemeinsame Speisen am Tisch ist wichtig, auch wenn es sich dabei nur um einen kleinen Bissen handelt. Daher müssen die *lokmas* in gleich große Portionen geteilt werden.

Geopfert werden zahme Tiere, die selbst gezüchtet werden wie Schafe, Ziegen, Kälber oder Hähne. Die weißen Hähne werden besonders geschätzt. Ein Hahn wird Gabriel (Cebrail) genannt.¹⁵⁴³ Durch Opfer wird nicht nur das gesellschaftliche Prestige des Opfernden gesteigert, sondern auch religiöser Verdienst (*sevâb*) erworben. Das Opfer soll vor schlechten Ereignissen schützen. Es gilt als gutes Zeichen, wenn viel Blut aus dem Opfertier fließt. Von diesem Blut wird dem Opfernden ein wenig auf die Stirn getupft.

Weiterhin herrscht die Vorstellung, dass durch die Opferung eines Tieres dessen Seele befreit werde. Denn durch die Opferung vermag das Lebewesen aus der tierischen Welt zu der menschlichen Welt aufzusteigen.

1542 Hörner über der Tür zu befestigen, soll eine sehr alte Tradition sein. Der spanische Reisende Ruy Gonzales de Clavijo reiste am 25. Mai 1404 durch den Ort „Deliler Kenti“ (Stadt der Narren), heute Delibaba bei Erzurum, wo nur die Derwische wohnten. Er berichtet, dass über den Türen der Derwische als Zeichen die Hörner hingen. Auch über der Tür der *zâviye* waren solche Hörner von Rehen, Ziegen und Schafen befestigt. (Karamustafa 2007: 12). Es kann dahin interpretiert werden, dass es als ein Zeichen des Derwisch- oder *sofu*-Wesens Sitte war, die Hörner der Opfertiere der diesbezüglichen Zeremonie über der Türe zu befestigen. Danach soll sich dieser Habitus für alle Opfertiere verbreitet haben.

1543 Den alten Überlieferungen zufolge soll Mohammed während seiner Himmelsreise in der ersten – oder siebten – Himmelsphäre einen Engel im Gewand eines weißen Hahnes gesehen haben.

Es gibt unterschiedliche Opfer: das Einheitsopfer (*birlik kurbanı*), das *musâhib*-Opfer (*musâhib kurbanı*), das Festtagsopfer (*bayram kurbanı*), das Opfer für Abdal Musa (*Abdal Musa kurbanı*), das Dankopfer (*adak kurbanı*) und das Opfer für Verstorbene (*can ekmeği*).

Die Opfer werden außerdem in innere Opfer (*içeri kurbanı*) und äußere Opfer (*dışarı kurbanı*) unterschieden. Die Opfer, die in einer *cem*-Zeremonie dargebracht werden, gelten als innere Opfer. Von diesem Opfer dürfen nur diejenigen essen, die an besagter Zeremonie teilnehmen dürfen.

Die äußeren Opfer sind solche, die nicht in einer *cem*-Zeremonie dargebracht werden. Dies sind private Opfer an Festtagen, Opfer für Verstorbene, zu Hochzeiten, Beschneidungen und ähnlichen Anlässen. An solchen Opfern können alle teilnehmen. Zu dieser Art Opfer gehört auch das Dankopfer (*adak*).

Der *dede* erhält nach Schlachtung des Opfertieres dessen Fell, Brust (gekocht), Kopf und Beine. Er kann diese mit nach Hause nehmen oder an die Armen verteilen. Die Knochen und das Blut des Opfertieres dürfen sich nicht an Orten befinden, die betreten werden. Die Knochen werden vergraben.

Die langen Zeremonien für Opferungen werden heute nicht mehr durchgeführt. In Deutschland werden die Opfertiere artgerecht geschlachtet und nur das Fleisch in der Küche des *cemevi* (oder der Vereine) gekocht. In den Großstädten der Türkei gibt man sein Opfertier an die Zuständigen ab. Nach dem Kochen wird die Gemeinde zusammengerufen und das Essen verteilt. Auf diese Weise gehen große Teile der Zeremonien und religiöse Zusammenhänge verloren, gleichzeitig steht die Opferung im Vordergrund und nicht die Zeremonie, wie dies ursprünglich vorgesehen war. Die Opfertiere werden nur noch in den Dorf-*cemevis* zeremoniell geschlachtet.

Unblutiges Opfer

Votivgaben in Form von Brot, Obst und Gemüse gelten ebenfalls als *lokma*-Darbringung. Darunter ist Gebäck die wichtigste Form. Besonders Arme, die sich kein Tieropfer leisten können, bringen ihr Opfer in Form von Gebäck, Äpfeln und sonstigem Obst.

Bei den Hubyâr-Aleviten wird in den periodischen *cems*, die vor dem Hızır-Monat einmal in der Woche donnerstagsabends stattfinden, immer Gebäck mitgebracht, das zeremoniell verzehrt wird.

Aşûre (arab. 'āšūrā')

'Āšūrā' – „Zehnte“ – bezeichnet bei den Schiiten den zehnten Tag des Monats *muharrem*. Am zehnten Tag des *muharrem* 680 war der Enkel Mohammeds al-Ḥusain mit seinen Gefährten in Kerbela (Irak) von Kalif Yazīd ibn Mu'āwiya (Yezid) massakriert worden. Dieses Ereignis ist immer noch lebendig im Gedächtnis der Schiiten und Aleviten. Heinz Halm betrachtet dieses Ereignis als die Geburt der Schia:

Der Religionshistoriker wird konstatieren, dass al-Husains Untergang die Schia als religiöses Phänomen überhaupt erst hervorgerufen hat; vor 680 hat es eine schiitische Religiosität gar nicht gegeben; erst der Tod des dritten Imams und seiner Gefährten ist der *big bang*, der den rasch

expandierenden Kosmos des Schiitentums erschafft und in Bewegung setzt. Für die Schiiten ist Kerbelâ der Dreh- und Angelpunkt ihres Glaubens, Höhepunkt eines göttlichen Heilplans, dessen Verheißungen all denen zuteil werden, die auf der Seite des gemarterten Imams Partei ergreifen.¹⁵⁴⁴

Obwohl Aleviten und Schiiten in demselben Zeitraum über dasselbe Ereignis trauern und (die Aleviten) fasten, gibt es sehr deutliche inhaltliche Unterschiede. Während die Aleviten das *muharrem*-Fasten als Teil ihres Glaubens sehen und daran festhalten, bildet die '*âšûrâ*' bei den Schiiten den Kern ihrer Religiosität. Während die Aleviten mit *ašûre* die „süße Suppe“ bezeichnen, die sie am zwölften Tag des *muharrem*s kochen und deren Ursprung auf Noah zurückgehen soll, bezeichnen die Schiiten mit '*âšûrâ*' den zehnten Tag des *muharrem*s und führen viele Rituale in dieser Zeit durch, die den Aleviten nicht bekannt sind: Ta'ziya-Aufführungen (Beileid-Aufführungen), Brustschläge (pers. *sîne-zan*), Kettengeißelungen (pers. *zandschîr-zan*), Schwert- oder Dolchschläge (pers. *tîgh-zan*). Alle diese, zum Teil blutigen, Rituale haben den Zweck, durch Buße religiösen Verdienst zu erwerben. Kettengeißler geißeln sich am neunten und zehnten *muharrem*, indem sie sich mit Ketten selbst schlagen. Schwert- und Dolchschläger schneiden sich mit ihren Schwertern oder Dolchen in die Stirn oder über den Schädel und vergießen ihr Blut. Das alles um ihre Bereitschaft zum Martyrium zu zeigen und sich selbst zu verurteilen dafür, dass sie im Jahr 680 nicht an der Schlacht in Kerbela auf der Seite al-Ḥusains gekämpft haben.¹⁵⁴⁵

Die Hubyâr-Aleviten kochen am zwölften Tag des *muharrem*s die *ašûre*-Speise, die verschiedene, festgelegte Zutaten enthalten muss. Die Zahl der Zutaten soll zwölf sein, in Anlehnung an die Zwölf Imame, tatsächlich variiert sie jedoch beträchtlich. Die Liste der Zutaten zeigt von Ort zu Ort und von Haushalt zu Haushalt Unterschiede.

Die Hauptzutat ist Weizen, der extra für diese Speise vorbereitet wird (*ašûrelik buğday*). Am Vortag werden Weizen, Kichererbsen, Bohnen in Wasser eingeweicht. Am zwölften *muharrem*-Tag kommen die eingeweichten Zutaten in einen Kessel und werden so lange gekocht, bis sie bissfest sind. Während diese Zutaten köcheln, werden getrocknete Aprikosen, Rosinen, Feigen und Johannesbrot in mundgerechte Stücke geschnitten und nacheinander in die kochende Masse gegeben. Wenn sich die Zutaten miteinander vermengen, wird Zucker beigegeben. Zum Schluss kommen Walnüsse, Haselnüsse und Mandeln hinzu. Auch werden Nelken und Zimt zugefügt. Granatapfel ist eine beliebte Zutat.

Wichtig sind bei der Zubereitung dieser Speise die Reihenfolge der Zutaten und der Ritualcharakter des Kochvorgangs. Während die Zutaten in den Kessel gegeben werden, wird ein Segen gesprochen. Dieses Segensgebet übernimmt beim gemeinsamen Kochen im *cemevi* der *dede*.

Nach dem Kochen wird die Suppe in kleine Gefäße gefüllt und an Nachbarn, Freunde und Verwandte verteilt. Diese verteilen ihre eigene *ašûre* in gleicher Weise. Die gesamte *ašûre*, die in ein Haus gegeben wird, kommt in einen Topf. Das führt dazu, dass letztlich alle von der

1544 Halm 1994: 28.

1545 Vgl. Halm 1994.

derselben *aşûre* essen. Die Gemeindemitglieder laden sich gegenseitig zum *aşûre*-Essen ein. Wenn sich die Gemeinde versammelt hat, wird ein Tischgebet vom *dede* gesprochen, und danach wird gemeinsam gegessen. So werden alle Haushalte der Gemeinde nacheinander besucht. Abgesehen von den Haushalten, die aus gesundheitlichen Gründen nicht in der Lage dazu sind, sollen alle Haushalte die *aşûre* kochen.

Außerhalb der privaten Haushalte wird auch im *cemevi aşûre* gekocht. Die Gemeinde spendet die Zutaten dafür. Die Gemeinde versammelt sich, der *dede* spricht ein Gebet. Danach beginnen die Zuständigen mit der Zubereitung. Wenn die *aşûre* gekocht und vorbereitet ist, versammelt sich die Gemeinde diesmal zum Verzehr. Es ist wichtig, dass zuerst kollektiv die zubereitete *aşûre* verzehrt wird. Dies geschieht ebenfalls zeremoniell im *cem*. Die Zubereitung der *aşûre* dauert fünf bis sechs Stunden. Da an dem Tag viele Menschen noch fasten, wird das Fasten mit *aşûre* gebrochen und eine Mahl-Zeremonie gehalten.

Öfter kommt es vor, dass am selben Tag auch Opfer dargebracht werden. Wenn das der Fall ist, wird am Abend eine zweite *cem*-Zeremonie durchgeführt und das Opfer gemeinsam verzehrt.

Der Legende nach soll diese Suppe nach der Sintflut von Noah gekocht worden sein. Die Überlebenden gaben Noah, was sie an Proviant noch übrig hatten. Viele Sunniten tradieren dieses *aşûre*-Kochen auch. Seit der Gründung der *cemevis* in den Städten hat es sich etabliert, dass auch manche Sunniten mit den Aleviten zusammen in den *cemevis* den *aşûre*-Tag zelebrieren.

Reste aller Speisen, die als heilig gelten, dürfen nicht weggeworfen werden. Sie werden an Kranke und Bedürftige verteilt; manche (wie der Rest von Bulgur) werden an geeigneten Stellen für die Vögel ausgelegt. Sonst müssen sie an einem sauberen Ort mit Erde bedeckt werden.

Fasten

In der Fastenzeit achten die Menschen bewusster darauf, die Regeln und Gebote des Glaubens einzuhalten. Die Zeit des Fastens wird als Gelegenheit betrachtet, die wichtigen Regeln des Glaubens bewusst zu praktizieren. Sie wird damit zu einer Zeit der Selbstvergewisserung im Glauben. Vor dem Fasten ist es sehr wichtig, die Probleme untereinander zu lösen und Einklang (*rıza*) herzustellen. Denn andernfalls ist das Fasten ungültig. Daher müssen Probleme in der Gemeinde gelöst werden, und gegenseitiges Einvernehmen (*rızalık*) muss geschaffen werden. In jeder Fastenzeit muss streng darauf geachtet werden, dass niemandem etwas Schlechtes oder Schmerzhaftes angetan wird. Diese Regel gilt auch in Bezug auf die Umwelt und die Tiere. So wird in dieser Zeit weder gejagt noch werden Bäume geschlagen. Kein Tier darf geschlachtet werden, außer im Notfall. In der Fastenzeit bemühen sich die Menschen ganz besonders darum, alle Vorschriften und Regeln der Religion und Ethik einzuhalten. Es werden nur die nötigen Arbeiten verrichtet.

Für Hubyâr-Aleviten gelten dieselben allgemeinen Fastenzeiten wie für alle Aleviten. Nur bei Hıdırellez dauert das Fasten sieben statt drei Tage. Das Fasten beginnt vor der Morgendämmerung und dauert bis zum Anbruch der Dunkelheit. Durch das Fasten werden einerseits die Gebote gehalten, andererseits wird Heil (*sevâb*) erlangt.

Kranke, stillende Frauen, Schwangere, Alte und Schwache sollen nicht fasten. Bei den Kindern gibt es keine bestimmte Altersgrenze, aber *muharrem*-Fasten dürfen nur die Erwachsenen. In dörflichen Gegenden liegt das Alter des Erwachsenseins bei 14 bis 16 Jahren, wobei meist nach Körpergröße entschieden wird. Wer keine Möglichkeit zum Fasten hat bzw. *taqîya* (Verstellung zum Verbergen der religiösen Identität) ausüben muss (wie bei dem Wehrdienst oder den Arbeitsgesellschaften), darf darauf verzichten.

Die Aleviten drücken die Begrifflichkeiten um das Fasten durch die Zusammensetzung der türkischen Wörter aus: fasten (*oruç tutmak*), nach dem Fasten essen (*oruç açmak*), für das Fasten aufstehen (*oruca kalkmak*) oder die Absichtserklärung für das Fasten (*oruca niyet etmek*). Die türkisch-sunnitische Mehrheitsgesellschaft verwendet dafür die arabischen Begriffe.

Abends kommen die Menschen in den Häusern zusammen. Die *dedes* oder *rehbers* erklären die Wichtigkeit und Gründe des Fastens. Es werden Erzählungen aus dem Leben der Heiligen (*menkıbe*) vorgetragen oder wichtige Epen wie Battal Gazi, Ebû Müslim Horasanî, Koroğlu erzählt.

Die unten ausgeführten Arten des Fastens gehören zu den religiösen Pflichten der Aleviten und werden in der öffentlichen Beichte kontrolliert:

Muharrem (arab. muḥarram)

Der erste Monat des islamischen Kalenders mit dem Namen *muḥarram* basiert auf dem arabischen Mondkalender, der bereits vor der Islamisierung von den Arabern genutzt wurde. Nach der muslimischen Eroberung Mekkas 630 wurde der Kalender reformiert. Allerdings wurden die altarabischen Monatsnamen übernommen, so dass der Monat *muharrem* der erste Monat des neuen Jahres blieb. In diesen Monat wurden viele Legenden um viele Propheten, wie Abraham (Halil Ibrahim), Noah (Nuh), Josef (Yusuf) u. a. platziert. Durch die Verbreitung dieser Legenden hoffen die Aleviten, die Wertschätzung *muharrems* innerhalb der Gemeinde zu erhöhen und gleichzeitig nach außen zu transportieren.

Für Aleviten (wie auch für andere islamische Strömungen) gilt der Monat *muharrem* als ein Trauermonat. In den ersten zwölf Tagen des Monats wird für al-Ḥusain, den Enkel des Propheten Mohammed, und seine Weggefährten gefastet.

Unter Aleviten wird das *muharrem*-Fasten unterschiedlich bezeichnet: Trauer-Fasten (*yas orucu* oder *matem orucu*), Fasten für die Zwölf Imame (*12 imâmlar orucu*), Wasser-Fasten (*su orucu*). Die Hubyâr-Aleviten bezeichnen dieses Fasten mit dem Ausdruck *muharrem orucu*. Selten kommen andere Bezeichnungen vor.

Gelegentlich werden zusätzlich drei weitere Tage für die Kinder von Müslim bin Aqil gefastet, der von al-Ḥusain nach Kūfa vorausgesandt worden war, aber mit seinen zwei Kindern von den Soldaten Yazîds getötet wurde.

In dieser Zeit wird kein Wasser getrunken, weil der Weg zum Euphrat, zum Wasser in Kerbela versperrt war und die Märtyrer auch Durst litten. In der Fastenzeit wird auch nicht gebadet, es

wird sich nicht gewaschen, und die Männer rasieren sich wegen der Trauer nicht, um unnötigen Wasserverbrauch zu vermeiden.

Auf die Lebensmittel, die mit dem Messer durchgeschnitten werden müssen, wird ebenso verzichtet wie auf alle tierischen Nahrungsmittel, nicht aber auf Fette und Joghurtgetränke (*ayran*). Zwiebeln und Knoblauch dürfen ebenfalls nicht gegessen werden. Die Menschen tragen schwarze Kleidung, und es finden keine *cem*-Zeremonien statt. Untersagt sind Geschlechtsverkehr und jede Art von Vergnügen.

Um den Durst stärker zu spüren, war es nicht ungewöhnlich, Salz zu sich zu nehmen. Beim *muharrem*-Fasten sollen die Fastenden mit einer Mahlzeit am Tag auskommen und dabei auf den Gebrauch von Messern verzichten. Bis 1980 galt während des *muharrem*-Fastens ein Spielverbot für alle Musikinstrumente, darunter besonders für die *saz*. Weil *muharrem* ein Trauer-Monat ist, wurde die *saz* mit einer schwarzen Hülle bedeckt und an der Wand aufgehängt. Auch der *tarîq*, der heilige Stab, durfte nicht aus seiner Hülle herausgenommen werden.

Man verzichtet auf den Konsum von Radio, Fernsehen und von Luxus- und Vergnügungsgütern. Man verwendet keine kosmetischen Produkte und betrachtet sich nicht im Spiegel. In dieser Zeit werden keine Hochzeiten oder Feste gefeiert. Nur die Trauer-Lieder (*mersiye*) um Kərbela sind erlaubt.

In manchen Gegenden wird zwölf Tage lang gefastet und am 13. Tag *aşûre* gekocht. *Aşûre* soll eigentlich am zwölften Tag gekocht werden. Am Abend des zwölften Tages kann ein Opfer dargebracht und eine *cem*-Zeremonie durchgeführt werden. In der Bektaşî-Tradition wird am Abend des zwölften Tages geopfert und zelebriert. Eine Initiation (*nasib almak/ikrâr vermek*) an diesem Abend wird besonders hochgeschätzt.¹⁵⁴⁶

Hızır- oder Hıdırellez-Fasten

Eine der wichtigsten Fastenzeiten ist Hıdırellez. Das Fasten für Hızır-İlyas wird bei Hubyâr-Aleviten (ebenso wie bei den meisten Aleviten) als „Hıdırellez“ bezeichnet. Dieses Fasten ist bekannt als *Hızır orucu* (Fasten für den heiligen Hızır). Hubyâr-Aleviten bezeichnen dieses Fasten als *Hıdırellez orucu*. Im Gegensatz zum *muharrem*-Fasten ist Hıdırellez ein fröhliches und segensreiches Fasten.

Bei den Hubyâr-Aleviten wird ab dem Freitagmorgen der zweiten Woche im Februar sieben Tage lang gefastet und zwar vom Tagesanbruch bis zur Dämmerung. Hıdırellez endet am Abend des dritten Donnerstags. Am darauffolgenden Freitag findet das Abschlussfest. In anderen *ocaks*, die nur drei Tage fasten, wird von Dienstag bis Donnerstagabend gefastet. Auf die Frage, warum die Hubyâr-Aleviten nicht drei Tage, sondern sieben Tage fasten, lautet die Antwort: „Hubyâr war sieben Tage lang im Ofen im Feuer, deswegen fasten wir auch sieben Tage“.¹⁵⁴⁷

1546 Bedri Noyan, Broschüre über *aşûre* und *muharrem* (Bektaşî ve Alevilerde Muharrem Âyînî, *Aşûre ve Mâtem Erkânı*), ohne Jahr und Ort.

1547 Siehe die Schöpfungslegende im Kap. 3.2.1.

Vor dem Hidirellez-Fasten müssen die Hubyâr-Aleviten ihre öffentliche Beichte abgelegt haben. Diejenigen, die ihre jährliche Beichte nicht ablegen und am Einheitsopfer nicht beteiligt sind, dürfen nicht am Hidirellez-*cem* teilnehmen.

Medet-Mürvet

Medet (Beistand) und *mürvet* (verballhornt von *mürüvvet*, die Güte) bezeichnen das Fasten um den Beistand und die Gnade der Heiligen. Das *Medet-mürvet*-Fasten dauert drei Tage. Es gibt keine bestimmte Zeitperiode für dieses individuelle Fasten. Viele fasten direkt vor oder nach dem *muharrem*.

48 Donnerstagsfasten (kırksekiz perşembe)

Die Vorschriften verlangen, dass an 48 Donnerstagen im Jahr gefastet wird. Dies ist eine religiöse Pflicht und wird auch bei der Beichte verlangt. Heute vollziehen nur ganz wenige, besonders ältere Menschen, dieses Fasten. In den 1970er-Jahren kannte ich ältere Menschen, die sich streng an diese Tradition hielten.

6.2. Feste und heilige Tage

Heilige Tage und Feste entsprechen bei den Hubyâr-Aleviten denen aller alevitischen Gemeinden in der Türkei. Der *Donnerstagabend* ist heilig und wird Freitagabend (*cuma akşamı*) genannt. Nach eingeübter Tradition beginnt der Tag mit dem Sonnenuntergang und dauert bis zum nächsten Sonnenuntergang. Aus diesem Grunde wird der Donnerstagabend im Volksmund immer noch als Freitagabend bezeichnet. Höchstwahrscheinlich hängt diese Gewohnheit mit dem Mondkalender zusammen. *Cem*-Zeremonien finden nach heutiger Zeitrechnung am Donnerstagabend statt.

An den Festtagen sollen sich die Menschen sauber und gepflegt kleiden. Die Frauen der Hubyâr-Aleviten tragen die traditionelle Tracht. Wer mit jemandem Streit hat, muss sich am Festtag (*bayram*) versöhnen. Die Jüngeren küssen die Hände der Älteren, wie es im Osten üblich ist.

Wenn in der Gemeinde kein Trauerfall vorliegt, werden die Festtage sehr fröhlich gestaltet. Die Jugendlichen bauen Schaukeln auf. Die Gemeindemitglieder besuchen sich gegenseitig und sprechen einander Glückwünsche aus. Alle Menschen sind festlich gekleidet. Die Kinder bekommen kleine Geschenke, meistens Gebäck und Süßigkeiten (heute eher Geld).

Ein *bayram* wird immer als heiliger Tag empfunden. Am Morgen des Festtages wird ein *cem* abgehalten. Es herrscht überall eine Atmosphäre frommer Heiterkeit. Am Tag vor den Festtagen (*arife günü*) werden die Friedhöfe besucht. An den Festtagen kamen die Aleviten aus den Städten in die alevitischen Dörfer, weil sie in den Städten für die Nachbarn nicht auffällig und auch mit Gleichgesinnten zusammen sein wollten.

Das Zucker- oder Ramadanfest (*Ramazân bayramı*) feiern Aleviten nicht. Wenn es zu einem Kontakt mit Sunniten kommt, gratulieren die Aleviten diesen zum Fest. In den Städten feiern die Aleviten gelegentlich auch mit ihren Nachbarn (ohne dem Fest eine Heiligkeit beizumessen).

Unter den Festen steht an erster Stelle das dreitägige Opferfest (*kurban bayramı*) zum Gedächtnis an Ismā'īl, den Sohn Abrahams,¹⁵⁴⁸ das in der gesamten muslimischen Welt gefeiert wird. Das Datum des Opferfestes richtet sich nach dem islamischen Mondkalender und wandert folglich durch das Sonnenjahr. An zweiter Stelle steht das Hızır-Fest (*Hıdırellez bayramı*).

Die Nationalfeiertage sind erst seit 1923 anerkannt und werden offiziell gefeiert.

Opferfest

Dies ist ein gemeinsames Fest aller Muslime. Aleviten feiern dieses Fest ebenso wie Sunniten und Schiiten. Allerdings gibt es einen Unterschied: Die Sunniten verteilen das Opferfleisch roh an die Armen weiter. Bei den Aleviten wird das Opferfleisch zuerst zubereitet und danach gemeinsam mit der Gemeinde oder im Haus des Gastgebers verzehrt.

Am ersten Tag versammelt sich die Gemeinschaft im *cemevi* zu einer kurzen Fest-Zeremonie (*bayram cemi*). Opfertiere können Schafe, Ziegen oder Kälber sein. Die Opfertiere werden durch Gebete (*kurban tekbiri*) und danach durch drei vom *zâkir* vorgetragene Lieder geheiligt. Danach werden die Tiere zum Schlachtort geführt und vom *kurbançı* geschlachtet. Das Fleisch wird in einem großen Kessel gekocht. Nach dem Kochen wird das Fleisch aus der Brühe genommen und mit den Händen (ohne Messer) in etwa gleich große Stücke zerteilt. In die Fleischbrühe rührt man Weizengrütze ein.

Es werden große Leinentücher auf dem *mevdân* des *cemevi* ausgebreitet, um den herum die Menschen Platz nehmen. Die vorbereitete Weizengrütze wird auf Tellern serviert. Nun bekommt jeder Teilnehmer ein *yufka*- (Teigbrot) oder *bazlamabrot* (ca. 1 cm dickes rundes Steinbrot). Auf die bereits vereilten Brote gibt der *kurbançı* jeweils die gleiche Menge des Fleisches. Der *dede* wartet, bis jeder seinen Anteil bekommen hat. Danach fragt er die Anwesenden, ob sie mit ihrem Anteil zufrieden sind. Sollte es eine Beschwerde geben, wird dies geklärt. Dann folgt das Tischgebet (*sofra duası*). Danach wird gegessen. Es wird so lange gewartet, bis alle zu Ende gegessen haben. Mit einem Dankgebet endet die Zeremonie. Erst danach können die Menschen aufstehen. Dies ist die traditionelle Zeremonie in den Dörfern.¹⁵⁴⁹

Heute jedoch haben die *cemevis* in den Städten andere Gewohnheiten. Die Menschen sitzen nicht auf dem Boden, sondern an Tischen. Die Gebetszeremonie ist dieselbe geblieben. Jeder, der privat sein Opfer schlachtet, muss alles zu Hause vorbereiten und die Menschen zum *kurban*-Essen zu sich nach Hause einladen.

In den letzten Jahren entstanden Diskussionen darüber, ob es bei den Aleviten ein Opferfest gegeben habe. Dem Velâyetnâme ist zu entnehmen, dass schon Hacı Bektaş selbst dieses Fest feierte. Er sagte ausdrücklich, dass für die Feier des Festes in der „Seyyid Gazi-Tekke“ gesammelt wird und zwar bei der *muharrem*-Trauer in der „Hacı Bektaş-Tekke“¹⁵⁵⁰. Darüber hinaus ist es nur schwer vorstellbar, dass sich diese umfassende wichtige Zeremonie ohne

1548 Ismael ist in den Erzählungen der Thora und des Alten Testaments der Erstgeborene Abrahams. Allerdings ist er ein „illegitimer“ Sohn, da Abraham ihn mit Haggai, der Magd seiner Frau Sarah gezeugt hatte. Vgl. Gen 16, 1-16.

1549 Diese Tradition gilt für alle, die am Opfermahl teilnehmen.

1550 Gross 1927: 176.

konkrete historische Vorläufer und in Abgrenzung zu einem feindlich gesinnten sunnitischen Umfeld entwickelt hätte.

Hıdırellez-Fest

Am Ende des Hıdırellez-Fastens (am achten Tag) wird ein Fest gefeiert. Dieses Fest findet immer am Freitag statt.¹⁵⁵¹ Am frühen Freitagmorgen kommen die Menschen im *cemevi* zusammen, wo man sich zunächst gegenseitig beglückwünscht (*bayramlaşma*). Danach wird ein Gebet für den Festtag gesprochen. Dann werden die Opfertiere geheiligt und geschlachtet. Das Geld für die Opfer bringt die Gemeinde gemeinsam auf. Dabei wird von Armen kein Almosen genommen. Wenn es private Opfer gibt, werden diese mit den anderen Opfertieren zusammen geschlachtet. Die Zeremonien des Fest-*cem* (*bayram cemi*) sind kürzer als üblich.

Der Ablauf des Festtags entspricht dem des Opferfests. Das Hıdırellez-Fest¹⁵⁵² wird bei vielen Aleviten als Fest des heiligen Hızır (*Hızır bayramı*) bezeichnet. Hubyâr-Aleviten bezeichnen es als Hıdırellez wie das Fasten. Der Festtag wird mit größerer Begeisterung, Fröhlichkeit und Aufregung als die üblichen Feste gefeiert. Die Hıdırellez-Tage haben bei den Hubyâr-Aleviten einen besonderen Stellenwert; eine Art der Erneuerung eigener Lebenskraft. Diese Zeit wird als segensreiche Zeit (arab. *baraka*, tr. *bereket*) empfunden.

Es findet sich bei den Ahl-e Haqq, bei den Ateşbagi (Ateşbeği) als *Zât-ı Mutlak* (oder Ali Haydar-*bayramı*), bei den Cehelten (pers. Vierzig, tr. *Kırklar*) als *nebî bayramı* (Hızır Nebî; *nebî*, arab. *nâbî*=Prophet).¹⁵⁵³ Nusairier feiern das Fest *hođr al-Bahrî* am 1. Juli (*tammüz*).¹⁵⁵⁴

Nevrûz-Fest

Naurûz (pers. Neujahr) wird bei den Hubyâr-Aleviten als *sultan nevrûz* bezeichnet und gilt als „Geburtstag ‘Alîs“. Auch am *nevrûz* wird ein *cem* vollzogen. *Nevrûz* ist insgesamt ein fröhlicher Tag und wird gefeiert wie das Hıdırellez-Fest.

Dieses Fest ist für die Aleviten, sowie alle schiitischen Religionen, ein heiliges Fest und wird mit heiligen theologischen Grundlagen angereichert. Initiationen an diesem Tag werden besonders geschätzt. An dem Tag erneuern die Babagân-Bektaşîs ihre jährlichen Gelöbnisse (*ikrâr*), was als *baş okutmak* erwähnt worden ist. Im *nevrûz-cem* wird für ‘Alîs Geburt diverse Lobgedichte gesungen. Fast alle allgemein berühmte Dichter der Aleviten haben über *nevrûz* Gedichte geschrieben, die im Türkischen *nevrûziye* genannt werden. Denn „Wer Gott den erhabenen am Naurûz-Tage (an)erkennt, der ist vor der Wiedergeburt sicher.“¹⁵⁵⁵

Das *nevrûz*-Fest gilt als Tag des Essens und Trinkens, Tag der Freude und der Heiterkeit. Auch die Speisen und Getränke, die für den Anlass des Tages vorbereitet und angeboten werden, werden *nevrûziye* genannt. Am Vortag werden die Häuser gereinigt. Am Festtag werden

1551 Der berühmte hurufitische Mystiker Ferišteođlu berichtet in seinem “Hidâyetnâme” (geschrieben 838/1434), dass die Feste, die auf den Freitag fallen „große Feste“ sind („ve dađı bil ki her yılda cum‘a ve bayram bir günde ola, ol gün »‘ıydü’l-ekber« olur.“). Zitiert nach Şenödeyici 2009: 138.

1552 Am 5. und 6. Mai wird in der Türkei Hızır-Ilyas Bayramı (Hıdırellez) gefeiert. Dies darf nicht mit Hıdırellez der Hubyâr-Aleviten verwechselt werden.

1553 Mélikoff 1993: 62 und 83.

1554 Halm 1982: 286.

1555 Halm 1982: 333.

Schaukeln aufgehängt und vor allem junge Menschen schaukeln. Die jungen Frauen schmücken sich mit *iris persica* (*nevrûz çiçeği*) und anderen Frühlingsblumen, wie Anemonen und Myrte, und tragen Diademe. Aus meiner Kindheit erinnere ich das *nevrûz*-Fest mit großen Schaukeln, aufgehängt an den Ästen von prächtigen Walnussbäumen und an die Diademe der Frauen. Heute finden in den Dörfern die verspielten *nevrûz*-Feste nicht mehr statt.

Das Fest *nevrûz* findet man in allen schiitischen Religionen. Die Nusairier feiern die Feste *nevrûz* (am 4. April) und *mihrgân* (am 16. Oktober), beide iranischen Ursprungs der Frühlings- und Herbst-Tagundnachtgleiche, „als die Tage, an denen sich der göttliche ‘Alī in der Sonne offenbart“.¹⁵⁵⁶ Laut Halm hat Ğunbulānī (gest. 900), „Perser aus Fārs“, diese Tradition als nusairische Feste institutionalisiert und sie „gehören zum ältesten Bestandteil der nusairischen Lehre“.¹⁵⁵⁷ In dem „Buch der Sieben und der Schatten“ (*Kitāb al-haft wal-ażilla*) finden sich die Erläuterungen und theologischen Begründungen für das Fest, für das Schmücken und für das Schaukeln. Die Geheimnisse des *nevrûz* werden angeblich von Imam Ğa‘far vielseitig erläutert:¹⁵⁵⁸

Der Aufputz aber und die Schaukeln (*marāğih*), die an diesem Tag fertig werden, die sind Gleichnis dafür, daß die Körper zueinander eilten, als ihnen Geister zuteil geworden waren; das Wasser, das an diesem Tag zur Reinigung ausgegossen wird, entspricht dem Regen, der auf die Lichtleiber fiel; [...].¹⁵⁵⁹

Die Ähnlichkeiten sind evident und auffällig.

Heilige Tage

Der Donnerstag ist bei den Hubyâr-Aleviten wie bei allen Aleviten ein heiliger Tag, weil er wegen der erwähnten Himmelsreise Mohammeds in der Nacht von Donnerstag auf Freitag als Gebetstag gilt. Donnerstags werden, so heißt es, die Gebete erhört. Sonst gibt es auch für andere Tage unterschiedliche Vorstellungen. Der Dienstag wird negativ betrachtet, was mit dem Spruch „Dienstags wird es wackelig sein“ (*sahı sallandır*) zum Ausdruck gebracht wird. Dienstag und Freitag waren die Tage, an denen ungerne Reisen, Haus- und Handarbeit getätigt wurden.

Feierlichkeiten zum Gedenken an Hubyâr (Hubyâr Anma Törenleri)

Seit 2004 wird vom Solidaritätsverein des Hubyâr Köyü (*Hubyâr Köyü Kültür ve Sosyal Dayanışma Derneği*, gegründet 1967 in Istanbul) und von der Stiftung *Hubyâr Eğitim Vakfı* (gegründet 2006) der Gedächtnistag für Hubyâr organisiert. Am letzten Sonntag des Monats Juli finden die Feierlichkeiten statt, wobei es manchmal zu Verschiebungen (wegen Ramadan oder anderen Feierlichkeiten in den nächsten Nachbardörfern) kommt. Im Jahr 2016 ist es wegen des Putschversuches in der Türkei ausgefallen. Die Besucherzahlen variieren zwischen 5000 und 15000 Menschen.

1556 Halm 1982: 297.

1557 Halm 1982: 297; 319.

1558 Halm 1982: 329-325.

1559 Halm 1982: 334.

Die Gründe für die Teilnahme an diesem Tag sind sehr unterschiedlich. Es kommen Menschen aus religiösen Gründen ebenso wie solche mit politischen und wirtschaftlichen Interessen. Die freie Form der Veranstaltung erlaubt den Teilnehmern, sie ihren Bedürfnissen anzupassen.¹⁵⁶⁰



Abb. 23: Begeisterte Menschen anlässlich des Hubyâr-Gedenktages

6.3. Heilige Orte

*Die Stätte, die ein guter Mensch betrat,
Ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt
Sein Wort und seine Tat dem Enkel wieder.¹⁵⁶¹*
Goethe

Allgemein gelten Orte, in denen Heilige und fromme Menschen gelebt haben, als sakral. Auch die Plätze, die früher in anderen Religionen als heilig galten, gelten immer noch als heilige Orte, wobei es öfter zu einer Veränderung des Namens, des Glaubensgehaltes und der dazugehörigen Legende kommt. Ein Ort oder Gegenstand gewinnt Heiligkeit durch die Bestimmung (*nazarlama*) oder durch ein Zeichen (*işaret*), der *evliyâ*. Um Bäume, Haine, Quellen und Steine in der Umgebung des Heiligen ranken Legenden, die zur Entstehung solcher „heiligen“ Stätten beitragen. Auch persönliche Gegenstände der Heiligen gewinnen nach deren Tod Heiligkeit ebenso wie ihre Gräber. Es kommt auch vor, dass ein bestimmter Ort einem Heiligen gewidmet wird (*makâm*). Solche Orte entstehen, wenn ein Heiliger jemandem im Traum erscheint und ihn auffordert, diese Plätze zu besuchen.

Heilige Bäume, Quellen, Steine und Felsen werden verehrt. Im Grunde kann jeder Stein, jeder Baum, jedes Wasser heilig sein. Solche Verehrungsstätten werden meist im Frühling besucht;

1560 Vgl. Hendrich 2005.

1561 J. W. v. Goethe, 1961 "Dramen" (Zürich und Stuttgart), S. 485, Torquato Tasso, 80-82.

es wird darauf geachtet, dass diese Besuche an einem Donnerstag stattfinden.¹⁵⁶² Sie werden besonders mit der Bitte um Regen (in der Dürrezeit) aufgesucht. An die Bäume werden Votivstoffe gebunden. Wasser, Steine und Erde dieser Stellen gelten als heilig.

Diese heiligen Stätten gehören zur Struktur jedes alevitischen Dorfes. Sie liegen entweder im Dorf oder in seiner unmittelbaren Umgebung. Einem Fremden sind diese bedeutungstragenden Plätze nicht bekannt. Daher geht das Wissen um diese heiligen Stätten verloren, sobald ein Dorf durch Auswanderung aufgegeben wird. Auf diese Plätze wird durch besondere Gestaltung aufmerksam gemacht. Es gibt aber auch überregional wirkmächtige Orte, die von Aleviten wie Sunniten besucht werden.

Verschiedene Andachtsorte innerhalb und außerhalb des Hubyâr Köyü werden mit Hubyâr in Verbindung gebracht. Früher hielten viele *tâlibs* den ganzen Boden des Hubyâr Köyü für heilig und verhielten sich dementsprechend, wenn sie die Dorfgrenzen überschritten. Es gibt von der Dorfgrenze bis zum Schrein Stätten mit eigenen Namen, die den Dorfbewohnern auch als heilig gelten und denen beim Vorbeigehen *niyâz* erwiesen wird.

*Heilige Orte des Hubyâr Köyü*¹⁵⁶³

Çetirez: Am Abhang des Berges, wo der Weg am steilsten ist, gibt es eine Stelle mit ein paar Bäumen und einer Wasserstelle. Der Ort wird *Çetirez*¹⁵⁶⁴ (am schwierigsten) genannt. Wahrscheinlich handelt es sich um den Platz, an dem Reisende eine Pause machten. Im Zuge der fortschreitenden Motorisierung geriet die Stelle in Vergessenheit, heute existiert nur noch die Bezeichnung für den Ort.

Zor taş (mühsamer Stein): Dieser Name bezeichnet eine flache Stelle an einem Aufstieg, an der ursprünglich ein gehobelter Stein lag. Er galt als Zeichen dafür, dass das schwerste Stück des Aufstiegs geschafft war. Dieser Stein liegt heute nicht mehr am Ort, und die ursprüngliche Bedeutung gerät in Vergessenheit.

Mihli (mit Nägeln): Es gibt eine steinige Stelle an der Straße in Gürgençukuru, an der sich viele Steine mit eingeschlagenen Nägeln finden. Es lässt sich nicht mehr nachvollziehen, warum *mihli* ein sakraler Ort ist und wozu er diente. Jeder, der vorbeigeht, erweist allerdings *niyâz*. Bei Veysel Karani in Bursa (zwischen Bursa und Gemlik) schlagen Menschen mit Kinderwunsch einen Nagel in einen Stein, um festzustellen, ob ihre Wünsche in Erfüllung gehen. Wenn die Nägel direkt und gerade eingeschlagen werden, gilt dies als Zeichen für die Erfüllung. Das Gleiche könnte auch bei *Mihli* in Hubyâr der Fall sein, denn Hubyâr ist berühmt dafür, kinderlosen Ehepaaren zu helfen. Dies könnte auch erklären, warum zahllose Nägel in den Stein mit Stoffstücken und Haaren (wahrscheinlich die eigenen) eingenagelt sind. Da die Stelle von Nägeln (*mih*) übersät ist, nennt man den Ort *Mihli* (mit Nägeln). Ein solcher Stein lag früher auch am Schrein von Hubyâr. Der Stein ist verschwunden und wurde wahrscheinlich von jemandem mitgenommen, weil er auch als sakral galt.

1562 Wegen zunehmender Berufstätigkeit finden solche Besuche heute fast nur an Wochenenden statt.

1563 Bei der Übersetzung der Ortsnamen hierbei habe ich versucht, die wortwörtliche Entsprechung zu ermitteln, weil manche Ausdrücke nicht adäquat übersetzbar sind.

1564 Im Türkischen bezeichnet *çetirez* auch die Hülsenfrüchtler.

Kılıçkesen (vom Schwert gespalten): Nach *Mihli* kommt *Kılıçkesen*. Es handelt sich um den Felsen, den Hubyâr mit seinem Holzschwert (*tahta kılıç*) geteilt haben soll. Der Felsen liegt am Straßenrand und ihm wird *niyâz* erwiesen. *Kılıçkesen* genießt immer noch große Bekanntheit.

Dokuzlar (die Neuner): Die Spitze des Berges (2643m hoch) wird *Dokuzlar* bezeichnet, weil angenommen wird, dass hier neun Heilige (*evliyâ*) begraben liegen. *Dokuzlar* ist ein sehr beliebter Pilgerort der Hubyâr-Aleviten. Dort sind neun Steinhaufen, die als Gräber dieser *evliyâ* gelten. In der legendären Darstellung werden diese *evliyâ* als historische Personen gezeigt, was meines Erachtens nicht möglich ist.¹⁵⁶⁵

Heute kann man mit Fahrzeugen fast bis zum Berggipfel fahren. Früher gingen die Pilger diesen Trampelpfad zu Fuß mit Eseln und Pferden für ihre Lasten und Opfertiere. Häufig kommen sie, um den Sonnenaufgang zu beobachten, weil in der Höhe der Sonnenaufgang ganz besonders wirkmächtig ist. Die Wolken sinken ab, und es entsteht das Gefühl, ganz oben im Himmel (über den Wolken) zu sein. Es ist ein Ort zwischen Himmel und Erde. Pilger berichten von Momenten, in denen die Sonne zu tanzen schien. Früher brachten viele Gläubige Opfer zu der Stelle und kochten hier. Heute findet selten eine Opferung statt. Der Besuch des Ortes in den frühen Morgenstunden nimmt aber zu, weil er mit Fahrzeugen jetzt leichter zu erreichen ist.

Kapulukaya (Felsen mit der Tür): Auf dem Weg zum Hochplateau (*yayla*) Tekeli liegen am Rand der Straße große Felsen, die 30 bis 40 Meter in die Höhe ragen. Diese imposanten Felsen sollen nach der Sage eine Tür (*kapı*) gehabt haben, weshalb sie als „Felsen mit der Tür“ (*Kapılıkaya*, im Volksmund *Kapulukaya*) bezeichnet wurden.¹⁵⁶⁶



Abb. 24: *Hubyâr's Höhle*

Hinter *Kapulukaya* befindet sich eine ca. 1 Kubikmeter große Mulde im Felsen. Der Sage nach soll Hubyâr in diesem kleinen Ort seine sieben Schafe gehütet haben.

Weiter am Straßenrand auf dem Weg nach *Kapulukaya*, direkt gegenüber einer am Bach liegenden Mühle stand ein Fels, der heute nicht mehr am Ort ist, weil er bei den Straßenerweiterungsarbeiten ins Tal hinabgefallen ist. Der Sage nach soll Hubyâr seinen Rücken an diesen Felsen angelehnt und damit die ca. 500m entfernten Mühlensteine eingestellt haben. Die

Gläubigen lehnten sich mit dem Rücken an diesen Felsen und rieben ihren Rücken daran, weil das gegen Rückenschmerzen helfen soll.

1565 Hier möchte ich auf die interessante Ähnlichkeit zwischen *dokuzlar* (neun *evliyâ*) in Hubyâr und den neun Heiligen (*Walisongo*= neun *Walî*) auf Java hinweisen (Vgl. Franke 2012: 173 ff.).

1566 Der Name „Tekeli und Kapulukaya“ existiert auch in Antalya (bei Yalınlı Köy), wo der berühmte Şahkulu, dessen Name gleichzeitig der Name seines Aufstandes ist, seine Anhänger versammelt hatte.

Der Hufabdruck von Hubyârs Pferd: Am Rand der alten Straße auf dem Hochplateau lag ein Stein mit einem Loch, das die Bewohner und Besucher für den Hufabdruck von Hubyârs Pferd halten. Da diese Straße nicht mehr passierbar war, wurde der Stein, auch zum Schutz gegen Diebstahl, zum Grab Hubyârs ins Dorf gebracht. Heute liegt der Stein im Garten des Hubyâr-Schreins im Dorf.



Abb. 25: Abdruck von Hubyârs Pferd

Quellen

Göz cöherliği (Kraft für die Auge): Direkt über dem Hubyâr Köyü am Hang liegt eine Stelle, deren Erde und Wasser bei Augenleiden helfen sollen.

Çörmük (Hochtr. *çermik*) (Heilquelle): Eine Wasserquelle oberhalb der Mühle, die viel Wasser führt und „Heilquelle“ heißt. Die Legende besagt, dass Hubyâr das Wasser für die Mühle mit seinem Stab hat fließen lassen, als er für seine Wassermühle Wasser brauchte. Dieses Wasser gilt ebenfalls als heilig, und es gab Streit, als die Bewohner das Wasser als Trinkwasser ins Dorf bringen wollten.

Asâ pınarı: Der Stab-Brunnen, von dem schon die Rede war. Die Besonderheit dieses Brunnens ist seine Lage. Er befindet sich ganz in der Nähe des Berggipfels, was ungewöhnlich ist.

Ağpınar (Akpınar) (Weißer Brunnen): Quelle mit ungewöhnlich kaltem Wasser, das zum Bewässern des Sommerquartiers genutzt wird.

Başyurt (Hauptplatz): der Platz direkt über dem Sommerquartier, wo bei Hochzeiten Braut und Bräutigam gebadet werden. Heute finden an diesem Platz die jährlichen Festivals statt.



Abb. 26: Kiefer bei Sersem

Sersem (Schwindlig): Ein sehr berühmter Ort hinter dem Hubyâr Köyü in dem Bachgrund. Er wird auch Hızır-Sersem genannt, nach dem heiligen Hızır, weil der Ort Hızır gewidmet ist. Die Wasserquelle ist besonders bei Kinderlosen sehr beliebt, weil das Wasser eine fruchtbare Wirkung haben soll. An dem Ort gibt es eine halbverbrannte Kiefer, die ebenfalls als heilig gilt und an der Votivstoffe und symbolische Wiegen befestigt werden.

Hubyâr Çamı (Hubyârs Kiefer): Die alte Kiefer zwischen dem Hubyâr Köyü und seinem Weiler Bekülü gilt als Hubyârs Baum.

Hubyâr Değirmeni (Hubyârs Mühle): Das Hubyâr Köyü hat traditionell eine Mühle als Gemeinschaftseinrichtung, die jedoch heute und schon seit Jahren nicht mehr funktionsfähig ist. Sie soll von Hubyâr selbst erbaut und von ihm selbst betrieben worden sein. Der Sage nach ist die nahe gelegene Wasserquelle, durch die die Mühle betrieben wurde, durch ein Wunder Hubyârs entstanden. Daher ist das Wasser heilig und wird *çermik* (im Volksmund *çörmük*, dt. Heilquelle) genannt. Die Mühle wurde mit der Zeit zu einem Wallfahrtsort und wird besonders

von Menschen aus dem Hubyâr Köyü zu Opferzwecken¹⁵⁶⁷ besucht. Sie wird „Hubyârs Mühle“ genannt. In den 1970er-Jahren wurde sie restauriert und mehrmals benutzt. Heute dient sie nur noch als Wallfahrts- und Ausflugsort.

Hubyâr Sokusu (Hubyârs Steinmörser): Der Steinmörser im Dorf soll dazu gedient haben, die Pferde der Soldaten mit Gerste zu sättigen, als Sultan Murad Hubyâr mit neunzigtausend Soldaten das Dorf besuchte. Daher gilt er als heilig und wird durch *niyâz* von Bewohnern und Besuchern verehrt.

Im Dorf ist es Sitte, nach dem morgendlichen Aufstehen erst das Grab von Hubyâr zu besuchen, ihm *niyâz* zu erweisen und danach mit der Arbeit zu beginnen. Wer am Mörser vorbeigeht, erweist diesem *niyâz*. Diese Gewohnheiten werden von den jüngeren Leuten nicht mehr eingehalten.

Außerhalb von Hubyâr gibt es auch Orte, die sehr weit vom Dorf entfernt sind, aber in Verbindung mit Hubyâr stehen. Der Brunnen im Dorf Çaylı bei Turhal, *Hubyâr Kuyusu* (Hubyârs Brunnen), von dem in Legenden die Rede war, diente seit Jahrhunderten der Trinkwasserversorgung. Der Ort hat sich in den letzten 15 Jahren zu einem Wallfahrtsort entwickelt, sodass neuerdings hier vermehrt Tieropfer dargebracht werden. Früher gab es nur ab und zu ein Opfer. Der Auflöser dazu war ein Traum, den ein Dorfbewohner erinnerte, in dem er sich aufgerufen fühlte, dort ein Opfer niederzulegen.

Während Çaylı ein Wallfahrtsort wurde, verlieren manche alte traditionelle Pilgerorte ihre Bedeutung. So ergeht es *Hubyâr Bağı* (Hubyârs Obstgarten), einem Ort in Erkilet bei Pazar, der nach 1980 nicht mehr von Pilgern besucht wird. Die Bewohner in der Nähe des Ortes Erkilet sind Zeugen, dass es bis zum Militärputsch vom 12. September 1980 dort Pilger gab. Viele Bewohner, die damals Kinder waren, erzählten mir, dass die Pilger ihnen Kleingeld und Hähne, die sie dort geopfert hatten, geschenkt haben. Den Berichten der Bewohner zufolge, gaben die Pilger auf die Fragen nach dem Grund ihres Besuches die Antwort, dass es sich hier um die Grabstelle von Hubyârs Schwester handelt.

Der Garten bei Ali Baba in Sivas, *Hubyâr Bostanı* (Hubyârs Gemüsegarten), wird zwar noch namentlich erwähnt, hat aber keine Bedeutung mehr.¹⁵⁶⁸

Reliquien von Hubyâr

Reliquienverehrung ist bei den Aleviten allgemein sehr verbreitet. Die Scheich-Familie besitzt mutmaßlich von Hubyâr noch einen Holzlöffel, einen Kessel und eine Ledersandale. Der Holzlöffel ist zerbissen und die Ledersandale ist kaum noch als solche erkennbar, weil sie vertrocknet und hart ist. Der Kessel ist zerbrochen und verbeult. In den letzten Jahren werden diese Reliquien nicht mehr zur Schau gestellt, weil Diebstahl befürchtet wird und keine angemessenen Präsentationsmöglichkeiten bestehen. Dies gilt gleichfalls für die Schriftstücke, die zum Teil ebenfalls authentisch sind.

1567 Das Opferritual an der Mühle wird heute mehr als ein Picknick denn als eine heilige Gabe aufgefasst. Es kann als eine Mischung von beidem angesehen werden.

1568 Die beiden letztgenannten Orte befinden sich schon lange in der sunnitischen Umgebung.

Gräber

Viele Gräber in und um das Hubyâr Köyü werden verehrt. Das Grab von Gönül Ana (Mutter von Gönül), Hubyâr's Frau, liegt ganz oben am Hang des Tekeli-Gebirges unter Dokuzlar in ca. 2400 Meter Höhe. Gönül Ana ist die einzige Frau aus jener Zeit, deren Name uns bekannt ist. Es gibt auch die Gräber von sieben Mädchen (*yedi kızlar*) auf dem Dorffriedhof, die als Töchter von Hubyâr gelten.

Die Gräber besonders frommer Dorfbewohner werden ebenfalls verehrt. Solche Gräber sind nicht in Friedhöfen, sondern an unterschiedlichen Orten begraben. Argulu Baba, Dermoğ Dede, İsmail Dede, Yağlaş Dede, Öksürük Dede, Ağca Dede sind Gräber, die von Bewohnern des Hubyâr Köyü in unterschiedlicher Absicht besucht werden: so werden Argulu Baba die Wirkkraft ausgesprochen, Schmerzen zu lindern oder zu beseitigen, Dermoğ Dede Neurodermitis zu heilen, Öksürük Dede den Husten zu stillen, Yağlaş Dede es Regen zu lassen.

Wallfahrt (*devâh*)

Ein wichtiger Aspekt des religiösen Lebens der Aleviten ist die Heiligenverehrung und damit die Wallfahrt. Die Gräber der Heiligen bzw. der Gründer ihres *ocak* (*pîr*) sind für Aleviten Pilgerstätten. Es gibt keine Untersuchungen speziell über die allgemeinen Pilgerstätten der Aleviten. Nach alevitischer Tradition müssen es mindestens ebenso viele sein wie die Zahl der *ocaks*.

Die Aleviten bezeichnen ihren Besuch bei den Heiligen (*evliyâ*) als *devâh*¹⁵⁶⁹ und den Besucher als *devâhçı* (Pilger bzw. Heilsuchender). Beide Begriffe beziehen sich ausschließlich auf den Besuch einer Gedenkstätte eines Heiligen. In der Bedeutung enthalten ist die religiöse Pflicht, eine Pilgerfahrt zu unternehmen mit dem Ziel, den Segen des Heiligen zu erhalten. *Evliyâ* gelten bei den Aleviten nicht als tot, sondern leben im Verborgenen (arab. *ğaiba*, tr. *gayb*) weiter. Bei der *devâh* erhalten *tâlibs* die Möglichkeit, ihrem Heiligen zu begegnen. Die Berührung heiliger Gegenstände, auch der Gräber, bewirkt Heilung und Wunder.

Auch die Schreine berühmter Heiliger sind für die Aleviten wunderkräftige Heilstätten. Die Kranken werden hierhergebracht, um Heilung oder Linderung zu erbitten und diese zu finden. Es ist der Ort, wo sie mit ihren Heiligen direkt in Kontakt treten können. Der Besuch solcher Stätten bedeutet den Aleviten mehr als der Besuch von Mekka. Die Pilgerfahrt nach Mekka war häufig ein häufiges Diskussionsthema unter Sufis.¹⁵⁷⁰ Der berühmte Manşür al-Ḥallāğ empfahl angeblich eine Armenspeisung als Ersatzritus.¹⁵⁷¹ Für viele Mystiker waren die Besuche ihrer Scheichs und der berühmten Heiligen wichtiger als der Besuch der Ka'ba.

Die Schreine der Heiligen sind nicht nur Wallfahrts-, Begegnungs- und Beziehungsstätten, sie sind gleichzeitig zentrale Orientierungselemente des Glaubens. Viele Institutionen der Aleviten strukturieren sich um diese Orte. In der Neuzeit wurden auch sehr viele Vereine und Stiftungen im Namen dieser Orte und Heiligen gegründet mit dem Ziel, diese Plätze als Wallfahrtsort im kollektiven Gedächtnis zu erhalten.

1569 Aus dem Arabischen „*devâ*“: „1. Heil, 2. Mittel, Vorsorge“ (Devellioğlu 1990: 214.).

1570 Vgl. Gramlich 1976: 119 ff.

1571 Ebd.: 120/121.

Das Prestige dieser Schreine ist nicht unbedingt identisch mit der Bedeutung der historischen Person. Die Beliebtheit und die Ausstrahlung eines Ortes können sich auch erst im Laufe der Zeit entwickeln, was meist der Fall ist. Entscheidend sind vielmehr die Entwicklungen und Ereignisse späterer Zeiten. Sehr berühmte Personen können in Vergessenheit geraten wie Elvân Çelebi in Mecitözü bei Çorum, der Enkel des berühmten Baba İlyas.

Es gibt viele Pilgerstätten, die alle Aleviten anregen. Manche werden nur von den eigenen *tâlibs* verehrt. Manche werden nur noch von den Einwohnern der umliegenden Nachbarschaft besucht.

Der Besuch zu den Gräbern in Kerbela, wo der Rumpf des enthaupteten al-Ḥusain begraben ist, in Najaf, wo das Grab von ‘Alī liegt, und den Gräbern der Zwölf Imame und anderer Mitglieder der alidischen Familie sind ebenfalls sehr wichtig. Viele Aleviten aus Anatolien besuchen vor allem Najaf und Kerbela.

Der berühmteste Pilgerort der Aleviten in Anatolien ist der von Hacı Bektaş bei Kırşehir. Weiterhin bedeutend ist der Schrein von Abdal Musa in Elmalı bei Antalya. Auch die Pilgerstätten von Seyyid Gazi in Eskişehir, von Hüseyin Gazi bei Ankara und von Pîrî Baba in Merzifon sind weithin bekannte Orte. Es gibt auch sehr viele Pilgerorte auf dem Balkan, wohin in der letzten Zeit Bus-Touren organisiert werden. Gül Baba in Budapest und Demir Baba in Bulgarien sind hier an erster Stelle zu nennen. Diese Pilgerstätten werden auch von den Sunniten besucht.

Der Besuch des Schreins eines Heiligen ist in der Türkei weit verbreitet. Dabei existieren sehr viele Pilgerstätten, die ursprünglich zu einer bestimmten Religion gehörten, heute aber von den Anhängern einer anderen Religion besucht werden. Dies gilt ebenfalls für einige Schreine, die ursprünglich alevitischen Heiligen gewidmet waren, die heute aber als sunnitische bzw. allgemeine Mystiker verehrt werden.

Keçeci Baba, Kul Himmeh und Hubyâr sind in Tokat beliebte Pilgerstätten der Aleviten. Im Sommer kommen täglich mehrere hundert Pilger. Die Gerichtsprozesse seit 2005 um den Erhalt der Hubyâr-Tekke haben die Bekanntheit des Ortes und das Interesse der Besucher erhöht.

Die Bedeutung der devâh für die Aleviten

Pilgerfahrten sind sehr wichtig, um die Vorstellungen und Erwartungen der Besucher zu erfassen. Dr. İlhan Başgöz, Professor für Ural-altaische Studien (Universität Indiana), hat das Gästebuch von Hacı Bektaş bearbeitet und stellte sehr interessante und unterschiedliche Erwartungen der Besucher fest. Sie reichen vom erfolgreichen Abschluss einer Schulausbildung bis zur Heirat des Geliebten. Alle möglichen Wünsche waren aufgelistet. An vielen Orten auf dem Lande, wo Gästebücher ein großer Luxus sind, schreiben, zeichnen und bemalen die Besucher ihre Erwartungen und Wünsche auf Steine oder an die Wände oder schnitzen sie mit dem Messer in die Rinden von Bäume, wo immer sie eine Möglichkeit finden. Darunter steht der Wunsch nach einem Zusammenleben mit der Geliebten an erster Stelle.

Das System von Symbolen, das Religion ausmacht, hat in den verschiedenen Phänomenen der islamischen Heiligenverehrung die Funktion, die Probleme des täglichen Lebens zu bewältigen. Die Heiligenverehrung strukturiert die Welt der Gläubigen und bietet Erklärungen an.¹⁵⁷²

Häufig nannten mir Gläubige als Zweck ihres Besuches, dass sie ihren Heiligen doch besuchen müssen; dass es ihre Pflicht sei, sogar mehrmals zu ihrem *pîr* zu pilgern. Hubyâr-*tâlibs* kommen durchschnittlich mehr als einmal zum Schrein Hubyâr. Sie betrachten es auch als ihre Pflicht, möglichst mit einem Opfertier zu kommen. Es gibt *tâlibs*, die jedes Jahr einmal ein Opfer schlachten. Wenn jemand ein Opfer bringt, lädt er seine Nachbarn ein, sodass sie mit kleinen Bussen und mehreren Autos kommen; manchmal begleitet sogar das ganze Dorf den *tâlib*. An manchen Tagen kommen mehrere tausend Menschen zu den Pilgerstätten. An solchen Tagen herrscht Chaos, und es gibt manchmal kleine Streitereien um die Stelle des Kochplatzes. Die Infrastruktur des Dorfes ist einem solchen Ansturm nicht gewachsen. Es gibt nur sechs öffentliche Toiletten und keinen Parkplatz. Auch lassen die Dorfstraßen keinen Gegenverkehr zu. In letzter Zeit werden Pilgertouren aus den Großstädten organisiert, sodass die Teilnehmer verschiedene Heiligenstätten auf einer Tour besuchen. Das Grab Hubyâr gehört auch zum beliebten und bekannten Ziel solcher Pilger-Touren.

Die Wallfahrten sind nicht an bestimmte Tage gebunden und können zu jeder Zeit unternommen werden, in der Regel aber wetterbedingt in der Zeit von Mai bis September. Es ist jedoch besser, wenn sie sich mit den heiligen Tagen überschneiden. An den Festtagen, wie dem Opferfest, sind die Besuche noch häufiger. Weil die Pilger aus den Großstädten an Ferientagen kommen, kommen in dieser Zeiten mehr Menschen als an Werktagen. Auch an Wochenenden sind die Pilgerstätten immer stark frequentiert. Die *tâlibs*, die an der Tradition festhalten, bemühen sich, ihre Opfer donnerstags darzubringen. Die Dorfbewohner von Hubyâr bringen jeden Donnerstagabend selbstgebackenes Brot mit und verzehren es gemeinsam am Schrein.

In meiner Kindheit kamen manche *tâlibs* barfuß¹⁵⁷³ zum Hubyâr-Grab. Ich bin Zeuge der Tradition, dass *tâlibs* in einer bestimmten Entfernung von etwa sieben bis acht Kilometern von ihren Pferden oder Eseln abstiegen, ihre Schuhe und Socken auszogen und barfuß die Tekke erreichten, um selbst Schmerz und blutende Wunden auf sich zu nehmen. Es war Absicht, sich den Weg so schwer wie möglich zu machen, um die Freude beim Erreichen der Pilgerstätte ebenso zu steigern wie das religiöse Verdienst. Seit 1974 kann das Dorf auch motorisiert befahren werden. Heute kommen die Pilger meist mit Fahrzeugen und ziehen ihre Schuhe nur bei dem Betreten des Schreins aus. Denn ein Schrein darf nicht mit Schuhen betreten werden. Nach der *niyâz*-Erweisen an der Schwelle – viele küssen kniend den Boden direkt vor der Tür – betreten sie langsam und still die Grabkammer. Es ist Sitte, mit dem rechten Fuß zuerst einzutreten. Der Eingang dieser Schreine ist bewusst klein gemacht, damit sich jeder beim Eintreten beugen muss. Bei den Aleviten ist es Brauch, das Grab dreimal zu umrunden, wobei sie mehrmals dem Grab *niyâz* erweisen. Es gibt auch Menschen, die das Grab siebenmal umrunden. Am Ende des Besuches verharren manche für einige Zeit still. Danach wird die

1572 Heine 1989: 97.

1573 Barfuß gehen repräsentiert in der Mystik den Dienst.

Grabkammer rückwärts gehend verlassen. Denn es gilt als große Respektlosigkeit, dem Grab den Rücken zu kehren. Die Verhaltensweisen ähneln denen des *cem*. Viele dieser Regeln und Vorschriften ähneln darüber hinaus denen der übrigen islamischen Welt.

Während die Besucher sich im Raum aufhalten, können sie beten und ihre Wünsche aussprechen (Votivbitten). Manche tun es laut, manche im Stillen. Heilige werden um Erfüllung der Wünsche gebeten, und im Gegenzug versprechen die Besucher, nach der Wunscherfüllung etwas zu verschenken, etwa ein Opfer darzubringen, das Grab neu zu streichen oder einen Teppich für den Schrein etc. zu spenden, was als *adak* (von *adamak*, widmen) bezeichnet wird. Wünsche bzw. Bedürfnisse aussprechen wird *hacet dilemek* genannt. Die Gläubigen wünschen einander, dass ihre Wünsche in Erfüllung gehen (*hacetler kabul ola!*). Bei solchen Besuchen kommen auch die Dorfbewohner aus den *dede*-Familien zum Schrein und beten zusammen mit den Pilgern für die Erfüllung ihrer Wünsche (*hacetleriniz kabul ola!*). Als Gegenleistung erhalten sie einen Teil von den mitgebrachten Geschenken der Besucher.

Die Tür, die Wände und alle Gegenstände im Grab sind heilig. Körperkontakt (durch Anfassen, Befühlen, Küssen u. ä.) zu diesen Gegenständen wird angestrebt. Zu diesen Pilgerstätten kommen sehr viele Kranke und Kinderlose. Manchmal übernachteten die Kranken im Schrein, wovon sie sich Heilung erhoffen. Auch Kleidungsstücke von Kranken, etwa das Kopftuch, Hemd oder Unterhemd, werden auf dem Grab zurückgelassen. Von einer besonders hergerichteten Stelle im Schrein erhalten die Gläubigen etwas Erde, *cöher*¹⁵⁷⁴, von der sie ganz wenig essen. Gewöhnlich wird sie mit Wasser vermischt getrunken. Von dieser Erde wird etwas mit nach Hause genommen für die Nachbarn und den eigenen Gebrauch.

Ein weit verbreiteter Brauch besteht darin, grüne Stoffe mitzubringen und damit das Grab des Heiligen zu bedecken. Fast alle mir bekannten Gräber der Heiligen sind mit grünen Stoffen bedeckt. Grün ist die Farbe des heiligen Grabes. Grün gilt auch als die Lieblingsfarbe des Propheten. Von diesen grünen Stoffen nehmen die Pilger auch kleine Stücke mit nach Hause, weil diese ebenfalls als heilig gelten. Dadurch wollen sie die Kraft des Heiligen auf sich und ihre Familie übertragen.¹⁵⁷⁵ Dies erinnert an den fiktiven *semâh* Mohammeds im *cem* der Vierzig, bei der er seine Kopfbedeckung verlor. Nach der Legende wurde sie von den Vierzig ebenfalls in kleine Stücke geteilt und mitgenommen.

Wenn die Besucher Opfertiere mitgebracht haben, was meist der eigentliche Zweck des Besuches ist, werden diese geschlachtet, gekocht und dann mit allen Anwesenden verzehrt. Es wird besonders geschätzt, wenn viele davon essen. Zum Essen kommen alle Dorfbewohner mit zum Tisch am Schrein und teilen es mit den Besuchern. Die Opfer werden der Reihe nach verzehrt. Räumlich ist es möglich, fünf Opfer gleichzeitig zu kochen. Die Besuche finden unregelmäßig statt, sodass an manchen Tagen kein Opfer dargebracht wird, während es an anderen Tagen bis zu 15 Opfer sind. An den Fest- und Festivaltagen sind es noch mehr.

Die Opferdarbringung an den Gräbern der *evliyâ* entwickelt sich zu dem wichtigsten Ereignis in der alevitischen Tradition, seitdem die *cem*-Zeremonien aufgegeben sind oder nicht

1574 *Cöher* (Volkssprache) kommt aus dem arabischen *ğauhar* (*cevher*), was Substanz, Erz, Edelstein, Wesenhaftes bedeutet.

1575 Meier 1954: 126.

regelmäßig stattfinden. Dieser Kult findet immer mehr Anhänger und bekommt eine eigene religiöse Funktion. Der Wegfall der traditionellen Strukturen alevitischen Glaubenslebens führt – an dieser Stelle deutlich sichtbar – zur Entstehung neuer Formen gelebten Glaubens, die sich an traditionellen Bräuchen orientieren. Dabei werden die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen durch deren eigene Initiative, ohne einen Vermittler, nämlich durch ein Opfer an die Heiligen, befriedigt. Es scheint momentan nicht nur auf dem Land die einzige Möglichkeit der Religionsausübung für Aleviten zu sein.

Die ausführliche Schilderung der heiligen Orte zeigt, dass die geografisch-räumliche Welt der Aleviten nicht nur bloßes Umfeld ist, sondern dass es sich um konstituierende Faktoren des religiösen Lebens handelt.¹⁵⁷⁶

6.4. Himmel und Sterne

Sowohl im täglichen als auch im religiösen Kontext werden Himmel und Erde immer zusammen gedacht. Dabei stehen auch der Himmel und die Sterne für bestimmte Figuren und Vorstellungen.

Der Himmel, als Decke der Welt impliziert auch die Welt der Seele, weil die Seelen alevitischem Glauben zufolge in den Himmel fliegen, wenn sie den Körper verlassen. Schließlich ist auch Gottes Thron im Himmel; um Gott treffen zu können, musste Mohammed, wie bereits geschildert, eine Himmelsreise unternehmen.

Von der Symbolik der Sonne und des Mondes war ebenfalls die Rede; Mohammed und ‘Alī werden immer mit der Sonne und dem Mond gleichgesetzt. Die Sonne symbolisiert Mohammed und der Mond ‘Alī.¹⁵⁷⁷ ‘Alī wird oft mit der Venus auf der Stirn beschrieben (*Ali'nin alnında zühre* – im Volksmund *zöhre – yıldızı*), wobei dieser Stern auch Fāṭima, seine Frau, symbolisiert.¹⁵⁷⁸ Einer der Beinamen Fāṭimas ist „az-Zahrā“ (tr. üz-Zehrâ, die mit dem hellen bzw. strahlenden Gesicht). Zehrâ (Zöhre) ist, wie Fatma, ein beliebter Name für Alevitinnen.

Den Gleichnissen kann entnommen werden, dass ‘Alī als jemand im Himmel, auf den Wolken gesehen wird. Das Donnern ist die Stimme ‘Alīs, und der Blitz ist seine Peitsche. Diese Vorstellung, die unter anderem bei Ibn Haldun (14. Jahrhundert) belegt ist,¹⁵⁷⁹ findet sich bei den Hubyâr-Aleviten als Gedicht (Sefil Ali, 1847–1907):

Şah-ı Merdan çoşa geldi, sırrı aşıkâr eyledi
Yağmuru yağdıran benim Ömer diye söyledi
Ol demde şimşek balkıyıp yedi semâ gürlüdi
Hem sâkidir hem bâkidir nûru rahmanın Alî

In der Ekstase verkündigte der König der Helden (‘Alī):
Ich bin es, der den Regen rieseln lässt, oh Omar¹⁵⁸⁰.
Da schlug der Blitz ein, dass alle sieben Himmel schwanken,
Alī ist Mundschenk ebenso wie ewiges göttliches Licht.

Ömer vardı ol Muhammed katına dedi beyan
Ya Muhammed, Ali midir arş yüzünde gürlüyen
Çark-ı gerdün elindedir türlü hikmet eyleyen

Als Omar dies hörte, wandte er sich an Mohammed.
Oh Mohammed, ist es ‘Alī, der auf dem Thron Donnernde,
Dessen Hand die Welt in Bewegung hält,

1576 Vgl. Langer 2005.

1577 Siehe Kap. 4.1.6.

1578 Obwohl die Venus in Wirklichkeit ein Planet ist, wird sie aber mythologisch gerne als „Morgenstern“ bezeichnet, weil es sich dabei um den nach der Sonne am hellsten Himmelskörper handelt.

1579 İbni Haldun 1989: 54.

1580 Gemeint ist der zweite Kalif.

Hem sâkidir hem bâkidir nûru rahmanım Alî¹⁵⁸¹ ‘Alî ist Mundschenk ebenso wie ewiges göttliches Licht.

Obwohl in den Lehrbüchern so etwas nicht beschrieben ist, glauben Aleviten, dass jeder Mensch am Himmel einen Stern hat. Stirbt ein Mensch auf der Welt, fällt sein Stern vom Himmel. Wenn Aleviten eine Sternschnuppe sehen, sagen sie sofort, dass jemand gestorben sein muss.

6.5. Tabus

Es gibt bestimmte Wörter, Begriffe und Redewendungen, z. B. beim Essen oder in der Unterhaltung, die die Aleviten vermeiden müssen. Heute werden diese Vorschriften nur noch von wenigen Aleviten beachtet.

Am Ende des Gebets und der Segenswünsche ist es Sitte „Amen“ (*amin*) zu sagen. Die Aleviten halten das Amen für einen sunnitischen Ausdruck und sagen stattdessen „Gott, Gott“ (*Allah, Allah* oder *Hû*), oder „Gewiss“ (*eyvallah*). Für „Guten Appetit“ sagen die Aleviten *bereketli olsun* oder *helâl olsun* oder *yarasin* anstatt *afiyet olsun* wie bei den Sunniten.

Wenn in einer Rede die Namen von Fremden erwähnt werden müssen, muss der Sprecher, bevor er sie ausspricht, betonen, dass die betreffende Person hier keinen Platz hat (*yeri burda yok*). Zu den üblichen Höflichkeitsfloskeln gehört es, vor dem Reden über unangenehme oder unbeliebte Dinge oder über Tiere den Ausdruck „Sei fort von hier“ (*haşâ burdan dışarı*) zu verwenden. Dies gilt bei Aleviten auch für Personen, die in der alevitischen Geschichte als „böse“ und „feindselig“ eingestuft sind; etwa die ersten drei Kalifen und die Angehörigen der Umayyaden.

Auch die Bezeichnung „Arsch“ (*göt*) galt als grobe Unhöflichkeit und große Sünde, die sogar in den Beichten als Verfehlung angesprochen werden musste. Es bestand ein Verbot, dieses Wort auszusprechen, weil nach alevitischer Ansicht dieses Wort von Anhängern Yazîds ibn Mu‘âwiya (gest. 683) verwendet wird. Stattdessen sagte man „Rücken“ (*arka*).

Jemanden mit dem Namen der ersten drei Kalifen, Mu‘âwiya (fünfter Kalif) oder seines Sohnes Yazîd zu bezeichnen, galt ebenfalls als sehr große Beleidigung. Deshalb bekommen alevitische Kinder nicht derartige Namen.

Religiös relevante Tiere

Es gibt keine einzige Religion, soweit es mir bekannt ist, in der Tiere nicht auf irgendeine Weise eine Rolle spielen. Nicht anders verhält es sich im Alevitentum.

An erster Stelle sind die Opfertiere zu nennen, von denen bereits ausführlich die Rede war. Geopfert werden mindestens einjährige, makellose, gesunde, männliche Kälber, Schafe, Ziegen und Hähne. Der weiße Hahn wird dabei in Erinnerung an Gabriel besonders geschätzt. Bei der Auswahl der Tiere wird deren Farbe ansonsten keine Bedeutung beigemessen.

Das Pferd hat einen hohen Stellenwert und entsprechenden Beliebtheitsgrad im Alevitentum. Es wird als Geschenk ‘Alîs gewertet, da es für den Erhalt der religiösen Zeremonien von zentraler Bedeutung ist. Denn die *dedes* aus dem Hubyâr Köyü sind gleichzeitig Bauern und

1581 Çevik 2007: 48. Übersetzung Kader Temel.

für spirituelle, religiöse und soziale Angelegenheiten der *tâlib*-Dörfer zuständig. Somit müssen sie ihre *tâlib*-Dörfer vom Herbst bis zum Ende der Winterzeit besuchen, um die religiösen Zeremonien durchzuführen. Daher galt das Pferd nicht nur als einziges Transportmittel für den *dede*, sondern ist auch als treuer Freund ein unentbehrlicher Bestandteil seines Lebens. Ein *dede* ohne Pferd war undenkbar. Auch in den Gedichten und Legenden über die alevitischen Heiligen wird dem Pferd ein besonderer Platz eingeräumt, es steht in den alevitischen Hagiographien an zweiter Stelle nach den Heiligen selbst. Der Besitz eines schönen und guten Reitpferdes¹⁵⁸² galt auch als Zeichen von hohem sozialen Status und großer Autorität. Alle Heiligen besaßen Pferde mit berühmten Namen. Diese Pferde galten auch als heilig. So erscheint der heilige, unsterbliche Hızır (arab. Ḥāḍir) immer mit seinem *bozat* (Grauschimmel) und wird auch stets zusammen mit seinem Pferd, das gleichzeitig zu seinem Beinamen geworden ist, gerufen: „*Yetiş Bozatlı Hızır*“ (Eile herbei, o Hızır mit dem Grauschimmel).¹⁵⁸³

Die allgemeinen Speisevorschriften der Aleviten gelten für alle *ocaks*. Es gibt selten Ausnahmen, bei denen manche *ocaks* bestimmte Speisen zusätzlich untersagen. Im Eraslan-Ocak (in Sivas-Yıldızeli) ist der Fischgenuss untersagt, mit der Begründung, dass die Fische ihren *pîr* Eraslan gerettet haben sollen, als dieser bei seiner Flucht einen Fluss überqueren musste, indem sie sich wie eine Brücke nebeneinander stellten. Der heilige Eraslan soll den Verzehr von Fisch für seine Anhänger untersagt haben, um die Fische vor der Ausrottung zu bewahren.¹⁵⁸⁴

Aleviten essen weder Tauben noch Kraniche, weil bei ihnen diese beiden Tierarten als heilig gelten. Dass die Aleviten keine Hasen (*tavşan*) essen, ist seit früheren Zeiten bekannt. *Tavşan yemezler* (Hasen-Nicht-Esser) ist eine andere Bezeichnung für die Aleviten. Dabei können die Aleviten das Hasen-Tabu nicht wirklich deuten. Es gibt unterschiedliche Erklärungsversuche vom Verweis auf die Thora bzw. das Alte Testament (Lev 11, 27) bis zu der Beschreibung des Hasen als einem Tier, das alle unbeliebten Tiererteile trägt: Sein Kopf ähnelt dem Kopf einer Katze, seine Ohren sind wie die des Esels, seine Nase ist wie die der Maus, sein Schwanz ist wie der des Schweins. Hasenfleisch, so die gängige Meinung, schmecke nicht und überdies würden Hasen menstruieren.

Die Aleviten sagen, dass Ali geboten hat: „Macht eure Mägen nicht zum Tierfriedhof“. Dies sei im „Koran von ‘Alī“ niedergeschrieben, der von den ersten drei Kalifen vor Ali vernichtet wurde.¹⁵⁸⁵

Bis jetzt habe ich nur eine plausible Erklärung von einem *dede* erhalten: Bektaş Dede aus Antep (aus dem Musa Kâzım-Ocak) erklärte, dass nur Säugetiere gegessen werden dürfen, die

1582 Zwischen Reitpferden und Lastpferden wurde immer ein großer Unterschied gemacht.

1583 „Wenn es kein Pferd gäbe, wäre weder Kultur, noch Stein auf Stein, noch Städte, noch Kulturen entstanden; sogar das Leben wäre unmöglich“ (Urbain Gohier 1914).

1584 Meine Mutter gehört zu diesem *ocak*. Wenn zu Hause Fisch gekocht wird, bereitet sie zwar eigenhändig das Essen vor, isst aber selbst etwas Anderes.

1585 Noyan 1972: 6439. „Alevîler Hz. Alî'nin ‘Karınlarınızı hayvânât mezarlığı haline sokmayınız’ diye buyurduğunu ve bunun, onun tarafından ortaya konmuş ve kendinden önceki üç halife tarafından imha edilmiş olan, ‘Alî Kur’ân’ında yazılı olduğunu söylerler.” Übersetzung HT.

wiederkäuern und deren Milch getrunken werden kann. Die Schiiten essen auch keine Hasen und begründen es damit, dass der Hase fünf Krallen habe.¹⁵⁸⁶

So wie den Hasen mögen die Aleviten auch das Schwein nicht. Sie mögen nicht einmal seine Bezeichnung *domuz* aussprechen, denn das gilt als große Beleidigung. Anstatt *domuz* sagen die Aleviten „schwarzes Tier“ (*kara hayvan*) oder „das, das im Walde ist“ (*dağdaki*).

Auch der Bär (*ayı*) ist bei den Aleviten ein unbeliebtes Tier, wenn auch nicht in dem Maße wie Hasen und Schweine. Anstelle seines Namens nennen die Aleviten den Bären „den mit den großen Händen“ (*eli büyük*) oder „großer Junge“ (*kocaoğlan*), wie es in der türkischen Literatur und Sprache sonst auch gebräuchlich ist.

Verbotene Spiele

Einige Kinderspiele werden mit wichtigen historischen Ereignissen assoziiert. Viele Spiele sind den alevitischen Kindern verboten. Es wird beispielsweise angenommen, dass die Mörder des Imam al-Ḥusain mit seinem Kopf Fußball gespielt haben. Daher wurde das Fußballspiel bis vor Kurzem von den Aleviten abgelehnt. Mein Bruder und ich konnten beispielsweise nur Fußball spielen, wenn die Eltern es nicht erfuhren. Ebenso das Kreisspiel, weil sein Kopf auch so gedreht wurde. Das Murnelspiel ist verboten, weil die Mörder von al-Ḥusain mit seinen Augen gespielt haben sollen.

Das Kartenspiel, oder ähnliche Spielarten, war den Erwachsenen ebenso untersagt wie alle Arten von Glücksspielen.

6.6. Übergangsriten

Geburt, Namensgebung, Beschneidung, Verlobung, Heirat und Tod, die Bräuche des Begräbnisses und der Zeit danach (nach 40 Tagen und nach einem Jahr) sind wichtige Stationen im Leben der Menschen und werden spirituell begleitet. Im Alevitentum sind jedoch die Rituale der Schwangerschaft, Geburt, Namensgebung und Beschneidung weniger religiös. Diese Rituale werden mehr mit den eigenen „speziellen“ Leuten in der Gemeinde, ohne einen *dede*, begangen. In manchen Gegenden wurde die Beschneidungspatenschaft (*kirvelik*) zwar religiös ritualisiert, sie findet jedoch nicht in allen Gemeinschaften die gleiche Anerkennung.

Geburt

Wie bei allen patriarchalen Gesellschaften wird auch bei den Aleviten die Geburt eines Sohnes der einer Tochter vorgezogen, besonders, wenn es sich um das erste Kind handelt. Dies wird gleichzeitig auch mit der Manneskraft des Vaters in Zusammenhang gebracht. „*Erkek adamin erkek oğlu olur*“ (Wer ein Mann ist, bekommt ein männliches Kind) ist der Ausdruck, den alle Völker, alle religiösen Gesellschaften der Türkei ausnahmslos gebrauchen. Der Stammhalter garantiert den Fortbestand der Familie. Diese Vorstellung geht zunehmend zurück.

Wenn eine Familie einen Sohn bekommt, wird dies oft durch eine Opfer-Darbringung gemeinsam mit den Nachbarn unter Segenswünschen gefeiert. Die ersten 40 Tage nach der

1586 Gölpınarlı 2004: 304.

Geburt sind sehr wichtig, denn in dieser Zeit kam es früher häufiger zum Ableben der Säuglinge. Sowohl das Kind als auch die Mutter werden dann umsorgt, vor allem wegen der Gefährdung durch das Wochenbettfieber. Nach dieser Periode sinkt das Risiko. Bei der Geburt halfen die älteren Frauen, die über ausreichend Erfahrung verfügten. In jedem Dorf oder Stadtteil gab es eine oder mehrere alte Frauen, die als Hebamme (*ebe*) bezeichnet wurden. Heute werden fast alle Kinder in Krankenhäuser geboren.

Öfters gaben die Großeltern dem Kind den Namen. Wenn der *dede* zufällig zum Zeitpunkt der Geburt am Ort ist, wird das Kind zum *dede* gebracht, um es durch Gebete segnen zu lassen. Gegebenenfalls bieten die Familien ihm an, einen Namen für das Kind auszuwählen. Hier spielt die Vorstellung eine große Rolle, dass das Kind überleben wird, wenn es den Namen eines Heiligen erhält. Doch nennen Hubyâr-Aleviten ein Kind nie Hubyâr, wohl aber Ali. Diese Vorstellung ist dann von besonderer Bedeutung in Lebenssituationen, in denen Kinder häufig gleich nach der Geburt sterben. Um sie vor diesem Schicksal zu bewahren, werden heilige Stätten besucht und Votivgaben versprochen.

Besucht eine Frau wegen Kinderlosigkeit den Schrein eines Heiligen und wird dann schwanger, so wird das Kind als *evliyâ vergisi* (Geschenk des Heiligen) oder *Tekke vergisi* (Tekke-Geschenk) bezeichnet. Wenn der Körper ein übergroßes Muttermal aufweist, wird dies als *Tekke beni* (Tekke-Muttermal) betrachtet. Es gibt auch Namen wie Allahverdi oder Tanrıverdi (Gott hat es gegeben).

Traditionell erhalten Kinder die Namen verstorbener Ahnen.¹⁵⁸⁷ Bis vor Kurzem war es möglich, anhand der Vornamen die Genealogie einer Familie zu verfolgen. Heute geben die Menschen ihren Kindern sogenannte „moderne“ Namen (*çağdaş isimler*). Solch eine Diskussion meiner Eltern wegen des Namens meiner Schwester habe ich selbst erlebt; mein Vater wollte den Namen seiner Großmutter, während meine Mutter einen neuen, „städtischen“ Namen bevorzugte und sich auch durchsetzen konnte. Wenn die Geburt des Kindes in einen bestimmten Zeitraum fällt, wie die Fastenzeit, erhält das Kind einen entsprechenden Namen Oruç (Fasten), Muharrem, Hıdır, Ellez (İlyas). Wenn es am Festtag selbst geboren wurde, hieß es Bayram (Fest).¹⁵⁸⁸

Durch die vielen Namen kann in der Türkei auf die familiäre, ethnische, politische und religiöse Zugehörigkeit der Person und sogar auf den Zeitpunkt der Geburt geschlossen werden. Viele Namen entstammen dem religiösen Umfeld; zu den beliebtesten männlichen Vornamen gehören die Namen der Zwölf Imame, besonders der ersten drei – Ali, Hasan, Hüseyin, die Namen ihrer Freunde Salman und Kanber sowie İlyas (Ellez) und Bektaş (Bekdeş). Ahmet, Mustafa, Rıza, Haydar, Ali Haydar, Ali Rıza, Binalı, Cafer, Sadık, İsmail, Halil, Cumuya (Cuma), Cemal, Celal, Veli, Veysel, Mansur, Nesimi, Fazlı, Himmed, Fuzuli, auch die Namen der alevitischen Heiligen waren und sind die beliebtesten Namen für alevitische Männer. Duran (Turan) oder Dursun, der „Bleibende“ und „er soll bleiben“ oder Yaşar „er lebt, er wird leben“, sind Namen für Kinder, die auf die Welt kommen, wenn zuvor ein Kind in der Familie

1587 Mir wurde von meinem Großvater der Name seines Großvaters gegeben.

1588 Dies sind übrigens alles männlichen Namen.

gestorben ist. Für Frauen sind neben den heiligen Namen auch die Namen aus der Natur wie Çiçek (Blume), Gül (Rose), Güllü (die mit der Rose), Çiğdem (Krokus), Nergiz (Narzisse), Kiraz (Kirsche), Çınar (Platane) sehr beliebt. Ayşe (Anşa), der Name von Mohammeds Frau ‘Ā’ischa kommt hingegen selten infrage, wegen ihrer feindlichen Haltung ‘Alī gegenüber, die sie in der Kamelschlacht (656) gezeigt hat. Hatice (Hadithe), Mohammeds erste Frau Ḥadīğa, ist als Name sehr beliebt. Des Weiteren sind die Namen der Töchter Mohammeds und ‘Alīs und ihrer Familie, Zeynep (Zainab), Ümmügülsüm (Umm Kulthum) sehr beliebt. Fatma (Fāṭima), die Tochter von Mohammed und Frau von ‘Alī, ist der beliebteste Name, wie auch in der ganzen schiitischen Welt.

Die Analyse der Vornamen von Bewohnern mithilfe alter Steuerhefte macht es auch möglich, auf die religiöse Zugehörigkeit bzw. die Konfessionszugehörigkeit eines Dorfes oder einer Gemeinde zu schließen. Gleichzeitig kann auf diese Weise auch die Geschichte der Sunnitisierung der Bevölkerung in groben Zügen verfolgt werden.

Lâkab, Beinamen kennt fast jeder im Dorf: *insânın adını ailesi koyar, lâkabını ise halk koyar. Lâkabı onun karakteridir* (Den Namen eines Menschen vergibt seine Familie; seinen *lâkab* bekommt er vom Volke. Sein *lâkab* entspricht seinem Charakter).¹⁵⁸⁹ Körperliche Besonderheiten, unterschiedliche Begabungen sind entscheidende Faktoren für Beinamen. Durch Beinamen können Gleichnamige nicht miteinander verwechselt werden. Berufsbezeichnungen wie Haydar Usta (Meister Haydar) oder Çoban Ahmet (Ahmet, der Hirte) werden ebenfalls gebraucht. In demselben Dorf wird der Familienname mit erwähnt: Temellerin Hasan oder Fazlıgilin Rıza.

Knabenbeschneidung (arab. ḥiṭān, tr. sünnet)

Die Knabenbeschneidung ist Tradition in der ganzen islamischen Welt. Bei den Aleviten ist es wichtig, dass für das Kind eine Patenschaft (*kirve*) geschlossen wird. Das Kind darf kein Mitglied aus der Familie dieses *kirves* heiraten.

Für die Knabenbeschneidung sind ausgebildete Beschneider (*sünnetçi*) nötig. Es gibt bestimmte Orte, deren Bewohner für ihre Erfahrung in diesem Beruf anerkannt sind. Das Dorf Hasan Baba Köyü ist in Tokat und in der ganzen Umgebung berühmt für seine Beschneider. Diese Beschneider gehen von Dorf zum Dorf und beschneiden die Kinder. Gewöhnlich sind die Kinder im Alter von vier bis zehn Jahren. Wenn die Beschneider ein paar Jahre nicht kamen, mussten die Kinder warten. Wenn die Beschneider kommen, beschneiden sie alle Kinder des ganzen Dorfes. Die wohlhabenden Familien opfern Schafe oder Ziegen und bereiten ein Essen für das ganze Dorf. Dieser Brauch findet sich auch in kleineren Städten.

Heute lebt diese Tradition weiter, wobei viele Familien ihre Kinder jetzt von einem Arzt beschneiden lassen. Wohlhabende Familien feiern die Beschneidung in großem Rahmen wie eine Hochzeit. Diese Beschneidungsfeste werden als „Hochzeit der Beschneidung“ (*sünnet düğünü*) bezeichnet und als „erste Hochzeit“ angesehen.

1589 Informant Elvan Koç aus dem Dorf Eykürü.

Heirat

Um einen Haushalt zu gründen, muss ein Mann verheiratet sein. Dabei ist die Frau der Mittelpunkt des Haushaltes. Im Türkischen wird die Bezeichnung „verheiratet sein“ als „mit Haus(halt)“ (*evli*) bezeichnet, und „heiraten“ als „Haus gründen“ oder „Familie gründen“ (*evlenmek*).¹⁵⁹⁰ Jeder Alevî ist verpflichtet, eine angemessene Ehe zu schließen. Da die Heirat als Gebot Gottes gilt, ist der Zölibat bei Hubyâr-Aleviten, wie bei anderen Aleviten, unbekannt. Homosexualität wird nach alevitischer Vorstellung und in den religiösen Schriften nicht toleriert. Heirat zwischen *dede* und *tâlib* wird als inzestuöse Verbindung betrachtet und ist ein Tabu. Die Bedeutung dieser Regel geht jedoch zunehmend zurück.

Durch Heirat wechselt die Frau – mit wenigen Ausnahmen – in den Haushalt des Bräutigams. Heirat wird daher als Ablösung der Frau aus ihrer Familie und Sippe und als Eingliederung in eine neue Familie und Sippe verstanden. „Das Mädchen geben“ oder „das Mädchen nehmen“ (*kız vermek*, *kız almak* oder *gelin almak*) sind typische Ausdrücke für dieses Verständnis. Dies zeigt sich besonders darin, dass alle Familienmitglieder der Braut (*gelin*) so kummervoll weinen, als ob sie eine Tote betrauern, wenn die Braut das Elternhaus (im Türkischen Vatershaus) verlässt und der Familie des Bräutigams übergeben wird. Daher wird die Heirat mit engen Bekannten bzw. Verwandten bevorzugt. Da die Eingliederung einer fremden Frau als Gewinn angesehen wird, ist es zwar nicht erwünscht, aber akzeptabel, eine andersgläubige Frau zu heiraten. Die Heirat einer Alevîtin mit einem Andersgläubigen findet weder religiös noch sozial Akzeptanz. Die Eltern solcher Frauen wurden abgewertet, weil sie ihre Tochter nicht gut erzogen haben. Es war ein Grund, die Familie bei der öffentlichen Beichte von der Gemeinschaft auszuschließen.

In seltenen Fällen kommt es vor, dass der Bräutigam (*damat* – *güvey* im Volksmund) in das Haus der Braut (*gelin*) zieht. Dann wird er als *iç güveysi* (in das Elternhaus seiner Frau Einziehender) bezeichnet, was als eine abwertende Bezeichnung zu betrachten ist. Solche Fälle kommen besonders dann vor, wenn der Bräutigam Waise oder ortsfremd (*garib*) ist.¹⁵⁹¹ Die Grenzen eines Dorfes sind meistens auch die Grenzen der Welt dieser Gemeinschaft.¹⁵⁹²

Heirat war bis vor Kurzem allein die Entscheidung der Eltern. Emotionale Aspekte spielten nur eine geringe Rolle. Entführungen, die sehr oft vorkamen, waren der einzige Weg, diese Sitte zu durchbrechen. Selten kam es auch zu Zwangsentführungen. Die Ehre des Vaters der Braut, die sich gegen den väterlichen Willen entführen ließ, wurde dadurch so schwer verletzt, dass manche Väter bis zum Tode nicht mehr mit ihrer Tochter sprachen und jeglichen Kontakt abbrachen. Von großer Bedeutung ist die Jungfräulichkeit der Braut. Sie zu bewahren ist Aufgabe der Familie, vor allem des Vaters und der Brüder des Mädchens. Die Jungfräulichkeit der Braut wurde durch die Kontrolle des Bettlakens nach der Hochzeitsnacht festgestellt. Die

1590 Eine ausführliche Beschreibung der Heiratsgewohnheiten und deren Zeremonien würde die Grenzen dieser Arbeit überschreiten; hier werden nur die wichtigsten Aspekte dargestellt.

1591 „Fremd“ hat im Türkischen mehrere Bedeutungen: Unbekannter, Schädling, Andersgläubiger oder Ausländer. *Garib* ist jemand, der an einem ihm unbekanntem Ort ein Alleinstehender und ein in ärmlichen Verhältnissen Lebender ist.

1592 Die Endogamie dürfte einer der Gründe sein, warum in vielen Gemeinschaften die *musâhib*-Beziehung abgeschafft wurde.

Jungfräulichkeit wird als *nâmus* (Ehre) bezeichnet und betrifft die ganze Familie. Auch ein Fremdgehen der Frau betrifft ihre ganze Familie und deren Ehre.

Es gehört zu den Pflichten des Familienvaters, seine Kinder gut zu erziehen und für sie einen „Haushalt“ zu gründen. Daher ist die Heirat eine Angelegenheit beider betroffener Familien. Die Wünsche der Brautleute spielten nur eine Nebenrolle. Die Eltern entschieden, wer für sie besser geeignet wäre. Demnach entschieden auch die Eltern beider Seiten, ob eine Heirat möglich ist. Da die Heirat ein Akt zwischen beiden Familien ist, geht auch die ganze Zeremonie von den Eltern aus. Die Beziehung beider Familien zueinander wird als *dünürlük* bezeichnet, sie begründet eine Art Wahlverwandtschaft. Diese Verwandtschaft erscheint insofern plausibel, als die Enkel mit beiden Ursprungsfamilien in verwandtschaftlicher Beziehung stehen. Vom Begriff *dünürlük* ausgehend wird der ganze Akt als *dünür olmak* bezeichnet.

Die Initiative für eine Heirat ergreifen die Eltern des Bräutigams. Diese bitten die Familie der zukünftigen Braut durch die Vermittlung eines nahen Bekannten um die Hand ihrer Tochter. Wenn sie positive Signale erhalten, bitten die Eltern des Bräutigams selbst zusammen mit nahen Angehörigen um die Hand der gewünschten Schwiegertochter. Erhalten sie keine positiven Signale, versuchen sie es mit einem anderen Vermittler erneut. Eine endgültige Ablehnung verletzt die Ehre der Eltern des Bräutigams. Wenn die Familien an verschiedenen Orten wohnen, gehen zuerst einige Mitglieder der Familie des Bräutigams – meist die Eltern und



Abb. 27: Die Braut wird vom Elternhaus abgeholt.

befreundete Frauen – in das andere Dorf, um die mögliche Braut anzuschauen (*görücü*). In den Städten war es sogar üblich, dass die Frauen aus der Familie des Bräutigams diese zu den Frauenbädern (*kadınlar hamamı*) einluden, um ihren ganzen Körper inspizieren zu können. Wenn das Ergebnis positiv ausfällt, wird wie beschrieben um die Braut geworben. So kam es zu Hochzeiten zwischen Paaren, die sich zuvor nicht einmal gesehen hatten. Solche Heiraten wurden als *görücü usulü* (Vermittler-Prinzip) bezeichnet.

Wenn eine Heirat zustande kommen könnte, gehen die Eltern des Bräutigams um die Hand des Mädchens anzuhalten (*kız istemek*, den Wunsch das Mädchen zu bekommen“). Wenn die Eltern der Braut damit einverstanden sind, wird sie dem Bräutigam versprochen (*söz kesmek*, „Abmachung“). Daraufhin trinken beide Familien türkischen Mokka zur Besiegelung der Abmachung. Kurz danach wird die Trauung (*nikâh*) durch einen *dede* oder *hoca* in Anwesenheit der Gemeindeältesten durchgeführt. Diese Zeremonie wird als „Erfüllung von Gottes Gebot“ (*Allahın emrini okumak*) betrachtet. Gerade hier wird die religiöse Bedeutung der Heirat deutlich. Diese

Trauungszeremonie ist gleichzeitig eine Art *ikrâr*, bei dem die Brautleute geloben sollen, einander treu zu bleiben. An dieser *ikrâr*-Zeremonie nehmen Braut (*gelin*) und Bräutigam (*güvey*)¹⁵⁹³ nicht persönlich teil, sie wird vielmehr durch Vertreter (meist die Eltern der Brautleute oder von diesen beauftragten Nachbarn oder Verwandte) vollzogen. Diese Zeremonie wird, wie bei der öffentlichen Beichte im *cem*, auf einem Gebetsteppich im Elternhaus der Braut durchgeführt. Der *dede* fragt erst den (immer männlichen) Vertreter der Braut dreimal, ob er das Mädchen „gegeben“ hat. Dieser muss dreimal „Ja“ sprechen. Danach fragt der *dede* den Vertreter des Bräutigams dreimal, ob er „angenommen“ habe. Auch er muss dreimal bejahen. Nach diesem *ikrâr* ist die Verbindung nicht mehr einfach aufzulösen. Nach einer abgesprochenen Zeitspanne findet die Verlobung (*nişan*) statt, und es werden Ringe ausgetauscht. Wenn sich das Paar während der Verlobungszeit gut versteht, wird der Hochzeitstag festgelegt. Ein Tag vor der Hochzeit findet der Henna-Abend (*kına gecesi*) in der Familie des Mädchens statt, indem die Hände und Füße der Braut mit Henna gefärbt werden. An diesem Abend nahmen früher nur Frauen teil, während heute beide Geschlechter und auch der Bräutigam selbst teilnehmen. Bis zur Eheschließung kann es manchmal bis zu drei Jahre dauern, wenn der Bräutigam erst noch seinen Wehrdienst absolvieren muss oder wenn für die Hochzeit und den Brautpreis (*başlık parası*)¹⁵⁹⁴ gespart werden muss. Der Brautpreis war für die Eltern der Braut von hoher Bedeutung, weil er als Ausgleich für die mit der Erziehung und Ausbildung der Frau verbundenen Kosten galt. Da die Höhe des Brautpreises den Wert einer Frau widerspiegelte, wurde er in die Höhe getrieben. Diese Entwicklung schritt aufgrund des Wohlstands der Hubyâr-Aleviten, die in Europa oder Istanbul sehr gut verdienten, so weit voran, dass junge Männer aus den Dörfern sehr große Schwierigkeiten hatten, eine Braut zu finden. Dies führte dazu, dass dies in den öffentlichen Beichten in den religiösen Zeremonien thematisiert werden musste. Die Gemeinden hatten begonnen, diejenigen herabzusetzen, die einen hohen Brautpreis annahmen, und beklagten, dass sie „den Marktpreis“ verderben. In den 1980er-Jahren wurde der Brautpreis durch die Bildung in der Türkei endgültig abgeschafft. Damit verschwanden auch die Ausdrücke „Mädchen geben“ von der Seite der Braut und „Mädchen nehmen“ von der Seite des Bräutigams, die bis dahin ganz normal und selbstverständlich Verwendung fanden.

Einige Tage vor der Hochzeit wird die Mitgift der Braut zum Haus des Bräutigams gebracht. Vorher wird sie in der Gemeinde zur Schau gestellt, dabei wird gezählt und protokolliert, was alles mit welchem Wert „gegeben“ wurde. Dieses Protokoll wird vom Dorfvorsteher und einigen Zeugen unterschrieben oder besiegelt. Danach wird es zum Haus des Bräutigams gebracht. Dieser Brauch findet sich nicht bei allen Hubyâr-Aleviten und ist heute weitgehend verschwunden.

Bis in die 1980er-Jahre war es üblich, dass die Hochzeit mehrere Tage dauerte. Montags wurde vor dem Haus des Bräutigams eine Fahne (aus rotem Stoff) aufgestellt. Die Hochzeitsfeier dauerte bis zum Donnerstag. Der letzte Abend ist der Höhepunkt des Festes, das mit Essen und Trinken gefeiert wurde. Dabei wurden Gelder und Geschenke für das neuvermählte Paar

1593 Heute wird anstatt „*güvey*“ das Wort „*damat*“ verwendet.

1594 Wird auch mit Brautgeld wiedergegeben.

gegeben, was die Hubyâr-Aleviten als „*saçu*“ bezeichnen. Am Donnerstag brachte man die Braut zum Haus des Bräutigams. Dabei musste sie immer auf einem Pferd gebracht werden, auch wenn nur eine kurze Strecke zurückzulegen war. Wenn die Braut aus einem anderen Ort geholt werden musste, gingen einige Männer und Frauen mit Pferden, um sie zu holen. Wenn die Strecke länger als eine Tagesreise war, wurde die Reise so organisiert, dass die Braut am Donnerstag eintraf. Kam sie vor dem Donnerstag im Dorf des Bräutigams an, musste sie erst in ein anderes Haus gebracht werden, das bis zum Donnerstag als Haus der Brauteltern galt und vom Bräutigam nicht betreten werden durfte. Am Donnerstag kamen Musiker und Freunde des Bräutigams, um die Braut in das Haus des Bräutigams zu bringen. Die Braut wurde mit einem Brautschleier (*duvak*) bedeckt. Bei Hubyâr-Aleviten ist dieser Schleier immer aus rotem Stoff. Ganz oben an der Spitze wird ein Stück grüner Stoff eingenäht. Bevor die Braut die Türschwelle ihres neuen Heimes betritt, wird ihr ein männliches Baby in den Schoß gelegt, damit die Braut männliche Kinder auf die Welt bringt.

Die bevorzugteste Form der Heirat ist es, untereinander zu heiraten. Die Heirat mit Angehörigen eines anderen *ocak* ist legitim. Sie werden nicht als Fremde betrachtet. Die Heirat zwischen den Gruppen der Hubyâr-Aleviten (Dedeci und Babacı) war jedoch nicht erwünscht. Solche Heiraten fanden fast immer nur infolge von Entführungen statt. Heute werden auch Eheschließungen zwischen Hubyâr-Aleviten und Sunniten stillschweigend akzeptiert. Wie bei allen Aleviten ist die Monogamie die einzige Eheform. Ausnahme ist nur die Unfruchtbarkeit der Frau. Weil die Ehe als religiöse Pflicht und als Gebot aufgefasst wird und durch einen religiöse Akt, ein *ikrâr*, geschlossen wird, wird Scheidung im Alevitentum grundsätzlich abgelehnt und gilt als Bruch auf dem Pfad.

Tod

Die Totenriten und Bestattung der Hubyâr-Aleviten zeigt große Ähnlichkeiten mit den sunnitischen Traditionen in der gesamten Türkei. So sollen Tote so schnell wie möglich begraben werden. Dies muss vor Anbruch der Dunkelheit geschehen oder spätestens am nächsten Tag. Die Achtung gegenüber den Toten spielt im Leben der Aleviten eine große Rolle und findet ihren Ausdruck in zahlreichen religiösen Zeremonien.

Unmittelbar nach Eintritt des Todes werden die Augen geschlossen und das Kinn und die Zehen zusammengebunden. Der Leichnam wird entkleidet, in ein Bett gelegt und zugedeckt. Dabei werden die Hände auf dem Bauch gebunden oder an die Lenden gelegt. Um das Aufblähen des Bauches zu unterbinden, werden Eisenstücke auf den Bauch gelegt. Bis zur Bestattung bleiben Nachbar und Verwandte bei dem/der Toten. Es werden Totengebete und die *Fatiha* (die erste Sure des Korans) gelesen. Wenn in dem Raum die Möglichkeit besteht,¹⁵⁹⁵ wird ein Feuer, sonst eine Kerze, angezündet, denn der Raum muss beleuchtet werden. Die Fenster des Raumes werden offen gelassen, damit die Seele nach draußen fliegen kann.

Hubyâr-Aleviten des Dedeci-Zweigs führen die Totenzeremonie, wie die meisten alevitischen Gemeinschaften, entsprechend den in der Türkei allgemein üblichen, sunnitischen Regeln

1595 In den Dörfern sind dies große Räume, die auch zur Vorbereitung der Hausarbeit und dem Kochen dienen; sie alle verfügen über eine Feuerstelle.

durch. In den Dörfern gibt es *hocas*, die für diese Zeremonie ausgebildet sind. *Dedes* führten keine Totenzeremonien durch.¹⁵⁹⁶ Wenn alle Vorbereitungen abgeschlossen sind, wird der/die Tote entweder im Freien oder in einem besonderen Raum vom *hoca* gewaschen, dem immer mindestens zwei Menschen helfen. Gibt es mehrere *hocas* an einem Ort, führen sie die Waschungen gemeinsam aus. Gewöhnlich werden die Leichen vor ihrem Haus gewaschen und von dort aus zum Grab gebracht. Frauen werden von Frauen und Männer von Männern gewaschen. Frauen dürfen die Totenzeremonie nicht leiten. Nach der Waschung haben die Verwandten und Freunde des Toten die Möglichkeit, diesen selbst ein bis drei Mal mit Wasser aus einer Kanne zu begießen. Danach wird der Tote mit einem weißen Totenhemd (*kefen*) bekleidet und in Tücher gewickelt. Dann wird er in den Sarg gelegt. Dieser wird auf einen Tisch gestellt, und der *hoca* führt die Totenzeremonie in arabischer Sprache durch. Sie wird mehr und mehr in türkischer Sprache ausgeführt. Die Männer stehen dabei hinter dem *hoca*. Nach der Zeremonie wird der/die Tote zum Friedhof gebracht. Dabei wird der Sarg von Trauernden getragen. Dazu wird er zunächst auf die Schultern der ersten Sargträger platziert und dann über die Schultern immer weiter nach vorn gereicht. Wer hinten den Sarg nicht mehr trägt, läuft vor, um ihn erneut in Empfang zu nehmen. Auf diese Art und Weise werden die Toten tatsächlich von der ganzen Gemeinschaft zum Friedhof getragen, und es wirkt gleichzeitig ein letztes Mal gemeinschaftsstiftend, weil diese Form des Transportes eine große, auch körperliche Nähe der Gruppe erfordert. Die Teilnahme am Sargtragen gehört zu den religiösen Pflichten und ist ein letzter Ehrenerweis gegenüber diesen Verstorbenen. Auf dem Friedhof ist in der Nähe anderer Familiengräber ein etwa zwei Meter tiefes Grab vorbereitet, in das der Tote ohne Sarg an einer Seite hineingelegt wird. Dabei muss darauf geachtet werden, dass die Erde weich und ohne Steine ist. Zum Schutz des Leichnams werden Bretter schräg in das Grab gestellt, so dass ein kleiner Hohlraum bleibt. Alle Trauernden werfen je mindestens drei Schaufeln Erde in das Grab. Dabei wird die Schaufel nicht direkt dem nächsten übergeben, sondern in die Erde gesteckt. Zusätzlich werden auch Blumen ins Grab geworfen. In seltenen Einzelfällen werden Gegenstände des Verstorbenen mit beerdigt. So endet die Beerdigung (*defin*). Frauen beteiligen sich heute auch an Beerdigungen auf dem Friedhof, was traditionell nicht der Fall war.

Die Gräber werden erst nach einem Jahr richtig eingerichtet. Deswegen wird nach der Beerdigung ein vorläufiges Grab errichtet. Eine mit Datum versehene Tafel oder Steine werden an der Kopf- und Fußseite angebracht. An der Form dieser Tafel lässt sich das Geschlecht des Toten erkennen.

Der Tod wird mit dem letzten Atemzug (*son nefes*), mit dem Verlassen oder Wegfliegen der Seele aus dem Körper (*can kafesten çıktı, can kafesten uçtu*) oder mit der Übergabe der Seele (*ruhu teslim etti*) [an seinen rechtmäßigen Besitzer] beschrieben. Der dritte, siebte und vierzigste Tag nach dem Tod sind wichtig sowie der Jahrestag des Todes.

Nach der Beisetzung begibt sich die Trauergemeinde zum Haus des/der Toten. Hier wurde für die Menschen, die an der Beerdigung teilnehmen, der Leichenschmaus vorbereitet. Die

1596 Nun erledigen auch *dedes* diese Aufgabe, nach den neuesten Entwicklungen.

Vorbereitungen treffen die Nachbarsfrauen während der Beerdigung. Dieses Essen wird als „das Brot von Schippen und Schaufeln“ (*kazma kürek ekmeği*) bezeichnet.

An den folgenden drei Tagen kommen alle Nachbarn ins Trauerhaus. Sie bringen Essen mit, damit sowohl die Familie als auch die Besucher zusammen essen. An diesen Tagen kochen die Mitglieder der Trauerfamilie nicht. Die ganze Gemeinde begleitet die Familie des Verstorbenen. Wenn sich eine Hochzeit oder ein Beschneidungsfest mit der Trauerzeit überschneidet, wird dieses Fest leise und ohne Musik durchgeführt. An dem Ort, wo die Leiche gewaschen wurde, werden drei Tage lang abends Feuer angezündet.

Nach einer Woche wird am Donnerstagabend wieder ein Essen zubereitet, was *cumalık* (das Mahl am Freitag) genannt wird. Von großer Bedeutung ist ein Essen, das am 40. Todestag für die Bekannten, Verwandten und die ganze Gemeinde zubereitet wird und das „Brot am 40. Tag“ (*kirk ekmeği*) heißt. Am 52. Todestag werden die Toten aus *dâr* zurückgeholt (*dârdan indirme*). Dabei wird einen *cem* abgehalten, um der Seele des Verstorbenen die Befragung im Jenseits zu erleichtern und es ihr zu ermöglichen, die *dâr*-Stellung im jenseitigen *cem* zu verlassen. Nicht alle Hubyâr-Aleviten üben diesen Brauch. Am siebten oder am 40. Tag nach der Beerdigung wird nach dem Essen gelegentlich ein kurzer *cem* durchgeführt (*dâr cemi*). Dabei fragen die Angehörigen des/der Toten die Nachbarn, Verwandten und Gemeindemitglieder, ob jemand vom Verstorbenen etwas zu bekommen hat, von dem sie nichts wissen (ob er bei jemandem Schulden hatte). Im *cem* nehmen die Erben des/der Toten die *dâr*-Stellung ein und erklären sich bereit, die Verantwortung, die Verpflichtungen des/der Toten zu übernehmen. Diese Art *cems* finden heute kaum noch statt.

Die Trauerzeit beträgt (formal) 40 Tage. In dieser Zeit kommen Besucher und sprechen den Angehörigen ihr Beileid aus und die Familienmitglieder tragen dunkle Kleidung, verrichten nur die nötigsten Arbeiten. Die Männer rasieren sich 40 Tage lang nicht.

Nach einem Jahr wird das Grab entsprechend der finanziellen Möglichkeiten der Familie neu gestaltet. Wer es sich leisten kann, beauftragt Grabgestalter. Nach der Fertigstellung des Grabes wird noch einmal ein Mahl zubereitet, das der Seele des Verstorbenen gewidmet wird und als „Brot der Seele“ (*can ekmeği*) bezeichnet wird. Dies sind die Mindestanforderungen für eine angemessene Beisetzung. Verwandte können aber jederzeit und beliebig oft für die Seele des Verstorbenen ein Mahl zubereiten. Dabei werden Opfer dargebracht, und vor und nach dem Essen werden Gebete vom *dede* gesprochen. *Helva*, eine aus Mehlschwitze zubereitete Süßspeise (arab. *halwa*, tr. *helva*) gehört immer zu den Speisen eines solchen Mahls. Die Gräber der Ahnen werden am Vortag von Festtagen (*arife günü*) und an den heiligen Tagen besucht. Manche Familien verteilen am Grab Brot, Kekse, Zucker oder *helva*.

Aleviten gehen davon aus, dass die Seele des Toten nicht stirbt und jederzeit zurückkommen kann. Daher ist die Gestaltung der Gräber und Friedhöfe wichtig. Friedhöfe werden ungern nachts aufgesucht. Das Umfeld der Dörfer gilt als der Raum, in dem man den Seelen der Ahnen und der Heiligen begegnen kann. Jeder Familie sind ihre Ahnen heilig. Daher ist es Aufgabe und Pflicht, die Gräber der Ahnen zu besuchen. Friedhöfe sind die Orte, die eine Verbindung der Menschen mit ihren Verstorbenen (Ahnen) ermöglichen. Dabei können die Gräber meist nur bis zu den Großeltern, in seltenen Fällen bis zur Urgroßelterngeneration erkannt und

besucht werden. Nur die Gräber berühmter Persönlichkeiten sind erhalten und zeichnen sich durch besondere Baumerkmale aus. Im Hubyâr Köyü gibt es keine Gräber aus alten Zeiten mehr. Einige alte Gräber sind zwar vorhanden, verfallen aber zunehmend. In den letzten Jahren lassen fast alle Familien ihre Gräber neu und modern von den Grabgestaltern bauen. Dabei werden moderne Baustoffe und Formen bevorzugt, was mitunter kalt und unästhetisch wirkt. Die wichtigen und zum Teil religiösen Motive, die bei den alten Steinen eingraviert wurden, gehen auf diese Weise verloren.

Das Verhältnis der Geschlechter

Die Bedeutung des Menschen liegt im Alevitentum nicht in seinem Körper (*kalıb* oder *vücûd*), sondern in seiner Seele. Allein das Mensch-Sein wird als heilig betrachtet. Daher hat die Frau keine Sonderstellung im Glauben. Frauen werden, ebenso wie Männer, als Seele (*cân*) betrachtet, und sowohl im Glauben als auch in der Zeremonie gleichbehandelt. Trotzdem gibt es Unterschiede in der Rangordnung, Sitzordnung, Dienstverteilung, die von den Aleviten als natürlich empfunden werden.

Monogamie und Scheidungsverbot des Glaubens bieten den Frauen den nötigen Schutz einer Dorfgemeinschaft. Die alevitische Gemeinschaft ist patriarchal strukturiert und entspricht der traditionellen Rollenverteilung; jedes Geschlecht hat bestimmte, klar definierte Aufgaben. Haushalt und Kinder gehören zum Frauenbereich, die Arbeiten draußen auf dem Felde gehören zum Bereich der Männer.

„Intellekt ist allen Menschen eigen, auch Frauen, jedoch weniger als Männern.“ Dies entspricht der Vorstellung aller Gesellschaftsschichten in der Türkei. „Sie haben lange Haare und einen kurzen Verstand“ (*saçı uzun akli kısa*) ist beredter Ausdruck dieser Auffassung. Der Fortbestand der Familie kann nur durch eigene Nachkommen gesichert werden. Da die jungen Frauen ins Haus des Mannes einziehen (heiraten), sind die Familien auf männliche Nachkommen angewiesen. Sie sind Garant für die Familie, Arbeitskraft und Schutz gleichermaßen. Daher steigern Söhne das Ansehen der Familie. Zudem müssen Frauen immer beschützt und bewacht werden, weil deren Ehre (*nâmus*) für die Familie ganz wichtig ist.



Abb. 28: Frauen im Hubyâr Köyü

Da die Ehre der ganzen Familie mit der sozialen Stellung der Frau zusammenhängt, hängt auch die soziale Stellung eines Mannes von dem Verhalten seiner Frau in der Gemeinschaft ab. Dadurch verfügen die Frauen indirekt über große Macht; ihr Verhalten wirkt fördernd oder schädlich. An Erbschaften haben die Frauen der Hubyâr-Aleviten traditionell keinen Anteil; dem Gewohnheitsrecht (arab. *urf*, tr. *örf*) entsprechend stehen ihnen

stattdessen gewisse Kompensationen zu, etwa eine Kuh, Schafe, ein Goldstück, Geld u. ä. Dies hat sich ab den 1980er-Jahren geändert.

Was die Stellung der Frau im allgemeinen Leben betrifft, spüren die Aleviten den Druck der dominanten sunnitischen Gesellschaft der Türkei. Den Aleviten galt es bis zu den 1960er-Jahren als unangemessen, Frauen in die Städte mitzunehmen, außer im Notfall. So gesehen genießen die alevitischen Frauen in homogen alevitischen Dörfern mehr Freiheiten als in sunnitisch dominierten Kleinstädten. Dennoch gibt es im Alevitentum keine Gleichstellung von Männern und Frauen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass im *cem* zwar *sex*, das biologische Geschlecht, sowie der Körper als aufgehoben gedacht werden sollen, *gender* aber auch in dieser Situation erhalten bleibt. Die asexuelle Gleichheit während des *cem* kann nichts zur gesellschaftlichen Gleichstellung der Alevitinnen beitragen. Die Überwindung von *sex*, wie es hier im religiösen Raum geschieht, führt, so sie überhaupt in den alltäglichen Raum übertragbar ist, zu einer religiös legitimierten Unterdrückung vor allem der nicht-männlichen Sexualität. Das tatsächliche Problem, das soziale Geschlecht und das daran gebundene Rollenverständnis, im *cem* werden dabei nicht berührt.¹⁵⁹⁷

Die Frauen erlangen eine annähernd gleiche Stellung wie Männer, wenn sie ein bestimmtes Alter erreichen und Haushaltsvorstand sind. In einigen Dörfern ist es nach wie vor Sitte, dass Frauen den Weg eines Mannes nicht kreuzen, sondern warten, bis der Mann ihren Weg gekreuzt hat, um das Glück des Mannes nicht zu durchbrechen und um nicht als unhöflich und respektlos zu gelten. Diese Sitte wird als *uğrunu kesmek* bezeichnet, was etwa mit „unglückbringend“ übersetzt werden kann. Auch bei den Aleviten ist die soziale Welt männlich zentriert.

Grundsätzlich gilt zu bedenken, dass Frauen in ländlichen Gebieten über eine größere Freiheit verfügen als die Frauen in der Stadt. Allein der Diskurs über die Rolle der Frau in der Gesellschaft und dadurch auch in der alevitischen Gemeinschaft trägt wesentlich zum Selbstbewusstsein der Frauen bei.

6.7. Kleidung und Haartracht

Obwohl sich die Kleidung der Hubyâr-Aleviten seit den 1960er-Jahren wesentlich geändert und der Mehrheitsgesellschaft angeglichen hat, tragen die Frauen immer noch ihre traditionellen Trachten, wenn sie im Dorf sind. Trotz derselben Bezeichnung der diversen Kleidungsstücke unterscheiden sich die Hubyâr-Alevitinnen durch besonderen Schmuck in dominanten spezifischen und intensiven Farben, durch auffällig gestaltete Handarbeiten und durch die Art und Weise, wie Schmuck und Kleidung getragen werden, deutlich von allen sunnitischen und alevitischen Nachbarn. Die typische Tracht der Hubyâr-Alevitinnen verweist direkt auf die *ocak*-Zugehörigkeit ihrer Trägerin. Der Gürtel (*kuşak*) aus langem und breit gewebtem Stoff wird hinten mit langen Perlenschnürchen (*püskül*) geschmückt. Zwischen den Haaren werden diese Perlenschnürchen ebenfalls eingehängt. Die Tracht besteht aus einem Oberteil und drei

1597 Hendrich 2013: 315.

Röcken (*iüç etek*), die beim *semâh*-Drehen aufschwingen und einem rotierenden Propeller gleichen.

Alle Frauen, mit denen ich über ihre Tracht gesprochen habe, klagen darüber, dass sie sehr schwer sei und bei der Arbeit belaste. Das An- und Ausziehen dieser Kleidung beansprucht viel Zeit und in manchen Fällen die Hilfe einer zweiten Frau. Daher kleiden sich die Frauen der Hubyâr-Aleviten im alltäglichen Leben wie die Mehrheitsgesellschaft. Wenn sie aber ohne Tracht in den *cem* gehen, fühlen sie sich ausnahmslos unbehaglich. Selbst zu den *cems* in Istanbul oder sogar in Wien oder Bremen kommen die Frauen im traditionellen Gewand gekleidet.

Sie glauben, dass ihre Aufmachung der Kleidung von Fâtîma (Fatima Ana, Mutter Fatima, 'Alîs Frau) gleicht, so wie sie diese Tracht im *kirkların cemi* getragen hat. Deshalb hat diese Tracht eine starke religiöse Bedeutung. Ein Hubyâr-*semâh* wäre ohne sie undenkbar. Insofern gehört sie bis heute zur traditionellen und wertvollen Mitgift der Frau.



Abb. 29: *Püskül - Schnüre*



Abb. 30: *Rückenansicht der Tracht*

Tatsächlich ist die Körperhaltung der Hubyâr-Alevitin im *cem* auf diese Tracht abgestimmt. Dies wird besonders offensichtlich, wenn man einen *cem* in Alltagskleidung mit einem *cem* in Tracht vergleicht. In vielen Dörfern, in denen der Ackerbau die Viehzucht abgelöst hat, ist diese Kleidung auf Grund der Arbeitsbedingungen aus pragmatischen Gründen aufgegeben worden.

An der Tracht der Hubyâr-Alevitinnen kann man erkennen, wie die Bekleidung das Erstarken religiöser Traditionen bzw. deren Wiederbelebung beeinflusst. Sie unterstreicht das Anstandsgefühl der Frauen, stützt ihr Selbstbewusstsein und gewährt ihnen soziale Distanz. Bei Einzelnen kann sie über die Distanzierung hinausgehend das Geheimnis der Heiligkeit versinnbildlichen.¹⁵⁹⁸ Das Kopftuch der Frauen ist weiß. Darunter trägt sie eine Kopfbedeckung (*fes*) in Bordeauxrot, die mit silbernen oder goldenen Stücken geschmückt ist.

1598 Vgl. Meier 1992a: 782 f.



Abb. 31: Typisch alevitische Bartracht



Abb. 32: Pamuk Dede - Mersin

Auch die Männer tragen immer einen Hut, denn der unbedeckte Kopf gilt bei Erwachsenen als Respektlosigkeit. Es war Sitte, dass Frauen ihre Haare nicht schnitten. Andererseits war es den Männern verboten, die Haare wachsen zu lassen. In den 1970er-Jahren, als die Hippie-Mode in der Türkei Einzug hielt und den jungen Männern Backenbärte und lange Haare suggerierte, entstanden heftige Diskussionen in den Familien. Der Bart ist ein traditionelles Symbol türkischer Männlichkeit und verrät je nach Gestaltung die politische wie die religiöse Einstellung des stolzen Trägers. Ein Schnurrbart galt auch als Zierde jeden alevitischen Mannes. Er bedeckt die Mundwinkel, so als gemahnten sie an das Schweigegebot. Ebenso gilt auch ein Zwirbelbart als Symbol für alevitische Zugehörigkeit (s. Abbildung 31). Wollte ein Alevî sich einen Vollbart wachsen lassen, musste der Bartwuchs vom Dede gesegnet werden. Danach durfte er ihn weder abschneiden noch trimmen.

6.8. Saya Gezme

Beim *saya* handelt es sich um kleine szenische Darstellungen, die vor den Häusern der Dörfer aufgeführt werden. *Saya*, aus dem Wort *sâye*, bedeutet Solidarität oder Schutzraum. Prof. Pertev Naili Boratav leitet das Wort aus dem persischen „*sādā*“ ab, das als Feuerfest bei den alten Persern gefeiert wurde. Das Fest war in Aserbeidschan als eine Art Hirtenfest weit verbreitet.¹⁵⁹⁹

Es handelt sich um eine Darstellung, die nur von Männern ausgeführt wird. Sie spielt immer zu der Zeit, in der die Schafe gebären. Die Rollen sind festgelegt, sie heißen der Araber, der Dicke, die Braut und der Fuchs. Der Spieler des Arabers schwärzt sein Gesicht mit Kohle, der Spieler des Dicken pudert sich den Vollbart mit Mehl weiß. Alle Darsteller verkleiden sich mit

¹⁵⁹⁹ Boratav 1984: 214 f.

Schafhäuten. Von morgens bis abends ziehen sie von Haus zu Haus und sammeln Weizengrütze, Butter, Brot, Mehl und Salz. Beim Besuch der Häuser werden kleine komödiantische Szenen gespielt, um die Menschen zum Lachen zu bringen. Dabei versuchen die Darsteller, die Zuschauer mit ins Spiel einzubeziehen.

Die gesammelten Lebensmittel werden am Abend gekocht. Die Gemeinde versammelt sich in einem dafür geeigneten Haus und wohnt einem Theaterstück bei, während das Essen zubereitet wird. Die Rahmenhandlung des inhaltlich variablen Theaterstücks besteht darin, dass eine familie Schutz sucht, sich deshalb in dem Dorf niederlassen möchte und um ein Stück Land bittet. Das Stück endet immer mit der Ansiedlung der Familie im Dorf, nachdem sie zuerst von den Dörflern abgewiesen worden war und ihr die gefährvolle Vertreibung gedroht hatte. Nach dem glücklichen Ausgang der Geschichte endet der Abend mit dem gemeinschaftlichen Verzehr der am Tag gesammelten Lebensmittel.

Am Anfang der Versammlung werden das Abendgebet und vor dem Essen das Tischgebet vorgelesen. Außer diesen Gebeten und dem Drehen von *semâh* werden keine weiteren Zeremonien durchgeführt. Trotzdem gilt diese Versammlung auch als ein *cem* und wird als *saya-cem* bezeichnet.

7. Rituale im Wandel

*Weil es sehr schwierig ist, ein guter Alevî zu sein,
sind wir alle schlechte Menschen geworden.*¹⁶⁰⁰

Die Strukturen, die das Alevitentum im Laufe seiner wechselvollen Geschichte entwickelt hat, sind eng auf den ländlichen Kontext und auf die eigene Gemeinschaft ausgerichtet. Sie zeigen keine große Tendenz zur Missionierung, boten aber gute Möglichkeiten, innergemeinschaftliche Kontinuität zu bewahren. Die territorial begrenzte und geschlossene Struktur der alevitischen Glaubensgemeinschaften ermöglicht es, sich den Angriffen und Forderungen anderer Religionen und säkularer Einflüsse zu widersetzen, erweist sich in der zunehmend globalisierten Welt jedoch als hinderlich für den Fortbestand des Alevitentums.

Erst die Gründung der Republik Türkei, die Einführung eines neuen Staatssystems, die Abschaffung des Kalifats und die Einführung des Laizismus lösten die Aleviten aus ihrer räumlichen und gesellschaftlichen Isolation. Aleviten erhielten erst mit der Republik das Recht, sich am staatlichen Aufbau zu beteiligen und eine Stellung als gleichgestellte Bürger, zumindest formal, zu erlangen.

Die Industrialisierung des Landes und die damit einhergehende Migration führten zu einer Erosion dieser grundlegenden Strukturen. Je mehr Aleviten sich für die Welt außerhalb der lokalen Gemeinschaft öffneten und in diese integrierten, desto weiter entfernten sie sich von ihren überkommenen Traditionen und Institutionen. Die traditionelle Ordnung der *evliyâ*, eine Art „Parallelregierung“ der Geistlichkeit (*hükümet-i sûfiyye*),¹⁶⁰¹ ist heute jedoch obsolet und daher nicht mehr zu finden.

Im Zuge der Migration verloren die Menschen zunehmend ihre gewohnten Strukturen und sozialen Positionen und damit auch ihre Gemeinde-Identität. Sie waren nicht mehr Angehörige autonomer alevitischer Gemeinden, sondern „freie“ Bürger. Ihre alte religiöse Ordnung war nicht mehr greifbar, und sie waren gezwungen, sich den neuen Entwicklungen anzupassen. Das entfernte die Menschen immer mehr von ihrem Glauben und unterwarf sie Säkularisierungsprozessen.¹⁶⁰² Säkulare Aspekte spielten eine zunehmend stabilisierende und gemeinschaftsbildende Rolle in der Großstadt, indem die Menschen politischen Gruppen, etwa Gewerkschaften, Parteien, Vereinen etc., beitraten, sich dort engagierten und somit ihren Lebensmittelpunkt nicht mehr in der religiösen Tradition, sondern in diesen säkularen Kontexten fanden.¹⁶⁰³

Die historische Entwicklung der letzten 30 Jahre hat einen so starken Einfluss auf das Leben und die religiöse Identität der Aleviten genommen wie zu keiner anderen Zeit. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte sind die Aleviten gefordert, ihren Glauben zur Diskussion zu stellen und in einen Diskurs mit anderen Religionen zu treten. Die Herausforderung der globalen Welt besteht auch darin, eigene Glaubensvorstellungen plausibel vermitteln zu können. Die dazu notwendige

1600 Bektaş Ali-Dede, Gesprächsnotiz am 10.01.2010. „İyi bir Alevî olmak zor olduğu için hepimiz kötü olduk!“

1601 Bedeutet: Regierung der Sufi.

1602 Vgl. Motika & Langer 2005: 76.

1603 Ebd.: 102.

Sprachfähigkeit fehlt den Aleviten vielfach jedoch, weil sie bisher immer nur mit Existenz- und Abwehrkämpfen konfrontiert waren und sich ihres Glaubens und ihrer Tradition nicht versichern mussten. Gelebte Tradition und Kollektivgedächtnis reichen nicht mehr aus, um identitätsstiftende Momente, theologische Grundlagen und zeremonielle Gepflogenheiten des eigenen Glaubens zu vermitteln. Es entstehen unterschiedliche, teilweise konkurrierende Strömungen in der alevitischen Gemeinschaft mit unterschiedlichen Ausrichtungen, die von der klassischen Strategie des Verbergens bis hin zu einer offensiven Selbstdarstellung als Alevî wechseln.

7.1. Die Hintergründe der Wiederbelebung alevitischer Religiosität

Nach mehreren Jahrhunderten begannen die Aleviten erstmalig, sich ohne Verstellung (arab. *taqīya*, tr. *takiyye*) zum Alevitentum zu bekennen und offen Forderungen für sich und für ihren Glauben an den Staat, aber auch an die Gesellschaft zu stellen. Sie hatten bisher nicht geaugnet, Aleviten zu sein, brauchten sich aber nicht offen dazu zu bekennen.¹⁶⁰⁴ Nun nutzen sie Schmuck und Tätowierungen, um ihre Identität deutlich zu machen, bilden neue Organisationen wie Vereine und Stiftungen, bauen *cemevis* (Gebetshäuser), die als Ausdruck ihrer stärkeren Identitätsgefühle betrachtet werden müssen.

Die alevitische Welt erlebt in den letzten 30 Jahren eine starke Wiederbelebung, die als „Wiederfindung des Alevitentums“ bezeichnet wurde.¹⁶⁰⁵ Die Gründe für diese Wiederbelebung lassen sich aus der Geschichte der Aleviten in der modernen Türkei erschließen.

Bis zur Gründung der Republik bildeten die Aleviten die größte Gruppe der gesellschaftlichen Opposition. Obwohl diese Opposition im 16. und 17. Jahrhundert sehr aktiv war und das osmanische Reich durch zahlreiche Aufstände in schwere Bedrängnis brachte, wurde sie später, besonders durch das Niedermachen der Janitscharen und Bektaşîs im Jahr 1826, aus der Öffentlichkeit verdrängt. In den abgelegenen Gebieten bzw. in der Illegalität verwandelte sich die ehemals nach außen gerichtete Opposition in eine nach innen blickende Gesellschaftsauffassung, die nur noch passiv Staat und Außenwelt spiegelte.

Von der Gründung der Republik (1923) bis 1946 herrschte die *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP, Republikanische Volkspartei) als einzige Partei. Sie versuchte, die Umbildung des Staates nach westlichem Muster und den Prozess der Säkularisierung mit aller Kraft voranzutreiben. Obwohl dies im Bildungs- und Staatswesen erfolgreich war und in den Städten weitgehend praktiziert wurde, änderte sich diesbezüglich in den ländlichen Regionen wenig, weil der Staat hier nur schwache Strukturen gebildet hatte. Die Landbevölkerung, besonders in Zentralanatolien und im Osten des Landes, gemeint sind Aleviten ebenso wie Sunniten, blieb vom Leben in den Städten und den damit verbundenen Erneuerungen unberührt und führte ihre traditionelle Lebensweise weiter fort.

Die sunnitische Landbevölkerung, die seit Jahrhunderten nach der Scharia lebte und ihre religiösen Traditionen pflegte, bot den Parteien des rechten Flügels mit dem Übergang ins

1604 Vgl. Sökefeld 2008.

1605 Kehl-Bodrogi 1993.

Mehrparteiensystem ein großes Potenzial für Anhänger. Seit dieser Zeit (1946) gehören religiöse Themen zu den Inhalten der Programme aller Parteien, selbst der Republikanischen Volkspartei (CHP) – der Partei Atatürks – die sich streng für die Säkularisierung und eine Landreform einsetzte. Bis zur Wahl 1950 hat die CHP viele Säkularisierungsmaßnahmen zurückgenommen. So wurde es beispielsweise wieder gestattet, den Religionsunterricht in den Grundschulen als Pflichtunterricht in das Schulprogramm aufzunehmen. Die Demokratische Partei (*Demokrat Parti*, DP), die nach der Wahl an die Regierung kam, legte den Grundstein für eine öffentliche Re-Islamisierung der Türkei. So stieg etwa die Zahl der Imam-Hatip-Schulen von nur sieben im Jahr 1951 auf 506 im Jahr 1978. Heute ist das ganze Erziehungssystem von einer sunnitisch-islamischen Weltansicht bestimmt.

Die linken Protestbewegungen der ausgehenden 1960er- und 1970er-Jahre auf der ganzen Welt beeinflussten die Türkei und ihre Menschen auch unmittelbar; neben den fundamentalistischen und faschistischen Strömungen entwickelten sich Arbeiter- und Studenten-Bewegungen, an denen sich auch Aleviten aktiv beteiligten. Während die mittlere und ältere Generation der Aleviten eher die republikanische Volkspartei Atatürks (CHP) unterstützten, fanden junge Menschen in diesen neuen Bewegungen eine politische und soziale Heimat. Die Jugendlichen und die neue intellektuelle Schicht interessierten sich mehr für säkulares Gedankengut und linke Ideologien. Im Universalprogramm dieser Ideologien gab es für das Alevitentum keinen Platz, sodass hier kein Interesse zur Bewahrung und Ausweitung des Alevitentums bestand. Vielmehr betrachteten diese Gruppen das Alevitentum nun als ein rückschrittliches, primitives, dörfliches und ausbeuterisches System. „Die Linke Bewegung denunzierte *dedes* als Ausbeuter des Volkes und trug erheblich dazu bei, dass das rituelle Leben der Aleviten in vielen Gebieten nahezu vollständig erlosch.“¹⁶⁰⁶ Das Ergebnis war ein erheblicher Identitätsverlust und eine weitverbreitete Verleugnung der eigenen religiösen Tradition bzw. Lebenswelt.

Durch die Migration in die Stadt und dem damit einhergehenden Verlust religiöser Praxis kam es zur kognitiven Trennung der „religiösen“ und der „säkularen“ Aspekte der Lebenswirklichkeit, wobei der „religiöse“ Aspekt zunächst nur mit der dörflichen Kultur assoziiert wurde.¹⁶⁰⁷

Eine andere Entwicklung, die zeitlich in dieselbe Periode fiel und ab 1950 die geografischen, ökonomischen und politischen Strukturen der Türkei nachhaltig beeinflusste, ist die Migration. Die Bevölkerung, die aus der Steppe in großer Zahl in die Städte zog, beeinträchtigte nicht nur durch die Ausbreitung von provisorischen Behausungen – *gecekondus*¹⁶⁰⁸ – die Ästhetik der Städte, sondern veränderte auch deren urbanen Charakter durch die mitgebrachten ländlichen Traditionen bzw. Gewohnheiten. Der Säkularismus, der in der Türkei Gesetzescharakter zu haben schien, wurde durch den explosionsartigen Bau von Moscheen und die Gründung der zahlreichen neuen politisch-religiösen Strömungen in Gefahr gebracht, sodass sich in der Türkei heute die Frage stellt, ob die Staatsräson tatsächlich eine säkulare Struktur hat. Religiöse

1606 Sökefeld 2008: 14.

1607 Motika & Langer 2005: 102.

1608 *Gecekondus* (wörtlich: „über Nacht gebaute Häuser“ oder Pilzhäuser) heißen die provisorischen Behausungen der Migranten in den großen Städten.

Orden, die ehemals von der Regierung verboten worden waren, wurden toleriert und erlangten großen Einfluss auf die Wahlen und sorgten besonders für den Erfolg konservativer Parteien. Die Periode nach 1950 wird von den westlichen Wissenschaftlern als Periode der „Wiederkehr des Islam in der Türkei“ bezeichnet.¹⁶⁰⁹

Neben diesem islamischen Fundamentalismus darf die nationalistische Bewegung in der Türkei nicht außer Acht gelassen werden. Aus islamischer Sicht steht der Nationalismus im Gegensatz zur islamischen *umma*-Ideologie, die die Brüderlichkeit aller Muslime postuliert. Daher wurde der türkische Nationalismus in der gesamten islamischen Welt missachtet und als Nährboden für den Panturanismus¹⁶¹⁰ betrachtet. Die nationalistische Bewegung, die sich von der *umma*-Prinzip distanzierte, änderte in den 1970er-Jahren ihre Einstellung gegenüber dem Islam. Alparslan Türkeş, der damalige Vorsitzende der *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP, Partei der Nationalistischen Bewegung) und Führer der türkischen Nationalisten, unternahm 1976 eine Pilgerfahrt nach Mekka, um zu zeigen, dass er nicht gegen den Islam arbeitet.¹⁶¹¹ Er war zu der Zeit Koalitionspartner in der Regierung der *Milliyetçi Cephe* (MC, Nationalistische Front) zusammen mit Necmettin Erbakan (*Milli Selamet Partisi*, MSP – Nationale Heilspartei) und Süleyman Demirel (*Adalet Partisi*, AP – Gerechtigkeitspartei). Dies führte zu einer Veränderung der panturanistischen Einstellung hin zu einer Strömung, die sich Türkisch-Islamische Synthese (*Türk-İslam-Sentezi*) nennt.¹⁶¹² Diese Entwicklung kennzeichnet die Periode, in der die religiösen Fundamentalisten und Nationalisten eine Allianz eingingen und im Staatsapparat Schlüsselpositionen besetzen konnten. Gleichzeitig entstanden auch neue Forderungen nach demokratischen Rechten, vor allem vonseiten der Jugend und der Arbeiter, was sich etwa in der Gründung zahlreicher mitgliedstarker Gewerkschaften niederschlug. Die Unterdrückung dieser Forderungen durch den Staat führte zu zahlreichen blutigen Auseinandersetzungen, wobei der Staat nicht in allen Fällen eingriff; vielfach kam es zu Übergriffen durch Fundamentalisten und Nationalisten, bei denen staatliche Stellen nicht intervenierten. Dieselben Anfangsbuchstaben der Minderheitsgruppen, „Kommunisten“, „Kurden“, „Kızılbaş“, wurden zum Begriff „3 K“ und diese galten als substantielle Staatsfeinde, die von fundamentalistischen und nationalistischen Gruppen angegriffen wurden. Damit wurden die Aleviten offiziell als „nicht vertrauliche Gruppe“ abgestempelt, die nicht im Einklang standen mit der staatlichen Institution und mit den staatstragenden Fundamentalisten und Nationalisten. Im Unterschied zu der Art der Opposition in der osmanischen Zeit mussten die Aleviten sich nun auch gegen Teile der Zivilbevölkerung im rechten politischen Spektrum schützen. Abermals erlebten Aleviten offene Massaker in (Kahraman)Maraş, in Çorum, in Yozgat, in Sivas, in Tokat, in Malatya und in anderen Städten, deren Höhepunkt das Massaker am 2. Juli 1993 in Sivas bildet, das als Wendepunkt in der alevitischen Geschichte und als Tag des Neuanfangs gilt. Es zeigte sich für die Aleviten, dass der Säkularismus allein keine Garantie für religiöse Freiheit, d. h. für die Existenz darstellte.

1609 Vgl. Bruinessen 1984. Noch detaillierte in: Rainer Welle und Renate Kreile, 1987 „Renaissance des Islam – Das Beispiel Türkei.“ (Hamburg).

1610 Eine Bewegung mit dem Ziel der Einigung aller Türken weltweit.

1611 Tageszeitung *Günaydın* vom 25. November 1976.

1612 Für ausführliche Informationen zur Türkisch-Islamischen Synthese s. Güvenç 1991.

Am 12. September 1980 kam das Militär durch einen Putsch an die Macht. Die Militärregierung löste das Parlament und sämtliche linke wie rechte Bewegungen auf und verursachte eine Fluchtwelle nach Europa.

Der Militärputsch verstärkte den sunnitischen Islam in allen Bereichen des Staates und beschleunigte die „Re-Sunnitisierung“ der Türkei. Aus Angst vor Verfolgung verließen viele Menschen unterschiedlichster Gruppen – Aleviten, Armenier, Kurden, Ezidis (Jesiden) sowie politische Gruppen – ihre Dörfer und ihre Kleinstädte und suchten die Anonymität der Großstädte im In- und Ausland. Gegen diese Assimilierungsbedrohungen, die u. a. die alevitische Identität angriffen, begannen viele Aleviten ihre religiöse Identität zu schützen, indem sie sich in Vereinen organisierten und sich offen als Aleviten zu erkennen gaben; an die Stelle von Verstellung trat zunehmend das Bekenntnis.

Die Globalisierung, die Auflösung der Sowjetunion, der Wegfall der Systemkonkurrenz und die damit einhergehende sinkende Attraktivität linker Ideologien sowie die Erstarkung des politischen Islam haben bei den Aleviten zu einer „Wiederentdeckung der Religion“ geführt. Die „Wiederbelebung des Alevitentums“ in den letzten Jahren muss in diesem Kontext betrachtet werden. Dieser Trend erfasst sowohl die Aleviten als auch andere ethnische und religiöse Minderheiten in der Türkei.

Das zunehmende Selbstbewusstsein der Aleviten, deren Identitätsgefühl bei erhöhtem Druck von außen stieg und gleichzeitig die Menschen zwang, neue Strategien der Glaubensausübung und -weitergabe zu entwickeln, zeigt die integrierende Kraft der alevitischen Religion. Je stärker die Sunnitisierung des Landes voranschritt, desto stärker stieg das Identitätsgefühl der Aleviten. Dies führt zu einer starken Abgrenzung nach außen und einer inneren Bindung der Aleviten.

Tatsächlich wird das ‚Religiöse‘ genutzt, um den säkularen Bereich der Lebenswirklichkeit, sowohl im Kontext des Individuums wie auch in dem der Gruppe, insbesondere auf der identitätspolitischen Ebene zu stärken.¹⁶¹³

Neben der Politisierung der Religion beeinflusste die Migration das Alevitentum in bis dahin ungekanntem Ausmaß. Eine Lebensart, die auf das dörfliche Umfeld beschränkt war, wurde plötzlich Teil einer Welt, die ihr fremd und tabuisiert war. Neben der Migration brachte die Industrialisierung den Menschen, die ihre Orte nicht verlassen hatten, einen tiefgreifenden Wandel. Diese neue Entwicklung, die als „das Kommen der Welt in das Dorf und des Dorfes in die Welt“¹⁶¹⁴ bezeichnet wird, führte zu radikalen Veränderungen des bisherigen Lebens.

1613 Motika & Langer 2005: 102.

1614 E. Lubig, 1988 „Wie die Welt in das Dorf und das Dorf in die Welt kam.“ (Saarbrücken).

7.2. Wandel der Religion durch die politische Entwicklung

Wir sind mit einer Zeit heimgesucht, in der es weder das gute Brauchtum des Islams gibt, noch die edlen Sitten der Ġāhilīya^{1615]}, noch die Satzungen der Herren der Ritterlichkeit.¹⁶¹⁶

Wāsiṭī, gest. nach 932

Die Wiederbelebung des alevitischen Glaubens seit Ende der 1980er-Jahre brachte auch viele Probleme mit sich. Das Alevitentum als sozio-religiöses System der geschlossenen Gemeinschaft passt nicht zum Lebensstandard der Industriestädte. In der auf Autarkie angelegten Gemeinschaft reichten Ackerbau, Viehzucht und Tauschhandel zum Erhalt der Gemeinschaft. Limitierenden Faktoren wie Bevölkerungswachstum oder Begrenzung der Weidegebiete konnte durch die Neugründung von Dörfern begegnet werden, ohne dabei die tradierten und bewährten Verhältnisse zu verändern. Die einzige Entwicklung, die das Alevitentum erschüttern konnte, war jahrhundertlang vielleicht nur der Prozess der Assimilation.

Mit der Gründung der Republik ging zuerst der Tauschhandel unter. *Hakku'llâh*, der Anteil Gottes, d. h. die Gabe für den *dede*, die bis dahin aus Naturalien bestanden hatte, wurde nunmehr in Geld dargebracht. Wegen dieses *Hakku'llâh* wurden die *dedes* von den Linken als Angehörige der „Ausbeuterclans“ angesehen.

Unverzichtbare Voraussetzung für das Funktionieren der religiösen Ordnung der alevitischen Glaubensgemeinschaft ist die Überschaubarkeit der Gemeinde, wie sie nur in kleinen Gemeinden anzutreffen ist.

Die moderne Gesellschaft steht mit ihrer Gewaltenteilung im Gegensatz zur autonomen Rechtsprechung und Rechtsdurchsetzung der ländlichen Gemeinschaft. Rechtssetzung, Verfolgung von Rechtsverstößen, Rechtsprechung, Gewaltmonopol und Bildungsaufgaben gehen nun von der kleinen Gemeinschaft auf Organe und Institutionen des Staates über und führen so zu einer Schwächung der religiösen Autorität des *dede*-Amtes, bei dem in der Tradition all diese Funktionen zusammengelaufen waren.

Während der Prozess der Säkularisierung und Modernisierung in den Städten rasch voranging, gewann er in den ländlichen Gebieten nur langsam Einfluss. Die Dörfer waren von diesen Entwicklungen zwar betroffen, konnten aber dennoch ihre alten Traditionen überwiegend bewahren. Den Hubyâr-Aleviten gelang es vielfach weiterhin, in ihren Dörfern die Traditionen und Gewohnheiten sowie den Glauben zu erhalten. Ihre Heiratsgewohnheiten (Endogamie), die Tracht der Frauen, Besuch der heiligen Stätten und die Fortdauer der *cem*-Zeremonien sind hier in erster Linie zu nennen. Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der öffentlichen Beichte zu, die den Zusammenhalt der Gemeinschaft stark prägte. Bis in die 1970er-Jahre wurde diese Zeremonie in allen *tâlib*-Dörfern der Hubyâr-Aleviten durchgeführt. Die öffentliche Beichte garantierte die Zugehörigkeit der migrierten Dorfmitglieder durch Bekenntnis und (Wieder-) Eingliederung in die Gemeinschaft. Gerade hier zeigen sich heute deutliche Auflösungstendenzen.

1615 Ġāhilīya bezeichnet die Zeit der Unwissenheit vor dem Islam.

1616 Wāsiṭī, zitiert nach Gramlich 1976: 154, Anm. 853.

Mit dem Umzug von Migranten aus demselben Dorf in die Städte entstanden dort Solidaritätsvereine der Dörfer. Diese Vereine, die seit den 1950er-Jahren in den Großstädten gegründet wurden, erleichtern es den Menschen, ihre Tradition in einer Art „Parallelgesellschaft“ zu leben, indem sie Ausflüge und Zusammenkünfte organisierten und so für den Zusammenhalt der Dorfgemeinschaft und der Bevölkerung der benachbarten Dörfer in der Diaspora sorgten. Diese Dorfvereine, aber auch die anderen gesellschaftlich-politischen Vereine und Gewerkschaftsorganisationen, waren und sind die einzigen juristisch gültigen Modelle für die Gemeinschaften in der Türkei. Ab Ende der 1980er-Jahre organisierten sich die Aleviten in der Türkei in Vereinen unter dem Namen bedeutender alevitischer Heiliger, wie Hacı Bektaş Velî oder Pîr Sultan Abdal, weil unter dem Namen „Alevî“ zu dieser Zeit kein Verein gegründet werden durfte.

Zweimal kam es im Lande zur Gründung einer politischen Partei aus dem alevitischen Spektrum. 1966 wurde die *Türkiye Birlik Partisi* (BP, Einheitspartei der Türkei) gegründet, die mit dem Slogan „für Religions- und Gewissensfreiheit!“ 1969 sogar acht Sitze im türkischen Parlament erringen konnte. Sie wurde 1981 durch die Militärregierung verboten. Obwohl sie laizistisch ausgerichtet war und ihr Programm sogar als sozialistisch galt, trat sie offen mit alevitischen Symbolen (etwa in der Gestaltung der Parteifahne – ein Löwe umringt von zwölf Sternen)¹⁶¹⁷ auf.

1995 entstand die „Demokratische Friedensbewegung“ (*Demokratik Barış Hareketi*, DBH), aus der 1996 die *Barış Partisi* (Friedenspartei, deren Gründungsmitglied ich war) hervorging. Diese verzichtete auf alevitische Zeichen und Symbole und verstand sich als streng laizistisch. Ihre Forderung, das Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*)¹⁶¹⁸ von staatlicher Unterstützung zu entkoppeln und als eigenständige Institution zu organisieren, führte zu einer Verfassungsklage seitens des Staates. Die Partei löste sich im Jahr 1999 von selbst auf. Beide Parteien waren dezidiert laizistisch ausgerichtet und betrachteten sich programmatisch nicht als Vertreter der Aleviten, sondern als Kämpfer für demokratische Freiheiten und Menschenrechte. Dennoch wurden beide Parteien in der Türkei als alevitische Partei betrachtet. Die *ocak*-Struktur, die die sozio-religiöse Form des Alevitentums repräsentiert, wandelte sich in kurzer Zeit zu einer Vereinsstruktur, also zu einer juristischen Institution. Die Vereine organisieren religiöse Zusammenkünfte und Gottesdienste, Seminare, Veranstaltungen über das Alevitentum und bieten *semâh*- und *saz*-Kurse an. Die religiösen Zeremonien der Aleviten wurden und werden seit den 1990er-Jahren auch im Fernsehen vorgeführt, also in der Öffentlichkeit, durchgeführt. Damit wird gegen das erste und höchste Gebot des Alevitentums, die Geheimhaltung, verstoßen. An diesen Zeremonien können alle Menschen ohne Rücksicht

1617 Der Löwe als Symbol für ‘Alî und die Sterne als Symbol für die Zwölf Imame.

1618 *Diyanet İşleri Başkanlığı*, abgekürzt *Diyanet*, das mit „Amt für Religiöse Angelegenheiten“ oder „Präsidium für Religionsangelegenheiten“ ins Deutsche übersetzt wird, ist ein mächtiger Staatsapparat, der nur hanafitisch-sunnitisch orientiert ist, aber für sämtliche religiösen Angelegenheiten der Türkei zuständig ist. Damit ist es die höchste islamische Autorität des Landes. *Diyanet* hat über 127.000 Mitarbeiter (2019) und 88.681 Moscheen (2019) im Lande. Für das Jahr 2021 wurde ihm ein Jahresetat von 12,9 Milliarden TL (umgerechnet 1,6 Milliarden Euro) bewilligt, mehr als der Jahresetat von 5 Ministerien zusammen genommen. Das Amt ist direkt dem Staatspräsidenten unterstellt. In Deutschland untersteht DITIB, *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V seiner Aufsicht.

auf ihre Herkunft teilnehmen, was nach alevitischer Sitte nicht gestattet ist. Die Symbole des alevitischen Glaubens wurden als Schmuck aus Gold immer beliebter und werden von Männern wie Frauen getragen, was im strengen Sinne ebenfalls das Geheimhaltungsgebot verletzt und bisher undenkbar war. In der Folge dieser Entwicklung werden die Symbole auch von anderen Gruppen in der Gesellschaft aufgegriffen, und es entstehen Entwicklungen, die den alevitischen Glauben folklorisieren und kommerzialisieren („folkloristische Domestizierung der Ethnie“ und „Kommerzialisierung der Tradition“) ¹⁶¹⁹. Alevitische Symbole und Glaubensinhalte (etwa *saz* oder *semâh*) werden sehr populär und zu Mitteln des Unterhaltungssektors, wobei die religiösen Inhalte zunehmend unbedeutend werden. ¹⁶²⁰

Politisierung des Glaubens

Die Ausbreitung revolutionärer Ideen in den 1960er- und 1970er-Jahren brachte es mit sich, dass die Gedichte und Lieder alevitischer Dichter, die ursprünglich gegen die Unterdrückung und Ungerechtigkeit der Osmanen und orthodoxer Sunniten gerichtet waren, nunmehr mit kleinen Adaptionen für die Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Diskriminierung der Gegenwart vorgetragen wurden. Pîr Sultan Abdal, eine große Persönlichkeit des Alevitentums im 16. Jahrhundert, wurde zum Idol aller „Revolutionäre“. Der „Mahdî“, der verborgen war und der die Gerechtigkeit auf die Welt bringen sollte, wurde nun von den Linken mit dem „Sozialismus“ gleichgesetzt. ‘Alî, dessen Verehrung Pîr Sultan Abdal den Tod brachte, wurde dagegen als „arabischer Fanatiker“ degradiert. Durch die Politisierung der Aleviten wurde die Kritik am Wunderglauben, der die Vitalität des Alevitentums stärkte, massiver und grundsätzlicher. Viele Aleviten sahen in den Wundergeschichten der Heiligen und in den Predigten der Geistlichkeit „klerikalen Betrug oder bestenfalls einen Ausdruck der Geistesverwirrung unaufgeklärter Menschen“. ¹⁶²¹ Es begann ein Umwandlungsprozess des traditionellen alevitischen Glaubens in eine Revolutionsideologie. ¹⁶²² Diese Entwicklung zeigt sich zeitgleich auch im Iran:

Scharî’atîs Schiitentum ist recht unorthodox, jedenfalls im Sinne traditioneller Mollâs. Im Grunde handelt es sich dabei um eine moderne Revolutionsideologie, eingehüllt in das Gewand traditioneller schiitischer Bilder und Symbole, die indes eine gänzliche Umdeutung und Neubewertung erfahren. Schia ist hier gleichbedeutend mit dem Kampf für Gerechtigkeit, gegen Fremdherrschaft, Tyrannei, Feudalismus und Ausbeutung. ¹⁶²³

In dem Maße, in dem ein alevitisches Selbstbewusstsein hervortrat, bildeten sich auch die regionalen und ethnischen Identitäten in der Türkei deutlicher aus, obwohl das Alevitentum als solches keine ethnischen Unterscheidungen kennt. Die zunehmende Differenzierung der Aleviten in ethnische und in regionale Gruppen erschwert naturgemäß einen Einigungsprozess und erleichtert unterschiedlichen Akteuren die Instrumentalisierung religiöser Themen und Inhalte für die eigenen Partikularinteressen:

¹⁶¹⁹ Vgl. Franke 2012: 38, Anm. 25.

¹⁶²⁰ Vgl. Franke 2012: 34–38.

¹⁶²¹ Kleine 1999: 126.

¹⁶²² Vgl. Sökefeld 2008; Kehl-Bodrogi 1992.

¹⁶²³ Halm 1994: 149.

Verschiedene Interessengruppen versuchen, die religiösen Lehren (und Praktiken) zu instrumentalisieren, um so Anpassungsvorgänge an das urbane, moderne Leben aktiv mitzugestalten und eine Führungsrolle zu behaupten bzw. einzunehmen. Dies führt zu einer neuen Partikularisierung von Agency („Handlungsmacht“).¹⁶²⁴

Das öffentliche Interesse an Vertretern alevitischer Gemeinschaften förderte die Bekanntheit und Reputation der politischen Interessenvertreter, während das Ansehen religiöser Amtsträger zunehmend in den Hintergrund trat. So war es in den 1970er- und 1980er-Jahren sehr schwierig, für die religiösen Ämter des *dede* und des *zâkir* geeignete Bewerber zu finden. Als Folge dieses Traditionsabbruchs gibt es in alevitischen Gemeinschaften heute wenig ausgebildete *dedes* und *zâkirs* oder erfahrene Menschen für die zwölf Dienste.

Diese Entwicklung führt zu der paradoxen Situation, dass alevitische Politiker und Intellektuelle, die sich zum Teil selbst als Atheisten bezeichnen, Regeln für das religiöse Leben alevitischer Gemeinschaften aufzustellen versuchen.

Die Politisierung des Glaubens ist andererseits ein Zeichen dafür, dass in islamischen Kulturen die ethnische und religiöse Zugehörigkeit häufig auch über die politische Zugehörigkeit entscheidet. Die Parteiwahl ist vielfach eigentlich Ausdruck der ethnischen bzw. religiösen Identität.¹⁶²⁵

Die Garanten des Laizismus

Mit Blick auf die Politisierung des Alevitentums muss berücksichtigt werden, dass auch das Alevitentum von den sozialen und politischen Bewegungen der 1960er- und 1970er-Jahre beeinflusst wurde. Zusätzlich handelt es sich um eine Gemeinschaft, deren Geschichte durch Aufstände und den Kampf gegen die theokratischen Staaten geprägt ist. Dadurch geriet das Alevitentum in eine dissidente Position, die auch politisch betrachtet werden muss.

Hubert Seiwert merkt an, dass religiöse Minderheiten, die in einem Spannungsverhältnis zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt oder zur herrschenden politischen Ordnung stehen, gesellschaftlichen Wandel anregen, weswegen er solche Gruppen als „nonkonform“ bezeichnet.¹⁶²⁶ In den Augen der dominanten islamischen Strömungen werden abweichende religiöse Bekenntnisse als „Wilde“ personifiziert, die man durch einen Domestizierungsprozess zum richtigen Glauben bewegen muss, ein Prozess, der immer Spannungen und Konflikte erzeugt.

Die schwierigsten Phasen für die betroffenen Generationen sind die Übergangszeiten in der Entwicklung einer Gesellschaft, weil sie strukturelle Änderungen erfordern und meist mit großen persönlichen Einschnitten verbunden sind. So kann der Übergang in eine pluralistische Gesellschaft für einen Teil der Gemeinschaften und Traditionen die „Rettung“ bedeuten, während er für andere das „Ende“ markiert. Die Prozesse der Urbanisierung, Migration und Säkularisierung begannen in der Türkei fast gleichzeitig. Als Folge entstanden Spannungen zwischen Säkularismus und Religion, Stadt und Land, Moderne und Tradition. Die

1624 Motika & Langer 2005: 76.

1625 Vgl. Heine 1989.

1626 Seiwert 2014: 11 ff.

traditionellen dörflich-religiösen Strukturen verändern sich radikal, wodurch viele Menschen verunsichert werden.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, deutlicher aber seit der Gründung der türkischen Republik im Jahre 1923, bestehen „islamisch begründete Normen“ und „säkulares Recht“ nebeneinander, eine Situation, die von Anfang an spannungsgeladen ist. In diesem Konflikt verteidigten die Aleviten das säkulare Recht, obwohl gerade durch dieses u. a. dem Alevitentum die gemeinschaftliche Grundlage entzogen wurde.

Heute sieht es so aus, als hätten die Konsequenzen des Eindringens der Warenproduktion, der Durchsetzung staatlicher, kodifizierter Rechtsnormen und die Errichtung von Schulen mit einem säkularen curriculum dem Alevitentum seine gesellschaftliche Grundlage entzogen.¹⁶²⁷

Es ist den Aleviten bewusst, dass sie in einem säkularen Staat ihre traditionelle Lebensweise fast vollständig aufgeben müssen. Aber gerade der säkulare Staat ermöglicht den Aleviten ein Leben als freie Bürger und die Mitgestaltung in einem demokratischen System. Während die Aleviten den Säkularisierungsprozess als ihre Rettung betrachten, sehen die Islamisten ihn als eine Bedrohung. Als dominante und herrschende Mehrheitsgruppe initiierten diese eine Gegenbewegung, die als „Re-Islamisierung“ bezeichnet wird. Gegen diesen neuen Re-Islamisierungsprozess setzten sich die Aleviten voll für die Säkularisierung ein und solidarisierten sich mit den säkular gesinnten Sunniten. Wegen dieser Haltung gelten die Aleviten als „Garanten des Laizismus“ und als treue „Anhänger Atatürks“ in der Türkei.

Das Alevitentum als zunächst nonkonforme, in der Diktion der Osmanen sogar „wilde Religion“ wurde so zu einer „domestizierten Religion“ der modernen Republik. Im Gegenzug wurde durch die Gründung der Republik der politische Islam zu einer nonkonformen Bewegung und damit selbst zu einer „wilden Religion“¹⁶²⁸. Dies spiegelt sich deutlich in den Entwicklungen und Konflikten der heutigen Türkei wider.

Vom Verborgenen zum Öffentlichen (vom bāṭin zum zāhir)

In der ersten Generation verkehrten die Menschen miteinander nach der Religion; als dann die Religion schwach wurde, standen in der zweiten Generation die menschlichen Beziehungen im Zeichen der Treue. Als auch die Treue gegangen war, handelte man in der dritten Generation nach ritterlichen Grundsätzen (murū'a, etwa im Sinne von Rechtlichkeit), bis es auch diese nicht mehr gab und in der vierten Generation an deren Stelle die Scham (ḥayā') trat. Aber auch diese schwand und Begierde und Angst wurden zum Maßstab ihrer Geschäfte.¹⁶²⁹

Der alevitische Glaube ist von Grund auf als „verborgen“ strukturiert. Die Aufgabe dieses Geheimnischarakters führte in der Moderne zu einer Orientierungslosigkeit innerhalb der alevitischen Gemeinschaft. Durch die Öffnung der alevitischen religiösen Welt zu den Medien,

1627 Bumke 1979: 541.

1628 Vgl. Seiwert 2014.

1629 Quşayrî, zitiert nach Gramlich 1976: 155/156, Anm. 855.

verstärkt durch die politische Entwicklung, öffnete sich die alevitische Religion vom Verborgenen zur Außenwelt. Das Abschlussgebet des *cem*, das die strenge Geheimhaltung von den Teilnehmern der Zeremonie verlangt, wird von den *dedes* weiter vorgelesen. Aber selbst die *dedes* halten sich nicht mehr an das Gebot der Geheimhaltung, denn diese Zeremonie wird sogar live im Fernsehen übertragen. Der erste und grundlegendste Wandel findet also darin statt, dass das Alevitentum von einer „Geheimreligion“ zur einer „öffentlichen Religion“ geworden ist. In der alevitischen Tradition gilt die Nicht-Preisgabe des Geheimnisses (arab. *ifşā' as-sirr*, tr. *sırrı fâş etmek*) als höchstes Gebot. „Besser sterben als das Geheimnis preiszugeben“ (*ser verip sir vermemek*) ist sinnfälliger Ausdruck des religiösen Gebotes, das nicht allein durch äußeren Druck entstand, sondern vielmehr Teil der esoterischen Überlieferung darstellt.

Die Moderne wird als weitgehende Befreiung von der Religion, Tradition, Armut sowie den Clan- und Stammesbedingungen erlebt. Befreiung ist dabei untrennbar mit Entfremdung von der eigenen Tradition verbunden.¹⁶³⁰ Da Befreiung nicht kontrolliert verläuft, ist es auch nicht möglich, die Entfremdung zu steuern oder abzumildern, sie kann sogar zur Entwurzelung führen. So sieht es auch Peter L. Berger: „Wenn eine traditionelle Welt mit Modernität in Berührung kommt, zerbricht diese Schicksalswelt, häufig schnell und dramatisch.“¹⁶³¹ Diese Entwicklungen belasten vor allem die ältere Generation sehr, weil diese das Ende der Traditionen unmittelbar erleben. Die Sorge vor dem Verlust der Religion findet in der alevitischen Bevölkerung Ausdruck in der Frage „Was sind wir?“ (*“Biz neyiz?”*), die derzeit sehr häufig gestellt wird. Der Entfremdungsaspekt der Modernität hat bei vielen Aleviten von Anfang an auch die Nostalgie, die Sehnsucht (*hasret*) nach einer heilen Welt der Ordnung, des Sinns und der Solidarität gefördert. Diese Prozesse hat auch Berger analysiert:

Typischerweise sind dies Augenblicke in der Kindheit oder frühen Jugend, eingehüllt in die Nostalgie, die solche Augenblicke auszulösen pflegen. Die Erinnerung daran dient als psychischer Nährboden für all die nachfolgenden Wiederbestätigungen der Tradition. Sie verleiht solchen Bestätigungen die subjektive Plausibilität, die mit einer Rückkehr zu eigenen biographischen Wurzeln verbunden ist. [...] die gleiche Erfahrung kann auch kollektiv auftreten. So können ganze Menschengruppen zu einer erneuten Bestätigung der Tradition zurückkehren (oder, wenn man will, »heimkehren«). Auf der Ebene des normalen Menschen von der Straße zeigt sich dann ein Phänomen, das abwechselnd »Erweckungsbewegung«, »Nativismus« oder »Neotraditionalismus« genannt wird.¹⁶³²

Seit dem Ende der 1980er-Jahre erlebt das Alevitentum eine solche Wiederbelebung, die zu einer starken Bewegung wurde. In den ausgehenden 1990er- und 2000er-Jahren erreichte das Thema „Alevitentum“ in den türkischen Medien eine so enorme Popularität, dass vermutet werden kann, dass es sich um eine „gelenkte“ Popularität handeln könnte. Neue Radio- und Fernsehsender für alevitische Sendungen wurden gegründet. Alles, was die alevitische Tradition und Religion betrifft, war Gegenstand der Diskussion in solchen Sendungen, ohne

1630 vgl. Berger 1992: 36.

1631 Berger 1992: 25.

1632 Berger 1992: 80/81.

auf ethisch individuelle Bedenken zu achten. Es entstand ein neuer Wirtschaftssektor, der nicht auf den alevitischen Wert- und Moralvorstellungen basierte, sondern nach den Regeln eines liberalen Marktes – alles steht zum Verkauf, besonders im Musikbereich – agierte.¹⁶³³ Musik und Gedichte, ehemals zur Unterweisung und Übung der Novizen (*tâlîbs*) geschrieben, wurden zu Unterhaltungsmitteln. Das Geheimnis, das mehr als tausend Jahre bewahrt werden konnte, wurde in binnen zehn Jahren öffentlich gemacht.

[N]eotraditionelle und neo-orthodoxe Bewegungen [treten] mit besonderer Vehemenz auf. Sie sind gemeinhin sehr lautstarke Gruppierungen. Kein Wunder, denn die Erinnerungen an jenen Zeitraum dazwischen, an jenes Intervall, in dem die Tradition nicht gerade gesichert war, müssen übertönt werden.¹⁶³⁴

Diese Wiederbelebung des Alevitentums verstärkt einerseits das Identitätsgefühl, andererseits führt sie aber auch zu starken Veränderungen der Religion. Die Veranstaltungen alevitischer Institutionen (zum Teil auch die Zeremonien) stehen in der Spannung zwischen gelebter Frömmigkeit und Traditionspflege einerseits und der Verfolgung gesellschaftlich-politischer Interessen andererseits. Das führt – zusammen mit dem vielfach beobachtbaren Traditionsabbruch – häufig zu Vereinfachungen und einem schleichenden Verlust wesentlicher Glaubensinhalte, führt aber auch zur Notwendigkeit, der neuen gesellschaftlichen Situation entsprechend wesentliche Glaubensinhalte zu überprüfen und verschiedene Formen der Anpassung zu entwickeln und zu erproben. An den Zeremonien nehmen nicht viele Aktivisten der Wiederbelebung teil, zumindest nicht mit beobachtbarer innerer Anteilnahme. Bestimmte Rituale (wie *semâh*) wurden augenscheinlich zu bloßer Folklore. Gerade die Wiederbelebung und diese Öffnung brachten das Alevitentum in eine innere Krise, in der sich theologische Fragen ebenso neu stellen wie rituelle.

Die inneren Krisen der Gesellschaften sind Ergebnis einer strukturellen Veränderung. In Verbindung mit inneren Konflikten und schwacher oder fehlender zentraler Führung führen sie zu Entfremdung. Dies erschwert die Versuche zu institutionellen Veränderungen und Anpassungen an die Bedingungen der sich wandelnden zeitlichen Umstände.

Grundlegende Veränderungen

Die traditionellen alevitischen Institutionen (wie das *dede*-Amt) erleben rasche Funktionsverluste, denn sie erfüllen ihre Aufgabe nicht mehr. Wenn sie aber ihre Funktion nicht mehr erfüllen, verlieren sie auch ihren religiösen Charakter.¹⁶³⁵ Es kommt zu einer Abspaltung von Form und Inhalt, wie sie auch Pollack beschrieben hat:

[Die] religiöse[n] Inhalte und Formen, wenn sie die ihnen zugeordnete Funktion nicht erfüllen, [können] ihren religiösen Charakter verlieren und nichtreligiöse Inhalte und Formen ihrerseits religiöse Funktionen wahrnehmen. Religiöser Inhalt und religiöse Funktion drohen auseinanderzufallen. Die konstruierte Funktion der Religion braucht gar

1633 Die Ausbreitung von *türkü-bar*, Kneipen mit Volksmusik, in dieser Zeit ist ein phänomenales Ereignis und erfordert eine besondere Studie.

1634 Berger 1992: 82.

1635 Vgl. Pollack 1995: 179 f.

nicht durch Religion erfüllt zu werden, sondern kann auch durch Vorstellungen und Handlungen ohne spezifisch religiösen Gehalt bedient werden.¹⁶³⁶

Im Folgenden werden die wichtigsten Veränderungen dargestellt. Diese Änderungen werden unter den Gesichtspunkten des gesellschaftlichen und religiösen Kontextes behandelt.

Veränderungen im gesellschaftlichen Kontext

1. *Verlust der Autonomie*

Die isolierten und marginalisierten Gemeinschaften der Aleviten bildeten eine Art Autonomie „sui generis“, die ihre wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Angelegenheiten autark regeln. Durch Migration und Urbanisierung wird zunächst die Isolation aufgelöst und danach die auf Genealogie beruhende Gruppenzugehörigkeit. Nicht die Normen der alevitischen Tradition, sondern die Gesetze eines modernen Staates sind nun entscheidend. Durch die Verbreitung des modernen staatlichen Rechtsverständnisses brachen die Netzwerke der alevitischen Gemeinschaften sowie die innere Struktur der Gemeinden zusammen.

2. *Verlust der Tradition*

Migration bedeutet auch Abbruch der Tradition, da viele Traditionen eng an ihren Entstehungsort gebunden sind. Durch Migration wird die Gemeinschaft Teil einer anderen großen Gesellschaft mit anderen bis dahin fremden Traditionen, was auch ihr Aufgehen in der größeren Gemeinschaft nach sich ziehen kann. Traditionen, die auf dörfliche Lebensweise und -bedingungen zurückgehen, bleiben oft im Dorf zurück. Bei diesen Traditionen handelt es sich um ortsgebundene, spezifische Gewohnheitsformen – *âdet* – die zwar der indigenen Bevölkerung unhinterfragt selbstverständlich sind, sie aber von jedem anderen Dorf unterscheiden und damit auch ihre Identität bestimmen. Sie regeln, leiten und kontrollieren die sozialen und religiösen Beziehungen der Gemeinschaft. Dieses Phänomen ist nicht allein auf die alevitischen Gemeinschaften Anatoliens beschränkt. So beschreibt die Religionswissenschaftlerin Edith Franke die Bedeutung der *âdets* beispielsweise für Indonesien:

Unabhängig von lokalen Besonderheiten und unterschiedlichen kosmologischen Konstruktionen weisen diese Traditionen eine relativ einheitliche Ausprägung in ihrer Sozialstruktur auf. Sie betonen die Gemeinschaft, in die man mit der Geburt eintritt und die rituelle Praxis folgt der Tradition des adat/der Gewohnheit bzw. des Gewohnheitsrechtes. Das adat ist der entscheidende Faktor für die Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung und des Gleichgewichts zwischen Menschen, Gottheiten, den Ahnen der Verstorbenen sowie Tieren, Pflanzen und der Landschaft. Rituelle Feste folgten den für die agrarische Kultur wichtigen Zyklen und dienten dem Ziel, Zusammenhalt und Solidarität in der Gruppe zu gewährleisten.¹⁶³⁷

1636 Pollack 1995: 179 f.

1637 Franke 2012: 45.

Mit dem Verlassen der Ortschaft verlieren diese *âdets* ihre Bedeutung und Gültigkeit für das Individuum. Die Bedeutung des *âdets* wird deutlich aus der Antwort Âşik İbrahims aus Alayurt¹⁶³⁸ auf die Frage, welches die Unterschiede zwischen zwei Gruppen im Gottesdienst seien: „*Gidişatları aynı, âdetleri değişik*“ – „Die Tradition ist die gleiche, die Gewohnheiten sind anders.“ Viele zeitliche und rituelle Regelungen (z. B. die Fastenzeit, die Pilgerfahrt oder die *semâh*-Drehung) sind nach dem Prinzip-*âdet* organisiert. Edith Franke verweist auf die Arbeiten von Stöhr und Schreiner, wenn sie für den altindonesischen Bereich schreibt, dass

die mit adat bezeichneten Regelungen etwas so Selbstverständliches sind, dass [...] es erst in der Begegnung mit dem Fremden als Besonderheit ins Bewusstsein rückt. Adat umfasse eine Unzahl von Vorgängen, Naturgesetzen und Verhaltensweisen, die dabei nicht als „vom Stamm gesetzte Ordnung oder gar geschöpftes Recht“ gelten, sondern eine Art „Naturhaftigkeit“ bedeuten. Einen adat-freien Bereich gebe es [...] nicht.¹⁶³⁹

Diese Beobachtungen sind auf die anatolischen Aleviten übertragbar. Auch hier ist ein Bereich ohne *âdet* nicht denkbar. Daher gewinnen die Dorf-Vereine und die Ansiedlung bei Landsleuten in den Großstädten eine besondere Wichtigkeit und erleichtern den Menschen in der neuen Situation die Orientierung und den Zusammenhalt.

Das dörfliche Leben ermöglicht es, die Traditionen, wenigstens in Teilen, weiter aufrechtzuerhalten. Daher halten viele in der Stadt lebende Aleviten – wie Sunniten – ihre Beziehungen zum Heimatdorf immer noch bei. Viele Menschen, die in der Diaspora leben, haben gleichzeitig einen Haushalt in einer Großstadt (Ankara, Izmir und hauptsächlich in Istanbul) und im Dorf. So entsteht eine Dreiecksbeziehung Diaspora-Großstadt-Dorf, in der versucht wird, die Beziehung zur Verwandtschaft und dem Dorf aufrechtzuerhalten.¹⁶⁴⁰ Diese Dreiecksbeziehung wirkt immer noch stark, besonders bei den Eheschließungen. Dennoch spüren die Menschen deutlich, dass es auch im dörflichen Leben zu massiven Veränderungen und Traditionsbrüchen kommt.

Die ursprünglich erlernten Traditionen, die die Menschen in den Städten oder in der Diaspora aufrechtzuerhalten versuchen, können jedoch nicht in der Art und Weise weitergeführt werden, wie sie sie in ihren Dörfern erlebt und gelernt haben. Dadurch entfernen sie sich nach und nach von ihrem Ursprung, was die vor allem mündliche Weitergabe der Tradition an die jüngeren Generationen erschwert. Es muss aber „[j]eder neuen Generation erklärt werden, warum die Dinge so sind, wie sie traditionell sind“,¹⁶⁴¹ damit die Weitergabe der jeweiligen Traditionen stattfinden kann. Kann dies nicht mehr mündlich geschehen, weil die dafür notwendigen Formen fehlen, muss die Überlieferung zunehmend eine schriftliche Form annehmen, um bewahrt werden zu können.

1638 Er leitet gegenwärtig den Gottesdienst sowohl für den Dedeci-Zweig als auch für Babacı-Zweig der Hubyâr-Aleviten als *zâkir* (Sänger).

1639 Franke 2012: 45, Anm. 58.

1640 Vgl. Motika & Langer 2005.

1641 Berger 1992: 66.

3. Angleichung des Geschlechterverhältnisses

Dass die Stellung der Frau trotz aller gegenteiligen Behauptungen der Aleviten in der Gesellschaft keine gleichrangige ist, wurde bereits dargestellt.¹⁶⁴² Allerdings ändert sich durch die Politisierung, die Urbanisierung und die Änderung der Rechtslage auch die Stellung der Frau in der türkischen Gesellschaft.

Akkulturationsprozesse durch das Zusammenwachsen der Völker zeigen sich am deutlichsten in der Stellung der Frau. Die Erwerbstätigkeit, die Teilhabe am öffentlichen Leben sind einschneidende Neuerungen im Alltag der alevitischen Frau, die von der Kleidung bis hin zu bestimmten Gewohnheiten ihren Ausdruck findet. Bis vor ca. 30 Jahren waren Rock und Hose sowie das Schneiden der Haare für Frauen bei den Hubyâr-Aleviten undenkbar.

Durch diese Veränderungen, neue Arbeitsverhältnisse, Verbesserungen des Bildungsniveaus und durch Kontakte mit der bis dahin unbekanntem Welt entstehen neue Normen und Änderungen, die in der alevitischen Welt bislang unvorstellbar waren. Der Bruch des Scheidungsverbots, von drei normgebenden *ikrârs*, wird zur Normalität. Die Heirat mit einem Andersgläubigen wird zur Realität. Da sich die offene Weltanschauung und die Tradition der Aleviten gegenseitig widersprechen, bereitet sie den Aleviten bis heute große Probleme und ruft teilweise traumatische Folgen hervor.¹⁶⁴³ Gleichzeitig eröffnen sich dadurch für die ganze Gemeinschaft neue Möglichkeiten, weil nun die Frauen neue Freiheiten haben und am sozialen Leben in neuer, viel stärkerer Form teilhaben können. Diese Teilhabe lässt neue Aspekte im sozialen und religiösen Leben ins Blickfeld geraten und kann helfen, die Tradition sinnvoll an die konkreten Gegebenheiten anzupassen.

Das Leben in den Städten hatte Auswirkung auf das Geschlechterverhältnis im Dorf. Viele Arbeiten, die traditionell als Frauenarbeit betrachtet wurden, müssen nun auch von den Männern erledigt werden, z. B. Hilfe bei der Hausarbeit. Auch die ethischen Regeln haben sich verändert. Die jungverheirateten Bräute durften früher nicht mit ihren Schwiegereltern kommunizieren und nicht mit ihnen am selben Tisch speisen. Durch die Änderung des Rechtsstatus seit der Gründung der Republik können nun auch Frauen am elterlichen Erbe teilhaben.

4. Einheit der Sprache

Der Wechsel des traditionellen Umfeldes führt auch zu Veränderungen in der Sprache. An die Stelle der täglichen Gemeinschaftssprache des Dorfes tritt nun die allgemeine Landessprache mit der Tendenz zur Hochsprache. Die türkische Hochsprache, die in den Städten gesprochen und gepflegt wird, beeinflusst die Neuankömmlinge, denn sie verfügt über einen größeren Wortschatz mit Begriffen, die im dörflichen Leben nie gelernt und gebraucht wurden. Sie führt bei den Migrantinnen auch zu Unsicherheit und sinkendem

1642 Siehe dazu auch Hendrich 2013.

1643 Innergemeinschaftlich sind zahlreiche Fälle bekannt von Menschen, die infolge dieser Situation krank wurden oder suizidale Tendenzen zeigten. Dies bestätigt auch der Psychotherapeut Dr. Ali Kemal Gün. Siehe Gün 2017.

Selbstwertgefühl. Dementsprechend versuchen die Migranten in den Städten, ihren Dialekt zu überwinden und die Hochsprache zu verwenden. Wenn sie dann zurück in das Dorf oder die Kreisstadt kommen, wird ihr Verhalten von den Einheimischen aber als lächerlich und gekünstelt empfunden. Dies macht eine klare Identitätsbildung besonders schwierig.

Unter der Einwirkung des Schulwesens und der Medien, besonders des Fernsehens, verwendet die junge Generation auch in den Dörfern und Kreisstädten die Hochsprache, wobei die örtlichen Dialekte verloren gehen, die früher auch die Herkunft eines Menschen erkennen ließen, was ein allgemeines Phänomen ist.

Die tägliche Gemeinschaftssprache, in der auch religiöse Konnotationen mitschwingen, entwickelt sich zu einer allgemeinen dialektfreien Alltagssprache. Mit der Zunahme der sunnitischen Tradition in der Türkei entwickelt sich auch die Sprache zu einer sunnitisch geprägten Umgangssprache, was wiederum Einfluss auf die alevitische Ausdrucksformen nimmt. Durch den Wandel der Sprache und die reduzierte Verwendung bestimmter alevitischer Ausdrücke kommt es zu einer sprachlichen Verarmung der alevitischen Religion, wie z. B. bei den Segenssprüchen und Begrüßungsworten. Daraus resultieren Probleme der jungen Generation hinsichtlich des Verständnisses unterschiedlicher Begrifflichkeiten und auch religiöser Konzepte und Vorstellungen. Mit der Politisierung des Glaubens wandelt sich der Sprachduktus vom religiösen zum politischen.

Die traditionelle Namensgebung, bei der die Neugeborenen den Namen eines Ahnen erhalten, ist verschwunden, und junge Familien wählen für ihre Kinder Trendnamen. Viele dieser Namen konnten von den Bauern nicht einmal ausgesprochen werden. Damit geht ein Werkzeug bei der Recherche der Familiengeschichte verloren.

Einen speziellen Bereich der Sprache bildet die Diaspora im Ausland. Jugendliche (schon in der dritten Generation) haben oft selbst mit der türkischen Sprache große Schwierigkeiten; die religiöse Sprache der alevitischen Tradition spricht sie überhaupt nicht an und wird vielfach auch nicht einmal mehr verstanden. Viele Jugendorganisationen der alevitischen Gemeinden in Europa organisieren *cems* in jeweiligen Landessprachen. Das Problem der religiösen Sprache in der Diaspora stellt ein großes Problem für die Weitergabe der Tradition an die jungen Generationen bzw. die Reproduktion der Religion insgesamt dar.

5. *Ausweitung der Ausbildung*

Mit der Gründung der türkischen Republik kam auch die Schulpflicht. Dabei war es anfänglich schwierig, dieser Pflicht in allen Regionen des Landes nachzukommen. Noch heute gibt es Ortschaften ohne eigene Schule. Selbst in meiner Grundschulzeit (1970er-Jahre) besuchten viele Jugendliche nur die Grundschule, weil eine weiterführende Schule im Dorf nicht existierte oder erreichbar war. Die Hausschulen waren in den 1950er-Jahren immer noch gängig. Heute haben sich die allgemeinbildenden Schulen durchgesetzt und es gibt keine legalen Hausschulen mehr.

Mit dem Verschwinden der Hausschulen und dem Verbot der Derwischorden gab es für den alevitischen Klerus keine Möglichkeit mehr, eine geregelte Ausbildung zu erhalten.

Die Ausbildung durch Unterweisung (*irşâd*) in der Familie, bei der die Kinder der *dedes* sich vor allem durch Beobachtung und Nachahmung der Eltern das relevante Wissen selbst aneignen, ist die Ausnahme geworden. Mit dieser Entwicklung erlebt die Traditionsvermittlung der Aleviten eine dramatische Veränderung, weil der übliche Ausbildungsweg der Geistlichkeit fast vollständig verloren geht.

Veränderungen im religiösen Kontext

Durch die Veränderungen des sozialen Gemeinschaftslebens verliert die Religion ihr soziales Fundament, auf das sie ihre Autorität gründet.¹⁶⁴⁴ Durch den Verlust von Autonomie und Stammesstruktur (die Auflösung tribal-segmentärer Verwandtschaftsverbände) sowie den Wechsel des sozialen Umfeldes wird die vorher selbstverständliche Autorität der Religion ebenfalls geschwächt. Die religiösen Institutionen verlieren ihre Wirkung entweder ganz oder allmählich.

Fast in allen Bereichen der religiösen Tradition und Praxis der Aleviten gibt es Änderungen: in den Räumlichkeiten, in der Hierarchie (*dede*-Amt) und in den zwölf Diensten. Für die Einladung zum Gottesdienst (*cem*) braucht man keinen Boten (*peyik*) mehr, weil die Einladungen per Post, Telefon, E-Mail und durch Inserate erfolgen. Selbst in den Dörfern wird durch Lautsprecher eingeladen. Der Dienst der *kurbancıs* wird von einem Koch ausgeübt. Durch Kurse¹⁶⁴⁵ wird die Weitergabe der Tradition zu realisieren versucht. All diese Änderungen verursachen wiederum große Bedeutungsverluste eben dieser Dienste bzw. der Institutionen.

Diese für die alevitische Praxis und religiöse Identität wichtigen Dienste werden in den letzten 20 Jahren immer mehr professionalisiert, wodurch die zentrale Dimension der Bedeutung verloren geht. Die damit zusammenhängende Wichtigkeit der rituellen und spirituellen Erfahrungen wird nicht mehr erfahrbar, denn die Professionalisierung schließt alle anderen Gläubigen faktisch von diesen Diensten aus, die traditionell in wechselnder Reihenfolge von Mitgliedern der Gemeinde ausgeübt werden mussten, weil sie als notwendige Pflichten für die individuelle religiöse Entwicklung, den Fortschritt auf dem Pfad betrachtet wurden. Daher empfangen die Diener auch ein Dienstgebet (*tercüman*), was sich durch den Einsatz von Professionellen anstelle von Gläubigen erübrigt hat.

Besonders im Bereich des Habitus, der Haltung und der Gestik, *dâr* und *niyâz*, und im Bereich der Sitzordnung gehen viele Traditionen verloren. Das Führen der rechten Hand zuerst an die Brust symbolisiert hohe Verehrung, das Küssen des Zeigefingers und die Berührung der Stirn symbolisiert die *secde*, die Prostration. Diese Bedeutungen sind nur noch in dörflichen Gegenden oder in den *Bektaşî-meydânevis* zu finden.

Auch Kultgegenstände, die als Legitimationsobjekte gedient haben, sind heute zum Teil überflüssig geworden. Die Situation ist für den *tarîq* detailliert beschrieben.¹⁶⁴⁶ Auch die Bedeutung des Aufsehers und des Türwärters ebenso wie die der dafür benötigten Gegenstände

1644 Vgl. Berger 1992: 62.

1645 Siehe u. „Kurse für *dedes*“.

1646 Siehe Kap. 5.12.

geht nach und nach verloren. Anstatt der *çerâğ* werden Kerzen oder Glühlampen eingesetzt. Die Kultgegenstände erfüllen nicht mehr ihre Funktion als Bindeglied zwischen der profanen Erscheinung und der ursprünglichen, göttlichen Sphäre. Das pragmatische Ersetzen, Wechseln oder Weglassen der Gegenstände zeigt den Versuch der Aleviten, ihre Tradition unter den veränderten Bedingungen angepasst weiterzuführen.

Mit Ausnahme des Musikinstruments *saz* hat heute kein Objekt mehr seine alte Bedeutung. Die *saz* hingegen hat sich zu einem bedeutenden identitätsstiftenden Symbol entwickelt. Sie ruft bei den Aleviten nicht nur Nostalgie hervor, sondern hält religiöse Erinnerung wach und stärkt ihre Identität, während sie gleichzeitig der Unterhaltung dient.

So wurde die *saz* zu einem Identitätssymbol des Alevitentums, was ihrer Verehrung auch eine andere Dimension verleiht. Als Anstecker, Bild, Plakette, Logo, Skulptur ist sie vielfach präsent.

Neben der *saz* unterlagen auch die religiösen Hymnen einer Bedeutungserweiterung: Sie dienen nicht mehr der religiösen Unterweisung, sondern der Mobilisierung von Gefühlen, unter anderem auch zu ideologischen Zwecken. Aus einigen religiösen Hymnen sind revolutionäre Marsch- und Kampflieder geworden. Der *semâh* ist schon längst zur Folklore und medialer Unterhaltung geworden.

Durch diese Entwicklungen gelangten andererseits die Lieder und Gedichte der Aleviten sowie das Instrument *saz* zu internationaler Anerkennung und Berühmtheit. Im Jahr 1996 fand beispielweise unter der Schirmherrschaft des damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog in der Kölner Philharmonie das „Concertino für Bağlamas“ statt, das der weltberühmte Arif Sağ und seine Schüler Erdal Erzincan und Erol Parlak zusammen mit dem Sinfonieorchester Köln unter der Leitung des Dirigenten Betin Güneş gestalteten.¹⁶⁴⁷ Ebenso bemerkenswert ist das Konzert „Bin Yılın Türküsü/Das Epos der Tausend Jahre“ unter der Leitung von Necati Şahin, das mit über seinen tausend Bağlamas Eingang ins Guinness-Buch der Rekorde 2001 fand. Dieses Konzert wurde im Jahr 2000 von der Föderation der Aleviten-Gemeinde in Deutschland (AABF) in der Kölnarena veranstaltet. Die Übertragung dieser Lieder und Gedichte in den öffentlichen Bereich der Unterhaltung führt auch zu Veränderungen im Verständnis dieser Lieder und Gedichte, die so zunehmend ihre spirituelle Authentizität verlieren.

Auch die Zeitrechnung der Glaubenspraxis verändert sich. In der Diaspora finden Gottesdienste sehr selten am traditionellen Donnerstagabend (dem heiligen Tag der Aleviten), sondern am Wochenende statt. Auch die Daten der Fest- und Heiligtage, wie etwa ‘*âşûrâ*’ (*aşûre*), das Hızır-Fest oder *nevrûz*, haben sich auf die Wochenenden verlagert. Dadurch erhalten die religiösen Aktivitäten Freizeitcharakter und die Tage (etwa der Donnerstag) verlieren ihren religiösen Charakter. Dabei wird die große Anstrengung der Aleviten erkennbar, einen eigenen Kalender mit religiösen Festtagen zu erstellen. Verschiedene Organisationen erstellen in den letzten ca. 30 Jahren in der Türkei sowie in Europa alljährlich solche Kalender und verteilen und verkaufen diese an alevitische Haushalte. Dies ist nicht nur eine Einkommensquelle für diese Organisationen, sondern auch eine große Hilfe für die religiöse Orientierung der Aleviten.

1647 Organisiert war Concertino durch AABF in Köln und Necati Şahin (Arkadaş Theater).

Besonders erwähnenswert ist hier Deniz Kırıl aus Stuttgart, der jedes Jahr einen Kalender mit alevitischen Festtagen auf Deutsch kostenlos digital zur Verfügung stellt. Er ist eine große Unterstützung besonders für junge Menschen im deutschsprachigen Raum. In der Geschichte der Aleviten gab es bislang keinen einheitlichen Kalender, vielmehr regelten die einzelnen Gruppen ihre Feste- und Fastenzeiten nach dem *âdet*-Prinzip.

Viele Sequenzen der Rituale (wie *semâh*), die eigentlich geheim gehalten werden müssten, werden in öffentliche und politische Versammlungen oder Tagungen getragen.¹⁶⁴⁸ Viele politische oder künstlerische Vorstellungen werden durch Kerzenanzünden (*çerâğ uyarmak*) und ein Gebet (*gûlbâng*) eröffnet.

Diese Institutionalisierung bringt eine Professionalisierung in fast allen Bereichen mit sich, wodurch es zu einem sehr unterschiedlichen Wechsel und Wandel kommt. Hier kann klar gesagt werden, dass die neue Konstruktion bzw. Institutionalisierung auf Kosten der Tradition und damit auf Kosten der alten religiösen Vorstellungen geht. „[D]ie Autorität aller religiösen Traditionen [wird] in der pluralistischen Situation gemeinhin unterminiert.“¹⁶⁴⁹ Einige dieser institutionellen Änderungen bedürfen der näheren Erläuterung.

1. *Das dede-Amt*

Wie oben ausführlich geschildert, war und ist das *dede*-Amt die wichtigste Institution des Alevitentums. Um den Wandel im Verständnis dieses Amtes zu verdeutlichen, wird es nochmals kurz vorgestellt, und die Veränderungen der letzten Jahre werden aufgezeigt.

Die religiöse Idee vom „göttlichen Licht“ bildet das Gerüst dieser Konstruktion, die auf die Abstammung von Muhammed-‘Alī beruht. Die *dedes* sind das letzte Glied einer Abstammungskette (*silsile*) der großen Ordensgründer, deren Abstammung ihrerseits auf *ahl al-bait* zurückgeht. In dieser Systematik übernehmen die *dedes* auch die *tâlîbs*. Die *dede-tâlib*-Beziehungen hängen ebenfalls mit dieser *silsile* zusammen.

Die Abstammungskette vom *dede* über seine Ahnen zurück bis zu ‘Alī hielt und verstärkte die Kontinuität, was dem *dede* eine unantastbare Autorität verlieh und zum Garanten der Kontinuität des Glaubens machte. Die Hauptfunktion des *dede* im *cem* ist nicht allein die Leitung der Zeremonie, sondern auch die Vertretung der göttlichen Substanz, *nûr*, die ausschließlich aufgrund der Verbindung mit den Ahnen möglich ist. Den *dedes*, die nicht Nachkommen von *dede*-Familien sind, fehlt auch diese „religiöse Autorität“ und Legitimation und damit die Befähigung der Repräsentation des Göttlichen in der Zeremonie. Durch die Professionalisierung der Ausbildung und des Amtes geht diese Besonderheit des Alevitentums verloren; *dede* ist dann ein religiöser Spezialist, jedoch kein Heiliger mehr. Dadurch werden auch die Grenzen und Beziehungen zwischen Laien (*tâlîbs*) und *dedes* zunehmend durchlässig.

Mit der Modernisierung wurden die *dede-tâlib*-Beziehungen geschwächt, zum Teil sogar aufgelöst, weil diese stark an die traditionelle gemeinschaftliche Lebensweise gebunden waren. Durch diese Schwächung und Auflösung verliert die Religion an Kontinuität und

1648 Vgl. Langer 2008.

1649 Berger 1992: 9.

ihren wichtigsten Bedeutungskern. Trotz dieser Diskussionen und der Ablehnung der Autorität durch Abstammung sind Aleviten für die Durchführung der religiösen Zeremonien auch heute noch auf die Dienste der *dedes* angewiesen.

Durch die Infragestellung dieser Nachfolge wird automatisch auch die Autorität der Führung der Religion infrage gestellt. Allein die Diskussionen über das Thema verursachen einen großen Autoritätsverlust der Abstammungsgeneration. Heute wird das Thema unter Aleviten sehr heftig diskutiert. Die Ausbildung und Kompetenz der *dedes* stellen für Aleviten ein großes Problem dar.¹⁶⁵⁰

Vom dede zum Ritualleiter

*Die Priesterschaft aller Gläubigen hat auch eine intellektuelle Dimension.*¹⁶⁵¹

Dedes sind religiöse Prediger. Wenn alle lesen und schreiben können und die Themen, über die der *dede* predigt, aus Büchern lernen können, wird das *dede*-Amt obsolet. Diese Vorstellung gründet in der Erfahrung, dass *dedes* heute nicht mehr aus dem Erfahrungsschatz einer Ausbildung und eines Lebens im Glauben schöpfen können und die Auslegung wesentlicher Schriften daher wenig Tiefe aufweist. Die *dedes* sind häufig nicht mehr in der Lage, die Ansprüche der Jugendlichen zu erfüllen, die von ihnen im Rückgriff auf die Tradition Antworten auf alle Fragen erwarten. Das ist eine Erwartung, die in einer globalisierten und hochspezialisierten Welt unrealistisch erscheint. Diese Aufgabe wird auf die Wissenschaftler, Schriftsteller oder Funktionäre der alevitischen Vereine übertragen. Daher wird über das Bildungsniveau der *dedes* viel diskutiert und den *dedes* vorgeworfen, ungebildet zu sein: *Dedeler cahil!* (Die *dedes* sind ungebildet!).¹⁶⁵² Heute entspricht das Bildungsniveau der *dedes* dem allgemeingesellschaftlichen Niveau aller Aleviten, ein Bildungsgefälle zwischen *dede* und *tâlib* ist weithin nicht mehr erkennbar, das Bildungsprivileg der *dedes* ist verschwunden. An dieser Stelle zeigt sich, dass das alevitische Glaubenssystem insgesamt auch als Bildungssystem strukturiert war, in dem die *dedes* als Vorbild und Belehrende eine wichtige Funktion innehatten. Sie waren für die *tâlib* mehr als nur Nachkommen der heiligen *evliyâ*, nämlich Lehrmeister in allen religiösen und oft auch weltlichen Fragen. Mitunter wurden *dedes* der Ausbeutung beschuldigt, da sie von ihren *talibs* Geschenke und Geld erhielten.¹⁶⁵³ Viele *dedes* und sogar ganze *dede*-Familien haben sich aufgrund dieser Vorwürfe zurückgezogen und ihre Tätigkeit aufgegeben. Das *dede*-Amt, das mit großer Autorität versehen ist und häufig auch mit Reichtum assoziiert wird, ist an sich

1650 Über den *ocak* und das *dede*-Amt liefert das Werk „*Ocak und Dedelik, Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*“, hrsg. durch die „Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients“ ausführliche und detaillierte Informationen. Siehe Literaturverzeichnis, Langer/Ağuiçenoğlu u. a. 2013. Zusätzlich das Spezialheft der Föderation der Alevitischen Stiftungen in Istanbul; Alevi Vakıfları Federasyonu 2011: Türkiye‘de İnanç Grupları: Sorunlar ve Taleplere Yönelik Yeni Bir Çerçeve. İstanbul. (Religionsgemeinschaften in der Türkei: Ein neuer Kontext für ihre Probleme und deren Lösungen).

1651 Berger 1992: 11.

1652 Mir ist persönlich bekannt, dass viele Akademiker, die in Deutschland und in der Türkei zum Alevitentum forschen, aus den *dede*-Familien stammen.

1653 Siehe dazu „Politisierung des Glaubens“, Kap. 7.2.

nicht einfach auszufüllen. Es kann durchaus zu einer großen Last werden: Im Gegenzug für unantastbare Autorität und materielle Unterstützung sowie große Ehrerbietung wird von den *dedes* erwartet, in allen Bereichen des täglichen Lebens perfekt und vorbildlich zu sein. Viele Dinge, die den *tâlîbs* erlaubt sind, sind dem *dede* verboten. So sind etwa seine Heiratsmöglichkeiten sehr begrenzt; er darf nur innerhalb anderer *dede*-Familien heiraten. Vor allem muss er ständig für die Durchführung aller religiösen Tätigkeiten der Gemeinschaft und für alle persönlichen Glaubensfragen der *tâlîbs* sozusagen Tag und Nacht bereit sein. Was Günter Lanczkowski über den Sakralherrscher geschrieben hat, lässt sich auch auf das Amt des *dede* übertragen:

Die priesterliche Funktion, der Umgang mit den Göttern, der ursprünglich allein ihm vorbehalten war, stand ganz im Vordergrund seiner Verpflichtungen. Damit war die Macht des Sakralherrschers keiner persönlichen Willkür zugänglich. Vielmehr war er ein Sklave seiner rituellen Verpflichtungen. Seine kultischen Aufgaben sowie das starre Hofzeremoniell umgaben ihn mit engen, traditionell festgelegten Schranken, und sein Leben vollzog sich meist in strenger Abgeschlossenheit.¹⁶⁵⁴

Vorwürfe der geschilderten Art boten vielen *dedes* die Gelegenheit, sich dieser Verantwortung zu entledigen. Diese starke religiöse, rituelle und ethische Bindung der *dedes* und ihrer Familien, die natürlich im Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen Beziehungen zu sehen sind, lassen sich nicht mehr in der gewohnten Form aufrechterhalten. Oft lassen sich *dede* und *tâlîb* nicht mehr klar unterscheiden. Vielfach sind Nachkommen der *dedes* selbst nicht mehr spirituell beseelt. Sie leben die alevitischen Traditionen aus Gewohnheit (*âdet*) weiter, sehen sich aber außerstande, das *dede*-Amt ihrer Väter weiterzuführen.

Dieser Wandel führt zu einer neuen Situation, in der die *ocak*-Struktur beginnt sich aufzulösen und mit ihr auch die Hierarchie und das Prinzip „von Hand zu Hand, von Hand zu Gott“ (*el ele, el Hakka*). Dadurch sind die *dedes* auch ihrer Sanktionsmittel beraubt, wenn Initiation und Beichte innerhalb einer Generation fast vollständig verschwinden. Ohne Autorität und ohne eine anerkannte Ausbildung stehen die *dede*-Familien und die gesamte alevitische Glaubensgemeinschaft vor einem großen Problem.

Am Beispiel der Hubyâr-Aleviten kann sehr gut exemplarisch verdeutlicht werden, welche Folgen für eine religiöse Gemeinschaft aus dem Verlust der religiösen Autorität entstehen können. Die Hubyâr-*dedes* befinden sich heute im Dilemma zwischen Verpflichtungen und Realität. Ihre alten Sanktionsmethoden bewirken in der Realität fast nichts, weil die Gemeinschaft ihre Geschlossenheit verloren hat und die *talîbs* schon in einer anderen Gesellschaft mit anderen Normen und Rechten leben.¹⁶⁵⁵ Auch die Hierarchie innerhalb der *dedes* ist zusammengebrochen. Es entstanden mehrere Gruppen im Dorf, die das Scheich-Amt bis heute für sich beanspruchen und sich gleichzeitig über die *tâlîbs* beklagen, die ihre Autorität nicht akzeptieren wollen.

1654 Lanczkowski 1978: 85/86.

1655 Zum Beispiel wenn ein Mitglied in der öffentlichen Beichte von der Gemeinde ausgestoßen wird (*düşkün kalmak*), erlebt derjenige fast keine Folgen in der Mehrheitsgesellschaft.

Kurse für dedes

Traditionell gab es für die *dedes* die Belehrung in der Familie, in den Versammlungen der Initiierten (*muhabbet meclisleri*) und in der Tekke oder sie lernten durch Anschauung und Nachahmung der Praxis. Heute gibt es weder Hausschulen noch Tekke-Ausbildungen. In den letzten Jahrzehnten lernten *dedes* nur noch in der eigenen Familie, was in einer multikulturellen Gesellschaft zur Verarmung führt, weil nicht mehr alle religiös-intellektuellen Ansprüche erfüllt werden können. Dies gilt insbesondere für religiöse und philosophische Fragen, die sich in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen für die Gläubigen ergeben. Als Ausweg bieten in den letzten Jahren einige Vereine Kurse an, in denen Lehrer und erfahrene *dedes* andere *dedes* ausbilden. Diese Kurse sind an schulischen Strukturen angelehnt, was viele ältere *dedes* irritiert. Die Gestik und die korrekte Durchführung der Rituale werden hierbei vermittelt und gelehrt, doch kann die notwendige spirituelle Haltung auf diese Weise nicht angeeignet oder vermittelt, wohl aber vorgelebt werden. Hier fehlt vielfach noch die Möglichkeit des vorbildhaften Lernens in der Gemeinschaft, was durch die staatliche Anerkennung der Bektaşî-Tekkes in der Türkei unterstützt werden könnte.

Kurse dieser Art beziehen sich nicht nur auf die Ausbildung der *dedes*, sondern auch auf viele andere Bereiche wie *semâh*, *saz* oder *zâkir*. Das Wissen, das früher als Pflicht und Aufgabe betrachtet wurde und das man sich auf dem Weg während der spirituellen Reise (*seyriüsülük*) in der religiösen Praxis aneignete, wird heute in speziellen Kursen erworben. Raul Motika und Robert Langer sprechen hier zu Recht von einer Verschiebung der traditionellen Ritual-Verpflichtung hin zu einer Ritual-Bereitschaft der Moderne.¹⁶⁵⁶ Hier erlebt das Alevitentum einen Übergang von einer autoritär-belehrenden hin zu einer eher „technischen“ Ausbildung. Für die Zukunft muss diese sich jedoch hin zu einer performativen Gestalt wandeln.

Bei den Hubyâr-Aleviten reichen für den Moment die traditionell ausgebildeten *dedes* für die aktuellen Bedürfnisse in der Türkei noch aus. Da sehr wenige ausgebildete junge *dedes* vorhanden sind, wird die Lage aber für die Zukunft unklar. Nach meinem Wissen üben nur noch wenige junge Menschen aus dem Hubyâr Köyü, die alle in Istanbul leben, diese Tätigkeit aus. Vor 40 Jahren waren alle Männer des Hubyâr Köyü *dede*. Nicht nur bei den Hubyâr-Aleviten, sondern bei allen alevitischen Gemeinschaften in der Türkei sieht die Lage ähnlich aus. Allein aus diesem Grund wird in absehbarer Zeit die Etablierung einer systematischen theologischen Ausbildung nötig sein. Denn die selbstverständliche Autorität der verkündeten (religiösen) Tradition verschwindet, wenn eine Gemeinschaft den relativierenden Kräften der Modernisierung ausgesetzt ist, wie Peter L. Berger feststellt.¹⁶⁵⁷ Die Rekrutierung und Ausbildung der *dedes* bilden heute ein großes ungelöstes Problem. Es zeigt sich deutlich, dass das *dede*-Amt von „religiösen Spezialisten“ verdrängt wird. Ebenso treten an die Stelle der traditionellen *ocaks* die

1656 Vgl. Motika & Langer 2005: 99.

1657 Die Feststellung von Berger: „In einer Gemeinschaft, die den relativierenden Kräften der Modernisierung noch nicht ausgesetzt ist, besitzt die auf diese Weise verkündete [religiöse] Tradition [...] eine selbstverständliche Autorität.“ (Berger 1992: 80).

Gemeinde-Zentren (*cemevi*).¹⁶⁵⁸ Besonders in der Diaspora ist dies häufig der einzige Weg, Glauben und Tradition wenigstens in Teilen zu erhalten, weil ein direkter Rückgriff auf die Autoritäten der Heimatdörfer in Bezug auf religiöse Fragen und Bedürfnisse schon wegen der Entfernungen nicht unmittelbar möglich ist.

2. *Cem* und *cemevi*¹⁶⁵⁹

Der „*cem* der Vierzig“ (*kirkların cemi*) als Ursprung der alevitischen Gemeinde¹⁶⁶⁰ reichte als Vorbild für die ideale Zielsetzung aus und erfüllte eine gemeinschaftsstiftende Funktion für den alevitischen Zusammenhalt. Traditionelle *cem* und *cemevi* ermöglichten den Gläubigen:

- die Bindung an die Gemeinschaft analog zur Familie,
- die Unterweisung durch den Klerus (*rehber-dede-mürşid*),
- den Aufbau eines starken solidarischen Systems durch spirituelle, vertikale und horizontale Bindungen (*dede-rehber-tâlib-musâhib*),
- einen Dualismus, der den Gläubigen Bewegungsmöglichkeiten zwischen *zâhir* und *bâtin*, zwischen der realen und spirituellen Welt anbot, wodurch die Gläubigen sich zu den Auserwählten zählten,
- die Aufrechterhaltung einer konkreten Gemeinde-Ordnung, die nach dem Gleichheitsprinzip aller „Seelen“ geregelt ist.

Nun entwickelte sich der *cem* im Migrationskontext zu einem zentralen identitätsstiftenden Ritual der alevitischen Gemeinschaft. Politisierung, Alphabetisierung und Urbanisierung führen etappenweise zur Auflösung der Gemeinde-Struktur. Hingegen geht der Prozess bei der Migration kometenhaft und bedrohlich. Die Migration ist Auslöser diverser Auflösungserscheinungen: die Auflösung der Gemeinde, die Auflösung der Gemeinschaft, die Auflösung des *ocak*-Systems. Die neuen Formen der Vergemeinschaftung in den Städten bilden Vereine und Stiftungen. Nach diesen Vorbildern gründeten die Aleviten weltweit *cemevi*-Vereine, die sich mit der Herausforderung konfrontiert sehen, sich als Minderheit in einer anderen religiösen aber besonders sunnitisch-dominanten Gesellschaft zu behaupten. Daher haben diese Formen der Vergemeinschaftung eine große Bedeutung für die Identitätskonstruktion, besonders bei den jungen Aleviten.

Die *cemevi*-Vereine zeigen überall starke Zentralisierungstendenzen aus Angst vor einer durch Dezentralisierung resultierenden inneralevitischen Spaltung. Sie versuchen, durch die Organisation von Ausflügen, Konzerten, Kursen und Seminaren den Bedürfnissen der Menschen entgegenzukommen. Bei diesen Zeremonien fehlt die Kontrolle der Gemeindeglieder und der persönlichen Würdigkeit, wodurch der *cem* einen Teil seines traditionellen Sinngehaltes verliert. Doch bleibt die wichtige identitätsstiftende Funktion dieser Aktivitäten, die hoch zu schätzen ist.

1658 Vgl. Langer 2008: 92.

1659 Der *cem*- und *cemevi*-Themenkomplex wurde ausführlich beschrieben in Kap. 5.

1660 Siehe Kap. 5.2.

Neben dieser identitätsstiftenden Funktion steigt auch die sakrale Bedeutung des *cemevi*. Wenn auch in diesen *cemevis* keine spirituelle Reise (*seyrüsülük*) angeleitet wird, finden dort jedoch zahlreiche Zeremonien statt. Ein großer Unterschied zeigt sich dabei zwischen neu eingerichteten Orten und alten ehemaligen Derwischorden mit heiligen Schreinen. Letztere sind erheblich bedeutsamer und stärker besucht als andere. Die Namen der Heiligen, die alle Aleviten kennen, wirken besonders anziehend. Darüber hinaus entfalten diese Orte durch ihre Architektur eine besondere sakrale Wirkung. Die neuen Baukomplexe erfüllen die Aufgabe eines Gebetshauses in den Städten und Kleinstädten, es fehlen jedoch immer noch viele Grundlagen, die nicht zu ersetzen sind. Die Dienste der *şarî'a*-Pforte, wie sie oben beschrieben sind, erhalten im neuen *cemevi* größeres Gewicht, und manche Dienste der *tarîqa*- und *ma'rifa*-Pforte werden entweder vernachlässigt oder weggelassen, wie etwa die Beichte. Der Beicht-*cem*, der zur Überprüfung der gesellschaftlich-moralischen Regelkonformität diente, ist heute nur noch bei ganz wenigen *ocaks* (darunter auch der Hubyâr-Ocak) zu finden. Es zeigen sich nur wenige Menschen dazu bereit, diese Beichte abzulegen, obwohl diese Zeremonie eine Voraussetzung für die Teilnahme am *cem* ist. Sie hat aber keine gemeinschaftserhaltende Funktion mehr. Die Räumlichkeit und Sitzordnung der traditionellen *cemevis* bilden derzeit ein sehr wichtiges Diskussionsthema in den heutigen Gemeinden. Die Rechtsansprüche auf die Plätze nach „Pfadalter“ (spirituelle Rangordnung) sind längst verschwunden. Vor allem junge Menschen verlangen für den *cem* Stühle, um dem Gottesdienst in einer entspannten Haltung folgen zu können. Für die meisten älteren Gläubigen ist diese Forderung unverständlich, weil sie ihrer religiösen Haltung widerspricht. Sie werden damit von Mitfeiernden zu Besuchern. Theologisch und theoretisch verschiebt sich damit der Glaube von der oberen Pforte hin zum Alltagsglauben. So wird der *cemevi*-Komplex wichtiger als die *cem*-Zeremonie und nimmt langsam die Bedeutung und die Aufgabe eines *ocak* bzw. einer Tekke in der Stadt ein.

Durch diese Änderungen entstehen neue Ämter und Begrifflichkeiten: Die *dedes* der *cemevis* werden nicht mehr mit ihrer *ocak*-Zugehörigkeit bezeichnet, sondern mit dem Namen ihres *cemevi*. *Cemevi dedesi*, *cemevi başkanı* (Vorsitzender eines *cemevi*-Vereins), *cemevi aşçısı* (der Koch des *cemevi*) u. ä. sind neue Begriffe, die parallel zu diesen Änderungen entstanden sind und dem ursprünglichen Glauben unbekannt waren. Trotz der genannten Probleme hat sich das neue Konzept des *cemevi* als Idealtypus eines Gemeindezentrums für Aleviten weltweit durchgesetzt.¹⁶⁶¹ Das Alevitentum wandelt sich von einem personenzentrierten, dem Charisma loyalen zu einem raumzentrierten Glauben: Das *cemevi* in den Städten als Ort, als Raum des alevitischen Glaubens wird zu einem des Glaubens- und Gemeindezentrums, jedoch ohne architektonisch einheitliche Erscheinung. Durch diese wichtigen Änderungen verlor der Glaube der Aleviten seine traditionelle Reproduktionsfähigkeit. Eine Konstruktionsänderung des traditionellen Ablaufes des *cem* verändert die ganze Symbolsprache der Aleviten.

1661 Langer 2008: 92.

Zwei wichtige Aufgaben des neuen Typus *cemevi* kristallisieren sich dabei heraus: das gemeinsame Mahl und die Bestattung.

Mahl für die Seele (can ekmeği)

Die Tradition, für den Verstorbenen Opfer darzubringen, um seiner Seele beim weiteren Aufstieg zu helfen,¹⁶⁶² erfüllen die Aleviten ohne Abbruch. So wird ca. eine Woche nach dem Tod am Donnerstag (*cumalık*) – heute meist am Wochenende – und nach vierzig Tagen ein Mahl (*kirk yemeği*) für die Gemeinschaft durchgeführt. Dieses Opfer und das gemeinsame Mahl sind immer weitergeführt worden. Dies dient einerseits der Erinnerung an den Verstorbenen, andererseits festigt es den sozialen Zusammenhalt der Gemeinschaft.¹⁶⁶³

Dieses gemeinsame Mahl wird nun in den *cemevis* durchgeführt, wodurch diese in den Städten eine erweiterte Funktion als Tafelhaus gewannen. Sie haben sich zu Orten gewandelt, an denen Aleviten unterschiedlicher Herkunft fortlaufend ihr „Mahl für die Seele“ (*can ekmeği*) anbieten. Diese Stätten sind zu Orten der Begegnung und Geselligkeit geworden.

Die religionswissenschaftlich wichtigste Entwicklung in Bezug auf das *cemevi* ist die neue Funktion der *cemevis* als Ort der Totenriten.

Durch die neuen Bestattungsriten erhält das *cemevi* auch eine politische und soziale Dimension. Die *cemevis* sind nicht staatlich anerkannte Gebetshäuser der Aleviten, sondern nur tolerierte und geduldete Komplexe, die vom türkischen Staat als kulturelle Einrichtung betrachtet werden. Die Bestattungsriten sind jedoch selbst religiöse Zeremonien, die tatsächlich in diesen *cemevis* durchgeführt werden, so dass sie durchaus als Institutionen der Aleviten zu betrachten sind. Einerseits sind sie Ausdruck der alevitischen Identität, andererseits aber Ort der Erfüllung einer religiösen Pflicht als Alevi.

3. Bestattungszeremonie

In den ersten Jahren der Migration wurden die Bestattungszeremonien der Aleviten in den Moscheen der Städte nach dem sunnitisch-hanafitischen Recht durchgeführt. Dies war auch in der Diaspora der Fall, weil die Spannungen zwischen beiden Gruppen (Aleviten und Sunniten) in einem säkularen Staat nicht so groß waren wie heute. Eine fremdreligiöse Zeremonie für ihre Toten störte die Aleviten zwar sehr, eine andere Lösung war aber nicht zu finden. Viele haben ihre Toten in die Dörfer gebracht und dort mit althergebrachten Zeremonien begraben. Durch die Zunahme der Zahl der *cemevis* in den Städten bot sich für die Aleviten die Möglichkeit, ihre Bestattungszeremonien in den *cemevis* abzuhalten, womit sich ein einschneidender neuer Brauch etabliert hat. Heute werden in den Dörfern neue *cemevis* mit Einrichtungen für die Leichenwäsche und Kühlräume gebaut, sodass selbst in den Dörfern eine Verabschiedung schon in den

1662 Siehe Seelenwanderung, Kap. 4.1.3.

1663 Vgl. Franke 2012: 151.

cemevis stattfindet. Die Bestattungszeremonie gehört zu den ersten, wichtigsten Aufgaben der *cemevis* in türkischen sowie in europäischen Städten.

Damit wird das *dede*-Amt um die wichtige Aufgabe der Bestattung (Waschung der Leiche und Abschied) erweitert. Diese Aufgabe, die traditionell der *šarī'a*-Pforte zugeordnet wird und damit nicht in den Aufgabenbereich des *dede* fiel, zeigt erneut, wie wichtig dieses Amt derzeit ist und zukünftig werden kann. Der Tod als existenzielle Erfahrung braucht dringend religiöse Begleitung gerade in gewandelten Zeiten. Hier kann ein Ansatzpunkt für weitere Entwicklungen liegen, weil an dieser Stelle Bedürfnisse deutlich zum Ausdruck kommen.

Im Zusammenhang mit dieser neuen Praxis hat sich auch die Bestattungszeremonie verändert. Dabei konnte sich eine einheitliche Bestattungszeremonie für alle Aleviten nicht durchsetzen, und viele alevitische Gemeinden haben ihre eigenen Zeremonien entwickelt und niedergeschrieben. In manchen Gemeinden wird immer noch nach alter Tradition beerdigt, jedoch werden die entsprechenden Koranstellen anstelle der arabischen Lesungen auf Türkisch vorgelesen. In der Diaspora hat sich im Wesentlichen eine einheitliche Zeremonie durchgesetzt, wobei eine neue Praxis entstand.¹⁶⁶⁴ Da immer noch überwiegend die Leichen in die Türkei überführt werden, wurden alevitische Sterbekassen und Beerdigungsfirmen gegründet. Viele Städte haben in Deutschland gesonderte Friedhöfe für Aleviten eingerichtet. In der Türkei existiert eine solche Trennung nicht, sondern es gibt nur Friedhöfe für alle Muslime gemeinsam.

Diese Entwicklung steht der Erwartung des türkischen Staates entgegen, die alevitische Glaubensgemeinschaft würde über kurz oder lang in der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft aufgehen. Dies wird vor allem dann deutlich, wenn die Bestattungszeremonie in einem *cemevi* stattfindet, dann nehmen wichtige Vertreter des Staates und der heutigen Regierung in der Regel nicht daran teil.

4. Wallfahrt und Opfer

Von Anfang an waren die Gräber der Heiligen im Glauben der Aleviten gleichzeitig Aufenthalts- und Verehrungsorte des Heiligen. Auch ihre Reliquien waren Objekte der Verehrung. Es gehört zu den Pflichten der *tâlibs*, diese zu pflegen und zu erhalten. Das Grab ihres *pîr* ist für seine *tâlibs* der Pilgerort. Die Schreine bekannter Heiligen sind ebenfalls Orte, mit denen ein *tâlib* sich verbunden fühlt.

Der Blick auf die Wallfahrtsorte zeigt, wie stark auch diese Orte vom Wandel der Religion beeinflusst werden. Seitdem die Fortführung der Tradition schwierig geworden ist, ist eine Zunahme der Wallfahrten als Ersatz zu beobachten. Zudem ist es heute leichter, diese Orte zu erreichen. Es sind neue Orte entstanden, die früher entweder nicht so wichtig oder überhaupt nicht bekannt waren. Da in der Türkei derzeit sowohl unter den Sunniten als auch unter den Aleviten eine Rückkehr zur Religion deutlich erkennbar ist, nimmt auf beiden Seiten die Zahl der Schreine stark zu. Die leichte und mühelose

1664 Vgl. Hakk'a Yürüme Erkânı 2009.

Erreichbarkeit vieler dieser Schreine und spirituellen Orte macht mitunter aus einer Wallfahrt eher ein gesellschaftliches Ereignis als ein religiöses Unternehmen.

Die Wallfahrt (*devâh*) nimmt bei der alevitischen Bevölkerung, u. a. den Hubyâr-Aleviten, immer mehr zu. Man kann ohne Zweifel sagen, dass sie bei den Hubyâr-Aleviten *devâh* zum wichtigsten Ereignis der Religiosität geworden ist, seit die religiösen Pflichten nicht mehr regelmäßig erfüllt werden können. Während viele Zeremonien, etwa der *cem*, abnehmen, nimmt die Pilgerfahrt zu. Zu Ehren vieler Heiligen werden inzwischen jährliche Gedenktage und Feste organisiert. Die wachsende Pilgerzahl ist jedoch ein Störfaktor für den Staat und die örtliche Verwaltung, weil jede religiöse bzw. gesellschaftliche Diversität als Bedrohung der nationalen Einheit empfunden wird.

Die Bedürfnisse der Besucher spiegeln deutlich wider, wohin sich die alevitische Religion entwickelt:

Die „modernen“ Besucher des Hubyâr Köyü suchen zuerst nach einer Unterkunft. Viele von ihnen möchten im Dorf übernachten oder ein paar Tage bleiben, müssen sich aber wegen fehlender Übernachtungsmöglichkeiten meist mit einem Tagesbesuch zufriedengeben. Die traditionelle Einrichtung wird ständig kritisiert und man fragt, warum alles nicht so ist wie in den Städten. Auch die fehlende Infrastruktur, wie in den *cemevis* in Karacaahmet und Şahkulu in Istanbul, wird bemängelt.¹⁶⁶⁵ Für praktizierende Hubyâr-Aleviten ist all dies nicht ungewöhnlich, weil sie meist mit den *dedes*, mit den Bewohnern des Dorfes bekannt sind, in einer *dede-tâlib*-Beziehung stehen und sie mit dem traditionellen Ablauf vertraut sind.

Öfter kommen die Besucher mit einem Opfertier ins Dorf. Die Opferdarbringung ist ein Bestandteil des Glaubens, sowohl innerhalb als auch außerhalb des *cem*. Das Opferritual kann auch separat und privat durchgeführt werden. Das ist einer der Gründe, warum bei Aleviten die Opferdarbringung zunimmt. Für viele Aleviten gilt das Schlachten bei der Wallfahrt als Ritual, als eine religiöse Handlung, die selbst organisiert werden kann, denn dies erfordert am Grab des Heiligen keinen Spezialisten oder eine religiöse Führung wie in einem *cem*, weil dabei das gemeinsame Verzehren des gekochten Opfertieres im Mittelpunkt steht und den eigentlichen Kern der religiösen Handlung bildet.

Die Opferdarbringung als ein Substitutionsritual entwickelt sich weiter zu einem eigenständigen Ritual und gewinnt immer mehr an Bedeutung. Andererseits steigt auch die Kritik, die fordert, dieses als blutrünstig empfundene Ritual abzuschaffen, besonders unter den gebildeten jungen Aleviten. In den großen *cemevi*-Komplexen der Großstädte erhält dieses Ritual jedoch einen anderen Aspekt als Tafel, als Armenspeisung, die viele Bedürftige, auch Nicht-Aleviten, anzieht.

Durch das Fehlen der Opfertierpräsentation ändert sich auch die Situation der Opferschlachter (*kurbançısı*): Heute wird in den Städten das Opfer in den modernen Küchen der *cemevis* von professionellen Metzgern geschlachtet und von Köchen zubereitet. Durch diese Entwicklung stellt sich die Frage, wozu das Opfern noch nötig ist.

1665 Da das Dorf im Jahr mehr als sechs Monate lang leer steht und eine moderne Einrichtung zusätzlichen Personals bedarf, ist es derzeit nicht möglich, dieser Nachfrage nachzukommen.

Die zwölf Dienste, deren Namen und Sinnhaftigkeit von solchen Diensten stammen, erscheinen sinnloser, die Liturgie verliert wesentliche Bestandteile. Ursprünglich diente das Opfern dem Aufstieg der Seele bzw. der Wiedergeburt.¹⁶⁶⁶ Dieser Sinn wird nicht mehr wahrgenommen, und es gelingt derzeit noch nicht, die ursprüngliche Verknüpfung von Opfer, Tod und Wiedergeburt zu vergegenwärtigen, doch gewinnt das Opfern als gemeinsames Mahl eine sehr wichtige Dimension.

Heute kann gesagt werden, dass die Rituale der Opferdarbringung und Wallfahrt eine ergänzende Dimension für die fehlenden Rituale bekommen haben. Im religiösen Kontext könnte es auch anders interpretiert werden: Seit Jahrhunderten regulieren die *evliyâ* (Heiligen) mit der Vorstellung von *gayb* (arab. *gaiba*, dt. verborgen), die alevitische Ordnung. Sie halten die Aleviten zusammen, ergänzen ihre fiktive Organisation, heilen die Kranken, erfüllen ihre Wünsche und geben Hoffnung für die Zukunft. Auch heute noch, wo die Struktur der alevitischen Gemeinschaften auseinanderfällt und die ausgebildeten *mürşids* nicht ausreichen, bleiben die *evliyâ* durch ihre Schreine das wichtigste Element im Alevitentum. Ihnen zu Ehren werden weiterhin Opfer dargebracht, und sie werden verehrt. Durch ihre Schreine versuchen Gläubige, ihre religiösen Gefühle zu erhalten. Heute dienen die *evliyâ*, wie seit tausend Jahren, der Identität und Spiritualität von alevitischen Gläubigen. Opferdarbringung bzw. gemeinsames Mahl und Wallfahrt wandelten sich von Substitutionsritualen zu Hauptritualen der alevitischen Religiosität. Daher können wir feststellen, dass die Heiligenverehrung und Opferdarbringung (gemeinsames Mahl) immer noch den Mittelpunkt der rituellen Praxis ausmachen und, wenn auch in geänderter Form und Erwartung, weiterbestehen und die Andersgläubigen – auf die Türkei bezogen: die Sunniten – beeinflussen.

5. *Aşûre* (arab. 'āšūrā')

Das *muharrem*-Fasten wird sowohl in der Diaspora als auch in den Städten der Türkei meist eingehalten. Für das Fastenbrechen bieten die *cemevis* oder Privatpersonen ein Abendmahl an, wie es bei den Sunniten im Ramadan der Fall ist. Nach dem Fastenbrechen werden in den *cemevis* Trauer-Rituale zum Gedenken an das Martyrium des Imam al-Ḥusains, des Sohnes von 'Alī, der im Jahre 680 bei Kerbela enthauptet wurde, abgehalten. Diese Art des Fastenbrechens und die damit verbundenen Rituale in den *cemevis* sind neue Entwicklungen in den Städten und haben ebenfalls eine identitätsstiftende Bedeutung und dienen der Stärkung des Glaubens.

Aşûre, das Mahl am zwölften Tag des *muharrem*-Fastens, entwickelt ebenfalls eine neue Dimension. Das Ritual ist zu einem Brauch für Sunniten, Schiiten und Aleviten geworden, das auch öffentlich durchgeführt wird. Die *aşûre* wird nicht nur in den alevitischen Haushalten gekocht, sondern öffentlich im *cemevi*, aber auch in vielen staatlichen Einrichtungen zubereitet. Fast alle Rathäuser in der Türkei bereiten *aşûre* zu und verteilen sie an die Bevölkerung. Es ist das zweite gemeinsame Ritual neben dem Opferfest, das sowohl Aleviten als auch Sunniten abhalten. An *aşûre*-Tagen besuchen

1666 Siehe Seelenwanderung, Kap. 4.1.3.

Politiker und Regierende die *cemevis*, viele Sunniten spenden auch *aşûre*. Das *aşûre*-Ritual bietet sich als Annäherungspunkt zwischen Aleviten und Sunniten an.¹⁶⁶⁷ Da Imam al-Ḥusain ein Enkel von Mohammed ist und da das Kerbela-Pogrom eine historische Tatsache ist, verabscheuen auch viele Sunniten dieses Ereignis, und für die Schiiten ist es von zentraler Bedeutung.

6. Religiöse Ausbildung

Der fehlenden religiösen Ausbildung versuchen die Aleviten durch Kurse aller Art für *dede*, *zâkir* und die zwölf Dienste zu begegnen, was jedoch nur eine Übergangslösung sein kann, weil sie immer nur einzelne Segmente des Glaubens betreffen und ihnen der explizite übergreifende Zusammenhang sowie die damit verbundene Haltung fehlen. Langfristig muss jedoch ein ordentliches System zur Ausbildung ausgearbeitet werden, das eine nachhaltige, wissenschaftlich überprüfbare Ausbildung gewährleisten kann und von der Mehrheit der alevitischen Gruppen getragen wird.

Dazu gehören philosophische und theologische Grundlagen im Sinne einer Dogmatik sowie die Kanonisierung der wichtigsten Quellen, geschichtliche Forschungen, liturgische Rahmenbedingungen und Vorschriften, systematische, exegetische Arbeiten, pastorale Überlegungen und Modelle sowie ethische Rahmenbedingungen und Bezugspunkte. Ein solches System wird neben der akademischen Theologie angewiesen sein auf die Vermittlung einer konkreten Haltung im Sinne eines Mentoramtes, wie es die *dede-tâlib*-Beziehung im Grunde traditionell bereits vorgibt. Welche konkrete Form diese Ausbildung annimmt – Kloster, Universität, Schule etc. – steht noch zur Diskussion. Diese Entwicklung wäre wesentlich erleichtert durch die staatliche Anerkennung der Glaubensgemeinschaft der Aleviten in der Türkei.

Die Jugend versucht, durch moderne Technik und Kommunikationsmöglichkeiten ihre religiösen Fragen selbst zu beantworten. Es gibt sehr viele Internetportale, die Informationen über Aleviten und ihre Religion anbieten. Abgesehen von diesen Portalen, deren Vertrauenswürdigkeit oft fraglich ist, sind auch viele Informationen in Bibliotheken zu finden. In letzter Zeit gibt es auch sehr ernsthafte Studien über das Thema „Alevitentum“. Es ist jedem klar, dass die alten traditionellen Ausbildungswege nicht mehr funktionieren und unzeitgemäß sind.

Wie in dieser Studie deutlich wurde, ändern und entwickeln sich nicht nur das materielle Umfeld, sondern auch die Inhalte des Glaubens. Dies erfordert den Wandel der bis jetzt ausreichenden traditionellen Glaubenserziehung hin zu einer modernen Erziehung, die zur Glaubenspraxis einen direkten Bezug hat. Unterweisungen, die Sachkundecharakter haben, können zur Aufklärung und Information beitragen, aber die Aufgabe eines *dede* nicht erfüllen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass fast in allen Bereichen des Glaubens große strukturelle Veränderungen stattfinden und auf vielen Ebenen die Suche nach neuen Ausdrucksformen des Glaubens vorangetrieben wird. Von der Geburt bis zum Tode müssen

1667 Vgl. Langer 2005.

alle Bereiche des Glaubens systematisch neu überdacht werden, um es nicht bei zwar pragmatischen, aber letztlich nicht nachhaltigen religiösen Vorstellungen und Zeremonien zu belassen. Die heute gefundenen pragmatischen Lösungen können sich durchaus als sinnvolle religiöse Regeln, Traditionen oder Einstellungen erweisen, bedürfen dazu jedoch einer soliden theologischen Grundlage und breiten Diskussion.

7.3. Rückwirkung der Migration auf das dörfliche Leben im religiösen Kontext

Die Emigranten sind Träger der traditionellen Kultur in die Außenwelt und bringen umgekehrt auch Neues und bisher Fremdes in die alevitischen Dörfer. Anfang der 1960er-Jahre gingen nur einzelne Familienmitglieder zu Saisonarbeiten in die Großstädte oder ins Ausland, und der Rest der Familie blieb im Dorf oder in der Kleinstadt. Dies änderte sich allmählich. Die ersten Migranten holten ihre Frauen zu sich in die Städte; die Kinder blieben zunächst bei den Großeltern. Nach den Frauen kamen auch die Kinder, sobald die Familie eine angemessene Unterkunft gefunden hatte.

Die politische Spaltung des Landes in den 1970er-Jahren und der Militärputsch am 12. September 1980 lösten eine Landflucht aus. Die früheren Migranten erwiesen sich für die Neuankömmlinge als Wegweiser. Sie vermittelten ihnen Arbeitsstellen und Unterkunft. Da alle zu ihren Verwandten und Bekannten zogen, entstanden kleine Dörfer in der Stadt. Heute verlassen viele diese Gebiete, je nach ihrer finanziellen Möglichkeit, und versuchen, in „bessere“ Gegenden zu ziehen.

Zwischen den Verwandten in den Dörfern und den Migranten sind die Kontakte eng. Die Dorfvereine kümmern sich auch um innerdörfliche Angelegenheiten der Migranten, denn diese haben noch immer Eigentum in den Dörfern. Die Bauern, die durch ihren Zuzug die Sozialstruktur und Ästhetik der Städte verändert haben, verändern nun die objektive und subjektive Struktur der Dörfer. Sie versuchen, dörfliche Traditionen in den Städten weiterzuführen und städtische Gewohnheiten in den Dörfern zu etablieren.

Die Migranten waren immer schon die Träger der Moderne im Dorf. Als sie als sogenannte „Gastarbeiter“ im Ausland noch in Gemeinschaftsunterkünften lebten und ihren Urlaub bei der Familie im Dorf verbrachten, brachten sie aus dem Ausland Radios, Plattenspieler und Kassettenrekorder mit. Das gemeinsame Hören der Abendnachrichten (um 19.00 Uhr) glich einem Ritual: Alle Männer versammelten sich vor dem Radio und hörten die Nachrichten. Die Landung türkischer Truppen im Juli 1974 auf Zypern, die ich im Dorf miterlebte, brachte das ganze Dorf in so große Aufregung, als ob die Bewohner persönlich an der Landung beteiligt gewesen wären. Das Hören der alevitischen Hymnen und Lieder auf Platten und Kassetten wurde zum beliebten Bestandteil des dörflichen Alltagslebens. Es erweiterte auch das Repertoire des religiösen Sängers (*zâkir*) um neue alevitische Lieder und damit auch neue Geschichten und um neue Melodien bzw. Rhythmen und Techniken. Später sollte der Fernseher hinzukommen und entscheidenden Einfluß nehmen. Auf der anderen Seite kamen nicht nur durch Migranten viele Handwerksgeräte, technische Neuerungen und der Traktor ins Dorf, sondern auch alle Neuerungen, die das Leben und die Gedankenwelt im Dorf wesentlich

veränderten. Es entstanden neue soziale Schichten im Dorf, die sich aus als sogenannten „*Almançıs*“ (aus Deutschland) oder „*İstanbul*“ (aus Istanbul) zusammensetzen.

Heute werden in den Dörfern die *cemevis* durch Solidaritätsvereine errichtet. Immer noch werden die Verstorbenen ins Dorf gebracht und dort begraben. Viele Menschen, die nicht ständig im Dorf leben, bauen improvisierte Hütten oder richtige Häuser und leben zeitweise (im Urlaub) im Dorf. Die sogenannte „Erste Generation“ aus dem Ausland, die jetzt in Rente ist, lebt im Sommer in der Türkei und im Winter im Ausland.

Die Verbindungen zwischen Herkunfts- und Migrationsorten, die durch die modernen Verkehrs- und Kommunikationsmittel aufrecht erhalten und ständig aktualisiert werden, gewinnen zunehmend an Bedeutung und entfalten innerhalb des Ritualkontextes eine eigene Agency.¹⁶⁶⁸

Durch Medien, moderne Kommunikationsmittel und durch die Migranten selbst gibt es in diesem Dreieck einen dauerhaft wechselseitigen Austausch. Besonders das Fernsehen spielt eine wichtige Rolle bei der Aktualisierung und Reflexion der Tradition. Nicht nur in den Dörfern habe ich Menschen beobachtet, die sich die Übertragungen der *cem*-Zeremonien im Fernsehen anschauten, als ob sie selbst dabei wären. Sie vollzogen alle *niyâz*-Erweisungen und nahmen an den Gebeten durch laute Bestätigung teil.

Dieser Informationsaustausch und gegenseitige Einfluss in dem oben beschriebenen Dreieck nimmt ständig zu, wobei das Dorf eher eine passive Stellung einnimmt. In dieser Beziehung sind fast immer die Personen entscheidend, die in den Großstädten soziopolitisch aktiv sind oder ökonomische Hilfe leisten können. Diesen „Re-Transferprozess“ aus dem Migrationsort ins Dorf bezeichnen die Wissenschaftler Raul Motika und Robert Langer als „rekursiven Ritualtransfer“.¹⁶⁶⁹

7.4. Die Hubyâr-Aleviten heute

Die Auflösungszeit der *ocak*-Gemeinschaften variiert, weil die sozialen Strukturen im gesamten Land unterschiedlich ausgeprägt sind. Der Wandlungsprozess in einem *ocak* verläuft auch nicht auf allen Ebenen und in allen Regionen gleichzeitig. Während ein *ocak* weiter an seiner Tradition festhält, erlebt ein anderer einen erheblichen Traditionsverlust. Ein Teil der Hubyâr-Aleviten hält – im Gegensatz zu der Mehrheit der Aleviten – noch heute an bestimmten Ritualen wie der öffentlichen Beichte fest. In den 1960er- und 1970er-Jahren war die Tradition noch lebendiger; Hubyâr-Aleviten gehören zu jenen Gemeinschaften, denen es gelang, ihre Tradition – wenn auch nicht vollständig – bis heute zu erhalten.

Bei den Hubyâr-Aleviten finden, wie schon beschrieben, seit Jahrhunderten Auswanderungen statt. Auch in die umgekehrte Richtung von anderen Ortschaften zum Hubyâr Köyü oder die Rückkehr von den Emigranten zurück ins Dorf war immer üblich. Die mündlichen und schriftlichen Überlieferungen stimmen in diesem Punkt überein. Zuletzt wird dies in den TT-Heften des Jahres 1841 dokumentiert. Diese Art der Wanderung war zwar ein Ortswechsel,

1668 Motika & Langer 2005: 78.

1669 Motika & Langer 2005: 105.

jedoch kein Strukturwechsel. Die letzten Wanderungsbewegungen in der Moderne führten aber auch zu einer Strukturveränderung.

Die Hubyâr-Aleviten leben heute über die ganze Welt verteilt. Abgesehen von kleineren Gruppen und einigen Beamten oder Arbeitnehmern in anderen Städten sind die Hubyâr-Aleviten in der Türkei in drei Großstädten konzentriert: Istanbul, Izmir und Ankara. Die „Hauptstadt“ der Hubyâr-Aleviten ist heute Istanbul; dies gilt jedoch für alle Migranten der Türkei. Es gibt keine Statistiken darüber, aber es dürften 80 % der Migranten sein, die in Istanbul, einer Metropole mit ca. 17 Millionen Einwohnern, leben.¹⁶⁷⁰ Die Migration geht aus dem Dorf in die Kreis-, Provinz- und/oder in die Großstadt. In den Provinzstädten Sivas, Tokat, Yozgat, Amasya und Çorum und in deren Kreisstädten und Dörfern leben Hubyâr-Aleviten. Die Dörfer leeren sich permanent weiter. In den Großstädten wie Istanbul, Izmir und Ankara sind Solidaritätsvereine dieser Dörfer vorhanden. Alle Dörfer, unabhängig von ihrer religiösen und ethnischen Herkunft, haben solche Vereine in der Großstadt.

Heute vervielfachen sich die Berufsarten, und es entstehen neue Schichten bei den Hubyâr-Aleviten, wie bei fast allen alevitischen Gemeinschaften in der Türkei. Früher waren alle nur Bauern, aber jetzt etabliert sich eine neue Gruppe von Hochschulabsolventen.

Hubyâr Köyü

Im Hubyâr Köyü lebt keine Familie mehr dauerhaft. Im Winter steht das ganze Dorf leer. Bezüglich des Schreins übernehmen die Aufgabe des Wärters die *tâlibs*, die damit beauftragt werden. Wegen der Hochlage des Dorfes fällt viel Schnee, sodass über mehrere Wochen keine Verbindung zur Außenwelt besteht. Die eigentlichen Dorfbewohner – die man richtigerweise als Urlauber und Rentner bezeichnen sollte – kommen ab April und bleiben bis Ende September.

Die Wallfahrtszeit zum Hubyâr-Schrein ist dementsprechend vom Mai bis Ende September, wobei der größte Andrang im Juli und August stattfindet. Auch im Hubyâr Köyü gibt es Deutungs- und Machtkämpfe über die Führung der Tekke. Der Wallfahrtsort Hubyâr Köyü wurde zum Austragungsort innergemeinschaftlicher Auseinandersetzungen. Seit 2005 laufen mehrere Gerichtsprozesse, weil der türkische Staat die Hubyâr-Tekke unter Denkmalschutz gestellt (2006) und damit die Kontrolle übernommen hat.¹⁶⁷¹ Inwieweit der Staat dadurch auch zum Eigentümer des Gebäudes wurde, muss gerichtlich geklärt werden.¹⁶⁷²

Die traditionell abgehaltenen *cem*-Zeremonien finden nur sehr selten statt, weil im Winter niemand das Dorf bewohnt. Im Sommer werden *cem*s abgehalten, wenn ein Anlass dafür besteht. Auch die Pilger-Gruppen halten manchmal einen *cem* ab. Wegen der beschriebenen Auseinandersetzung mit dem Staat ist auch die Stimmung im Dorf niedergeschlagen. Ende Juli kommen sehr viele Aleviten aus Istanbul wegen des Festivals zum Andenken an Hubyâr und

1670 Diese Zahl ist in den öffentlichen Diskussionen in der Türkei unbestritten. Die Zahl des Instituts für die Statistiken in der Türkei ist 15.029.231 für Januar 2018. Viele Bewohner sind offiziell in ihrer Heimat bzw. in ihren Dörfern angemeldet und sind – genauso wie die syrischen Asylanten und die illegal in einer Wohnung oder in einem Haus Lebenden – nicht einberechnet.

1671 Siehe Anhang 18.

1672 Siehe Anhang 19.

halten am Donnerstagabend – einen Tag vor dem Festival – einen gemeinsamen *cem* ab. Am Festivaltag frühmorgens werden mit allen Besuchern (manchmal mehr als tausend Menschen) die Opferrituale auf dem Hochplateau durchgeführt, und anschließend wird ein *cem* zelebriert. Die Hubyâr-*tâlibs* kommen in der Nacht, sodass sie im Morgengrauen anwesend sind und am *cem* teilnehmen können.

Die Hubyâr-*tâlibs*, die zum Pilgern kommen, besuchen zuerst den Schrein und gehen danach in die Häuser ihrer *ocak-dedes*. Sie schlachten ihre Opfertiere entweder am Schrein oder im Haus ihrer *ocak-dedes*. Wenn das Opfermahl vorbereitet ist, wird das ganze Dorf eingeladen, um das Opfer gemeinsam zu verzehren. Das meistbesuchte Haus ist das Haus der Scheich-Familie, das als Tekke und *pîrevi* gedient hat. Heute noch dient das Haus dem gleichen Zweck, hat aber keine Funktion mehr als Tekke.

Es kommen nicht nur Besucher und Pilger aus der Gruppe der Hubyâr-Aleviten, sondern auch sehr viele andere Aleviten und Sunniten. Fast alle *ocak-tâlibs* der Umgebung besuchen u. a. auch Hubyâr-Tekke, so wie Hubyâr-Aleviten andere Wallfahrtsorte besuchen. Das Zentraldorf wandelt sich von einem *ocak*-Zentrum zu einem Wallfahrtszentrum. Da die Bindung an die *dedes* und deren religiöse Autorität weitgehend verschwunden ist, besuchen manche nur den Schrein und gehen von dort unmittelbar wieder nach Hause, ohne ihre *dedes* aufzusuchen.

Die tâlib-Dörfer

Die *tâlib*-Dörfer, die in den gebirgigen und unfruchtbaren Gegenden liegen, sind heute fast leer. Entweder leben nur ganz wenige Menschen im Dorf oder sie kommen nur im Sommer. In den letzten Jahren ist es wieder in Mode gekommen, in den Dörfern Häuser zu bauen und das Heim des Vaters (*baba yurdu*) wieder – wenn auch nur gelegentlich – intakt zu halten. Die Rentner oder Eltern der in den Städten lebenden Menschen, die im Winter zu ihren Kindern in die Stadt ziehen, kommen im Sommer ins Dorf zurück. Das sind aber die Menschen, die ihren Bedarf meist nicht selbst produzieren, sondern alles aus der Kleinstadt besorgen. Die Viehzucht, die ehemals der Haupterwerb dieser Dörfer war, ist – abgesehen von Ausnahmen – ausgestorben. Kleine Haushalte halten für ihren Eigenbedarf einige Tiere, besonders Schafe oder Kühe.

In den Dörfern, in denen die Menschen Landwirtschaft betreiben und fruchtbaren Boden besitzen, sieht die Lage anders aus. Diese Dörfer bleiben trotz ständiger Migration rund ums Jahr bewohnt. Wenn auch nicht in der hohen Population wie früher, versuchen immer noch viele Familien, ihren Unterhalt durch Bewirtschaftung des Bodens zu sichern. Auch in diesen Dörfern ist es schwierig, die Jugend zu halten, weil die Jugendlichen ungern als Bauern leben möchten. Die Infrastruktur sowie das Erziehungs- und Gesundheitswesen sind kaum vorhanden, und dies beschleunigt die Migration. In den Sommermonaten sind viele im Dorf als Hilfsarbeiter tätig und kehren nach der Ernte wieder in die Städte zurück. Die Zahl der Dörfer, in denen in Wintermonaten *cem*-Zeremonien abgehalten werden, hat abgenommen. In vielen Dörfern wird gar kein *cem*-Ritual mehr abgehalten. Fast in allen Bereichen des Alltags sind die Folgen der Traditionsbrüche zu spüren.

Hubyâr-Aleviten in den Städten

Die Hubyâr-Aleviten in den Klein- und Provinzstädten leben meist als Arbeiter, Angestellte oder Kleinhändler (*küçük esnaf*). Es gibt hier und da auch einige mittelständische Händler; Beamte gibt es nur sehr wenige.

Manche Familien haben doppelte Haushalte, einen im Dorf und einen in der Stadt, sodass sie ständig hin- und herpendeln. Der Hauptgrund dafür ist die schulische Ausbildung der Kinder. In den Dörfern wurden die Hauptschulen abgeschafft, und die Kinder mehrerer Dörfer wurden gezwungen, eine Zentralschule im benachbarten größeren Dorf oder in der Kreisstadt zu besuchen. Damit entwickeln sich die Städte zu den Hauptwohnsitzen vieler alevitischer Familien, was zu einem zwangsläufigen Rückgang der religiösen Tradition führt, weil diese vorher unauflöslich mit der dörflichen Struktur verbunden war.

Die religiösen Bedürfnisse in den Kleinstädten werden entweder in den *cemevis* am Ort oder unter Rückgriff auf die *dedes* des Herkunftsdorfes befriedigt. Die meisten bevorzugen Zeremonien im eigenen Dorf. In den erwähnten Städten, in denen Hubyâr-Aleviten leben, sind *cemevis* vorhanden.

Istanbul bietet ein anderes Bild: In allen Stadtteilen leben Hubyâr-Aleviten. Allein das Hubyâr Köyü ist durch zwei streitende Vereine und zwei Stiftungen vertreten, und alle Dörfer der Hubyâr-Aleviten haben ihren eigenen Dorfverein in Istanbul gegründet. Manche Dörfer haben einen zweiten Verein in einer anderen Großstadt. Es ist den Hubyâr-Aleviten gelungen, in manchen Stadtteilen in Istanbul als eine religiöse Gruppe ihre eigene *cem*-Tradition weiterzuführen. Nach meiner Feststellung handelt es sich in der türkischen Metropole dabei um vier Stadtteile.¹⁶⁷³ Mehrere *dedes* aus dem Hubyâr Köyü leben in Istanbul, sodass auch in den Privathäusern *cems* abgehalten werden. Heute werden die Beicht-*cems* der Hubyâr-Aleviten in Istanbul nach Dorfgruppen getrennt durchgeführt. Die Bewohner eines bestimmten Dorfes versammeln sich aus allen Teilen Istanbuls an einem Ort und führen hier ihre Beichte durch. Da manche Dörfer zu groß sind, legen deren ehemalige Bewohner an zwei oder sogar mehreren *cemevis* ihre Beichte ab. Es gibt einige *cemevis*, deren Mitglieder hauptsächlich aus Hubyâr-Aleviten bestehen. Es gibt aber auch *cemevis*, die von den Bewohnern eines bestimmten Dorfes nur für die eigenen Dorfbewohner eingerichtet wurden. Bevor die *cemevis* in Istanbul so vollzählig waren, organisierten die Bewohner eines Dorfes Busse, mit denen sie am Freitagabend aus Istanbul abfuhren, am Wochenende in ihren Dörfern einen Beicht-*cem* abhielten und am Sonntagabend wieder zurück nach Istanbul fuhren, damit sie am Montag arbeiten konnten.

Wie lange Hubyâr-Aleviten diese Subgemeinschaftsstruktur in Istanbul noch beibehalten werden, ist von der Entwicklung der gesamten Struktur der alevitischen Institutionen abhängig. Die Tradition wird heute nachgeahmt, aber nicht reproduziert. Dies hängt ebenfalls mit der Gesamtentwicklung in der Türkei zusammen.

1673 Vgl. Motika & Langer 2005: 82.

Eine genaue Zahl der heutigen Hubyâr-Aleviten zu ermitteln, ist nicht möglich. Die Zahl der Dörfer, in denen nur Hubyâr-Aleviten leben, liegt weit über hundert Siedlungen. Zusammen mit den Hubyâr-Aleviten in gemischt bewohnten Dörfern und Städten ist die Größe der Gemeinschaft nur zu schätzen. Die Hubyâr-Gemeinschaft bildet aber zahlenmäßig einen der größten alevitischen *ocaks* in der Türkei.

Hubyâr-Aleviten im Ausland

Viele Hubyâr-Aleviten leben im Ausland, angefangen von Kanada, den USA über Europa bis nach Australien.¹⁶⁷⁴ Die meisten Hubyâr-Aleviten leben in Deutschland. Die ehemaligen Werftstädte Hamburg, Kiel und Bremen sind die Orte, wo zahlreiche Hubyâr-Aleviten überwiegend aus Sivas und Umgebung leben. Das liegt daran, dass diese Arbeiter aus einer Werft in Istanbul rekrutiert wurden, in der wiederum viele Aleviten aus den Dörfern von Sivas angestellt waren. In Bremen und Hamburg wurden von Hubyâr-Aleviten mehrere Dorfvereine gegründet. Obwohl in den Städten Duisburg, Oberhausen, Berlin, Köln sowie in München die Zahl der Hubyâr-Aleviten ein Ausmaß erreicht hat, um eigene Gemeinden zu bilden, haben sie bis heute keine Organisationsversuche unternommen. Allein in Duisburg leben mehr als 20 Familien nur aus dem Hubyâr Köyü.

In Wien leben mehr als 100 alevitische Familien allein aus dem Hubyâr Köyü. Hierher holten die ersten Gastarbeiter aus dem Hubyâr Köyü später ihre Verwandten und Freunde nach, sodass ihre Nachkommen 2006 in der Stadt einen Verein, den „Bund der Hubyâr-Aleviten in Europa“ (*Avrupa Hubyârlılar Birliđi*), gründen konnten. Sie verfügen über eigene Räumlichkeiten. Dort werden Kinder vor allem im *semâh* ausgebildet. Sie halten hier ihre Zeremonien ab – wie z. B. im HIZIR-Monat (Februar) – und verzehren ihr Opfer.

In der Schweiz leben die Hubyâr-Aleviten meistens im Kanton Zürich, sind aber nicht organisiert. Auch in den Niederlanden existieren mehrere Haushalte aus dem Hubyâr Köyü.

Abgesehen von Wien wird kein regelmäßiger Hubyâr-*cem* im Ausland abgehalten. Am 17. Dezember 2016 organisierten die genannten Dorfvereine im Raum Hamburg-Kiel-Bremen einen Hubyâr-*cem*, der großen Zuspruch fand. Sonst nehmen die Hubyâr-Aleviten an den *cem*s der alevitischen Vereine in ihren Wohnorten teil.

7.5. Weitergabe der Tradition

*Kann man davon sprechen, ein Ritual gelernt zu haben – oder etwas über ein Ritual gelernt zu haben –, wenn man nicht in der Lage ist, es auch physisch auszuführen?*¹⁶⁷⁵

Das traditionelle *ocak*-System der Aleviten war durch Homogenität gekennzeichnet und von täglichen Umfeldbedingungen bestimmt. Das hohe Maß an sozialer Kontrolle führte zur Aufrechterhaltung und Reproduktion der sozialen und religiösen Strukturen. Die traditionelle Weise der Glaubensvermittlung durch Beobachtung, Erläuterung und Teilhabe an religiösen

1674 Am 29. April 2017 fand in Sydney eine *cem*-Zeremonie statt, deren leitender *dede* Cemal Yılmaz aus dem Hubyâr Köyü war, woran auch ich teilnahm. Siehe Anhang 22.

1675 Stausberg 2001: 597.

Zeremonien hatte eine selbstverständliche Perpetuierung zur Folge. Heute ist dies nicht mehr möglich, was zu der großen Vermittlungs- und Reproduktionskrise des Alevitentums erheblich beiträgt.

In beschleunigten Transformationsprozessen, wie wir sie in der Gegenwart erleben (und unter dem Stichwort Modernisierung diskutieren), werden die historischen Brüche der Lebenswelten und deren kulturelle Konsequenzen schon in der Zeitspanne einer Biographie zum Teil sogar krisenartig erfahrbar, gleichzeitig jedoch in der Regel als historischer Sonderfall verbucht. Die Problematik der Kulturvermittlung bzw. der Tradierung kultureller Normen und Praktiken ist zwar kaum mehr zu übersehen; die prinzipielle Fragilität von „Tradition“ wird durch die Fokussierung auf einen (vermeintlichen) historischen Sonderfall in einer (post-)modernen, „heißen“ Gesellschaft aber weitgehend übertüncht.¹⁶⁷⁶

In einer Gemeinschaft, deren Lebenszyklus auf die Natur ausgerichtet ist und deren Produktionsweise und -verhältnisse seit Jahrhunderten unverändert geblieben sind, sind Reproduktion von Traditionen und die Substitution der Trägergemeinschaft ein natürlicher, unreflektierter Vorgang.¹⁶⁷⁷

Infolge des Versuchs aller Gesellschaften, die eigene Identität zu bewahren und an die nächsten Generationen weiterzugeben, findet sich in allen Gesellschaften, so Jan Assmann, ein „eigentümlicher Bestand an Wiedergebrauchstexten, -bildern und -riten“, die als kollektive Erinnerungen gelten.¹⁶⁷⁸ Nach Jan Assmann besteht das menschliche Gedächtnis aus vier Bereichen, dem „mimetischen“ Gedächtnis, dem Gedächtnis „der Dinge“, dem „kommunikativen“ Gedächtnis und dem „kulturellen“ Gedächtnis.¹⁶⁷⁹ Zum mimetischen Gedächtnis gehört das Handeln, das nicht kodifiziert ist und auf Nachahmung beruht. Die Dinge, die die Menschen an sich, an ihre Vergangenheit und an ihre Vorfahren erinnern, also Objekte, die als Wissensspeicher dienen, bilden den Bereich „Gedächtnis der Dinge“. Alltägliche verbale Kommunikation im sozialen Raum bildet das kommunikative Gedächtnis. Ein kulturelles Gedächtnis beschreibt ein „selbstbild-bezogenes Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur erneuten Aneignung, Einübung und Einweisung ansteht.“¹⁶⁸⁰ Dabei können in den Bereich des kulturellen Gedächtnisses alle anderen genannten Bereiche bruchlos eingehen.¹⁶⁸¹ Auf das Alevitentum bezogen bedeutet dies, dass die Übertragung von religiösem Wissen – Objektivierung, Speicherung, Reaktivierung und Zirkulation von Sinn – auf die nächste Generation auf unterschiedlichen Ebenen geschieht.¹⁶⁸² Erst durch die Initiation (*ikrâr*) wird der Mensch wirklich Teil der Gemeinschaft und entwickelt sich vom passiven Beobachter zum aktiven Teilnehmer. Durch Teilnahme an bestimmten sozio-religiösen Handlungen

1676 Stausberg 2001: 602 f.

1677 Vgl. Stausberg 2001: 602.

1678 Assmann 1988: 15.

1679 Assmann 1992: 20 f.

1680 Assmann zitiert nach Veit 2005: 24.

1681 Assmann 1992: 21.

1682 Vgl. Veit 2005: 27.

erschließen sich für ihn allmählich die Bedeutungen der Handlungen und des Glaubens in immer tieferen Dimensionen. Dies setzt er immer routinierter in religiöse und rituelle Handlungen um (z. B. durch die *musâhib*-Beziehung oder Übernahme eines der zwölf Dienste). Neben dieser traditionellen Initiation und der damit verbundenen Vermittlung aller Glaubensinhalte tritt heute die Aneignung von Glaubensinhalten durch Lektüre und Gespräch, vor allem, wenn die traditionelle Aneignung nicht mehr ohne Weiteres möglich ist. Auch in Abgrenzung zu anderen sozio-religiösen Gruppen wird religiöses Wissen angeeignet oder reaktiviert bzw. in neuen Formen erprobt. Im generationenübergreifenden Prozess der Identitätsfindung stehen Aleviten heute in der Spannung zwischen der Sehnsucht nach der intuitiv-sozialisierenden Tradition der Glaubensvermittlung und der Anpassung des Glaubens in die moderne Gesellschaft, zwischen Bewahrung und Erneuerung. Dieser Prozess der Vergewisserung wird von teilweise heftigen Auseinandersetzungen begleitet, die auch als Zeichen der Unsicherheit in der alevitischen Gemeinschaft verstanden werden kann.

Einen besonderen Lernweg – wie bei den Nusairiern – gibt es bei den Aleviten im Allgemeinen nicht.¹⁶⁸³ Bei den Babagân-Bektaşîs geschieht religiöse Bildung im Schüler-Meister-Verhältnis (*dervîş* – *mürşid*) in den Tekkes oder *meydânevis*, wobei die erfahrenen Derwische für die Neulinge (*muhib*) eine Wegweiserrolle übernehmen. Der Erziehungs- bzw. Entwicklungsprozess ist hier viel komplizierter als bei den *ocak*-Aleviten.¹⁶⁸⁴ Da viele Derwische Sprüche, Gedichte, Erzählungen und Regeln als Lernhilfen in ihre Hefte schreiben, entstehen später Regelwerke, handschriftliche Gedichtshefte (*cönk*) und Heiligenviten.¹⁶⁸⁵ Babagân-Bektaşîs haben zwar keine großen Reproduktionsprobleme, weil ihre Lehre systematisiert ist, leiden aber unter Nachwuchsproblemen.

Bei den Hubyâr-Aleviten wird traditionelles Wissen durch Beobachtung und Nachahmung im Rahmen der Dorfgemeinschaft erworben. Körperhaltung, Sitzordnung, Ein- und Ausgänge an bestimmten Orten, Haartracht und Kleidung – Bestände des mimetischen Gedächtnisses (*dâr*, *niyâz* etc.) – werden durch Anschauung und Nachahmung gelernt. Durch die Teilhabe an dem Festessen und an Gesprächsversammlungen vertieft man die Kenntnisse über die Verhaltensweisen und die Begrifflichkeiten. Besondere Fertigkeiten, wie das Spielen der *saz* und drehen des *semâh*, werden durch fortdauerndes Üben erworben, wobei die Erfahrenen Hilfestellung leisten. *Semâh* wird schon ab dem 3. bis 4. Lebensjahr spielerisch erlernt.¹⁶⁸⁶

1683 Bei den Nusairiern werden die männlichen Kinder in einem bestimmten Alter (12–14) an eine Familie bzw. an einen Familienvater übergeben, bei dem sie religiös erzogen werden. Das Kind hat ein Heft und schreibt die Gebete, die es auswendig können muss, hinein. Es ist ein strenges Gebot (Geheimnis), dieses Heft niemandem zu zeigen. Den Familienvater nennt das Kind Onkel (*amca*) und es gilt als Patenkind dieser Familie. Da weder Kinder noch Frauen an religiösen Zeremonien teilnehmen dürfen, besteht keine Möglichkeit des Lernens durch Nachahmung bis zur regulären Teilnahme an der Zeremonie. Wenn die Jungen die Gebete auswendig können und bestimmte Verhaltensweisen erlernt haben, werden sie durch eine Zeremonie initiiert und können dann an Zeremonien teilnehmen. (Während meiner Studienzeit in Bremen war mein Mitbewohner ein Nusairier aus Hatay, der diesen Vorgang aus eigener Erfahrung erläutern konnte).

1684 Meine hiesigen Erfahrungen basieren auf den Gesprächen mit dem Bektaşî-*baba* Ali Naki (Faysal İlhan), der im Dezember 2015 durch einen Unfall ums Leben kam.

1685 Vgl. Ersal 2016.

1686 *Semâh* wird besonders für Frauen als „verpflichtend“ betrachtet und als Möglichkeit, das eigene Talent zu beweisen. Im Hubyâr Köyü erhöhte die Beherrschung des *semâh* die Heiratschancen der jungen Frauen.

Feste und Riten sorgen im Regellaß ihrer Wiederkehr für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität. Rituelle Wiederholung sichert die Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit. [...] In der Festzeit oder ›Traumzeit‹ der großen Zusammenkünfte weitet sich der Horizont ins Kosmische, in die Zeit der Schöpfung, der Ursprünge und großen Umschwünge, die die Welt in der Urzeit hervorgebracht haben.¹⁶⁸⁷

In Ritual-Gemeinschaften wie den Aleviten gibt es keine scharfen Grenzen zwischen der religiösen und sozialen Welt. Daher können die „kulturellen Reproduktionen nicht als mechanischer Automatismus im Modus ritueller Wiederholung“ gesehen werden, sondern als „Tradierung bzw. Aneignung kultureller Praxis“, also als lebenslängliche Sozialisation.¹⁶⁸⁸

Die gesteuerte Vermittlung des religiösen Wissens (das Lernen von Riten) geschieht durch die Integration (durch *ikrâr*) der neuen Teilnehmer in die Trägergruppe. Das Alevitentum verfügt über Institutionen und Einrichtungen, die einen „natürlichen Vorgang“ der Vermittlung ermöglichen. Die Erzieher (*mürebbî*) und Wegweiser (*rehber*) unterweisen die Neulinge in den Ritualen.¹⁶⁸⁹ Während der Ausübung der zwölf Dienste kommt es zu „der Genese von kognitiven und praktischen Kompetenzen (,Entwicklung‘)“.¹⁶⁹⁰ Diese Vorgänge finden in der Gemeinschaft ihren Ausdruck in dem Wort „Reifwerden“ (*olgunlaşmak*) bzw. „auf dem Pfad gekocht werden“ (*yolda pişmek*).

Viele Rituale und Funktionen auf dem Pfad (wie die *musâhib*-Beziehung) wurden abgeschafft oder sind in Vergessenheit geraten, weil sie nicht mehr praktiziert wurden,¹⁶⁹¹ zumindest nicht bei den Hubyâr-Aleviten. Die *cem*-Zeremonien, an denen nur die Initiierten an allen genannten Graden teilnehmen dürfen, werden schon längst nicht mehr durchgeführt. Auch die *cem*-Zeremonie, in der die erwachsenen Kinder für die eigentliche *cem*-Zeremonie vorbereitet wurden, findet nicht mehr statt. Die abgehaltenen *cem*-Zeremonien, an denen ich noch teilnahm, waren allen Gemeinschaftsmitgliedern, außer den religiös Verfehlten (*düşkün*), zugänglich. Auch Kinder, die die Zeremonien nicht störten (ab acht bis neun Jahren), durften teilnehmen. In der ersten Reihe (arab. *halqa*, tr. *halka*) saßen nur die Älteren (Erfahrenen). In diesen *cem*-Zeremonien war die passive Weitergabe nur noch teilweise verstandener Wissensbestände und Symbole möglich. Hier konnte „das stillschweigende bzw. implizite Wissen der Teilnehmer an einem ‚symbolisch-kulturellen‘ System weder gelehrt noch auswendig gelernt werden.“¹⁶⁹² Vielmehr lernten die Angehörigen durch legitime periphere Partizipation.¹⁶⁹³

1687 Assmann 1994: 415.

1688 Vgl. Stausberg 2001: 606.

1689 Vgl. Ersal 2011.

1690 Vgl. Stausberg 2001: 606.

1691 Siehe Kap. 2.2.2.

1692 Stausberg 2001: 610, Anm. 58.

1693 „Eine Schwierigkeit bei der empirischen Beschreibbarkeit der hier angerissenen Problematik des (Er)Lernens von Religionen besteht in der Dimensionierung des Lerngegenstandes: Als komplexe Konglomerate von unterschiedlich vernetzten Bündeln von Praktiken beinhalten Religionen eine ganze Reihe verschiedener Lernstoffe, die ihrerseits heterogene Lernformen bedingen. So sind im Rahmen von religiösen Traditionen zu beobachtende diskursive, rituelle oder ethische Verhaltensweisen zumindest auf den ersten Blick mit unterschiedlichen Lernpraktiken verbunden.“ (Stausberg 2001: 611).

Die Lernprozesse spielen sich im Rahmen einer zunehmenden Partizipation an kultureller Praxis ab, in deren Rahmen die Lernenden von einer zunächst zwar legitimen, aber doch peripheren Position in konkreten sozialen Kontexten zu einer vollständigen Partizipation an der jeweiligen *community of practice* gelangen. Dabei handelt es sich um einen Vorgang, der die gesamte Person des Lernenden in Anspruch nimmt. [...]. Nicht das Gelernte ist dieser Theorie zufolge das entscheidende Kriterium für die Mitgliedschaft in einer *community of practice*, sondern der Lernvorgang selbst wird als eine sich im Idealfall von peripherer zu vollständiger Partizipation entwickelnde Form der Zugehörigkeit angesehen. Dieser Vorgang läßt sich in der Regel nicht auf eine dyadische Beziehung (z. B. zwischen Schüler und Lehrer) reduzieren, sondern involviert vielmehr ein breites Feld an Akteuren und ein ganzes Geflecht sozialer Beziehungen.¹⁶⁹⁴

Der Zugang zur *community of practice* ist durch Geburt in die eigene Gesellschaft und spätere Ablegung des *ikrâr* gewährleistet und wird durch die Beichte stabilisiert. Die Rekrutierung aus der eigenen Gemeinschaft durch Partizipation verhindert Destabilisierung.¹⁶⁹⁵ In allen Bereichen des sozialen Lebens gibt es Gelegenheiten, bei denen religiöse Rituale und Gespräche stattfinden – wie bei Hochzeiten, freundschaftlichen Besuchen, Festen, Wallfahrten – was diese Zugehörigkeit festigt. „Rituale bilden oftmals zentrale Komponenten von *communities of practice*, und diese können sich um Rituale gruppieren bzw. sich anhand der ‚Arbeit am Ritual‘ konstituieren.“¹⁶⁹⁶ Die Inhaber der Ämter der zwölf Dienste,¹⁶⁹⁷ die ihre Namen von den einzelnen Ritualen ableiten, repräsentieren diese *community of practice* für alevitische Gemeinschaften.

Die Anforderungen der von der Mystik abgeleiteten Lehre, die das ganze Leben begleiten, verlangen von einem „Reisenden des Weges“ völlige Hingabe und ein bestimmtes intellektuelles Niveau. Man denke an die Theorien der Mystik, wie die Einheitslehre (arab. *wahdat al-wuğūd*, tr. *vahdet-i vücūd*) und die Lehre vom vollkommenen Menschen (*insân-ı kâmil*),¹⁶⁹⁸ deren Verwirklichung für das einzelne Mitglied einer Dorfgemeinde praktisch sehr schwer ist. Vergleicht man die Lehre mit der Praxis, so wird deutlich, dass die Anforderungen an viele Regeln vereinfacht wurden.¹⁶⁹⁹ Bei der Beobachtung verschiedener Begrifflichkeiten der religiösen Sprache in den Zeremonien und der realen Praxis fällt diese Vereinfachung bei

1694 Stausberg 2001: 611/612. „Communities of practice werden als eine Ebene sozialer Strukturen verstanden, in denen sich gemeinsames lernen abspiele.“ (Ebd.: 613.).

1695 Vgl. Stausberg 2001: 613.

1696 Stausberg 2001: 614.

1697 Siehe Kap. 5.14.

1698 In vielen Orden erhöhten die Mystiker die Anforderungen. Es gibt Kritiker von Ibn ‘Arabî, die bemängeln, dass er die Ziele so hochgesteckt und idealisiert hat, sodass deren Verwirklichung nicht mehr möglich sei. (Nasr Hâmid Ebû Zeyd betrachtet diese Überforderung als utopisch. In: *islâmiyât-kitâbiyât* bültens 03, Beiheft für die Zeitschrift *islâmiyât*, Nisan-Haziran 2002, Ankara: Avrasya Yayınları, 1–9).

1699 Ich habe meinen Vater (Mustafa Temel) gefragt, wie er bei der Beichte (*görgü*) verfährt, wenn er in Istanbul die Beichte abhält; eigentlich müsste ja die ganze Gemeinde gefragt werden und dafür Zeuge sein. Er antwortete, dass die Beichte, wie sie in dem Glauben vorgeschrieben ist, nicht mehr abgehalten werden kann. Er lässt den *tâlib* selbst schwören, dass er nur die Wahrheit sagt. Heute werden Beichten nach seiner Aussage nur abgehalten, um den Weg weiterzuführen (*yol kalmasin diye*). „Wenn wir alle Vorschriften des Weges anwenden, finden wir keinen *tâlib* mehr, um die *cem*-Zeremonie abzuhalten“ (*inancın gereklerini uygulusak, cem yapacak tâlib bulamayız*).

Hubyâr-Aleviten auf. Dabei werden komplexe Strukturen und Vorstellungen durch weniger differenzierte Ideen abgelöst.

[Viele Religionen senken] das Abstraktions- und Anspruchsniveau ihrer Formen und Inhalte jedoch auch wieder ab und sind auf diese Weise in der Lage, die Verständlichkeit ihrer Vorstellungen und die Nachvollziehbarkeit ihrer Praktiken zu garantieren. Komplexitätserhöhungs- und Komplexitätsermäßigungstendenzen widersprechen einander und können in einer Religion sogar gleichzeitig ablaufen. In manchen Religionen wird das Problem auch durch eine stärkere Differenzierung zwischen Virtuosen- und Laienreligion gelöst. Gerade angesichts der gegenläufigen Tendenzen besteht jedoch die Gefahr, daß sich religiöse Sinnformen, um besonderen Konsistenzanforderungen zu genügen, nach ›oben‹ oder, um den Alltagsbedürfnissen der Menschen gerecht zu werden, nach ›unten‹ aus dem Funktionsbereich der Religion hinausmanövrieren.¹⁷⁰⁰

Diese Komplexitätsermäßigungen fanden nicht nur bei den Hubyâr-Aleviten statt, sondern bei allen *ocaks*.

Die „Träger des kulturellen Gedächtnisses“ sind bei den Aleviten vom Rest der Gemeinschaft hierarchisch differenziert:

Im breiten Spektrum der Ritualistik lassen sich zwei Extremvarianten der durch Rituale gegebenen Lernanforderungen unterscheiden: Das eine Extrem bilden Ritualsequenzen, deren Performanz ein breites Spektrum kognitiver und motorischer Kompetenzen voraussetzt, die sich speziell dafür (z. B. genealogisch) qualifizierte bzw. legitimierte Kandidaten in einer oft mehrere Jahre dauernden Schulung erwerben müssen; das andere Extrem bilden simple Ritualhandlungen, die sich praktisch jedermann in wenigen Minuten aneignen kann.¹⁷⁰¹

In diesem Sinne gehören die *dedes* zum ersten Extrem, weil sie, um die Zeremonien leiten zu können, sämtliche Ritualsequenzen sowie einen beachtlichen Textkorpus in verschiedenen Sprachen beherrschen müssen. Das zweite Extrem bilden die *tâlîbs* (meist als Teilnehmer), die die Inhalte des mimetischen Gedächtnisses (*dâr*, *niyâz* etc.) durch Beobachtung erlernen.

Neben dem *dede*-Amt gehört auch das *zâkir*-Amt zur „spezialisierten Trägerschaft des kulturellen Gedächtnisses“.¹⁷⁰² Zu der Kategorie der Leitung, wie das *dede*-Amt, müssen auf dieser Ebene die *rehbers*, *mürebbîs*, *mürşids* gerechnet werden.¹⁷⁰³ Wenn die Zeremonialisierung der Kommunikationen und die Spezialisierung der Träger des kulturellen Gedächtnisses zusammenfallen, kann von einer komplexen Organisation ausgegangen werden.¹⁷⁰⁴

Mit *dedes* und *zâkirs* erreicht die Weitergabe eine neue Phase: Neben die mündliche Unterweisung tritt die schriftliche Fixierung von Wissen und Erfahrung. Bei den führenden „Kasten“ ist das Lesen und das Schreiben selbstverständlich. Auch bei den Aleviten war das

1700 Pollack 1995: 187.

1701 Stausberg 2001: 614.

1702 Vgl. Veit 2005: 26.

1703 Vgl. Ersal 2016.

1704 Asmann 1988: 11.

Lesen und das Schreiben meist ein Privileg des religiösen Klerus. Im *cem* und in den Versammlungen ist der *dede* als Vertreter der heiligen Sippe der wichtigste Träger des kulturellen Gedächtnisses. Die *dedes* schreiben die Texte der Rituale und Legenden in ihre Hefte, die als heiliges Erbe der Ahnen der Familie bewahrt und weiterverwendet werden. Damit die *dedes* die Reihenfolge der Rituale und den dazu gehörigen Sprachkorpus (Gebete, Gedichte etc.) korrekt beherrschten, schrieben sie ihre Notizen und Texte in dieser Reihenfolge.¹⁷⁰⁵

Auch die *zâkirs* schrieben die 40 bis 65 Gedichte, Gebete und Hymnen, die in einer Zeremonie zu spielen und zu singen sind, in der Reihenfolge auf, in der sie in den Zeremonien vorgetragen werden.¹⁷⁰⁶ Die *zâkirs*, die nicht nur die Texte von anderen Dichtern¹⁷⁰⁷ vortragen, sondern auch selbst dichten, genießen besonderen Respekt. Die *zâkirs* sind nach den *dedes* die wichtigsten Personen in der Zeremonie und der Gemeinschaft. Sie ermöglichen die Weitergabe des Textes, die die Rituale begleiten. Die wichtigsten darunter sind die Texte, die die Rituale erklären.¹⁷⁰⁸ Dadurch sind auch sie Träger des „heiligen Glaubens“.¹⁷⁰⁹ Die Besonderheit des *semâh* bei den Hubyâr-Aleviten benötigt auch eine besondere Fertigkeit bei der Begleitmusik. Diese Fertigkeit gilt als Maß für die Bewertung des *zâkir*. Wer diese *semâh*-Musik (*semâh gaydası*) gut beherrscht, wird besonders geachtet.

In den Dörfern der Hubyâr-Aleviten werden die Bestattungszeremonien nicht vom *dede*, sondern vom *hoca* vollzogen. Unter den Hubyâr-Aleviten bezeichnet der Begriff *hoca* denjenigen, der die Korantexte lesen und auswendig rezitieren kann. Sie wurden für die Bestattungszeremonien in „Hauschulen“ ausgebildet und können daher lesen und schreiben. Neben den Bestattungszeremonien vollziehen sie auch die Heirats- und Beschneidungszeremonien. Die *hocas* sind meist selbst *tâlib*, wobei auch die *dedes hoca* sein können. Es gab natürlich auch unter den *tâlibs* manche, die lesen und schreiben lernten. Solche übernahmen die Aufgabe derer, die des Lesens und Schreibens unkundig waren. Besonders bei der Abschrift und der Vervielfältigung der „heiligen Texte“ waren diese Personen wichtig, denn sie schrieben am Schluss ihren Namen zur Erinnerung an sie und baten um ein Gebet.¹⁷¹⁰

Diese Schriften sind als Quelle für die Untersuchungen des Alevitentums unentbehrlich. Da jeder *ocak* seine eigene Auffassung von Ritualen schuf, beinhalten diese „Quellen“ neben Gemeinsamkeiten auch unterschiedliche Erzählungen und Rituale. Dadurch entstehen in jedem *ocak* ihm eigene „Archive“, die als „heiliges Erbe“ von Generation zu Generation weitergegeben werden und als Ritualbestand dieses *ocak* gelten.¹⁷¹¹ Dieses „Archiv“ des Hubyâr-Ocak ist eine der Hauptquellen für die vorliegende Studie.

Durch diese Quellen wird deutlich, dass die Produktion und Reproduktion religiöser Texte im Alevitentum ganz im Dienst des Glaubens „für die Wahrheit“ (*Hakk için*) stehen. Der

1705 Vgl. Ersal 2016: 91 ff. Mehmet Ersal ist nach meinem Wissen der erste Wissenschaftler, der in diesem Bereich 14 unterschiedliche „Hefte“ aus unterschiedlichen *ocaks* verglichen hat.

1706 Vgl. Ersal 2016.

1707 Die Texte berühmter Dichter werden als „Gut des Meisters“ (*usta malı*) bezeichnet.

1708 Siehe Kap. 4.2.

1709 Vgl. Ersal 2016.

1710 Vgl. Ersal 2016. Viele der erhaltenen Texte sind Produkte dieser Abschriften, deren Originale nicht vorliegen und deren genaue Entstehungsdaten nicht bekannt sind.

1711 Vgl. Ersal 2016.

erstbestimmende Faktor der Weitergabe ist nicht der persönliche Wille, sondern der Glaube. Die Produkte sind Bestandteile der Rituale. Der literarischen Tradition des Alevitentums liegt das Ritual zugrunde. Die Funktion dieser Gedichte ist die Erklärung der Geschichte und des Hintergrundes des Glaubens. Produktion, Funktion und Weitergabe sind miteinander verbunden und voneinander abhängig.¹⁷¹²

Neben den Texten helfen auch Kultgegenstände im Ritual bei der Wissensübertragung. Als Repräsentation des Sakralen finden sie in den Zeremonien immer noch Anwendung, verlieren jedoch allmählich an Bedeutung.¹⁷¹³ Krzysztof Pomian bezeichnet Objekte im sakralen Bereich als „Repräsentanten des Unsichtbaren“, als „Semiophoren“.¹⁷¹⁴

Totengedenken und Gräber (Wallfahrt bzw. Pilgerfahrt) stehen im Zentrum des kulturellen Gedächtnisses. Erinnerungen, die an das Leben und Wirken Verstorbener anknüpfen, gelten als Urform der Erinnerung. Schreine und Gräber bekannter Persönlichkeiten sind die „aufwändig gestalteten Orte, die zentrale Punkte in der sozialen Landschaft schaffen“,¹⁷¹⁵ an denen Opfer dargebracht, Ritual, Gesang, Feierlichkeiten etc. vollzogen werden. So werden durch Wiederholungen Erinnerungen geschaffen. Hier treffen Menschen aus unterschiedlichen Orten zusammen und tauschen Information und Wissen aus (Kontaktzonen und Kontaktsituationen), die dem Lernen und dadurch der Reproduktion dienen. Diese Orte dienen auch zu Objektdeponierungen. Sie helfen einer Gemeinschaft, die eigentümlichen Traditionen und dadurch das Selbstbild dieser Gemeinschaft zu aktualisieren und zu stabilisieren.¹⁷¹⁶

Die periodisch-jährlichen Festivals und Gedenktage bestimmter Heiliger, die in letzter Zeit unter den Aleviten enorm zugenommen haben, dienen dem Ausdruck kollektiver Gefühle und perpetuieren das Gedächtnis an diese Heiligen und damit an den Glauben. Sie sind die Gelegenheiten, an denen die Aleviten ihre Identität bekräftigen und zum Ausdruck bringen.

7.5.1. Neue Formen der Weitergabe

*Was bedeutet es, eine Religion zu lernen? Reicht es, einen Katechismus zu kennen und die Antworten der jeweiligen „alten Lehrer“ auswendig zu können?*¹⁷¹⁷

Fast alle europäischen Wissenschaftler, die in den 1970er- und 1980er-Jahren über das Alevitentum in der Türkei schrieben, stellten fest, dass es sich in einem Auflösungsprozess

1712 Vgl. Ersal 2016.

1713 Siehe Kap. 5.12.

1714 Pomian 1998: 50 ff. „Mit der Unterscheidung zwischen »Dingen« und »Semiophoren« geht nach Pomian auf der sozialen Ebene die Existenz zweier Formen von Menschen einher: so genannten »Ding-Menschen«, die nur eine indirekte oder keine Beziehung zum Bereich des Unsichtbaren, d. h. zum Reich der Götter und Ahnen, besitzen und so genannte »Repräsentanten des Unsichtbaren«. Zu letzteren gehörten alle jene, deren Aufgabe es ist, mit Göttern und Ahnen zu verkehren [...] Das Zwischenfeld zwischen Extremen wird von denen eingenommen, die in verschiedenen Graden Bedeutung und Nützlichkeit vereinen. Diese hierarchische Ordnung findet nach Pomian ihre Entsprechung in der Organisation des Raums, wobei der Ort, an dem der »Repräsentant des Unsichtbaren« residiert, als Zentrum begriffen wird. Je weiter man sich davon entferne, desto weiter entferne man sich vom Unsichtbaren. Zu solchen zentralen Orten zählen neben Tempeln und Palästen auch die Gräber derer, die zu Lebzeiten einen entsprechenden Platz an der Spitze der sozialen Hierarchie einnahmen.“ (Veit 2005: 33/34).

1715 Veit 2005: 28.

1716 Veit 2005: 27 ff.

1717 Stausberg 2001: 597.

befindet.¹⁷¹⁸ Denn „... [i]n der Welt der mündlichen Überlieferung ist Wiederholung eine strukturelle Notwendigkeit. Ohne Wiederholung bräche der Prozess der Überlieferung zusammen.“¹⁷¹⁹ Sie erkannten, dass dieser Prozess der Überlieferung abgebrochen war. Peter Bumke schrieb im Abschluss seiner Studie in Dersim 1979:

Angesichts einer religiösen Organisation, die aufgrund von internen gesellschaftlichen Strukturveränderungen und von Verfolgungen ständig an Bedeutung verliert, und einer nur noch sporadischen, fast vom sonstigen Lebenszusammenhang isolierten Aktualisierung der religiösen Praktiken könnte man meinen, die Religion der „Kerzenlöscher“ sei mit der „Entzauberung der Welt“ zur Unkenntlichkeit verblaßt.¹⁷²⁰

Haas formulierte seine Beobachtungen später (1987) vorsichtiger:

Wie sich die schwerwiegende Problematik der Verwestlichung in der ländlichen Türkei auch lösen lassen wird, ein Teil der spezifisch türkischen Kultur scheint dahingegangen zu sein und die Wiedergewinnung durch irgendwelche „Maßnahmen“ ist in so existenziellen Dingen wie einer kollektiv getragenen Frömmigkeit und in Riten und Verhaltensmaximen gesammelten Weisheit der Väter wohl nicht zu erwarten. Was sich jedoch erfreulicherweise nunmehr entfaltet, ist ein Bewußtsein für den Wert der Tradition.¹⁷²¹

Nach ca. 40 Jahren stellt sich heute die Lage ganz anders dar: Es entwickeln sich neue Formen, die den alevitischen Glauben aktualisieren. Darunter ist die Entstehung neuer *cemevis* in den Städten als zentraler Ort des alevitischen Glaubens das Wichtigste. Durch die Entstehung dieser neuen Struktur der *cemevis* entwickelt sich eine gleichzeitig stattfindende „Realisation des Heiligen“, um die heilige *cem*-Tradition verwirklichen zu können.

Das *cemevi* in seinen neuen Funktionen ist immer noch ein zentraler Ort der Reproduktion. *Dede* und *zâkir* sind immer noch die wichtigen Träger der Zeremonien. Selbst diejenigen Personen und Organisationen, die jede Art traditioneller Form ablehnen, setzen für ihre „Dienste“ *dede* und *zâkir* ein.¹⁷²² Die traditionelle Weitergabe des Glaubens durch *dede* und *zâkir* erhält jedoch andere Formen. Durch den Wandel der Gemeinschaft verändert sich gleichzeitig auch die Form der Weitergabe des Glaubens. Eine Form der institutionalisierten Ausbildung, etwa durch Kurse oder gezielte Belehrung und persönliches Engagement, sollen den Erwerb bestimmter Kompetenzen sicherstellen. Die Reproduktion gewinnt allmählich eine institutionalisierte Form, wobei die Eigenschaften der *ocaks* verloren gehen. Die Funktion der *zâkirs* und *dedes* als Träger des Glaubens geht auf schriftliche Quellen und ausgebildete Personen (Spezialisten) über, die keinen „Standort“ (*makâm*) im *cem* haben.

1718 Vgl. Bumke; Kehl-Bodrogie; Haas u. a.

1719 Veit 2005: 32.

1720 Bumke 1979: 543.

1721 Haas 1987: 119.

1722 „Beispielweise dominieren indigene Intellektuelle und Vereinsfunktionäre den öffentlichen Diskurs über das Ritual, sind aber für die reale Durchführung der Rituale und ihre spirituelle Legitimierung noch auf die traditionelle, durch Abstammung qualifizierte Ritualleiter angewiesen.“ (Motika & Langer 2005: 76).

Von maßgeblicher Bedeutung erscheint in modernen Kontexten weniger ein Ritual Commitment, sondern eher eine Ritual Preparedness, die die potentielle (oder eben virtuelle) „Ritualteilnahme“ ermöglicht.¹⁷²³

Die Reproduktion entfernt sich von der „Reproduktion für den Glauben, für den *Hakk*“ und nähert sich der „Produktion für den Bedarf“. Dadurch wird das Geheimnis öffentlich (Preisgabe des Geheimnisses, arab. *ifşā' as-sirr*, tr. *sırrı fâş etmek*), was dem alevitischen Grundgedanken widerspricht.

Heute können fast alle Aleviten lesen und schreiben. Im Zuge von Migration und Urbanisierung schreiben Menschen, die ihren Bezug zum Ritual verlieren, ihre Erinnerungen. Viele *dedes* aus unterschiedlichen *ocaks* haben Ritual-Bücher verfasst.¹⁷²⁴ Die Entwicklung der Kommunikation und der Wissenschaft hat enorme Dimensionen erreicht. Darin wird das Reproduktionsproblem der Aleviten deutlich. Die Föderation der alevitischen Stiftungen hat als Reaktion darauf im September 2011 ein Heft mit dem Titel „Die Probleme und Lösungen der Glaubensgemeinschaften in der Türkei“ veröffentlicht, in dem es vor allem um die Frage der Überlieferung der religiösen Glaubenstraditionen an die nächsten Generationen geht, die als eigener Punkt behandelt worden ist.¹⁷²⁵

7.5.2. Reproduktionsfähigkeit

Die Auflösung der geschlossenen Dorfgemeinschaften schafft für Aleviten eine schwierige Situation, die gekennzeichnet ist durch das Schwinden der sozialen Autorität der Tradition und der beginnenden Auflösung des sozialen Konsenses der Gemeinschaft. Sie wird verschärft durch unterschiedliche, teilweise einander widersprechende Deutungen der Realitätsexperten. Dies erschwert die Aufrechterhaltung von Gemeinschaft und Religion.¹⁷²⁶ Aleviten, für die die Isolation und Verfolgung zum zentralen Teil des kollektiven Gedächtnisses gehören, tun sich in dieser Situation besonders schwer, weil sie in der Migration keine Anknüpfungspunkte für ihren Glauben finden.

Individuen, die durch ihre Erbanlagen prädestiniert wären, nur eine besondere Kultur zu erwerben, hätten außerordentlich benachteiligte Nachkommen: die kulturelle Variationen, denen diese ausgesetzt wären, träten schneller auf, als ihr genetisches Erbe selbst sich entwickeln und diversifizieren [sic] könnte, um den Anforderungen dieser neuen Situationen gewachsen zu sein.¹⁷²⁷

Solange „benachteiligte Gruppen“ ihre Situation durch neue Strategien und Ressourcen nicht verbessern, bleibt ihre soziale Unzufriedenheit unverändert. Weil ihre Rechte und Möglichkeiten eingeschränkt sind, sind sie selten in der Lage, ihre Ziele zu artikulieren,¹⁷²⁸

1723 Motika & Langer 2005: 99.

1724 Dies ist wiederum ein Zeichen der Trägerschaft des kulturellen Gedächtnisses. Solche Bücher, wenn sie auch sehr amateurhaft geschrieben sind, beinhalten wichtige Informationen über das Repertoire eines *ocak*.

1725 AVF: Alevi Vakıfları Federasyonu, 2011 “Türkiye’de İnanç Grupları: Sorunlar ve Taleplere Yönelik Yeni Bir Çerçeve”, Istanbul, S. 18–24.

1726 Vgl. Berger 1992: 46 f.

1727 Lévi-Strauss 2012: 120.

1728 Vgl. Lévi-Strauss 2012.

obwohl diese Situation im Allgemeinen zu einem stärkeren inneren Zusammenhalt und gemeinsamen Auftreten nach außen führt.

Die Vielfalt der alevitischen Organisationen und das Fehlen einer Zentralinstanz der *ocak*-Struktur verursachen die Entwicklung und Repräsentation der unterschiedlichen und widersprüchlichen Ideologien und neuer Ideen in den alevitischen Gemeinschaften. Der Kurswechsel der religiösen Identität von der Ritualpraxis zur indigenen Angehörigkeit der Gemeinschaft¹⁷²⁹ ermöglichte es allen Aleviten, im Namen des Alevitentums zu sprechen, was zu einer chaotischen Situation führte.

Andererseits erzeugen unsere Gesellschaften viel Entropie. Sie vergeuden ihre Kräfte und erschöpfen sich in sozialen Konflikten, politischen Kämpfen, psychischen Spannungen, die sie bei den Individuen hervorrufen. Und die Werte, auf denen sie anfangs beruhen, nutzen sich unaufhaltsam ab. Man könnte fast sagen, daß unsere Gesellschaften nach und nach ihr Gerüst verlieren und dazu tendieren, zu zerstreuen und die Individuen, aus denen sie bestehen, auf austauschbare und anonyme Atome zu reduzieren.¹⁷³⁰

Die Tatsache, dass die absolute Autorität der *dedes* in Ritual und Theologie schwindet und sich nun Einzelpersonen oder Gruppen zu religiösen Fragen äußern bzw. Rituale durchführen, führt für Aleviten zu einer verwirrenden und schwierigen Situation. Denn die Grenzen zwischen den *dedes* als Klerus und den Laien (*tâlibs*), zwischen Experten durch Herkunft und Bildung und Empfängern und Trägern religiöser Handlungen, verschwimmen, was die Struktur der Religion erodieren lässt.

Viele unterschiedliche Gruppen und Persönlichkeiten postulieren verschiedene Ansichten als Wahrheit. „*Ali'siz Alevilik*“, das Alevitentum ohne 'Alî, hat sich zu einer Bezeichnung für die vermeintlich „fortschrittlich-revolutionären“ Aleviten entwickelt. Während diesen Aleviten jede Art von Kult, Opfer, Gebet u. ä. sinnlos erscheint, nehmen bei den Gläubigen die religiösen Zeremonien zu, weil außerhalb solcher Kulte nur wenige Möglichkeiten zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse zur Verfügung stehen.

Alevitische Intellektuelle und Politiker beeinflussen die Wahl der Vereinsfunktionäre und dadurch den öffentlichen Diskurs um die Funktion und den Stellenwert des Alevitentums in der Türkei. Menschen ohne religiöses Interesse am Glauben, überwiegend Aleviten, die an religiösen Ritualen nicht mehr teilnehmen, aber ein politisches Interesse am Alevitentum bzw. dessen identitätsstiftender Kraft haben, definieren Glaubensinhalte.¹⁷³¹ Die Folge ist eine Situation, in der die große Mehrheit der Aleviten ihre religiösen Befindlichkeiten und Bedürfnisse kaum zur Sprache bringt und der öffentliche Eindruck des Alevitentums von Vereinsfunktionären geprägt wird, denen vielfach eine tiefe religiöse bzw. theologische Fundierung fehlt. Dies wiegt umso schwerer, als in diesen Vereinen nur ein kleiner Bruchteil der Aleviten organisiert ist, obwohl sich durchaus mehr Gläubige an Vereinsaktivitäten beteiligen. Diese Diskrepanz zwischen den organisierten Aleviten, die vielfach die Art und

1729 Vgl. Ersal 2016.

1730 Lévi-Strauss 2012: 89/90.

1731 Vgl. Motika & Langer 2005.

Anzahl der Aktivitäten, etwa eines *cemevi*, bestimmen, und den vielen „unorganisierten“ Aleviten, die an diesen Aktivitäten teilnehmen, lässt den Eindruck entstehen, die Vereine verträten tatsächlich die Interessen aller Aleviten. Sie haben dafür allerdings kein konkretes Mandat, und es ist unklar, ob viele Aleviten an solchen Aktivitäten teilnehmen, weil sie diese Form wünschen oder weil es keine Alternativen gibt.

Diese Vielfalt und Dichotomie zeigen sich auch unter den Hubyâr-Aleviten. Widersprüchliche Interessengruppen versuchen ihre jeweiligen Interessen in der Gemeinschaft durchzusetzen. Konkurrenzkampf und gegenseitiges Ressentiment der Gruppen, die zum Teil sehr alt sind, bestimmen die aktuelle Diskussion und verhindern eine einheitliche Verständigung zur Lösung wichtiger Probleme. Als ich beispielsweise im Jahr 2009 beim Kulturministerium einen Antrag gestellt habe, das Dorf als Glaubensort unter Schutz zu stellen und eine Art „Freilichtmuseum“ zu installieren, stellte sofort eine andere Gruppe den Antrag, dies zu verhindern.¹⁷³²

Der Religionssoziologe Pollack beschreibt solche Prozesse der Auflösung traditioneller religiöser Strukturen als Gefahr für den Fortbestand von Religionen. Eine Situation, wie sie sich auch anhand der Veränderungen der alevitischen Tradition beobachten lässt:

Offenbar ist die Reproduktionsfähigkeit von Religion nur gesichert, sofern sich das Erfordernis der Unnegierbarkeit ihrer Sinnformen und das ihrer Konkretion zusammen erfüllen lassen. Geraten Religionen durch Kulturkontakt oder wie im Falle der Moderne durch grundlegende gesellschaftliche Umbauten in ihrer Umwelt unter erhöhte Komplexitätsanforderungen, wird die gleichzeitige Erfüllung dieser Erfordernisse schwieriger. Man muß dann mit dem Auseinandertreten von relativ konkreten, lebensweltnahen Religionsformen und rational anspruchsvolleren religiösen Antworten und damit mit einem Wandel, wenn nicht mit einer Auflösung traditioneller Religionsvorstellungen und -praktiken rechnen.¹⁷³³

Pollacks Beschreibung wird mit Blick auf die Aleviten noch dadurch verschärft, dass die Gruppe der Aleviten nicht aus einer Gemeinschaft, sondern aus mehreren ursprünglich autonomen Gemeinschaften (*ocaks*) besteht, die den beschriebenen Prozessen in unterschiedlichen Formen ausgesetzt sind. Weil jeder *ocak* eine eigene „Ritual-Welt“ hat, kann jeder *ocak* in erster Linie für sich die Rituale produzieren und reproduzieren. Selbstverständlich lernen die *ocaks* voneinander und erweitern ihr Repertoire. Trotzdem bestimmt die *ocak*-Struktur die Produktion und Reproduktion in ihrer eigenen Welt, solange die „geschlossene Gemeinschaft“ ihre Rekrutierung durch Geburt (genealogisch) aus der eigenen Reihe fortsetzt.¹⁷³⁴

Die Besonderheiten der *ocaks*, die sie mit Stolz bewahrten und weitergaben, stehen heute als großes Hindernis vor der Weitergabe des religiösen Wissens. Angehörige unterschiedlicher *ocaks*, die sich in den *cemevis* der Städte treffen, können sich nicht immer mit der angebotenen Ritualpraxis identifizieren. Die heterogene Ritualpraxis – die unterschiedliche Auswahl durch

1732 Temel 2011: 159 ff.

1733 Pollack 1995: 188.

1734 Vgl. Ersal 2016.

die Hybridität der verschiedenen *ocaks* – verwirrt die Reproduktion. Daher ist der Bedarf nach einer Kanonisierung von Lehre und Ritualen groß.

Von erheblicher Bedeutung ist auch die Frage, inwieweit Angehörige unterschiedlicher traditioneller Ocak-Netzwerke in einzelnen, neu gegründeten städtischen Gemeinden um die jeweiligen Cemevis zu einer Ocak-übergreifenden Gemeinde verschmelzen oder ob bestimmte Ocaks es schaffen, in einzelnen Cemevis ihre jeweiligen regionalen Traditionen als allgemeinverbindlich durchzusetzen.¹⁷³⁵

Die bindende Kraft für den Zusammenhalt der Aleviten in den Städten war und ist ihre religiöse Identität als Alevî. Dabei wurde und wird die Angehörigkeit eines *ocak* nicht berücksichtigt. Dies führte zu einer heterogenisierten Ritualpraxis, was immer noch ein großes Problem darstellt. Bis jetzt ist es nur der Cem-Stiftung gelungen, in den ihr unterstehenden *cemevis* einen einheitlichen Ritualablauf sicherzustellen, weil sie ihre *dedes* durch Kurse ausgebildet hat. Hubyâr-Aleviten begegnen diesem Problem durch das Praktizieren des traditionellen Ablaufs in den Sub-Gemeinden. Die weiterbestehende Bindung zu den Herkunftsdörfern erleichtert und ermöglicht einerseits die Lösung einiger Probleme, verhindert andererseits aber eine klare und einheitliche Lösung für das städtische Leben.

7.5.3. Kanonisierung des Ritualbestandes und Standardisierung der Abläufe

*Dass ihr Glaube sich bislang nicht einheitlich fassen lässt, haben die Aleviten als Problem, ja als Gefahr erkannt, spätestens seit sie gezwungen sind, ihre Glaubensgrundsätze nach außen hin zu vertreten. Gleichzeitig bietet diese Anforderung auch die Chance, Zersplittertes zusammenzuführen und klare Linien aufzuzeigen, selbst wenn dabei Authentisches verloren gehen mag, um ihren Kindern eine möglicherweise eine im Verhältnis zu den Traditionen zwar eingeschränkte, den Glaubenskernen aber einigermaßen adäquate Lehre zu vermitteln.*¹⁷³⁶

Allen Aleviten ist bewusst, dass ihre Lehre vereinheitlicht und zusammengeführt werden muss. In einer Welt, die täglich weiter systematisiert wird, ist es unmöglich, eine Religion ohne Systematik zu reproduzieren und institutionalisierte Formen weiterzubilden, weil sich die natürliche und für die Herausbildung der alevitischen religiösen Tradition zentrale ländliche Struktur in der Traditionsausübung und -bewahrung weitestgehend aufgelöst hat. Neben der Ausbildung einer systematischen Theologie müssen auch verbindliche Rituale und Glaubenspraktiken entwickelt werden, die von den Gläubigen akzeptiert werden. Nach Spuler-Stegemann sind die Aleviten in ihren Glaubensgrundsätzen ausgesprochen anpassungsfähig:

Im Gegensatz zu der Geschlossenheit der orthodox-islamischen Glaubensgrundsätze gleichen die alevitischen Glaubensaussagen allerdings eher einem Patchwork oder einem Mosaik, aus dem einzelne Steinchen durchaus ausgewechselt werden können, ohne dass das Gesamtbild zerstört wird.¹⁷³⁷

In der Diaspora und in den Großstädten der Türkei zeigt sich, dass sich Aleviten aus unterschiedlichen *ocaks* in den *cemevis* und bei Ritualen sehr schnell zu einer einheitlichen

1735 Motika & Langer 2005: 94.

1736 Spuler-Stegemann 2003: 23.

1737 Ebd.

Gruppe zusammenschließen können, deren Leitung einem gut ausgebildeten *dede* keine Mühe macht. Bei den *zâkirs* (Sänger und *saz*-Spieler im *cem*) verhält es sich ebenso. Daher lässt sich feststellen, dass es sich bei den meisten Unterschieden innerhalb der alevitischen Gemeinden nicht um theologische Uneinigkeiten handelt, sondern um Variationen in der Tradition. Trotzdem braucht dieser Übergang eine bestimmte Zeit und Mühe einerseits, eine zentrale Instanz oder Instanzen andererseits.

Versuche, die Ritualabläufe zu standardisieren, sind teilweise erfolgreich, wie das Beispiel der *camevis* der Cem-Stiftung zeigt. Auch die Bestattungszeremonie des geistlichen Rates der AABF in Deutschland hat Zustimmung gefunden. Diese Vereinheitlichungen gelten jedoch nur für die Mitglieder dieser Organisationen, nicht aber für alle Aleviten. Unterschiedliche Organisationen und *camevis* haben unterschiedliche Abläufe und Zeremonien. Besonders bei der Bestattungszeremonie zeigen sich Vielfalt und Probleme.¹⁷³⁸

Nur die Vereinheitlichung der *muharrem*-Rituale, die den Ramadan-Ritualen ähneln, fand bei allen Aleviten allgemeine Akzeptanz. Zu dieser Gelegenheit versammeln sich mitunter mehrere tausend Gläubige in den *camevis* bei den Schreinen berühmter Heiliger. Charakteristisch für diese Rituale ist die im Zusammenhang mit dem gemeinsamen Mahl stattfindende religiöse Unterweisung durch einen *dede*.

Durch die Entstehung der *camevis* mit Großküchen entstanden in den Städten der Türkei und in der Diaspora Rituale, die den traditionellen zwölf Diensten nicht zugeordnet werden können und für die es – noch – kein religiöses Amt gibt.

Einige Veränderungen finden ohne eine bewusste Planung im Verlauf des täglichen Lebens statt. Veränderungsprozesse in der Türkei verlaufen nicht parallel zu Entwicklungen in der Welt. Da die Menschen letztendlich auf die realen Lebenswelten vor Ort reagieren, entstehen unterschiedliche Transformationsprozesse. Diese sind schon spürbar, aber noch nicht entscheidend. Als Beispiel können hier die Sterbekassen in Deutschland und in Frankreich gesehen werden. Diese werden in der Türkei nicht gebraucht und sind in dieser Form nicht bekannt. Sie sind jedoch nötig, solange die Leichname in die Türkei gebracht werden müssen. Für die Immigranten in Australien ist eine Sterbekasse nicht nötig, weil die Toten dort am Ort begraben werden; sie benötigen einen eigenen Friedhofsplatz wie in Europa. In der Türkei wird auf den Friedhöfen religiös gemischt begraben, sodass kein besonderer Friedhofsplatz nötig ist. Ein besonderes Forschungsfeld umfaßt landessprachliche und inhaltliche Umsetzung des alevitischen Religionsunterrichts in Deutschland und Österreich.¹⁷³⁹ In beiden Ländern haben die Dachorganisationen widersprüchliche Auffassungen vom Alevitentum.¹⁷⁴⁰

1738 Als ein Nachbar von uns in Gengenbach starb, wurde sein Leichnam in die Türkei in sein Dorf transportiert. Da er ein beliebter und respektierter Mensch war, sind sehr viele Verwandten und Nachbarn – darunter auch ich – mit in die Türkei geflogen, um an der Bestattungszeremonie teilzunehmen. Der *dede* der alevitischen Gemeinde aus Offenburg, der auch dabei war, wollte die Zeremonie nach dem Handbuch des geistlichen Rates der AABF leiten, wobei er mit den einheimischen *hocas* und Bewohnern des Dorfes in Konflikt geriet, weil er nicht den Koran rezitiert hat.

1739 Wie die Sprachprobleme der Weitergabe in den unterschiedlichen Ländern gelöst werden können, steht als unbeantwortete Frage im Raum. Ein einheitlicher Glaube, der sich in allen Sprachen ausdrücken und übersetzen lässt, soll geschaffen werden.

1740 Heute sieht es danach aus, als ob in jedem Land ein anderes Alevitentum entstehe.

Für die Vereinheitlichung der Rituale und deren Abläufe gibt es in Deutschland einen Gestaltungsrahmen den die Aleviten bis heute nicht genutzt haben. Die Organisationsstruktur der Vereine in Deutschland bietet eine Möglichkeit der Entwicklung ohne staatliche Beschränkung. Heute fehlen noch institutionelle und personale Strukturen, um die Dachorganisation nach wirtschaftlichen und wissenschaftlichen sowie religiösen Kriterien einzurichten. Die Möglichkeit der Etablierung des alevitischen Religionsunterrichts in deutschen Schulen zwingt zur Einigung über die zu vermittelnden Inhalte und damit zu einer Einigung über die wesentlichen Glaubensgrundsätze.

Eine einheitliche alevitische Theologie existiert auch in der Türkei nicht, weil finanzielle und menschliche Ressourcen für ihre Systematisierung fehlen. Darüber hinaus ist das Alevitentum in der Türkei immer noch offiziell verboten. Das ländliche Ritualleben ist aber rudimentär noch vorhanden und dient der Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Land- wie auch der Stadtbevölkerung. Daher ist die Notwendigkeit der Kanonisierung für die Aleviten ein eher theoretisches (intellektuelles) Thema. Den wichtigsten Punkt der Vereinheitlichung des Glaubens stellt neben der religiösen Ausbildung, der Etablierung neuer Formen der Überlieferung und dem Erhalt der Gemeinschaft selbst die Frage dar, inwieweit sich eine noch existierende ländliche Ritualistik als tatsächliche Quelle der Ritualkonstruktionen auffassen lässt.

Andererseits ist zu klären, inwieweit das Dorfritual tatsächlich eine nachweisbare Quelle von Ritual-Rekonstruktion ist – ein Sachverhalt, der allgemein und unhinterfragt ein Paradigma des Aleviten-Diskurses darstellt – und wie sich mit regionalen Varianten Unterschiede bei verschiedenen städtischen Ritualausführungen erklären lassen.¹⁷⁴¹

Es stellt sich eine weitere Frage, inwieweit *ocak*-spezifische Kontinuitäten, die durch städtische Siedlungsstrukturen – ein Dorf migriert in ein bestimmtes Stadtviertel zu seinen Verwandten – vorgegeben sind, sich auf die Repräsentation der eigenen Kultur im städtischen Kontext auswirken.¹⁷⁴²

Es ist den Hubyâr-Aleviten überwiegend gelungen, einen Teil ihres Ritualbestandes bis heute zu bewahren. Dieser Ritualbestand enthält die Kernpunkte alevitischer Religionsausübung und kann den Grundstein für einen Neuaufbau bilden. Obwohl die Hubyâr-Aleviten in Istanbul, Izmir und Wien als Sub-Gemeinschaft ihre eigene Tradition weiterführen und ihre eigene Identität immer noch bewahren, gibt es keine vorausschauenden Planungen oder konkreten Überlegungen zur Gestaltung der Zukunft. Die Jugendlichen, die Interesse am *zâkir*-Amt oder *dede*-Amt haben, erlernen diese Dienste im Kontext der Vereinskurse in den Städten, die ihre *ocak*-spezifischen Traditionen nicht berücksichtigen. Auch sie sind auf eine allgemeine Lösung angewiesen.

[J]eder Brauch und Glaube, so schockierend oder irrational sie uns erscheinen mögen, wenn wir sie mit den unseren vergleichen, [sind] Teile eines Systems, dessen inneres Gleichgewicht sich im Laufe von Jahrhunderten herausgebildet hat, und daß man aus

1741 Motika & Langer 2005: 105.

1742 Ebd.

diesem Gebilde kein Element beseitigen kann, ohne Gefahr zu laufen, auch alles übrige zu stören.¹⁷⁴³

Wie weit diese noch vorhandenen Strukturen ausreichen, das Alevitentum in die Moderne zu tragen und ob es den Aleviten gelingen wird, eine systematische Theologie zu schaffen, bleibt offen. Theologie, als ein intellektuelles Konstrukt, setzt Glauben voraus.¹⁷⁴⁴ Es bedarf einer Vermittlerposition zwischen den traditionellen Texten und der aktuellen Sprache, um damit den traditionellen Glaubensbestand verständlich vermitteln zu können und so den Glauben in Systematik, Praxis und Ethik zu legitimieren. Darüber hinaus gilt es, die Kraft zu entfalten, unterschiedliche Personen und Gruppen unter alevitischen Kernaussagen zu integrieren, sodass theologische Fragestellungen nicht mehr zuerst öffentlichkeitswirksam diskutiert werden, sondern dass um ihre Beantwortung zunächst innerhalb der eigenen Gemeinschaft gerungen wird.

1743 Lévi-Strauss 2012: 55.

1744 Berger 1992: 88.

8. Abschließende Überlegungen und Ausblick

Ziel dieser religionsethnografischen Studie ist es, das alevitische *ocak*-System am Beispiel der Hubyâr-Aleviten in seiner Individualität zu erfassen und zu beschreiben. Darüber hinaus soll sie auch Anhaltspunkte bieten, die Struktur des Alevitentums in seinen allgemeinen Regel- und Gesetzmäßigkeiten besser erfassen zu können, um damit weitere systematische Forschungen anzustoßen bzw. zu erleichtern. Der Ausgangspunkt der Forschungsidee ist die Frage nach der Zukunft des Alevitentums. Hauptfragen dabei waren:

1. Kann das Alevitentum mit seiner traditionellen religiösen Ordnung im urbanen Raum bzw. in der Moderne überhaupt existieren oder müssen neue Maßstäbe und Strukturelemente für eine sich verjüngende Gemeinschaft entstehen? Welche könnten das sein?
2. Welche Bedingungen sind es, unter denen einzelne Phänomene in einem alevitischen *ocak* verschwinden, sich wandeln und neu entstehen und welche Faktoren beeinflussen diese?
3. Wie und in welchem Maße ist inhaltlich-religiöse Weiterentwicklung möglich?¹⁷⁴⁵

Zur Beantwortung dieser Fragen habe ich zuerst den gesellschaftlichen und historischen Hintergrund¹⁷⁴⁶ des Alevitentums beschrieben. Anschließend habe ich seinen Ursprung, seine Ausbreitung und religiöse Einordnung¹⁷⁴⁷ sowie seine Organisationsstruktur¹⁷⁴⁸ dargelegt. Die Geschichte,¹⁷⁴⁹ Glaubenspraxis¹⁷⁵⁰ sowie die Bräuche¹⁷⁵¹ der Hubyâr-Aleviten bilden die Grundlage für die Darstellung der Grundzüge der religiösen Prinzipien und des sozialen Lebens der Gemeinschaft. Diesen Ausführungen folgen die Beschreibung und Analyse der Probleme der Aleviten in der Moderne.¹⁷⁵²

Religionshistorisch können in der Geschichte des Alevitentums fünf unterschiedliche strukturändernde Hauptphasen identifiziert werden. Die erste Phase, die auch als Entstehungsphase betrachtet werden kann, ist die Begegnung der Turkmenen mit den schiitischen bzw. alevitischen Vorstellungen in Horasan. Diese Phase nennt Claude Cahen die „Horasanisierung des Islam“.¹⁷⁵³ Nach der Auswanderung aus Horasan nach Anatolien begann eine neue Ära, deren spirituelles Zentrum in Horasan blieb, während der Großteil der Gläubigen sich in Anatolien ansiedelte. Die erste Phase der Aleviten in Anatolien, die heute als Babaîlik (Babaitentum) bezeichnet wird, erlebte ihren Höhepunkt mit Baba İlyas und dem Aufstand im Jahr 1240.¹⁷⁵⁴ Es gelang Hacı Bektaş (gest. ca. 1270), die verstreuten und verunsicherten

1745 Für weitere Fragen siehe Kap. 1.3.

1746 Siehe Kap. 2.

1747 Siehe Kap. 2.1.

1748 Siehe Kap. 2. 2.

1749 Siehe Kap. 3.

1750 Siehe Kap. 5.

1751 Siehe Kap. 6.

1752 Siehe Kap. 7.

1753 Cahen 1984: 67. Mit „Horasanisierung“ meint Cahen die Ablösung der arabischen Sprache als Sprache der Religion bzw. Ritualsprache durch das Persische sowie die gegenseitige Durchdringung der persischen und der türkischen Kultur.

1754 Siehe Kap. 2.1.4.

Aleviten nach dem Aufstand neu zu organisieren. Mit ihm begann eine neue Ära, die heute als „anatolisches Alevitentum“ bezeichnet wird.¹⁷⁵⁵

Das 13. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch die Verlegung des Zentrums der Aleviten aus dem Horasan nach Anatolien.¹⁷⁵⁶ Mit Hacı Bektaş endet diese Phase. Ab diesem Zeitpunkt liegt das spirituelle Zentrum der Aleviten in Sulucakarahöyük (heute Hacibektaş) und die zentrale Person, *quṭb ul-aqṭāb* (Pol der Pole), ist Hacı Bektaş. Diese Zeit markiert eine grundlegende neue Epoche durch den Abbruch mit Horasan und die Sammlung der alevitischen Gruppen um dieses spirituelle Zentrum mit Hacı Bektaş als Mittelpunkt.

Die Legenden der verschiedenen Heiligen weisen Indizien dafür auf, dass in Anatolien unterschiedliche alevitische Strömungen parallel nebeneinander existiert haben, was sich heute in der *ocak*-Struktur zum Teil widerspiegelt.¹⁷⁵⁷

Im 15. Jahrhundert gelang es Scheich Ğunaid, viele anatolische *ocaks* für die Safaviden zu gewinnen. Diese *ocaks* gründeten im Jahr 1501 die Safaviden-Dynastie, womit das Alevitentum eine neue Dimension bekam. An der Spitze dieser Dynastie stand Schah Ismail. Diese Bewegung wurde, wegen der Liebe zur roten Farbe der Turkmenen in Anatolien, als Kızılbaş- (Rotkopf-)Bewegung bezeichnet.¹⁷⁵⁸

Das 16. Jahrhundert kann als Jahrhundert der Verfolgung bezeichnet werden, weil es durch Pogrome und die blutig niedergeschlagenen *celâli*-Aufstände geprägt wurde. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts trennten sich die Wege der Aleviten und Safaviden.¹⁷⁵⁹ Ab dieser Zeit zogen sich die Aleviten aus der politischen Öffentlichkeit zurück und verharrten in einem passiven, defensiven Zustand, der bis zum Ende des Osmanischen Reiches andauerte.

Mit der Gründung der Republik Türkei (1923) begann eine substanziell neue Phase der alevitischen Geschichte. Die neue Republik ermöglichte durch die Säkularisierung und das Bürgertum erstmals das Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher religiöser und ethnischer Gesellschaften. Diese Offenheit war die zentrale, alle gesellschaftlichen Bereiche betreffende Veränderung, deren Folgen das Leben in der Türkei bis heute prägen.¹⁷⁶⁰

Die ersten Ideen der alevitischen Lehre entstanden im Irak (den Städten Kufa und al-Mada`in) und wurden von dort nach Horasan gebracht. Als die Turkmenen von Horasan nach Anatolien kamen, waren sie schon längst mit dem Alevitentum bekannt. In der Studie ist belegt worden, dass der Begriff Alevitentum als Bezeichnung für Gemeinschaften schon im 10. Jahrhundert in Horasan etabliert war.¹⁷⁶¹

Die Ausformung der alevitischen Lehre ist das Werk mehrerer Generationen berühmter Mystiker und Philosophen. Den Kern des alevitischen Glaubens bilden die komplexe Vorstellung von der Seelenwanderung und die damit verbundene ‘Alī-Verehrung. Der volkstümliche Charakter des Alevitentums wurzelt in seiner Geschichte. Sein Schrifttum setzt

1755 Siehe Kap. 2.1.

1756 Vgl. Yıldırım 2011.

1757 Siehe Kap. 2.2.1.2.

1758 Siehe Kap. 2.1.7.2.

1759 Vgl. Yıldırım 2017.

1760 Siehe Kap. 6.1. und 6.2.

1761 Siehe Kap. 2.1.4.

sich zum größten Teil aus Heiligenviten und epischen Legenden sowie Gedichten zusammen, die auch als Gebete Verwendung finden. Das Alevitentum verfügt neben zahlreichen mündlichen auch über umfangreiche schriftliche Überlieferungen, die jedoch zum Teil selbst bei heutigen Aleviten wenig bekannt sind. Diese Schriften werden aktuell von unterschiedlichen Institutionen und Wissenschaftlern ins moderne Türkisch übersetzt und veröffentlicht. Viele Schriften befinden sich in staatlichen Archiven, die noch nicht alle öffentlich zugänglich sind oder im Besitz von Privatpersonen (überwiegend *dede*-Familien). Die privat aufbewahrten Dokumente werden von ihren Besitzern sorgfältig aufgehoben aus Angst, sie zu verlieren. Bereits jetzt wurden viele Schriften übersetzt und veröffentlicht. Es ist zu erwarten, dass in den kommenden Jahren durch weitere Forschungen und Übersetzungen noch mehr Schriften in die Öffentlichkeit gelangen. Das Wissen um dieses schriftliche Erbe und seine Würdigung könnte viele Diskussionen über das Alevitentum beenden, denn die Dokumente geben Auskunft über Definition bis hin zur Ausgestaltung einzelner Rituale. Dieses Erbe könnte darüber hinaus Anknüpfungspunkte bieten für weitere Diskussionen, neue Interpretationen oder aktualisierte Handlungsanweisungen (etwa in Bezug auf die Bestattungsriten, „Kitâb-ı Dâr“) und so einen wichtigen Beitrag zur Weiterentwicklung von Theologie und Praxis des Alevitentums leisten.

Die alten Schriften enthalten Relikte der frühschiitischen Gnosis. Dogma und Terminologie der Schöpfung¹⁷⁶² und Seelenwanderung¹⁷⁶³ haben denselben Aufbau und zeigen starke Ähnlichkeiten mit den Dogmen und Terminologien aus dem „Buch der Sieben und der Schatten“ (Kitâb al-haft wal-ażilla) der Nusairier und der „Urschrift“ (Umm al-kitâb) der Ismailiten.¹⁷⁶⁴

Das Alevitentum in der Türkei baut auf dem *ocak*-System auf, einer Art Ordensgemeinschaft. Dies ist nicht spezifisch für das anatolische Alevitentum, sondern entspricht vielen ähnlichen schiitischen Gemeinschaften (bei den Ismailiten *ğazıra*/Insel, bei den Ahl al Ḥaqq *handan*/Familie). Aleviten bezeichnen ihren Glauben als *yol* (Pfad). *Yol* beinhaltet dabei die gemeinschaftlichen ebenso wie die kosmischen Ordnungsprinzipien. Der Pfad verhilft zum Aufstieg der Seele und zur Einheit mit dem Göttlichen und hat dadurch gleichzeitig konkrete Auswirkungen auf das tägliche Leben, die sich in ethischen Prinzipien niederschlagen. Wie eng die beiden Dimensionen miteinander verbunden sind, zeigen Ausdrücke wie „*bu yola sığmaz*“ (Das passt dem Pfad nicht) oder „*yol kaldırmaz*“ (Das ist untragbar für den Pfad) als Antwort auf ethische Fragen. Der Glaube konstituiert sich in erster Linie durch verpflichtendes bzw. verbindliches Handeln, d. h. durch den korrekten Vollzug der auf die *ahl al-bait* bzw. die *evliyâ* gerichteten Handlungen und zwar sowohl im Ritual als auch im täglichen Leben. Nicht Orthodoxie, sondern Orthopraxie kennzeichnet die alevitische Religion.

An der Spitze des *ocak* steht der *mürşid* als Nachkomme ‘Alīs. Die *ocak*-Struktur ist charakterisiert durch starke Abstammungszugehörigkeit und schwach ausgeprägte Individualität. Sie verpflichtet das Individuum zu absoluter Loyalität (*sadakât*). Diese Loyalität

1762 Kap. 4.1.2.

1763 Kap. 4.1.3.

1764 Vgl. Halm 1982.

zeigt sich bei Aleviten als bedingungslose Befolgung von Weisungen der Vertreter ‘Alīs (Imamet und Velâyet), die durch den *mürşid* in der Gegenwart vertreten werden. Die Laien brauchen die Imame bzw. ihre Vertretung für ihre Befreiung (Soteriologie). Diese Verbindung zur Familie Mohammeds bzw. ‘Alīs und deren Nachkommen gilt als einzige Heilsmöglichkeit, als *bāb* (Tür) zu Hakk-Muhammed-Ali und darf nicht abreißen.¹⁷⁶⁵ Dies ist der Grund, warum die Aleviten ihre *ocak*-Gründer (*pîrs*) und deren Nachkommen für heilig und unantastbar halten.

Die Bedeutung eines *ocak* wird am Standort in der Glaubenshierarchie (als *mürşid*-, *dede*- oder *rehber-ocak*)¹⁷⁶⁶ und an der Zahl seiner *tâlîbs* festgemacht. Darüberhinaus hängt sie von den historischen und sozialen Entwicklungen sowie der charismatischen Persönlichkeit des Gründers und seiner Nachfolger ab. Zahlreiche Gründer heutiger *ocaks* sind historische Persönlichkeiten aus dem 12. - 16. Jahrhundert.

Seit dem 12. Jahrhundert sind *ocaks* in Anatolien belegbar. Besonders im 13. und 16. Jahrhundert wurden viele *ocaks* gegründet. Beide Jahrhunderte, aber besonders das 16. Jahrhundert, sind gekennzeichnet durch alevitische Aufstände und Verbannungen. Dies legt die Vermutung nahe, dass nach Aufständen und Verbannungen manche *ocak*-Netzwerke zerstört waren und sich die Reste der Gemeinschaften neu organisieren mussten. Die Rückkehr vieler Aleviten von den Safaviden aus Ardabil (Erdebil) könnte ebenfalls die Neugründung von *ocaks* stark beeinflusst haben.

Der *ocak* kann als Erweiterung des Tekke-Systems (Ordenswesen) auf die gesamte Gemeinschaft betrachtet werden. Das *ocak*-System funktioniert durch vertikale und horizontale Beziehungen innerhalb des *ocak* und zwischen verschiedenen anderen *ocaks*, wodurch ein Netzwerk entsteht. Dieses Netzwerk wurde ab dem Ende des 18. Jahrhunderts allmählich geschwächt und ist teilweise – sowohl zwischen den verschiedenen *ocaks* als auch innerhalb einzelner *ocaks* – zusammengebrochen.¹⁷⁶⁷

Alle *ocaks* verfügen im Wesentlichen über den gleichen Ritualbestand, unterscheiden sich jedoch geringfügig in ihrer Tradition (*süreks*) und innerhalb eines *ocak* in ihren zeremoniellen Gewohnheiten (*âdet*).¹⁷⁶⁸ Aus diesem Grund ist jedes einzelne Archiv dieser *ocaks* sehr wichtig und für die Rekonstruktion der verschiedenen Facetten des Alevitentums in Anatolien unverzichtbar.

Die Ausführungen in dieser Arbeit haben deutlich gemacht, wie eng das Alevitentum mit der Gemeinschaftsordnung verbunden ist und dass es nur durch diese aufrechterhalten wurde. Dies erklärt, dass im Falle der Auflösung und Spaltung der Gemeinschaft, etwa durch Verbannungen und Auswanderung, an einem neuen Ort schnell eine neue Gemeinschaft analog zur alten entstehen konnte. Durch Isolation und Endogamie konnten diese Strukturen stabil bleiben, und

1765 Siehe Kap. 4.1.3.

1766 Siehe Kap. 2.2.1.2.

1767 Siehe Kap. 2.2.1.2.

1768 Es zeigen sich kleine Unterschiede von *ocak* zu *ocak*; dennoch gehen alle Grundvorstellungen (*erkân*, Liturgie) der anatolischen Aleviten auf dasselbe Lehrsystem zurück. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass all diese *ocaks* früher einem gemeinsamen Netzwerk angehört haben bzw. aus einem gemeinsamen Netzwerk hervorgegangen sind.

die Gemeinde konnte sich erhalten und vergrößern. Isolation erzwang eine gewisse Autonomie dieser sozialen Einheit. Das Zusammenleben in solchen Gemeinschaften ist daher gekennzeichnet durch Orientierung an Familien- und Glaubensverbänden und die dörfliche Struktur. In den überschaubaren Dorfgemeinden und in deren Netzwerken galt es in der Vormoderne als „die geeignete Ordnung“ (*nizâm*), wie die Beobachtungen und Analysen dieser Studie zeigen.¹⁷⁶⁹

Diese Gemeinschaftsordnung erfuhr in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Moderne und die damit einhergehenden Migrationsbewegungen eine schwere Krise und löste sich fast vollständig auf. Die veränderten politischen Rahmenbedingungen nach dem Ersten Weltkrieg und der radikale Kurswechsel der neuen Republik Türkei – Abschaffung des Kalifats, Einführung des Laizismus, neues und auf das gesamte Land bezogenes Erziehungssystem etc. – führten zu tiefgreifenden Veränderungen und dem Zusammenbruch von Traditionen. Es mussten alle Gemeinschaften die gewohnten kulturellen, besonders die religiösen Lebensformen aufgeben; so werden heute beispielsweise Ehen nach säkularen juristischen Normen geschlossen und nicht mehr durch einen religiösen Akt konstituiert. Die Auflösung der traditionellen, auf die dörflichen Strukturen bezogenen sozialen Lebensweisen bedingte auch den Zusammenbruch der religiösen Traditionen und Plausibilitäten.

Diese gesellschaftlichen Veränderungen betrafen einige Gebiete der Türkei, besonders Ost- und Mittelanatolien, erst deutlich später als die Großstädte und deren Randgebiete. Daher konnten viele in diesen Gegenden ansässige *ocaks*, darunter auch der Hubyâr-Ocak, die eigene traditionelle Lebensweise lange aufrechterhalten und die Traditionen lange bewahren. Auch innerhalb eines *ocak* waren einzelne Dörfer von diesen Veränderungen unterschiedlich schnell bzw. stark betroffen, sodass es durchaus möglich ist, innerhalb eines einzigen *ocak* sowohl sehr moderne als auch sehr traditionelle Lebensgemeinschaften vorzufinden. Das zentrale Hubyâr Köyü gehört zu einem der letzten Dörfer, die 1972, durch den Bau einer Straße, Anschluss an die Moderne erhielten.

Der Hubyâr-Ocak, als ein unabhängiger *ocak*, hat eine beträchtliche Anhängerschaft und ist in Mittelanatolien weit verbreitet. Obwohl die Lebenszeit des Gründers (ca. 1480–1582) bekannt ist, geht die Geschichte des *ocak* vermutlich auf einen oder mehrere verschiedene *ocaks* zurück, von denen einige möglicherweise schon vor Lebzeiten Hubyâr existierten. Die Hubyâr-Aleviten halten ihren Gründer Hubyâr für Hoca Ahmed, der im 13. Jahrhundert, als Zeitgenosse von Hacı Bektaş, gelebt haben soll. Der Name „Hubyâr“ gilt als batinitischer Name, der ihm von Hacı Bektaş gegeben wurde.¹⁷⁷⁰

Der Hubyâr-Ocak ist in dem Gebiet verbreitet, in dem sich die ersten Aleviten in Anatolien angesiedelt haben, und gehört damit zu den ältesten und größeren alevitischen *ocaks* in Anatolien. Viele Eigenschaften der Hubyâr-Aleviten unterscheiden sich von denen anderer Aleviten Anatoliens und des Balkans.

1769 Siehe Kap. 2.2.1.2.

1770 Siehe Kap. 3.2.1.

Die Besonderheit der Hubyâr-Aleviten besteht darin, dass sie sich vor allem aufgrund der geografischen Lage ihrer Dörfer als eigenständige Kultur entwickelt und ihren Glauben weitgehend bewahrt haben, d. h. von außen kommenden Einflüssen bis zu einem bestimmten Grad abgeschottet bleiben konnten. Durch diese Studie wurde belegt, dass sie zumindest seit dem 15. Jahrhundert an ihrem heutigen Ort wohnhaft sind.

Der Hubyâr-Ocak bietet ein gutes Beispiel für das Alevitentum: Die Teilung der *tâlîbs* unter den *dede*-Familien ergibt ein Netzwerk unter einem Dach, praktisch wie die Netzwerke des *ocak*-Systems. Er ist gleichzeitig *ocak* und Tekke,¹⁷⁷¹ das Hubyâr Köyü ist ein *dede*-Dorf; damit hebt es sich von den übrigen alevitischen Dörfern ab. Dadurch wurden die religiösen Regeln streng eingehalten und weiter tradiert. Die traditionelle Tracht der Hubyâr-Alevitinnen wird zum Teil noch heute getragen. Dies ist sonst in der Türkei nur bei sehr wenigen Alevitinnen (z. B. in Dersim und bei den Tahtacı-Dörfern) noch zu finden. Sie dient vor allem in Zeremonien der Stärkung und Selbstvergewisserung der Alevitinnen, was sich besonders deutlich beim *semâh* zeigt; sie stützt die Würde der Einzelnen und unterscheidet sie vor allem von anderen Gruppen. Dadurch hält sie ihre gemeinschaftliche Einheit zusammen.

Bei den Hubyâr-Aleviten nimmt Hızır eine besondere Stellung ein. Das wichtigste Hızır-Fasten dauert bei den Hubyâr-Aleviten sieben Tage, bei vielen anderen Aleviten sind es nur drei Tage. Dieses Hızır-Fasten und den Hızır-Monat nennen sie auch Hıdır-İlyas (Hıdırellez)-Fasten (Hıdırellez *orucu*) und Hıdırellez-Monat (Hıdırellez *ayı*). Hızır hat eine herausgehobene Stellung und gilt 'Alî-gleich. Der Name „Hızır“ wird für einen der tausendundeins Namen und Manifestationen Gottes gehalten. Nur im Hıdırellez-*cem* praktizieren die Hubyâr-Aleviten einen weiteren zusätzlichen *tevhîd* (Einheitsbekenntnis),¹⁷⁷² was manche *ocaks* nicht praktizieren.

Besonders ausgeprägte Kennzeichen der Hubyâr-Aleviten waren:

- ausgeprägte Liebe zum *semâh*
- Opferdarbringung und Mahl für die Seele (*can ekmeği*)
- Wallfahrt zum Hubyâr-Schrein
- Heirat ausschließlich in der eigenen Gemeinschaft (Endogamie)
- strenge Bewahrung der Tradition
- Tracht der Frauen (als ein starkes Identifikationsmerkmal der Zugehörigkeit).

Nach der Auflösung ihrer Gemeinschaftsordnung durch Migration in die Großstädte konnten die Hubyâr-Aleviten in Istanbul, Izmir und in Wien, Hamburg und Bremen Sub-Gemeinschaften bilden.

In den 1960er- und 1970er-Jahren verlor der alevitische Glaube Ansehen in der eigenen Gemeinschaft. Jüngere, vor allem Schüler und Studenten, orientierten sich an säkularen, sozialistischen Ideologien, die eine größere identitätsstiftende Kraft entwickeln konnten als der traditionelle alevitische Glaube. Diese rasche Politisierung, verstärkt durch die Migration aus den Dörfern in die Industriestädte, führte zu großen Veränderungen meist auf Kosten der

1771 Siehe Kap. 2.2.1.

1772 Siehe Kap. 5.1.

Tradition. Die soziale Bedeutung religiöser Überzeugungen und Praktiken erfuhr einen spürbaren Rückgang. Dieser Entwicklung, die sich vor allem für die jungen Menschen als Emanzipation aus verkrusteten Strukturen darstellte, stand besonders die ältere Generation hilflos gegenüber, weil junge Menschen in der dörflichen Struktur traditionell keinen individuellen Gestaltungsspielraum hatten. So führte diese Entwicklung zu einer ersten Spaltung zwischen den Generationen, zwischen der Sorge um die Tradition und der Begeisterung für neue Ideen. In welchem Maße die *dedes* und die Älteren sich gegen die Migration in die Großstädte wandten, zeigen die Lieder und Gedichte dieser Zeit.¹⁷⁷³

Durch die Zentralisierung der gesamten Verwaltung verloren die Dörfer auch ihre soziale Autonomie. Die Entwicklungen infolge von Urbanisierung, Technisierung, Mobilität und Schulsystem führten dazu, dass die Glaubenssysteme allmählich ihre Monopolstellung verloren.¹⁷⁷⁴ Es kam zu einem harten Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Im Zuge dieser Entwicklungen erfuhren auch die religiösen Vorstellungen einen fundamentalen Bedeutungsverlust. Anstelle der in der Vergangenheit erfahrbaren Glaubenswirklichkeit mit lebendigen Ritualen und Worten (Mythos, Epos) ist die als unpersönlich empfundene Schrift getreten. Die rituelle Kohärenz verlor ihre Bedeutung an die textuelle Kohärenz. Die neuen Möglichkeiten der Kommunikation und deren Verbreitung brachten das bis dahin funktionierende innere Gleichgewicht der Gemeinschaft ins Wanken. Die Rituale und der religiöse Habitus verlieren seitdem zunehmend an Wert, Bedeutung und Funktion. Vor allem für jüngere Menschen und die vor allem am städtischen, säkularen Leben orientierten Aleviten sind die hergebrachten sozialen und religiösen Strukturen und Rituale fremd und bedeutungslos geworden. Einflüsse aus der säkularen Welt dringen immer mehr in das über viele Jahrhunderte weitgehend abgeschlossene alevitische Religions- und Dorfleben ein. Neue pragmatische Normen verdrängen die traditionellen. Diese Veränderungen führen zur Auflösung des sozial-religiös-politischen Netzwerkes.¹⁷⁷⁵

Die Aleviten unterliegen gleichzeitig neben der Akkulturation weiteren Prozessen wie Säkularisierung, Urbanisierung und Individualisierung. Sie sind nicht mehr Mitglieder (*tâlib*) einer großen Familie, sondern Bürger eines modernen Staates. Durch die Auflösung sozialer Strukturen geraten Plausibilität und Akzeptanz der religiösen Ordnung, die mit der sozialen verwoben und daher selbstverständlich war, ins Wanken. Viele traditionelle religiöse Haltungen, die der Stabilisierung des inneren Gleichgewichtes dienten, wie die Pflege spiritueller Stätten, die Verehrung des heiligen Wassers, die *musâhib*-Beziehung oder die Beichte verlieren ihre Bedeutung. Der Bruch mit der Vergangenheit, dem Umfeld und der Tradition führt dazu, dass alevitische Glaubensvorstellungen nur noch schwer reproduziert werden können. Nach meinen Beobachtungen gelingt dies spirituellen Glaubensverbänden nur noch sehr selten. Wenn dies geschieht, wird es als religiöse Pflicht aufgefasst, aber nicht als

1773 Ein exemplarisches Beispiel ist das Lied „*gelele*“ von Ali Kızıltuğ, das die Entvölkerung der Dörfer thematisierte und zu jener Zeit sehr berühmt wurde.

1774 Vgl. Franke 2012: 25.

1775 Siehe Kap. 7.

Teil des Aufstiegs auf dem Pfad gesehen. Die wesentliche Bedeutung für den persönlichen Glauben und das persönliche Heil tritt zunehmend in den Hintergrund.

Die Reaktionen der Aleviten auf diese Veränderungen sind unterschiedlich. Der Verlust der sozialen Autonomie und der davon abhängigen Autorität wird einerseits von vielen, besonders jungen, Aleviten als Befreiung von den engen Grenzen der Tradition wahrgenommen. Tatsächlich sind die Vorschriften eines mystischen Glaubens in der Moderne ein Hindernis für die Integration und den Aufstieg in der neuen Gesellschaft. Erst durch Migration und Modernisierung bekam das alevitische Individuum die Gelegenheit, ohne die religiöse Gemeinschaft leben zu können. Die Befreiung geht jedoch gleichzeitig mit Entfremdung und Entwurzelung einher.

Als Folge dieser Reaktionen entstehen organisierte Gemeinschaften (Vereine, Stiftungen, *cemevis*). Diese erarbeiteten Lösungen für Einzelfragen wie etwa für Bestattungsriten oder richten Sterbekassen ein.¹⁷⁷⁶ Die pragmatischen Lösungen, die die konkreten Bedürfnisse der Gläubigen zunächst gut erfüllen können, führen nicht nur zu unterschiedlichen, z. T. stark voneinander abweichenden Gewohnheiten,¹⁷⁷⁷ sondern verdrängen auch zunehmend die Symbolsprache und behindern die Systematisierung des alevitischen Glaubens in einer durchdachten Theologie.

Wo keine neuen Maßnahmen entwickelt werden, wird versucht, diese Probleme über die „Dreiecksbeziehung“ zwischen Dorf-Stadt-Diaspora zu lösen. So haben etwa die europäischen Gemeinden vor langer Zeit (bevor der geistliche Rat im Ausland etabliert war) *dedes* aus der Türkei in ihre Gemeinschaft geholt, um die religiösen Pflichten im Ausland zu erfüllen. Manche Vereine haben *dedes* aus der Türkei in ihren Einrichtungen angestellt. In den ersten Jahren der Migration, als die *cemevis* in den Städten noch nicht etabliert waren, wurden Zeremonien entweder im Dorf oder im Geheimen in den Städten durchgeführt.¹⁷⁷⁸ Immer noch werden viele Tote in die Dörfer überführt und religiöse Bedürfnisse bzw. Pflichten in die Urlaubszeit verlagert, um sie in den Dörfern zu erfüllen, weil sie dort immer noch traditionsgemäß durchgeführt werden.

Die Auflösung der Gemeinschaft führt zwar nicht sofort zur Auflösung der Religion oder zur Konversion. Religiöse Verhaltensweisen, die auf den Erfahrungen vieler Generationen beruhen, werden nicht einfach vergessen und losgelassen, aber die hier beschriebenen Prozesse des Bedeutungsverlustes sind dennoch deutlich erkennbar. Die Massmigration führte an neuen Orten, in den Ballungszentren der Metropolstädte im In- und Ausland, zur Bildung neuer zivilgesellschaftlicher Gemeinschaften in Form von Solidaritätsvereinen, Stiftungen, Dorf-Vereinen und politisch-religiösen Vereinen (türkische Solidaritätsvereine oder Moschee-

1776 Vgl. Kehrer 1988.

1777 Als Beispiel sei hier die Verwendung der *çerâğs* genannt. Durch die Verwendung elektrischer oder batteriebetriebener Lampen geht zunehmend die dahinterliegende Idee der Weitergabe eines Lichtes von den Heiligen zu den Gläubigen verloren, weil auf diese Weise ein erfahrbares Teilen bzw. Weitergeben des Lichts und der damit verbundenen Weisheit nicht möglich ist.

1778 Die Zeit zwischen 1950 und 1995, vom Beginn der Migration bis zur Gründung der *cemevis* in den Großstädten, bedarf einer besondere Studie, um festzustellen, welche unterschiedlichen Strategien die Menschen entwickelt haben, um ihre Religion ausüben zu können.

Vereine). Diese Vereine werden später Muster für die Gründung von Vereinen mit deutlich alevitischer Prägung, die sich zu *cemevis* entwickelten, obwohl sie formaljuristisch weiterhin Vereine bleiben, weil ihnen eine staatliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft fehlt. Allein in Deutschland liegt die Zahl der alevitischen Gemeinden bei über 180,¹⁷⁷⁹ wobei diese in Deutschland und in Österreich als eigenständige Religionsgemeinschaft staatliche Anerkennung genießen.

Die Massenmigration aus Anatolien in die Großstädte und nach Europa lässt sich mit der historischen Wanderung der Aleviten aus Horasan nach Anatolien vergleichen.¹⁷⁸⁰ Eine sich auflösende Gemeinschaft begann sich an anderen Orten neu zu organisieren. Migration in sehr großem Umfang ermöglicht nicht-missionarischen Religionen, sich schnell wieder zu organisieren. In den Orten, wo Aleviten einzeln und verstreut leben, kam es nicht zur Gründung neuer Gemeinschaften; diese Aleviten reisen zu Gemeinden, die in der Nähe liegen oder nehmen nicht an religiösen Zeremonien teil.

Neben alevitischen Vereinen mit klarer religiöser Orientierung entstanden auch alevitische Vereine mit politischem Programm sowie alevitische Organisationen, die mutmaßlich auf die Gründung durch andere politische Organisationen zurückgehen. Nach dem Putschversuch am 15. Juli 2016 in der Türkei wurden am 22. Juli 13 alevitische Vereine verboten, mit der Begründung, sie seien von der Gülen-Bewegung kontrolliert.¹⁷⁸¹ Obwohl diese Organisationen auf der Grundlage der alevitischen Identität Gestalt annehmen, variieren ihre Religionsvorstellungen und politischen Interpretationen zum Teil erheblich. Damit wird das gesamte Spektrum alevitischer Äußerungen in der Öffentlichkeit ausgeweitet auf nicht religiöse Vorstellungen und politische Programme. Dies macht es einzelnen Aleviten schwer, sich zu orientieren, weil die Äußerungen einzelner Protagonisten von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe und damit verbunden zu einer religiösen und/oder politischen Vorstellung abhängen. Es fehlt eine verlässliche – religiöse – zentrale Instanz, die in Glaubensfragen klare und verbindliche Orientierung geben kann.

Daher gelingt es Aleviten selten, eine gemeinsame Strategie zu entwickeln. Diese Zersplitterung kann bei alevitischen Organisationen in den letzten 30 Jahren im In- und im Ausland eindeutig beobachtet werden. Während eine Dachorganisation das Alevitentum als eine islamische Religion betrachtet, ordnet eine andere es als außer-islamisch ein. Es gibt auch Verbände und Gruppen, die das Alevitentum als Nachfolge der zoroastrischen Lehre betrachten. Während manche Menschen in diesen Gruppen die prokurdische Volkspartei (HDP) als ihre politische Heimat betrachten und diese unterstützen, organisieren sich andere bei der Republikanischen Volkspartei (CHP) oder einer anderen Partei. Ethnische und politische Ansichten bestimmen mitunter in alevitischen Organisationen die Zielsetzung, was zu chaotischen Zuständen führt, in denen religiöse Fragestellungen in den Hintergrund treten. Gerade bei Definitionsversuchen ist deutlich zu erkennen, wie das Alevî-Sein zunehmend

1779 Ca. 150 davon vereinigen sich unter dem Dach der Föderation der Alevitischen Gemeinden in Deutschland (AABF).

1780 Siehe Kap. 2.1.4.

1781 Siehe die Tageszeitungen.

individualisiert wird. Diese individuelle religiöse Selbstdefinition war dem traditionellen Alevitentum bis vor Kurzem völlig fremd und führt zu einer Aufweichung des Definitionsmonopols, das bisher beim alevitischen *dede*-Amt lag.

Eine Hauptursache für diese Entwicklung mag in der Unkenntnis des traditionellen Glaubens liegen, dass der *dede* traditionell die Verbindung zum wahren Wissen über seine Herkunft und Ausbildung repräsentiere. Gleichzeitig gerät das Wissensmonopol des *dede*-Amtes in dem Maße in Gefahr, in dem Glaube und Tradition der Aleviten einer breiten Öffentlichkeit zugänglich werden. Dabei haben die Art und Weise sowie die Auswahl der öffentlich und medial vorgestellten Aspekte des Alevitentums maßgeblichen Anteil daran, wie Aleviten gesehen werden und wie sie sich selbst wahrnehmen. Der Bedeutungsverlust der traditionellen Kommunikationsmittel Predigt und Gespräch schwächt das *dede*-Amt zusätzlich. Hier stellt sich die Frage, ob noch von alevitischen Gemeinschaften gesprochen werden kann, wenn das zentrale *dede*-Amt zunehmend an Bedeutung verliert.

Mithin ist eine abschließende und für alle Aleviten akzeptable Definition des Alevitentums heute nicht möglich, weil die Identitäten auf der Grundlage vieler Differenzkategorien konstruiert werden. Über diese Differenzkategorien versuchen die Menschen politische und soziale Anerkennung zu finden, sodass diese Kategorien zu Hilfsmitteln für die gesellschaftliche Positionierung werden. Mit anderen Worten, es entstehen immer wieder neue Häresien in einer (alten) „Häresie“, weil sie zur „Notwendigkeit“ wurden. *„Modernität schafft eine neue Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird“*,¹⁷⁸² denn die „Diskrepanz zwischen Definition und Erfahrung gehört zum Kern jeder Orthodoxie in der modernen Welt“.¹⁷⁸³ Die „Selbstverständlichkeit des Religiösen“ wird dauernd widerlegt, wenn sich die religiöse Erfahrung der Gemeinschaft und die sozialen Erfahrungen des Einzelnen fortwährend voneinander entfernen.¹⁷⁸⁴

In der Folge entstanden sehr unterschiedliche Gruppen in der alevitischen Gesellschaft. Auf diese Weise entwickelten sich in der türkischen Gemeinschaft „Parallelgesellschaften“ (alevitische, sunnitische etc.), die sich zwar in Teilen in die sie jeweils umgebende Gesellschaft integrieren, aber untereinander scharf abgrenzen. Aus einem Netzwerk unterschiedlicher *ocaks* mit demselben Ziel entstanden viele Vereine mit unterschiedlichen Zielen.

Trotz der vielfältigen Strukturen und zahlreicher Meinungsverschiedenheiten zwischen diesen Einrichtungen herrscht Übereinstimmung in den folgenden Forderungen gegenüber dem Staat: die Anerkennung des Alevitentums als Glaubensgemeinschaft, die Anerkennung der *cemevis* als Gebetshäuser der Aleviten, die Aufhebung des sunnitischen Religionsunterrichts als Pflichtfach in staatlichen Schulen, eine Änderung der Struktur des Amtes für Religiöse Angelegenheiten, die Weiterführung des Säkularismus und die Verstärkung der Demokratisierung des Landes. Diese Forderungen wurden bereits ab 1989 in mehreren Petitionen an den türkischen Staat erhoben.¹⁷⁸⁵

1782 Berger 1992: 41. Hervorhebung im Original.

1783 Berger 1992: 43.

1784 Ebd.

1785 Die erste Petition wurde im Jahr 1989 vom Alevitischen Verein Hamburg und dem Journalisten Rıza Zelyut

Unterschiedliche Meinungen herrschen besonders in Fragen der Definition des Alevitentums und seiner religiösen Einordnung sowie in politischen Fragen. Obwohl die Aleviten seit jeher in unterschiedlichen *ocaks* organisiert waren, waren sie sich einig in ihrem Verständnis, was das Alevitentum ausmacht. Mit der Auflösung des *ocak*-Systems und einer Fülle verschiedener Bücher über das Alevitentum, verbunden mit dem Bedeutungsverlust der mündlichen Tradition, entstanden unterschiedliche Definitionen des Alevitentums. Infolge höherer individueller Freiheit ist es jedem möglich, seine persönlichen Definitionen zu finden und zu diskutieren. Damit verliert der Glaube seine Einheitlichkeit und Verbindlichkeit. Die Diversität der Ansichten erschwert eine einheitliche Stellungnahme gegenüber Staat und Regierung für die Anerkennung als Glaubensgemeinschaft. Sie behindert auch die Entwicklung einer einheitlichen Lehre und einer kontinuierlichen Strategie. Diese Lage bietet dem Staat und der Regierung, deren Haltung und Erwartung dadurch geprägt sind, dass die Aleviten irgendwann in der etablierten sunnitischen Religion aufgehen werden, eine Handhabe gegen die Anerkennung als Religionsgemeinschaft. „Ihr seid noch nicht einmal unter euch selbst einig“ (*siz daha kendi içinizde birlik değilsiniz!*) ist das Argument des Staates gegen das Streben der Aleviten nach Anerkennung.¹⁷⁸⁶ „Die[se] Formulierung [...] hat jedoch nicht nur eine zeitliche Bedeutung, sondern enthält zugleich auch eine Wertung im Sinne von ‚noch nicht perfekt‘/‚nicht vollständig‘ und damit eine diskriminierende Tendenz.“¹⁷⁸⁷

Die Abwertung der Aleviten als rückständig, als Anhänger einer häretischen Religion und als gefährdend für Aufbau und Zusammenhalt des Staates beschreibt die staatliche Haltung seit dem 15. Jahrhundert.¹⁷⁸⁸ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird die Ansicht noch durch die Vorstellung bestätigt, die Aleviten seien anfällig für die als „anrüchig“ betrachtete kommunistische Ideologie.¹⁷⁸⁹ Maßnahmen wie der Bau von Moscheen in alevitischen Dörfern, die Einführung des sunnitischen Religionsunterrichts als Pflichtfach, schleppender Ausbau der Infrastruktur in alevitischen Dörfern oder die Unzugänglichkeit höchster staatlicher Ämter für Aleviten erhöhen den Assimilationsdruck, führen aber derzeit nicht zu einer einheitlichen alevitischen Haltung in Fragen der Religion.

Die Geschichte des alevitischen Glaubens ist geprägt von einer ständigen Positionierung gegenüber einem System, das als Gegner empfunden wird. Diese Prägung ist in allen Bereichen zu erkennen und wirkt bis in die durch Abgrenzung konstituierte Selbstdefinition hinein. Sie ist Grundlage und Ursache für die heute vielfach zu beobachtenden anti-sunnitischen Diskurse innerhalb des Alevitentums. Besonders deutlich wird dies im Bemühen jugendlicher Aleviten, ihre religiöse Identität in Abgrenzung zum Sunnitentum zu bestimmen. Dass diese Selbstdefinition vor dem Hintergrund von Islamophobie und negativem Islambild in den

vorbereitet und von mehreren prominenten Schriftstellern und Akademikern wie Aziz Nesin, Yaşar Kemal, İlhan Selçuk, Tarık Akan etc. (die selbst nicht unbedingt Aleviten sind) unterschrieben. Dazu: R. Zelyut, 1990 „Öz Kaynaklarına Göre Alevilik. Alevilik Bildirgesi Eki ile.“ (İstanbul).

1786 Gleichzeitig fehlen in der Türkei jegliche Kriterien für eine staatliche Anerkennung als Religion.

1787 Franke 2012: 36.

1788 Vgl. Deringil 2014; Yıldırım 2017.

1789 Vgl. Franke 2012.

westeuropäischen Staaten geschieht, verschärft die Situation und führt zur Unterscheidung, Polemik und zur scharfen Abgrenzung.

Der Zusammenhalt der Aleviten basiert heute nicht allein auf der Einheit des Glaubens, sondern ist eher eine Reaktion auf den Druck durch den Staat und den erstarkten politisch radikalen Islam, wobei sie durchaus Unterstützung durch zahlreiche sunnitische Menschen finden. Diese Entwicklung ist keine Folge inneralevitischer Strukturen, sondern die Antwort auf die Herausforderung der politischen Bedingungen in der Türkei, aber auch in der gesamten Welt.¹⁷⁹⁰

Wie die obigen Ausführungen deutlich zeigen, trifft die Feststellung der Religionswissenschaftlerin Edith Franke, dass die „Prozesse der Pluralisierung und Säkularisierung [...] keineswegs zu einer einheitlichen (Gegen-)Reaktion im Sinne einer puristischen Modernisierung oder Retraditionalisierung [der Religion] führen, sondern durchaus auch Fragmentarisierungen religiöser Autorität sowie pluralistische Interpretationen des [Glaubens] zur Folge haben können“,¹⁷⁹¹ auf die Aleviten voll und ganz zu.

Trotz der Definitions- und Meinungsvielfalt herrscht in der alevitischen Gemeinschaft ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit und Identität vor, das davon bestimmt ist, zu einer besonderen, auserwählten Gruppe zu gehören. Die Wiederbestätigung der Identität nach der Auflösung des geschlossenen Gemeinschaftslebens stärkt das Selbstbewusstsein der Aleviten. Besonders bei den jungen Menschen macht sich dies bemerkbar. Diese Identität wird jedoch häufig nicht durch die Regeln des Alevitentums definiert, sondern durch Abgrenzung gegenüber den Regeln des Sunnitentums. Auch im europäischen Ausland definiert sich die alevitische Identität vor allem in dieser Abgrenzung, während vor allem das Christentum unreflektiert als neutrale Religion erlebt wird.

Ein Grund für die Definition durch Abgrenzung kann in der Migration in eine nicht islamische Umwelt liegen. Die religiöse Definition des Alevitentums, wie sie etwa aus Lehrgedichten deutlich wird (weil wir Ali verehren), kann vielfach nicht zur Definition des eigenen Glaubens herangezogen werden, weil sie in erster Linie der Selbstversicherung dient und daher ungeeignet ist, den eigenen Glauben einem Außenstehenden zu verdeutlichen. Sie wird vom Umfeld nicht verstanden. Unterschiede in der Religionsausübung („Wir gehen nicht in die Moschee“) sind aber in einem nicht-islamischen Umfeld unmittelbar einleuchtend und verständlich. Werden diese Definitionsmuster über einen längeren Zeitraum aufrechterhalten, treten inhaltliche, religiöse Begründungen immer mehr in den Hintergrund. Sie dienen nicht

1790 Der Prozess der Säkularisierung wurde in der Türkei von den Eliten der neuen Republik neben Verweltlichung auch als Zählung der Religionen betrachtet. Diese Vorstellung kam den Aleviten entgegen, weil sie sich dadurch die Zählung des radikalen sunnitischen Islam erhofften. Während die Aleviten den „Laizismus“ als Kern eines langjährigen Prozesses der gesellschaftlichen Modernisierung ansehen, fassen die konservativen Sunniten ihn als Zerstörung ihres Glaubens durch eine von außen aufgezwungene, westliche Ideologie auf. Ab 1946, mit dem Übergang in das Mehrparteien-System, begann in der Türkei der Prozess der Re-Islamisierung, bzw. Re-Sunnitisierung. So wurden die Aleviten gezwungen, (bewusste) Anhänger und Verteidiger von Demokratie, Menschenrechten und Pluralität zu werden, eine Haltung, die sich zweifellos aus ihren langjährigen religiösen Erfahrungen speiste. Das machte aus den Aleviten ein Gegengewicht zu fundamentalistischen sunnitischen Strömungen und kennzeichnete sie als Garant des Laizismus (siehe Kap. 7.2.).

1791 Franke 2012: 26.

mehr der Selbstvergewisserung, weil sie im täglichen Leben, im täglichen Miteinander nicht mehr vorkommen und so auch nicht weitervermittelt werden können. Dieser Mechanismus lässt sich auch in der Türkei beobachten, weil in der Moderne die unterschiedlichen Religionen zusammenleben. Auch hier ist die eigene Zuordnung zu einer religiösen Gemeinschaft leichter über das religiöse Tun als den Kerninhalt des Glaubens darzustellen. An dieser Stelle kann gesagt werden, dass alevitische Identität heute nicht von Frömmigkeit bzw. Glauben, sondern von Abgrenzung geprägt ist. Hier zeigt sich erneut die Bedeutung und Bestimmungskraft des historischen Hintergrundes.

Religiöse Identität bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass auch eine damit verbundene religiöse Praxis existiert oder sich die religiöse Zugehörigkeit zu einer expliziten Gemeinschaft daraus ableiten lässt. Alevitische Identität basiert heute ganz wesentlich auf der Zugehörigkeit zum Alevitentum, nicht aber auf einer gelebten religiösen Praxis. Nach meinen Beobachtungen ist das heutige Identitätsgefühl der Aleviten nicht von der traditionellen Anbindung, sondern von unterschiedlichen anderen Faktoren abhängig. Wesentlich dabei ist, dass diese Identität infolge von Diskriminierung, Marginalisierung, Verängstigung durch Massaker oder Assimilation entstanden ist. Es ist heute zu beobachten, dass die alevitische Identität als Gruppe und das politische Bewusstsein der Aleviten stärker sind als je zuvor. Der weltweite Niedergang linker Ideologien hat bei zahlreichen linkspolitisch aktiven Aleviten zu einer Rückbesinnung auf religiöse Traditionen bzw. Fragestellungen geführt und die alevitische Gemeinschaft durch neue Diskussionsthemen und Perspektiven sowohl bereichert als auch an den Rand der Spaltung gebracht.

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass das Alevitentum einem tiefen und gründlichen Wandel unterliegt. Der Zerfall der klassischen *ocak*-Struktur bedroht den Kern des alevitischen Glaubens, weil die Zugehörigkeit zu einem bestimmten *ocak* gleichzeitig die eindeutige Zugehörigkeit zur alevitischen Glaubensgemeinschaft konstituierte und die Reproduktion garantierte. Mit dem Verlust der territorialen Einheit sind auch diese Zugehörigkeit und Reproduktion bedroht. Heute kennen viele junge Aleviten nicht einmal den Namen ihres *ocak*.

Demgegenüber entstehen lokale Anpassungsentwicklungen, selbst wenn diese nicht durch alevitische Institutionen initiiert werden. Modeerscheinungen in allen Lebensbereichen und soziale Realitäten werden autosuggestiv in soziale, kulturelle, religiöse, geschlechtliche und sprachliche Strukturen der Aleviten integriert.

Migration und Pluralität führen auch dazu, dass die bis dahin verbindenden religiösen Vorstellungen mit anderen Auslegungen verglichen werden; sie werden infrage gestellt und neu gestaltet bzw. strukturiert. Gerade diese schwierige Situation birgt aber auch die Chance, die eigene Religion grundlegend neu zu gestalten. Gelingt es den Aleviten, ihre jeweils spezielle *ocak*-Tradition hinter sich zu lassen und sich als eine alle *ocaks* umfassende Gemeinschaft zu begreifen, werden sie in der Lage sein, ihren Glauben in einer systematischen Theologie zusammenzufassen und so die Reproduktion des Glaubens zu gewährleisten und sich als eigenständige Konfession behaupten zu können. Die Vorstellung, Aleviten könnten ihre

Religion mit den eigenen, vielfältigen *ocak*-Traditionen erhalten, erscheint angesichts der ausgeführten gesellschaftlichen Entwicklungen unrealistisch.

In diesem Zusammenhang müssen die Eckpunkte des Wandels noch einmal betrachtet werden. Die traditionelle Struktur der alevitischen Gemeinschaften ist zwar nicht streng ortsgebunden, beruht jedoch auf starker Autonomie, was durch Isolation und Endogamie garantiert wurde. Die Aufrechterhaltung solcher Gemeinschaften verlangt ständige Selbstvergewisserung, die durch Beichte (*görgü*), Initiationsgelübde (*ikrâr*), Einheitscem (*birlik cemi*) und Einheitsopfer (*birlik kurbani*) garantiert war. Diese Aussage findet in den Beobachtungen und Ausführungen in meiner Arbeit ihre profunde Bestätigung. Denn beobachtet man die Auflösung der traditionellen Gemeinschaft, so erkennt man die Aushöhlung der „religiösen Pflichten“ wie oben aufgezählt. Die geistigen Stützpfiler verloren ihre Funktion und Bedeutung und wurden zu Regeln ohne Sinn und Legitimation. Der Begriff *ikrâr*, auf dessen Gehalt der Glaube aufgebaut ist, wird unter den Aleviten sehr oft verwendet, hat jedoch keine Funktion mehr.

Die Beziehungen in der traditionellen Gemeinschaft wurden von der Gemeinschaft (durch religiöse und soziale Verbände) geregelt und standen nicht zur persönlichen Disposition. Sie waren umfassend und gründeten auf der Erfahrung der Gemeinschaft. Die einzelnen Menschen brauchten sich nur in die vorgegebene Ordnung einzufügen. Die traditionellen Gemeinschaften lebten unter anderem von den gemeinschaftlich verfügbaren Informationen, welche die Grundlage vieler Religionen sind. Das Fehlen dieser Informationen in der Moderne erschwert es, die Regeln der Religion anzuwenden, wie etwa bei den öffentlichen Beichten. Durch die moderne Gesellschaft entstand eine neue Situation, in der die Gemeindemitglieder nicht mehr miteinander leben und sich nur zu religiösen Festen und Zeremonien treffen und mitunter gegenseitig kaum noch kennen. Lebensgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft fallen auseinander.

Während der verpflichtende und bindende Beicht-*cem* und Einheitscem ihre Funktion zunehmend einbüßen, steigt die Bedeutung des *bayram cemi* an den Festtagen (vor allem das Opferfest) und *nevrûz cemi* in den neuen *cemevis*, besonders in den Großstädten der Türkei und im Ausland. Diese neuen Rituale haben nicht mehr diesen verpflichtenden Charakter und können auch ohne aktive Teilnahme der Gläubigen durchgeführt werden.

Eine ganz andere Dimension gewinnt der *Hızır-cem* im neuen städtischen *cemevi*-Kontext. Der *Hızır-cem* erstarkt besonders in Deutschland im Anschluss an das *Hızır*-Fasten zu einem allgemeinen und festen Bestandteil der alevitischen Religion. Die Beichte – im traditionellen *Hızır-cem* noch Voraussetzung für die Teilnahme am *cem* – fehlt in dem neuen Kontext. Das zeigt deutlich, dass die Beichte in der derzeitigen alevitischen Gemeinschaft keine Funktion mehr hat. Da die Gemeinschaft nicht mehr als Lebensgemeinschaft erfahren wird, haben viele Verhaltensweisen, die in der ursprünglichen Gemeinschaft zerstörerisch wirkten, heute keinen Einfluss mehr auf das religiöse Leben. Die Beichte in ihrer Funktion, die Gemeinschaft wiederherzustellen, wird daher zu einem Ritual, das nur noch freiwillig für Einzelfälle in Anspruch genommen wird.

Besonders bemerkenswert ist die Bindung an die alevitischen Traditionen durch Musik, Dichtung und *semâh* (*semâh*- und *saz*-Kurse werden von tausenden Jugendlichen besucht). *Semâh* und *saz* festigen ihren Platz in der Zeremonie und entwickeln sich stärker als zuvor weiter. Sie sind zu identitätsstiftenden weltweit bekannten und zukunftssträchtigen Symbolen des alevitischen Glaubens geworden.¹⁷⁹²

Große Bedeutungsverluste erleben die Kultgegenstände, die für bestimmte Dienste und Rituale unabdingbar waren. Heute werden manche Gegenstände zwar weiterhin verwendet, haben jedoch ihren symbolischen und sakralen Charakter verloren und werden nur noch aus Gewohnheit beibehalten.

Die religiösen Ämter bzw. Tätigkeiten, deren Namen sich von den einzelnen Ritualen ableiten, werden ebenfalls bedeutungslos, wenn diese Rituale im Kontext der städtischen *cemevis* keine Funktion mehr haben bzw. durch andere ersetzt werden, während diese Dienste im dörflichen Bereich immer noch intakt sind. Die Dienste des Boten (*peyik*) und des *tarîkçi* werden nicht mehr gebraucht, daher werden auch keine *peyik*- und *tarîk*-Rituale benötigt. Auch die Präsentation des Opfertiers, die in den Städten abgeschafft worden ist, ist im dörflichen Bereich immer noch ein wichtiger Bestandteil der Zeremonie. Genauso bilden sich neue Ämter, die sich anhand der „Arbeit am Ritual“ konstituieren wie „*cemevi başkanı*“ (Vorsitzender des *cemevi*) oder „*cemevi aşçısı*“ (Koch des *cemevi*), die zwar keine religiösen Ämter im ursprünglichen Sinne sind, aber im Kontext des großstädtischen *cemevi* entstehen. *Cemevi dedesi* (*dede* des Gottesdiensthuses) ist dagegen ein neues Amt mit einer sakralen Dimension. Hier wird deutlich, dass der Ritualbestand zunehmend uneinheitlich wird. Es entsteht eine Diskrepanz zwischen dem Leben in der Großstadt und dem Leben im ländlichen Raum. Diese Diskrepanz findet auch Ausdruck in den Diskussionen innerhalb der alevitischen Gemeinschaft. Hier entstehen Gruppen mit unterschiedlichen Auffassungen: Es gibt Befürworter des strengen Einhaltens der Tradition bis hin zu Reformern, die eine Neugestaltung durchdenken z. B. in Bezug auf Rituale und religiöse Feste. Selbst über eine Abschaffung von bestimmten Gewohnheiten wird nachgedacht.

Pilgerreisen, gekoppelt mit Opferdarbringung und anschließendem gemeinschaftlichem Mahl, wurden zu einem zentralen Element der Frömmigkeit der religiös-kulturellen Tradition der Hubyâr-Aleviten bzw. aller Aleviten der Türkei. Sie müssen heute als ein weiterer Kernbereich der rituellen Praxis betrachtet werden. Dies zeigt, dass Heiligenverehrung und Opferdarbringung als grundlegende Kernpunkte des traditionellen alevitischen Glaubens so wichtig für das Glaubensleben waren, dass sie sich, wenn auch in veränderter ritueller Praxis, bis in die Moderne erhalten und ihre große identitätsstiftende Funktion bewahrt haben.

Die Fastenzeit in den *muharrem*- und Hızır-Monaten entwickelte eine andere Funktion im neuen *cemevi*-Kontext. Mit dem gemeinsamen Fastenbrechen (gemeinsames Mahl) erlangt sie eine neue und sehr wichtige Dimension als identitätsstiftende und gemeinschaftsstärkende religiöse Aktivität.

1792 Siehe Kap. 5.17.

Bestattungsriten erhielten im Migrationskontext eine ganz neue Form und einen speziellen Ort. Während diese Riten in dörflichen Gemeinden als religiöse Pflicht bzw. „letzte Pflicht gegenüber dem Verstorbenen“ (*son görev*) erfüllt werden, entwickelten sie sich zu einer eigenen Form der Religiosität als identitätsstiftende Zeremonie in neuem Kontext. Zudem wird die Bestattungszeremonie im Migrationskontext zu einer tragenden Säule der Gemeinschaft. Bestattungsriten sind die Riten, an denen die meisten Menschen teilnehmen.

Auch die Trauungszeremonien stehen nun in anderen Zusammenhängen. Im traditionellen Kontext war die Trauung als Bestandteil des Pfades das Versprechen, ein der wichtigen *ikrârs* zu erfüllen. Durch die Prozesse der Moderne geriet auch dies in Vergessenheit. Heute werden vereinzelt Trauungszeremonien wieder vom *dede* durchgeführt. Während in der traditionellen Zeremonie die Paare nicht anwesend waren und die Trauung in der Gemeinschaft in Vertretung durch die Eltern stattfand, wird die Zeremonie heute innerhalb oder außerhalb des *cemevi* direkt mit den Ehepartnern durchgeführt. Auch diese Zeremonien entstanden spontan aus der Notwendigkeit und sind theologisch nicht durchdacht. Die Trauungszeremonie kann sich weiter entwickeln und verbreiten. Denkbar wäre auch, die Beschneidungs- sowie die Neugeborenenzeremonien innerhalb oder außerhalb des *cemevi* neu zu gestalten. Diese Zeremonien stärken die Position der *dedes* innerhalb der Gemeinschaft.

Bis in die 1960er-Jahre war die *cem*-Zeremonie der bestimmende Faktor des traditionellen Alevitentums und des kollektiven Gedächtnisses, deren dominante Figur, Vertreter und Symbol der *dede* war. Heute ist nicht der *cem*, sondern die Mitgliedschaft in einem *cemevi* der maßgebende Faktor der Identität. Das *cemevi*, unabhängig von der Anzahl der durchgeführten *cem*-Zeremonien, symbolisiert und vertritt heute das Alevitentum. Hier findet ein wesentlicher Wandel von der Person zum Ort statt. Gerade daran ist zu erkennen, dass das Alevitentum sich im städtischen Umfeld nicht um den *dede*, sondern um das *cemevi* strukturiert. Das *cemevi* entwickelt sich zu einem identitätsstiftenden, zentralen Element der alevitischen Gemeinschaften, vor allem auch im Migrationskontext.

Die *cemevis* der Moderne markieren in Bezug auf die Zugehörigkeit zur alevitischen Gemeinschaft den Übergang von der Abstammung zur Mitgliedschaft. Während die Gemeinschaft im traditionellen Alevitentum der Träger der Religion war, werden nun die Einzelnen und das *cemevi* zum Träger der Religion. Die Pluralität der Moderne „zwingt“ die Menschen, sich auch im Glauben zu individualisieren, was eine Revision des Glaubens und dessen Auslegungen notwendig macht. Ob die Zugehörigkeit zur alevitischen Gemeinschaft weiterhin nur auf ethnischer Basis durch Vererbung begründet wird oder ob eine Möglichkeit besteht zu konvertieren, wird die Zukunft zeigen.

Die wichtigste, tiefste und gründlichste Veränderung findet jedoch in der Grundstruktur des Alevitentums statt. In den letzten 30-40 Jahren wandelte sich das Alevitentum von einer Geheimreligion zu einer öffentlichen Religion. Diese Religion, deren Struktur und Theologie ursprünglich auf eine auserwählte und eingeweihte Minderheit angelegt war, entwickelte sich hin zu einer öffentlichen Religion. Kostbare, schwer zu erlangende und nur ausgewählten Personen (*yol ehline*) zugängliche Geheimnisse weichen dem erworbenen Wissen und den eindeutig formulierten Texten. Der *cem* ist nicht mehr der Ort, an dem Eingeweihte sich mit

Heiligen und dem Göttlichen der verborgenen Welt treffen und vereinigen, sondern er ist zu einem öffentlichen Platz geworden, an dem ein allgemeiner Gottesdienst stattfindet. Der Geheimglaube der Aleviten verliert seine transzendente Dimension.

Dass „die Reproduktion sich von der »Reproduktion für den Glauben, für den *Hakk*« entfernt und sich der »Produktion für den Bedarf« nähert“¹⁷⁹³, führte dazu, dass die Religion ihren esoterischen Charakter sehr schnell verlor und einen öffentlichen Charakter annahm. Durch die Wandlung der Musik und der Medien zu großen Industrien wurde alles, was dem Alevitentum eigen und heilig war, öffentlich. Es gibt heute keine Hymne mehr, die die höchsten Geheimnisse des alevitischen Glaubens besingt und die ursprünglich nur auf den höchsten Stufen des Glaubens erfahren werden konnte, die heutzutage nicht für jedermann hörbar wäre. Die „Alevi Televizyonları“ (alevitische Kanäle) sind kommerzielle Medien, die sich nicht als Bildungsinstitutionen für die alevitische Gemeinschaft verstehen. Aus der Sicht gläubiger Aleviten gleicht dies einem Verrat am eigenen Glauben.

Der Prozess der Kommerzialisierung, „der einerseits zu einem Aufblühen der traditionellen religiösen Praxis führte und sie andererseits in ihrer Bedeutung als umfassendem Glaubenssystem beschnitt“,¹⁷⁹⁴ lässt sich exemplarisch bei den Aleviten nachzeichnen.

Die Geheimhaltung des Glaubens ist keine willkürliche Vorschrift oder, wie fälschlicherweise angenommen, der Angst geschuldet, sondern liegt in der Eigenart der Religion. „In seiner ursprünglichen Form kann das Geheimnis als ein Schutzraum für das Heilige definiert werden.“¹⁷⁹⁵ Die strengen Regeln, Gebote und Verbote stehen in enger Verbindung zu der Funktion der Geheimnisse. Die Geheimhaltung der Inhalte einer Religion schützt diese Religion bzw. ihre Sinnwelt.¹⁷⁹⁶ Dies war auch einer der wichtigsten Gründe dafür, dass Aleviten sich und ihre Religion gegenüber der mächtigen Orthodoxie behaupten konnten. Denn „das esoterische Wissen kann nur von innen her durch Relevanzverlust oder Vergessen zerfallen, nicht von außen durch Argumente zerstört werden.“¹⁷⁹⁷ Diese unbedachte Preisgabe des Geheimnisses (arab. *ifṣā' as-sirr*, tr. *sırri fâş etmek*) durch die Aleviten selbst widerspricht nicht nur dem alevitischen Grundgedanken, sondern beraubt die Religion ihres Schutzes.¹⁷⁹⁸

Dabei können die letzten 30 Jahre als Periode der Erodierung des traditionellen Alevitentums durch Aleviten bezeichnet werden. Es kommt zu einer Folklorisierung des Glaubens, unterstützt und verstärkt vor allem durch die Medienindustrie. Es erwies sich als schwierig, dem gesellschaftlichen Druck standzuhalten, der durch diese Entwicklungen entstand.

Die alevitischen *ocaks*¹⁷⁹⁹ haben nicht das Potenzial, sich diesen Entwicklungen entgegenzustellen, noch viel weniger sind sie in der Lage, diese Probleme im Einzelfall zu überwinden. Die *dedes* sind von den genannten Entwicklungen betroffen und die *dede*-Familien sind vielfach zerstreut. Traditionstreue *dedes* versuchen, die Tradition bestmöglich zu erhalten,

1793 Siehe Kap. 7.5.1.

1794 Franke 2012: 40.

1795 Assmann 1998: 7.

1796 Vgl. ebd.

1797 Assmann 1998: 13.

1798 Vgl. Subaşı 2010: 255 ff.

1799 Zu Anzahl, Kennzeichen und Verbindungen untereinander siehe Kap. 2.2.1.2.

um ihre Identität zu bewahren. Sie haben jedoch ihre Autorität und Kontrollinstanz verloren, die Reichweite und Verbindlichkeit ihrer sozialen und religiösen Autorität ist begrenzt und musste an vielen Stellen der Orientierung, insbesondere der jüngeren Aleviten, an säkularen Normen und Werten weichen. Die Beziehungen zu ihren Anhängern sind geschwächt, *dede* und *tâlib* kennen sich kaum noch. Anders als ihre Vorfahren in den geschlossenen Gemeinschaften der letzten Jahrhunderte können die *dedes* heute keine Identifikationsplattform mehr anbieten, mit der sich alle ihre Anhänger identifizieren. Die Reziprozitätsregeln greifen nicht mehr. Ein auf Geschlossenheit aufgebautes Alevitentum mit *ocak*-Repertoire ist heute so nicht mehr möglich, weil die Gemeinschaften, ja sogar die Familien ihr Leben in vielen unterschiedlichen sozialen Bereichen gestalten. Die Spaltung innerhalb eines *ocak*, wie sie auch bei Hubyâr-Aleviten zu beobachten ist, ist so groß, dass eine gemeinsame Zielsetzung im Hinblick auf das zukünftige religiöse Leben eine große Herausforderung darstellt. Die innere Diskussion und Zerrissenheit des Alevitentums hat eine umfassende Dimension erreicht. Bis in die 1960er-Jahre existierte ein einziges kollektives Gedächtnis, das die Aleviten zusammenhielt und die Reproduktion ihrer religiösen Werte und Strukturen ermöglichte. Dies wird als „traditionelles Alevitentum“ (*geleneksel Alevîlik*) bezeichnet.¹⁸⁰⁰ Obwohl dieses traditionelle Alevitentum im dörflichen Umfeld seine Struktur und Kodierung noch teilweise bewahrt, ist ab den 1960er-Jahren ein fortschreitender Auflösungsprozess beobachtbar.

Ab Ende der 1980er-Jahre entstand das sogenannte „Vereins-Alevitentum“ (*dernek Alevîliği*), das sich hauptsächlich in einer anti-sunnitischen, anti-islamischen und pro-politischen und pro-säkularen Position ausdrückt. Abgesehen von wenigen Ausnahmen ist es nicht besonders am traditionellen Alevitentum interessiert, sondern artikuliert sich besonders auf der Basis des Egalitarismus sowie der Grund-, Menschen- und Freiheitsrechte in der Landespolitik, so beispielweise das Streben nach staatlicher Anerkennung als Glaubensgemeinschaft und das Recht auf Religionsunterricht an Schulen im In- und Ausland.

Der Alevitischen Gemeinde in Deutschland e. V. (AABF) und der Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (ALEVI) ist es gelungen, als Glaubensgemeinschaft staatlich anerkannt zu werden, was der Glaubensgemeinschaft gestattet, alevitischen Religionsunterricht in den staatlichen Schulen erteilen zu dürfen.

Mit dem Leben in einer modernen Stadt beginnen die zugehörigen Gemeinschaften, deren Interessen und Zielsetzungen sich überschneiden oder sogar konkurrieren, zu wachsen. Mitglieder können unterschiedlichen Gewerkschaften, Interessengruppen oder Parteien angehören. Die alevitischen Vereinigungen lösen ihre Mitglieder nicht aus den bestehenden sozialen Beziehungen.¹⁸⁰¹

Die Vereine und andere Institutionen der Aleviten verfügen über keine bewusste und einheitliche Strategie für Herausforderungen der Zukunft wie die Kanonisierung der Lehre, die einheitliche Ausbildung von religiösen Spezialisten, die Entwicklung einer tragfähigen Liturgie, die Ausbildung spezifischer caritativer Dienste und nicht zuletzt den

1800 Vgl. Üçer 2005; Ersal 2016a.

1801 Vgl. Kehrer 1988: 102.

interkonfessionellen und interreligiösen Dialog. Nach ca. 30 Jahren sind sie an einem Punkt angelangt, an dem sie miteinander konkurrieren und so die Entwicklung einer gemeinsamen Grundlage behindern. Sie entwickeln stärker technokratische und funktionsorientierte Strukturen, die die religiösen Gefühle verletzen können, etwa durch Absetzung oder Wechsel eines *dede*. Es hat sich gezeigt, dass sie sich langfristig nicht als Träger der Religion bzw. des Glaubens eignen, weil sie keine Plausibilitätsstruktur (nach P. L. Berger) für die Aleviten schaffen. Eine Glaubensgemeinde muss den eigenen Glauben fortwährend absichern. Ihr Verdienst liegt vor allem in der Schaffung eines alevitischen Selbstbewusstseins im säkularen Staat und darin, einen ersten Ort für Aleviten in der Diaspora anzubieten. So sind im Umfeld der Vereine und auf der Basis ihrer Struktur *cemevis* entstanden, die sich über die Zeit hinweg zu echten Gemeinden entwickelt haben. Hier gilt es zukünftig, tragfähige Strukturen zu finden bzw. zu entwickeln, die einerseits den religiösen Bedürfnissen und andererseits staatlichen Anforderungen gerecht werden können.

Durch die Öffentlichkeit des Alevitentums wurde deutlich, dass innerhalb der Aleviten eine Heterogenität an Glaubensvorstellungen und Zielsetzungen besteht und der alevitische Glaube in der Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Wandel eine tiefe Krise durchmacht. Schon im Jahr 1969 schreibt P. L. Berger, dass in den Ländern, die im Prozess der Industrialisierung und Modernisierung stehen, Modernisierung und Krise zusammenleben werden.¹⁸⁰²

Es lassen sich verschiedene Faktoren ausmachen, die die alevitische Gemeinschaft heute stark prägen. Dazu gehören besonders:

- historische Erfahrungen
- traditionelle Erfahrungen und lokale Gewohnheiten (*âdet*)
- ethnische Faktoren
- innere Konflikte
- Einflüsse von außen wie Politik, Auswirkungen gesellschaftlicher Prozesse.

Diese Aspekte bilden im Wesentlichen das Spannungsfeld, innerhalb dessen sich die alevitischen Gemeinschaften bewegen.

In diesem Spannungsfeld positionieren sich sehr unterschiedliche, teilweise einander widersprechende religiöse und ethnische Strömungen, darunter die Vorstellung, das Alevitentum sei die Ur-Religion, aus der sich alle anderen Religionen entwickelt hätten, bis hin zur Annahme, beim Alevitentum handele es sich um den wahren Islam sowie pro-kurdische und pro-türkische Nationalansichten. Interessant dabei ist, dass alle diese Strömungen ihren Diskussionspunkt nicht in der inhaltlichen Konstruktion des alevitischen Glaubens haben, sondern in der Einordnung des Alevitentums als Religion und deren Interpretation. All diesen Strömungen gemein ist der *cem* als Hauptzeremonie, der *dede* als religiöser Spezialist sowie die Glaubensinhalte.

1802 Berger 1981: 24.

Für eine zukunftsweisende Entwicklung kristallisieren sich allgemein im In- und Ausland drei Richtungen heraus, die bereits eine beachtliche Größe erreicht haben und deshalb als Strömung näher betrachtet werden müssen:

1. Die Traditionalisten, die das Problem im Abbruch und Verlust der Tradition sehen und dementsprechend die Lösung in der Rückkehr zur Tradition suchen. Zu dieser Gruppe gehören viele *dedes* und sehr viele ältere Menschen, die teilweise in der Tradition sozialisiert wurden. Sie sind in europäischen Ausland institutional schwach vertreten und bilden den größten Teil der im ländlichen Raum lebenden Aleviten in der Türkei. Sie können als Hüter der Tradition angesehen werden, haben jedoch in der modernen, globalisierten Welt kaum eine Chance, einen Glauben zu reproduzieren, der auf dem Zusammenhalt einer kleinen, isolierten Gemeinschaft basiert, abgesehen von Praktiken kleiner, sektiererischer Gruppen, wie sie von sunnitisch-mystischen Orden (*tarikat*) in der Türkei praktiziert werden.
2. Eine Gruppe, die die Lösung in der Umschreibung des Alevitentums als revolutionäre und fortschrittliche Idee außerhalb des Islam und ohne 'Alī sieht. Im Mittelpunkt dieser Gruppe stehen politische Identität und aktive Mitgestaltung gesellschaftlicher und politischer Prozesse. Sie verehren *velî*, die in der Geschichte einen Aufstand ausgeführt haben – wie Scheich Bedreddin, Pîr Sultan Abdal, Baba İlyas – und betrachten diese als revolutionäre Helden. In dieser Gruppe besteht die Möglichkeit (oder die Gefahr), dass der Glaube durch Umschreibung seine Sinnwelt verliert und sie nicht als religiöse Vereinigung bzw. Gemeinschaft, sondern als eine Volksgruppe wahrgenommen wird.
3. Diejenigen, die die Tradition nicht ablehnen, sondern als ererbtes Vermögen betrachten und versuchen, schrittweise aus diesem eine neue, dem modernen Leben entsprechende, Theologie zu entwickeln. Diese Gruppe verzichtet auf radikale Positionen und orientiert sich an den Bedürfnissen der Gläubigen. Wenn es dieser Strömung gelingt, identitätsstiftende Rituale und tragfähige theologische Inhalte zu entwickeln, könnte die Möglichkeit bestehen, dem Alevitentum nachhaltig eine zukunftsweisende Perspektive zu eröffnen. Die Orientierung an den Bedürfnissen birgt jedoch die Gefahr, den Kern des Glaubens zugunsten aktueller Bedürfnisse in den Hintergrund zu drängen und inhaltlich zunehmend beliebig zu werden. Diese Strömung ist zwar zahlenmäßig die größte, verfügt jedoch über kein theologisches bzw. institutionelles Fundament und Konzept.

Dabei sind diese Strömungen nicht einheitlich vorzustellen. Vielmehr sind sie in jedem Verein und jeder Einrichtung nebeneinander vertreten. Daher kann eine solche Einrichtung nach jeder Vorstandswahl die Richtung ändern. Diese Situation findet sich sowohl in der Türkei als auch im Ausland. Als in Österreich beispielsweise das Alevitentum staatlich anerkannt wurde, beantragten drei unterschiedliche alevitische Einrichtungen diesen Rechtsanspruch für sich. Bei einer handelte es sich um eine Richtung, die sich außerhalb des Islam verortet, bei einer anderen um eine überwiegend traditionell alevitisch ausgerichtete Gruppe und die dritte ist eine prokurdische Einrichtung, die das Alevitentum als vorislamische uralte Religion der Kurden betrachtet. Die Anerkennung und das Recht auf staatlichen Religionsunterricht erhielt ALEVI,

die sich zum eher traditionellen Alevitentum bekennt, weil sie mehr als 17.000 Unterschriften von den in Österreich lebenden Aleviten sammeln konnte.

Um der Individualisierung, Säkularisierung und pluralen Gesellschaft gerecht zu werden, müssen die Aleviten nach meiner Ansicht drei Hauptpunkte ausarbeiten: Zentralinstanz (*temsiliyet*); Geschichte (*tarih*) und Theologie (*teoloji*) mit der von ihr abhängigen Definition (*tanım*) bzw. religiösen Einordnung. Da der Anfangsbuchstabe dieser drei Themenbereiche im Türkischen zufällig derselbe (*t*) ist, bezeichne ich dieses Phänomen als die „3T-Herausforderung für die Aleviten“.

Der zentrale Ort des alevitischen Glaubens ist gestern wie heute der Ort, an dem die *cem*-Zeremonie vollzogen, praktiziert und reproduziert wird. Alle anderen Rituale, die außerhalb dieses Ortes praktiziert werden, bilden Teile einer gesamten Ritualkonstruktion. Ausübung, Funktion und Weitergabe finden an diesem Ort statt. Diesen Ort bildet heute das *cemevi*. Diese Struktur findet ausnahmslos bei allen Aleviten Akzeptanz und hat sich durchgesetzt. Trotz der Ablehnung einer genealogischen Abstammung aus der Familie ‘Alīs, *ahl al-bait*, durch einige Aleviten werden ausnahmslos alle Zeremonien von einem *dede* geleitet. Das *dede*-Amt gilt immer noch als „legitimatisches Instrument“. Diese beiden Phänomene sind Zeichen dafür, dass sich das Problem der Neukonstruktion im Zusammenhang mit dem *cemevi* und dem *dede*-Amt lösen lassen könnte.

Die letzten Jahrzehnte haben gezeigt, dass die gesellschaftlichen Veränderungen die religiösen Bedürfnisse nicht reduziert haben, sondern zu einer Veränderung in den religiösen Aktivitäten führten. So haben manche religiösen Vorstellungen und Strukturen (*cem*, *dede*, religiöse Autoritäten etc.) einen Bedeutungswandel erlebt, andere sind verschwunden (einige der zwölf Dienste), wieder andere sind neu hinzugekommen oder wurden intensiviert (etwa die Wallfahrten zu den Heiligenschreinen). Zeremonien haben ihren Mittelpunkt nicht mehr unbedingt im Dorf, sondern wurden sukzessiv auch immer mehr an die Schreine der Heiligen oder direkt in ein *cemevi* verlagert. Die Menschen suchen und finden einen anderen territorialen Bezugspunkt für ihren Glauben – so sind z. B. Karacaahmet, Şahkulu und Erikli-Tekke in Istanbul, Hüseyin Gazi in Ankara, Hamza Baba in Izmir stark frequentierte *cemevis* und Tekkes, in denen täglich mehrere Opfertiere dargebracht werden. Wegen des Andrangs der Gläubigen werden die Termine der Opferdarbringung schon Wochen im Voraus vergeben. Ein Vorgehen, das in der Geschichte der alevitischen Religion bisher unbekannt und unakzeptabel war. Hier liegt ein Ansatzpunkt für eine Neuorientierung. Das *cemevi* ist ein neuer religiöser Bezugspunkt für Aleviten. Als Zentrum religiöser Aktivität für Menschen aus unterschiedlichen *ocaks* haben sie sich auch zum Mittelpunkt des sozial-religiösen Lebens entwickelt. Hier wird deutlich, dass nicht das Vereinswesen, sondern die *cemevis* eine tragfähige Plausibilitätsstruktur für alevitische Gemeinschaften anbieten können, auch wenn die juristische Form als Verein oder Stiftung weiterhin bestehen bleibt, bis eine staatliche Anerkennung möglich wird.

Auch der zweite wichtige Bezugspunkt des religiösen Lebens, der *dede*, ist zunehmend als ungebildet und korrupt in Verruf geraten. Die direkte Abstammung von ‘Alī wird nicht mehr als Garantie der Verbindung zu den Ahnen und der jenseitigen, göttlichen Welt wahrgenommen, sondern als Rechtfertigung unangemessener Privilegien. Gleichzeitig

verschwindet die Bindung an den *dede* des eigenen *ocak* im Zuge von Migration, Individualisierung und Globalisierung. Wenn das *cemevi* zum zentralen Ort des Glaubens für den einzelnen wird, kann die Bindung an den *dede* des *ocak* durch den Bezug zum *dede* des *cemevi* abgelöst werden. Damit würde sich auch die Position eines *tâlib* ändern. Er würde sich nicht mehr als *tâlib* eines bestimmten *dedes* verstehen, sondern eher als *tâlib* eines bestimmten *cemevi*. Die Etablierung dieses Systems lässt sich in den *cemevis* in Deutschland, Österreich und sowie in London beobachten. In den *cemevis* in der Türkei bestehen traditionelle und neue Bindungen parallel nebeneinander, weil die Bindungen zu den alten *ocaks* und deren *dedes* weiterleben. In manchen *cemevis* in Istanbul, wie im Okmeydanı-Cemevi, werden zusätzlich zu den periodischen Zeremonien spezielle, „geschlossene“ Zeremonien ausschließlich mit der eigenen Dorfgemeinde und dem traditionellen *ocak-dede* abgehalten. Die Bemühungen einzelner, in einem *cemevi dede* zu werden und ihre Bemühungen, sich selbst auszubilden, sind bemerkenswert.¹⁸⁰³ Die Performanz der *dedes* ist für die Einstellung im *cemevi* ebenso entscheidend wie die Beziehung zum Vorstand und der Gemeinde.

Das Fehlen einer umfassenden Autorität führt zu Verfall, Beliebigkeit und Orientierungslosigkeit.¹⁸⁰⁴ Um die Einheit der Aleviten bzw. die Kanonisierung wesentlicher Glaubensinhalte voranzutreiben, deren Plausibilität für die breite Menge der Gläubigen herzustellen und damit eine erste Sicherheit für sie zu schaffen, könnte die Bildung einer Zentraleninstanz ein erster hilfreicher Schritt sein, weil auf diese Weise eine institutionelle Autorität geschaffen werden kann. Eine solche Institution wäre dann in der Lage, über weitere Schritte zu beraten. Als Modell und Vorbild einer solchen Entwicklung könnte die Systematisierung der Babagân-Bektaşîs im ausgehenden 15. Jahrhundert dienen. Ein weiteres Beispiel sind die Ismailiten, die zwar weltweit verstreut leben, aber durch eine zentrale Autorität, den Aga Khan, ihre religiöse Identität bewahren und religiöse Streitfragen klären können.

Eine derartige Zentralinstanz, „Alevi-Bektaşî Temsilciler Meclisi“ (Alevitisch-Bektaşîtischer Rat) wurde im Jahr 1996 in der Türkei gegründet, konnte jedoch nicht lange bestehen. Inneralevitische Streitigkeiten (Prestigestreben und die Angst vor Machtverlust) machten die Arbeiten dieses Gremiums unmöglich, sodass es schließlich zur Auflösung kam. Der Versuch, die alevitischen Gruppen um die Hacı Bektaş-Tekke zu vereinheitlichen, *Serçeşme‘de birlik*, ist ebenfalls gescheitert. Der Dachverband „Alevi-Bektaşî Federasyonu“ - der bis heute größte Dachverband der alevitischen Vereine in der Türkei - der hauptsächlich durch die Zustimmung der Vereine „Pîr Sultan Abdal Dernekleri“ und „Hacı Bektaş Velî Dernekleri“ im Jahr 2002 ins Leben gerufen wurde, existiert zwar noch, musste jedoch in den letzten Jahren seine Wirksamkeit der ersten Jahren einbüßen. Auch an dieser Stelle zeigt sich die Problematik der unterschiedlichen Interessen alevitischer Gruppierungen, die neben religiösen Zielen auch gesellschaftliche, soziale oder politische Vorstellungen verwirklichen wollen.

Trotz dieses Scheiterns braucht die alevitische Gemeinschaft dringend eine allgemein akzeptierte Zentralinstanz, deren Aufgaben zunächst rein religiöser Natur sind. Dies könnte die

1803 Dies wird deutlich in den zahlreichen Anfragen zu Fachliteratur, die mich von vielen *dedes* erreichen.

1804 Derzeit erweisen sich die *ocaks* in ländlichen Gegenden noch als Autorität, die jedoch schwindet.

Voraussetzung dafür sein, unter dem Dach dieser Instanz mit Menschen zusammenzuarbeiten, die grundsätzlich verschiedener politischer Ansicht sind. Die hauptsächliche Aufgabe dieser Instanz muss in der Kanonisierung der wesentlichen Glaubensinhalte und Rituale der alevitischen Gemeinschaft bestehen. Dabei dürfen diese Festlegungen nicht zu eng sein, sondern müssen die Möglichkeit schaffen, Vielfalt zu erhalten und zu pflegen. Es gilt dabei, einen Rahmen zu schaffen, um die "Einheit in Vielfalt" zu ermöglichen. Auf der Basis einer solchen Grundlegung können dann Reformen in Liturgie und Ritual, soziale Vorschriften oder historische Forschungen angestoßen werden, die die Entwicklung des Alevitentums vorantreiben. Vorrangig bleibt aber zunächst eine verbindliche Festlegung grundlegender Glaubensinhalte, die einen Rahmen vorgeben für die Zugehörigkeit zum Alevitentum. Die oben geschilderte Zerstrittenheit der Aleviten in unterschiedlichen Gruppen mit sehr verschiedenen Interessen lässt die Schaffung einer derartigen Zentralinstanz derzeit sehr unwahrscheinlich erscheinen. Dafür müssen Kriterien für die Zugehörigkeit zu den Aleviten und für Glaubensinhalte entwickelt werden, die insgesamt eine alevitische Autorität begründen können. Diese Autorität wäre dann in der Lage, die oben beschriebenen Aufgaben zu erfüllen. Denkbar wäre jedoch auch, dass die genannten Strömungen keine gemeinsame Grundlage finden und sich in ihrer eigenen Ausrichtung wie bisher weiterentwickeln. Dies könnte das Alevitentum als Ganzes schwächen und die Entstehung kleiner Gruppen verursachen.

Die Ausbildung von *dedes* ist eine der vorrangigen Aufgaben für die Weiterentwicklung des Alevitentums, um die Neuorientierung auf eine tragfähige Basis zu stellen. Theologisch zu bedenken ist die Frage, ob und in welchem Maß die Abstammung tatsächlich noch maßgeblich für die Funktion des *dede* sein kann. Die Geschichte zeigt, dass auch Menschen ohne alidische Abstammung geistliche Funktionen übernommen haben, wenn sie die nötigen Voraussetzungen (*sufi*-Erziehung und ethisches Verhalten) erfüllt haben. Sie durften zwar kein *ikrâr* abnehmen, aber die übrigen Funktionen wurden von ihnen übernommen. Die Termini wie *pîr-i irşâd* (*pîr* der Rechtsleitung, der die Novizen in den Orden aufnimmt), *pîr-i dalîl* (Mittelsmann zwischen den Novizen und dem Scheich), *pîr-i şuhbat* (*pîr* der Versammlung, Gesprächsleiter) machen die Unterschiede bzw. die Hierarchie zwischen diesen Funktionen deutlich. Bei den Babagân-Bektaşîs kann jeder, der die spirituelle Reise beendet hat, spirituelle Aufgaben übernehmen.

Nicht von der Hand zu weisen ist jedoch die Notwendigkeit einer gründlichen theologischen Ausbildung der religiösen Spezialisten in Verbindung mit persönlicher religiöser Praxis und fundierten Erfahrungen in der Seelsorge. Die Inhalte einer solchen Ausbildung – zu denen zweifellos die Kenntnis von traditionellen Liedern und Erzählungen, Schöpfungstheologie, Seelenwanderung, *cem* und zwölf Dienste gehören – müssten durch die genannte Zentralinstanz bestimmt werden. Ebenso müsste die Zentralinstanz prüfen dürfen, ob Lehrende des alevitischen Glaubens über ausreichend Fähigkeit und Wissen verfügen. Neben dem Erwerb theoretischen Wissens müsste die praktische Ausbildung in einer Gemeinde erfolgen. Hier können grundlegende pastorale Erfahrungen erworben werden, die den Bedürfnissen der Menschen gerecht werden. Daneben wird auch die spirituelle Weiterbildung – ein Fortschreiten auf dem Weg (*yol*) – einen zentralen Bestandteil der Ausbildung bilden müssen, für den sich vielleicht die traditionelle Form der Schüler-Lehrer-Bindung – wie bei den Babagân-Bektaşîs – anbietet.

Eine enge Zusammenarbeit mit Babagân-Bektaşîs kann eine wesentliche Entlastung schaffen. Die Alevitische Akademie in Mannheim hat 2015 ein Modellprojekt „Alevitische Seelsorge in Baden-Württemberg“ initiiert, in dem ein „Vorbereitungskurs ehrenamtliche Sterbebegleitung für alevitische Seelsorger/innen“ angeboten wird.¹⁸⁰⁵ Ein ähnliches Projekt führt nun die Föderation der Alevitischen Gemeinde in Deutschland (AABF) durch.¹⁸⁰⁶

Die Vermittlung grundlegender Glaubensinhalte und -vollzüge, die aufgrund der Auflösung der dörflichen *ocak*-Strukturen nicht mehr möglich ist, muss garantiert werden, wenn die Glaubensgemeinschaft erhalten bleiben soll. Neben der Ausbildung von religiösen Spezialisten gilt es, die Bildung der Gemeinde zu stärken. Da Lernen durch das tägliche Leben und Mittun nicht mehr ohne Weiteres möglich ist, müssen katechetische Grundlagen entwickelt werden. Dies betrifft sowohl die Inhalte als auch die Vollzüge, die nun erklärt werden müssen, weil sie vielfach nicht mehr unmittelbar erlebt werden können und teilweise durch veränderte Lebensformen nicht mehr direkt einleuchtend sind.

Wenn die *cemevis* – wie beschrieben – tatsächlich weiter zu den Zentren alevitischen Lebens werden, werden diese auch der Mittelpunkt einer Gemeinde sein. Diese wäre dann als die Gruppe jener Aleviten zu verstehen, die ihr religiöses Leben in und um ein spezielles *cemevi* gestalten. Dabei muss allerdings bedacht werden, dass eine solche Gemeinde nur in Ausnahmefällen in der Lage sein wird, die Ausbildung von religiösen Spezialisten zu gewährleisten. Fehlt also eine zentrale Instanz, können auch Gemeinden nicht überleben, weil nicht garantiert werden kann, dass wesentliche Glaubensinhalte präsent bleiben und *dedes* nicht nur bedürfnisorientiert für eine spezielle Gemeinde ausgebildet werden, sondern die ganze Breite des alevitischen Glaubens repräsentieren.

Die Geschichte der Aleviten wurde zum größten Teil (besonders von den alevitischen Autoren) im Sinne eines Ungleichgewichtsmodells bearbeitet. Diese Modelle konzentrieren sich auf historischen Wandel, politische und religiöse Umbrüche und stellen die Dynamik des Geschehens in den Vordergrund.¹⁸⁰⁷ Dieses Modell passt auch zu den politischen Entwicklungen in der Türkei und bedient die Befindlichkeiten der Aleviten, löst aber kein Problem. Eine Religionsgeschichte, die die Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung des Alevitentums und dessen Ritualbestands ausführlich erarbeitet, ist derzeit in Ansätzen in guter Qualität erkennbar, muss jedoch noch spürbar erweitert und vertieft werden. Notwendig ist eine alevitische Sicht auf die eigene Geschichte, die auch Raum lässt für unterschiedliche Interpretationen und Erklärungsansätze.

Die elementaren Fragen des Lebens, die Beziehungen zwischen Leben und Tod, Natur und Kultur, Tier und Mensch wurden in der alevitischen Tradition bisher fast ausschließlich über Mythen und Legenden erzählt und erklärt, also vor allem oral tradiert. Die Sprache dieser Mythen und Legenden bzw. das darauf beruhende Kommunikationssystem ist heute nicht mehr ohne Weiteres verständlich und bedarf der Anpassung an die aktuelle Situation. Darum fehlt

1805 Alevitische Akademie (Hg.), 2015 „Projektbericht Alevitische Seelsorge in Baden-Württemberg“ (Krautheim). Auch digital im Internet.

1806 Siehe www.alevi.com [Stand: 09.03.2018].

1807 Stolz 1988: 40.

ihr – bei aller Bildhaftigkeit und Poesie – der Zugang zur modernen Welt, besonders für die sehr medienaffinen Jugendlichen, aber auch für politische Aktivisten oder speziell für Frauen. Die Grundlage der gesamten Liturgie, Terminologie und des Symbolsystems des Alevitentums sind heute zum Teil den Angehörigen unbekannt und unverständlich. Diese Grundlage hat sich archaischen Lebensbedingungen angepasst. Dies soll durch eine einheitliche Theologie an die heutige Individualität, Modernität und Säkularität angepasst werden, da dies Interpretationen sind, die aus den urbanen Lebensbedingungen erwachsen sind.

Die ethischen Kernaussagen der traditionellen alevitischen Gemeinschaft sind auch für die Moderne und in der Moderne tragfähig: Es geht dabei um grundlegende ethische Prinzipien wie Menschenliebe, Respekt und Ehrlichkeit, alevitisch ausgedrückt *edeb* (Hand-Zunge-Lende). Es gilt, Harmonie zwischen Natur, Mensch und übernatürlicher Welt zu schaffen sowie die wahre Menschwerdung (*insân-ı kâmil*) als Ziel seines Lebens voranzusetzen. Diese Werte sind gestern wie heute gültige und tragfähige Normen, die die wichtigen Bestandteile fast aller Religionen ausmachen. Sie bilden wichtige Stützpfiler für das religiöse und soziale Leben gläubiger Menschen.

Es ist notwendig, Glaubenskenntnisse und Glaubenserfahrungen zu kanonisieren und in ein klares System einzuordnen, damit Lernen und Wissen über die eigene Gruppe hinaus möglich ist, auch wenn diese Festlegung die eingeforderte Vielfalt in einem gewissen Maße begrenzt. Nach meinen bisherigen Beobachtungen bestehen gute Chancen, eine rational nachvollziehbare und weitgehend widerspruchsfreie Theologie aus den Mythen und den überlieferten Transzendenzerfahrungen des Alevitentums zu schaffen, die zu der Moderne Zugang finden kann und der Identität und der Tradition der Aleviten entspricht und bestimmte spezifische Besonderheiten beibehält. Die vorhandenen schriftlichen Quellen, besonders die umfangreichen Gedichtsammlungen, die die meisten Aleviten auswendig zitieren können, werden hierzu eine erste Grundlage bieten. Dabei müsste (in Anlehnung an die historisch-kritische Methode) eine historisch-kritische Exegese entwickelt werden.

Zur Vereinheitlichung und Anpassung der Lehre an die Moderne bedarf es spezifischer Modifikationen, vor allem die Angleichung von Gruppen- und Umweltnormen (etwa Ein- und Austritt aus der Gemeinde oder Mischehen). Es ist theologisch zu diskutieren, welche Abweichungen und Varianten als zulässige Versuche, welche als tolerierbare Innovationen und welche als unzulässige Formen betrachtet werden sollen. Dafür müssen Kommunikationskanäle mit allen Betroffenen offengehalten werden. Nicht zu vergessen ist hierbei, dass all diese Arbeiten eine theologische Intellektualität und einen Glauben voraussetzen.

Wie diese Vereinheitlichungen vorgenommen werden können, ist derzeit unklar. Fest steht, dass sich die Kernaussagen (Schöpfung und Soteriologie) von der Entstehung (Ursprung) bis heute nicht geändert haben. Alle Konsolidierungen im Verlauf der Geschichte haben hier ihre Basis. Heute organisieren sich alle alevitischen Gruppen immer noch auf der Grundlage des traditionellen Alevitentums um eine Führungsperson (*dede*), wenn auch vieles verloren gegangen ist und vieles sich geändert hat. Ein Austausch zwischen einzelnen Gruppierungen erfolgt in der Regel auch über Führungspersönlichkeiten in den Medien, in den Versammlungen

oder in persönlichen Gesprächen. Mitunter gelingt es verschiedenen Organisationen, gemeinsam etwas zu erreichen, vor allem in staatlichen bzw. politischen Angelegenheiten, wie etwa der Protest gegen ungerechte Handlungen und Entscheidungen oder die Organisation bestimmter Gedenktage. In der Regel agieren sie jedoch eigenständig innerhalb ihres Dachverbandes.

Die Hubyâr-Aleviten sind in Istanbul in den Dorfvereinen und in den *cemevis* ihrer Gegend organisiert. Fast alle *tâlib*-Dörfer der Hubyâr-Aleviten sind durch ihre Dorfvereine in den Großstädten vertreten. Die *dedes* sind derzeit in zwei Stiftungen und zwei Vereinen organisiert, die unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen. Die Gerichtsverfahren gegen die Tekke und die *türbe* laufen seit 2005. Im Zuge dieses Verfahrens verbietet das Amt für Denkmalschutz sämtliche Instandhaltungsmaßnahmen. Heute wird daher das Mahl (*lokma*) ohne Schutz vor Sonne oder Regen im Freien verzehrt. Die Bevölkerung des Hubyâr Köyü ist in zwei Gruppen gespalten, pro und kontra Scheich-Familie, die sich gegenseitig mit Rechtsstreitigkeiten überziehen. Die Spaltung ist so groß, dass die Menschen nicht mehr in die Zukunft denken können. Die alten Familienfehden aus dem 17. Jh. sind wieder erwacht. Die Mehrheit der *tâlibs* ist in diesem Konflikt neutral oder orientiert sich an der Einstellung ihres *dede*. Erst mit Abschluss der Prozesse kann ein zukunftsweisender Gemeindeaufbau (bzw. eine Weiterentwicklung der Gemeinden) in Angriff genommen werden.¹⁸⁰⁸

Derzeit verwirklichen die *tâlibs* des Hubyâr-Ocak ihre Zeremonien in Großstädten der Türkei sowohl in den *cemevis* ihrer Gegend als auch in den *cemevis* der Dörfer, die auch in diesen Großstädten über eigene *cemevis* verfügen. Den Hubyâr-Aleviten ist es gelungen, ihre Subgemeinschaft besonders in Istanbul zu erhalten. Wie lange diese Subgemeinschaft noch tragfähig ist, hängt von den politischen Entwicklungen der Türkei ab.

Da viele *ocaks* selbstständige Gebilde waren und mit ihrer vorhandenen Autonomie umzugehen gewöhnt waren, kann eine Einigung schwierig erscheinen. Die Festlegungen sind jedoch unabdingbar, auch wenn es sich zunächst um vortastende Versuche handelt. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass sich einzelne alevitische Gruppen vergrößern und auf diese Weise einen stärkeren Einfluss auf die Diskussionen gewinnen, sodass andere, kleinere Gruppen sich ihnen anschließen. Dies wird dann dazu führen, dass sich wenige große Organisationen gegenüberstehen und in einen erneuten Einigungsprozess eintreten. Ob eine Einigung in allen Bereichen nötig ist, wird sich zeigen. Gelingt es aber nicht, Einigkeit wenigstens in Grundzügen zu erreichen, wird das Alevitentum marginalisiert und sein Überleben über die Bewahrung reinen Brauchtums hinaus kaum gesichert sein.

Wie die bisherigen Ausführungen zeigen, bestätigt die 3T-Herausforderung die These, dass Religionen die Konstruktion ihrer Geschichte und ihrer Theologie ständig erarbeiten, ihre Kontrollinstanz bewahren und unkomplizierte Identitätsmodelle anbieten müssen, um Integration zu gewährleisten und ihren Fortbestand zu ermöglichen.

1808 Da ich direkter Ansprechpartner und Kläger im Prozess bin, werde ich an dieser Stelle zu konkreten Vorwürfen und Forderungen nicht Stellung nehmen.

Das Alevitentum steht derzeit vor zahlreichen weiteren Problemen, die auf unterschiedliche Weise gelöst werden.

Auf der Ebene der Tradition führen besonders Definitionsvielfalt und unterschiedliche Einordnung der Religion in unterschiedliche philosophisch-ideologische Systeme zu Irritationen, die vor allem junge Menschen und solche betreffen, die mit der Tradition nicht vertraut sind. Verschiedene *dedes* vertreten unterschiedliche Interpretationen und postulieren diese als die richtigen, was das Lernen bzw. die Weitergabe des religiösen Wissens nicht nur erschwert, sondern die Irritationen verschärft. Religionen mit universalem Anspruch brauchen aber einheitliche und klare Richtlinien. Diese Problematik tritt in Ballungszentren deutlich schärfer zutage als in dörflichen Gegenden.

Momentan betrachten manche *dedes* ihre lokalen Gewohnheiten (*âdet*) als universale Regel des Glaubens. Dies ist für dörfliche Regionen auch nachvollziehbar und funktionell. Für die Kanonisierung des alevitischen Glaubens ist es aber notwendig, diese *âdet* zu prüfen und zu vereinheitlichen, d. h. zu entscheiden, inwieweit und in welcher Form sie Eingang in die allgemeine Festlegung des Glaubens finden können. So ist es beispielsweise gut vorstellbar, dass unterschiedliche Formen der *kirvelik* (Patenschaft) erhalten bleiben, auch wenn sie nicht in allen Gemeinschaften bekannt und gebräuchlich sind. Derzeit beschränkt sich das gemeinsame Regelwerk der Aleviten auf allgemeine Bestimmungen.

Auf der Ebene der Liturgie ergeben sich zahlreiche Probleme. Zunächst muss festgelegt werden, was zu einem Ritual gehört und was nicht und welcher religiöse bzw. spirituelle Inhalt damit verbunden ist bzw. vergegenwärtigt wird. Dabei geht es nicht nur um die Festlegung des Ablaufs eines konkreten Rituals, sondern um die Stimmigkeit von Ritual und Zeremonie in Bezug auf den Glauben als Ganzes. Dabei müssen auch die religiösen Dienste neu formuliert und definiert werden. Der Bedeutungsverlust und das Fehlen der vollständigen zwölf Dienste, die ihre Namen von den einzelnen Ritualen ableiten, verändern den Ritual-Kontext. Dies führt dazu, dass Ritual-Konstruktion und Ablauf sowie Symbolsprache unverständlich werden bzw. nicht mehr nachvollziehbar sind. Damit steht der *cem* in der Gefahr, seine religiöse Aussage, liturgische Kraft und spirituelle Dimension zu verlieren. Liturgische Fragen lösen einzelne Gruppen in den Städten momentan individuell auf der Grundlage der eigenen *ocak*-Zeremonie und den Erfahrungen des betreffenden *dede*, wobei teilweise die Tradition des *dede* oder der Gruppenmehrheit übernommen wird oder Mischformen entstehen. Wo auf dem Land intakte *ocaks* existieren, stellen sich liturgische Fragen nicht vorrangig.

Die Massenmigration ins Ausland erzwingt Neuerungen auf sprachlicher Ebene. Das dialektische Verhältnis zwischen Religion und Sprache, in der eine Religion sich entwickelt und bestimmt wird, setzt die türkische Sprache für die neue Theologie auch für die Diaspora voraus, wobei vor allem junge Menschen im europäischen Ausland meist die jeweiligen Landessprache bevorzugen.¹⁸⁰⁹ Da sich das Alevitentum zum größten Teil durch in türkischer Sprache verfasste Gedichte ausdrückt und diese Gedichte ein wichtiger Bestandteil des

1809 Es kommt bereits vor, wenn auch selten, dass *cem*-Zeremonien in deutscher Sprache abgehalten werden.

Glaubenslebens sind, ist es schwer möglich, diesen Wissensvorrat und die damit verbundene Philosophie in eine andere Sprache zu übertragen.

Für dieses Problem zeigen sich historisch zwei unterschiedliche Lösungen. Auf der einen Seite hält die islamische Welt an der arabischen Sprache als religiöser Sprache fest. Das führt in nicht arabischen Staaten dazu, dass die Gläubigen Arabisch zwar für religiöse Zwecke kennen und den Koran auch in Arabisch lesen können, ihnen die Sprache und die damit konnotierten Inhalte aber vielfach fremd bleiben und einer Vermittlung bedürfen, um verstanden zu werden. Auf der anderen Seite zeigt etwa die katholische Kirche seit den 1960er-Jahren die Folgen der Übersetzung der Religionssprache Latein in die Muttersprache der Gläubigen und zwar sowohl in Bezug auf die Heilige Schrift¹⁸¹⁰ als auch in Bezug auf lehramtliche Verlautbarungen und Liturgie. Dabei werden die muttersprachlichen Übersetzungen immer durch die Zentralinstanz autorisiert und lassen mitunter nur wenig individuelle Gestaltung zu. Dadurch können die Gläubigen die Texte in der Regel verstehen und den zugrunde liegenden Inhalt erfassen. Dies ermöglicht eine große lokale und regionale Vielfalt, allerdings entfällt die universelle Vertrautheit vor allem in liturgischen Zusammenhängen.¹⁸¹¹

Gesellschaftliche Fragen und Stellungnahmen etwa zu Fragen konfessions- bzw. religionsgemischter Ehen, der Stellung der Frau oder der Geburtenkontrolle werden derzeit nur in einigen Gruppierungen diskutiert. Hier entwickeln sich im alltäglichen Leben praktische Lösungen (Mischehen, Eintritt etc.), ohne klare theologische Untermauerung oder Regelung. Das Erbrecht von Frauen hat sich ohne klare Absprache oder Entscheidungen an das säkulare Recht angeglichen. Zurzeit stellen Mischehen und Scheidungen die größten Probleme dar, weil sie im alevitischen Glauben untersagt sind.

Politische Fragen, vor allem die der religiösen Situierung (Anordnung) in Bezug auf den sunnitischen und schiitischen Islam sowie die islamische Mystik berühren das konkrete religiöse Leben des Einzelnen wenig und werden vor allem in den Organisationen thematisiert. Ebenfalls steht die staatliche Anerkennung des Alevitentums als Glaubensgemeinschaft in der Türkei als vorrangige Tagesordnung vor den Organisationen.

Aus der Entwicklung der Hubyâr-Aleviten lassen sich folgende religionswissenschaftliche Schlussfolgerungen ziehen:

Trotz Abschottung und äußerem Druck bleibt der Glaube einer Gemeinschaft in Bewegung und passt sich an veränderte Umweltbedingungen an. Diese Veränderungen führten nicht zu gravierenden inhaltlichen Änderungen. Obwohl die ursprünglichen Bedingungen für die Entstehung und Entfaltung des religiösen Lebens fast vollständig verschwunden sind, überdauern zentrale Glaubensinhalte, solange sie von Traditionen gestützt werden.

Der Zusammenhang von konkretem Glaubensleben und lokalen Gegebenheiten bezieht sich in erster Linie auf Tradition und Gewohnheit (*âdet*), aber nicht gleichermaßen auf die Inhalte des Glaubens. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass diese Inhalte nicht zum Wissensbestand der

1810 Die schon seit dem 16. Jh. durch die Übersetzungen Martin Luthers muttersprachlich zugänglich war.

1811 Bis zum II. Vatikanum (1962–1965) war die Liturgie weltweit einheitlich in lateinischer Sprache. Dies war für die meisten Gläubigen zwar sprachlich unverständlich, spirituell aber vertraut.

ganzen Gruppe gehören, sondern in ihrer Tiefe und Breite zunächst der Geistlichkeit vorbehalten waren.

Krisen führen nicht automatisch zu strukturellen Veränderungen. Die Geschichte der Hubyâr-Aleviten zeigt, dass Gemeinschaften nach einer Krise auf dieselbe Art fortbestehen können wie vor der Krise. So benötigt etwa die Wanderung keine strukturelle Veränderung; an einem anderen Ort können die Menschen analog der Tradition weiterleben. Strukturelle Veränderungen treten erst ein, wenn die Grundlagen der religiösen Ordnung nicht mehr ausreichen, um die Lebensbedingungen plausibel zu machen. Massenmigration, Urbanisierung, Mobilität, Entwicklungen in Technik und Kommunikation gehören zu diesen Veränderungen, die in der Lage sind, soziale- und religiöse Strukturen sehr rasch zu verändern oder sogar zu erodieren. Dies verändert die Lebensbedingungen der Gemeinschaft (Auflösung der Stammesbeziehungen), die Produktionsweise und -verhältnisse, die Reziprozitätsregel, die Differenzierung der Arbeitsfelder, die Stellung der Frau etc. und führt wiederum zu Veränderungen im Glaubensleben.

Gemeinschaften neigen dazu, ihre Eigenart auch unter schwierigen, neuen Bedingungen zu bewahren. Neben der Tradition ist auch die Gewohnheit ein wichtiges Phänomen und ein entscheidender Faktor für religiöse Vorstellungen und deren Erhalt. Die lokale Form eines bestimmten religiösen Elements kann sich zur allgemeinen Form entwickeln, wie die *semâh* unterschiedlicher *ocaks*. Äußerliche Attribute, etwa die Tracht, können entscheidenden Einfluss auf die Identifizierung mit den eigenen Religionen gewinnen.

Auf die religiöse Gemeinschaft der Hubyâr-Aleviten im Migrationskontext bezogen sind zwei Faktoren für den Erhalt der Gemeinschaft von herausragender Bedeutung: Ehe und Beerdigung. Die Ehe festigt die Stammes- bzw. Gemeinschaftsbindungen und die Beerdigung stärkt die Selbstvergewisserung angesichts einer existenziellen Situation. Trotz der Auflösung der dörflichen Gemeinschaft konnte durch Heirat in den eigenen Normgrenzen und durch Beerdigung als religiös-gesellschaftliche Handlungen mit gemeinsamem Mahl in den Großstädten die Gemeindestruktur (hier die Subgemeinschaft) aufrechterhalten werden.

Wie beschrieben gelten die Bestattungsriten und Heiratsnormen nicht nur für Hubyâr-Aleviten, sondern sie erhalten für alle Aleviten in einem Migrationskontext die Gemeinschaft aufrecht. Das Mahl für die Seele am 40. Tag nach dem Versterben spielt eine enorm wichtige Rolle für die Identitätsstiftung. Solange die Beerdigung als ein eigenständiger religiöser Akt angenommen und ausgeführt wird, wird sie die Religion stärken. Dazu gehören noch das gemeinsame Mahl in Zusammenhang mit dem Fasten in der Hızır- bzw. *muharrem*-Zeit. Bestattungsriten, Wallfahrten, gemeinsames Mahl bleiben, wenn auch in anderen Formen, immer noch die wichtigsten sozialen und religiösen Pflichten und sind Träger des Glaubens.

Geheimglaube, Isolation und Endogamie gehörten zu den wichtigsten Faktoren der Konsolidierung der alevitischen Gemeinschaften. Dabei zerfiel die Gemeinschaft in zwei Teile: diejenigen, die sich dauerreligiös dem Pfad widmeten und durch ihre religiöse Bildung und vielfach auch durch ihre Abstammung für die Gemeinde eine Garantie für das richtige religiöse Handeln und das individuelle Heil darstellten. Ihre Aufgabe bestand vor allem in der Verbindung zum Göttlichen, dem Vollzug ritueller Handlungen und der Regelung des sozialen

Lebens. Ihnen gegenüber steht die Gemeinde, die den Erhalt der Gruppe und damit des Glaubens sicherte. Der Geheimnischarakter und die Endogamie festigen diese Zweiteilung. Die Ausbildung eines Klerus sichert den Bestand und die Weitergabe der Tradition und festigt das Gemeinschaftsleben. Prinzipiell steht im Alevitentum jedem die Möglichkeit offen, sich auf den Weg zu begeben und das persönliche Heil zu erlangen, nicht aber die Möglichkeit, *dede* zu werden.

Die gnostische Grundlage des Glaubens aus dem 8. Jahrhundert (Schöpfung und Seelenwanderung) war Anfang des 20. Jahrhunderts bei den Aleviten immer noch intakt. Die Konstruktion des Glaubens basiert bei den (Hubyâr-) Aleviten auf der Beantwortung der drei Fragen: Woher? Wohin? und Wie? Umgesetzt auf Lehre und Glaubenspraxis werden diese Fragen so beantwortet: „Von Gott [sind wir gekommen], zu Gott [werden wir zurückkehren], durch *ahl al-bait* [wird dies möglich sein].“ Dies ist bei allen Aleviten der Türkei gleich und ist bis heute gleich geblieben, wenn auch mit unterschiedlichen Funktionen, Erneuerungen und Änderungen. Von Anfang an war die Vereinigung (*cem*) das Ziel, welche als Zeremonie durchdacht, bewahrt, gelehrt und verstanden wurde. Tragfähige und plausible Antworten auf die drei Grundfragen menschlichen Lebens (Woher? - Wohin? - Wie?) haben offensichtlich die Kraft, Glauben zu konstituieren und über eine lange Zeit zu bewahren.

Obwohl die Lehre des Alevitentums ab dem 12. Jahrhundert in Anatolien durch neoplatonische Erklärungen und Interpretationen angereichert wurde und besonders von der theologischen Auslegung des Ibn ‘Arabîs (gest. 1240), vor allem von *wahdat al-wuğūd* beeinflusst wurde, sind die gnostischen Züge unübersehbar. Nach Darlegung von Giovanni Filoramo beinhaltet die Gnosis die Geheimnisse der göttlichen Welt, die im Inneren der Gnostiker gegenwärtig sind. „Infolgedessen ist sie die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit, die mit dem Selbst zusammenfällt, die im Einzelnen liegt.“¹⁸¹² Auch der Schia-Experte Heinz Halm beschreibt in demselben Artikel die Grundmuster der islamisch-agnostischen Heilslehre. „In den Sturz mitgerissene Lichtfunken werden als Seelen in die Materie eingeschlossen und unterliegen, solange sie nicht befreit werden, der Seelenwanderung; Erkenntnis, die durch Scheininkarnationen Gottes – in Gestalt der zwölf šī‘itischen Imame – vermittelt wird, eröffnet ihnen die Rückkehr zum Ursprung.“¹⁸¹³ Folgt man diesen Darlegungen, kann das Alevitentum sogar als eine gnostische Religion eingeordnet werden. Im Grunde kann das Alevitentum unterschiedlichen religiösen und philosophischen Ideen zugeordnet werden, je nach dem Schwerpunkt, der den Definitionen solcher Ideen zugrunde liegt. Maßgeblich für die Verortung muss aber das eigene Verständnis des Alevitentums sein.¹⁸¹⁴

Die Entmystifizierung der Welt durch Fortschritt und Wissenschaft führt zu einschneidenden Veränderungen in der Religion. Gleiche Erziehungschancen für die gesamte Gemeinschaft und die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus der Gemeinschaft führen zur Aufhebung der Unterschiede zwischen dem Klerus und den einfachen Gläubigen. Die Aufhebung der religiösen Grenzen zu anderen Konfessionen und Religionen durch Migration führt zu einem

1812 Filoramo 2000: 1044.

1813 Halm 2000: 1059.

1814 Siehe Kap 2.1.1; 2.1.2 und 4.1.3.

Vergleich des eigenen Glaubens mit anderen Religionen und Ideologien und kann zum Zusammenbruch von Tradition und Gewohnheit führen.

Religionen finden unter den geänderten Umständen schnell neue pragmatische Vorgehensweisen und passen sich so der sie umgebenden Gesellschaft an, weil sie sich gemäß den Bedürfnissen ihrer Mitglieder entwickeln. Kultgegenstände und Ämter lassen sich immer erneuern oder funktionaler gestalten, wobei derartige Erneuerungen oft spontan aus gesellschaftlicher Gewohnheit oder Mode entstehen und nur selten durchdachte, streng zu befolgende Normsetzungen sind.

Die neuen Entwicklungen in der Türkei seit 1946 müssen als Versuch betrachtet werden, die Säkularisierungs- und Demokratisierungsprozesse des Landes durch Religiosität zurückzudrängen. Dabei nehmen mehrere Prozesse der Moderne (Urbanisierung, Migration, Säkularismus, Individualisierung u. a.) parallel Einfluss auf die gesellschaftlichen Entwicklungen.

Religion bezeichnet in der Türkei selbstverständlich den Islam, der allerdings weder im Laufe der Geschichte noch heute als einheitlich gelten kann. Tatsächlich bezeichnet Religion die dominante sunnitische Mehrheitskonfession bzw. deren Orthodoxie (hanafitische Rechtsschule). In der Türkei erwiesen sich Sunnitisierung und Demokratisierung als gegenläufige Entwicklungen. Demgegenüber wird die Wiederbelebung des Alevitentums als Unterstützung der Demokratisierung betrachtet.¹⁸¹⁵ Aleviten bzw. alevitische Organisationen betrachten sich selbst als Träger von Modernisierungs- und Demokratisierungsprozessen. Bezüglich der Türkei kann gesagt werden, dass es „kein allgemeines bzw. grundsätzlich universales Verhältnis von Politik und Religion geben kann“.¹⁸¹⁶ Die konkrete Stellung einer Religion kann nur innerhalb der jeweiligen Gesellschaft festgestellt werden.¹⁸¹⁷ Vorsicht ist in der Bewertung der religiösen Situation der Türkei allerdings dort geboten, wo der Eindruck entstehen kann, alle Sunniten seien antidemokratische Muslime und intolerant gegenüber anderen Konfessionen bzw. Religionen. Vielfach wird hier die Religion von Menschen instrumentalisiert, die über eine starke Medienpräsenz verfügen, aber nicht unbedingt die Mehrheitsmeinung vertreten.

In der Türkei gelten der sunnitische Islam, das Christentum und das Judentum als anerkannte Religionen. Alle anderen werden zwar geduldet, haben jedoch keine staatlich garantierten Rechte. Seit Jahren bemühen sich Aleviten um eine Anerkennung als Glaubensgemeinschaft, was jedoch von staatlicher Stelle weitgehend ignoriert wird. Daneben zeigt sich immer öfter eine polarisierende Gegenüberstellung von sunnitischem Islam und Alevitentum, in der das Alevitentum einer strukturellen Abwertung ausgesetzt ist. Das führt zu einer schwierigen Situation der Aleviten in der Türkei, weil sie ständigem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sind. Dies lässt sich gut zeigen an der Frage, warum die Aleviten als Muslime nicht die Moschee besuchen, sondern stattdessen die Anerkennung des *cemevi* als Gebetshaus verlangen. Die religiösen Differenzen werden auf diese Weise auf eine gesellschaftlich-politische Ebene

1815 Siehe Kap. 7.2.

1816 Hutter 2003: 1454.

1817 Hutter 2003:1454; vgl. Franke 2012: 216.

transportiert, in der Aleviten jedoch eine religiöse Minderheit darstellen. Die Lösung der problematischen Situation der Aleviten und anderen religiösen Minderheiten in der Türkei kann für die islamische Welt neue Horizonte öffnen und die Probleme der Türkei mindern. Eine solche Lösung könnte auch Vorbildcharakter für viele Probleme des sunnitischen Islam in der Türkei haben, die öffentlich nicht besprochen und diskutiert werden können, wie etwa die kritischen Auffassungen sunnitischer Intellektueller und Theologen oder Probleme anderer sunnitischer Rechtsschulen. Mir ist bewusst, dass dieser Weg ausgesprochen schwierig ist, er scheint aber ohne Alternative zu sein.

Viele Menschen, darunter auch die Aleviten, erfahren das meiste über ihre Religionsgeschichte aus fremdsprachigen, genauer aus europäischen Studien, weil hier die Religionswissenschaft und verwandte Wissenschaften im Vergleich zu den eigenen Ländern weiterentwickelt sind. Hier ist es nun an den Aleviten selbst, sich mit diesen Quellen und Forschungen auseinanderzusetzen, sie kritisch zu lesen, sie neu zu interpretieren und vor allem auch eigene Beiträge zur religionswissenschaftlichen und religionshistorischen Forschung zu leisten, wie es der Anspruch dieser Arbeit ist. Besonders die Glaubensrichtungen, die in ihren angestammten Orten in der Minderheit leben und harten Sanktionen ausgesetzt sind, haben keine anderen Möglichkeiten. Auch und gerade in den europäischen Forschungseinrichtungen sollte der Forschung zum Alevitentum und ähnlichen Religionen und Glaubensrichtungen viel mehr Raum eingeräumt werden, denn diese Institutionen bieten eine der letzten Möglichkeiten der Dokumentation und Beschreibung dieser Glaubensrichtungen und ihrer Tradition und können damit die Voraussetzungen für ein besseres Verständnis der eigenen Kultur- und Religionsgeschichte schaffen.

Das Alevitentum wird sowohl in der Türkei als auch im Ausland häufig in seinen organisierten Formen und modernistischen Ausprägungen betrachtet. Als Religion mit seiner Lehre, Praxis, historischen Bedeutung wird es selten gesehen. Im Fall alevitischer Forschung fehlen noch detaillierte Studien über einzelne *ocaks* und deren spezifische Besonderheiten sowie Ritualbestand. In den neuen Entwicklungen des Alevitentums nach Beginn der Migration lassen sich vielfältige Prozesse ausmachen – etwa Gruppenbildung, Neuformierung einer Religion aus alten Traditionen und Gewohnheiten oder Ritualtransfer –, die für die Religionsforschung bedeutende Anstöße geben können.

Religion kann im Migrationskontext ein sehr stark verbindender Faktor sein. Der Moralkodex des alevitischen Glaubens ist sehr gemeinschaftsverbunden bzw. kollektiv ausgerichtet und wirkt eher hemmend auf eine konsumorientierte Wachstumsökonomie. Die Lebenspraxis im Migrationskontext entzieht sich in den meisten Bereichen der Kollektivgestaltung. Parallel zur Desintegration der ländlichen Gemeinschaftsstruktur entstehen eigenständige Strukturen, die für die zukünftigen Erneuerungen tragfähig erscheinen.

Die Religion spielt in den politischen Auseinandersetzungen in der Türkei eine eminent wichtige Rolle. Mit den Säkularisierungs- und Modernisierungsprozessen der Türkei ist zugleich ein Prozess der inneralevitischer Differenzierung angestoßen worden. Die normativen Rahmenbedingungen der alevitischen Religion sind in der Moderne beliebig geworden. Die

Aufgabe der moralischen Selbstkontrolle übernahm die staatliche Bürokratie, die heute in der Türkei ausschließlich von sunnitischer Gesinnung geprägt ist.

Im modernen Arbeitsleben kommt es zu einer Trennung des öffentlichen und privaten Lebens, von Arbeitszeit und Freizeit, aber auch von Glauben und Profanem. All diese Bereiche fielen in der Lebenswelt des *ocak* zusammen und durchdrangen sich gegenseitig. Diese Durchdringung ist in vielen Gruppen im Verlauf nur einer Generation verloren gegangen. Dies macht eine grundlegende Neuorientierung des Alevitentums notwendig, die nicht mehr allein auf Tradition und Erfahrung gründet, sondern der theologischen Vertiefung bedarf. Die durch Urbanisierung, Migration, Säkularismus und Individualisierung verursachten Wirkungen und Ritualtransferprozesse eröffnen auf der anderen Seite Chancen, die veraltete, ländliche Tradition zu erneuern und anzupassen.

Angesichts der heterogenen Entwicklungsprozesse, beispielsweise in unterschiedlichen Ländern und Sprachen Europas und verschiedenen Organisationen mit unterschiedlichen Auffassungen in der Türkei, ist es schwierig, allgemeine und verlässliche Aussagen über die Zukunft der Aleviten zu treffen. Dazu kommt die unberechenbare politische Situation der Türkei. Die „Beobachtungen zeigen, dass der häufig konstatierte Gegensatz von individualisierten und inoffiziellen Formen von Religionen gegenüber politisierten Religionen so nicht aufrecht erhalten werden kann, sondern in ihnen auch starke politische Haltungen und Intentionen enthalten sein können.“¹⁸¹⁸

Die Beobachtungen all dieser Entwicklungen und des Wandels bieten die seltene Möglichkeit, Anhaltspunkte für Überlegungen zur Entstehung des Alevitentums und damit auch zur Konstruktion der Religionen allgemein zu gewinnen. Aus den Änderungs- oder Auflösungsgründen können rückschließend Gründe für die Entstehung, Konstruktion und Ausbreitung der alten religiösen Phänomene, deren Ursprünge im Dunkeln liegen, gewonnen werden, was für die Religionsforschung von großer Bedeutung ist. Die Entwicklungen nach den Massenmigrationen an den neuen Orten bieten Anhaltspunkte für die historischen Wanderungen und danach entstandene Gruppierungen.

9. Literaturverzeichnis

- 111 Numaralı Kerkük Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri (Kanûnî Devri)** (2003). Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.
- Abdi-Zâde Hüseyin Hüsameddin** (1986): Amasya Tarihi. (Çeviren: Yılmaz, Ali / Akkuş, Mehmet). Bd. 1. Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları. Erstausgabe 1911.
- Abdürrezzak Kâşânî** (2015): Tasavvuf Sözlüğü. Letâifu'l-a'lâm fi işarâtı ahli'l-ilhâm. (Çeviren: Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ağuiçenoğlu, Hüseyin** (2013): Die Ethnisierung des Alevitentums. In: Langer, Robert / Ağuiçenoğlu, Hüseyin / Karolewski, Janina / Motika, Raoul (Hg.): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. Frankfurt: Peter Lang, 205–224.
- Ahmed Eflâkî** (1986): Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafindakiler). 1 Bd. (Çeviren: Tahsin Yazıcı). İstanbul: Remzi Kitabevi. İlk Basım/Erstausgabe 1318.
- Ahmet Refik** (1989): Anadolu'da Türk Aşiretleri (966–1200). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ahmet Refik** (1932): On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.
- Ahmedi Cemalettin Çelebi** (1992): Müdafa. İstanbul: Özyılmaz Matbaası. İlk Basım/Erstausgabe 1910.
- Akdağ, Mustafa** (1975): Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası. “Celalî İsyanları,, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Akın, Bülent** (2017): Alevilikte “Ocak”: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış. In: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 17/2 Kış-Winter 2017, 239-264.
- Akın, Bülent** (2016): Ehl-i Haklarda Kelâmhânlık Geleneği ve Kelâmhân Defterlerinin Geleneğin Korunması ve Aktarılmasındaki Rolü. In: Milli Folklor, 2016, Yıl 28, Sayı 111, 100-115.
- Aksünger, Handan** (2013): Jenseits des Schweigegebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden. Münster: Waxmann.
- Aksüt, Hamza** (2010): Aleviler. Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Alandağlı, Murat** (2015): Kızılbaşlara Dair İki Rapor: 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar. In: Çakmak, Yalçın/Gürtaş, İmran (Hg): Kızılbaşlık Alevilik Bektaşîlik. Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel. İstanbul: İletişim Yayınları, 227–244.
- Alandağlı, Murat** (2014): Çorum ve Çevresinde Faaliyette Bulunan Ali Murtezâ Nam-ı Diğer Kör Dede Çetesi. In: Belleten, cilt LXXVII, 278. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 183–226.
- Anderson, Benedict** (2009): Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması. İstanbul: Metis Yayınları.

- Andrae**, Tor (1960): *Islamische Mystiker*. (Übersetzt von Helmhart Kanus-Credé). Stuttgart: W. Kohlhammer. Erstaussgabe 1947.
- Andrae**, Tor (1917): *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm: Kungl. Boktryckeriet. P. A. Norstedt & Söner.
- Andrews**, Peter / **Temel**, Hıdır (2013): *Hubyâr: Alevi Texts*. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Januar, 1–19.
- Andrews**, Peter / **Temel**, Hıdır (2010): *Hubyâr*. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, December 37 (3), 287–334.
- Arslanyan**, Agop (2006): *Adım Agop Memleketim Tokat*. İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Asan**, Veli (2011): *Aşina-Peşine-Çigildaş*. <http://www.kanalkultur.com> [Stand: 04.01.2011].
- Asarkaya**, Halis (1973): *Osmanlılar Zamanında Tokat*. No. 9. Tokat: Barış Matbaası.
- Asarkaya**, Halis (1941): *Osmanlılar Zamanında Tokat*. No. 2. Tokat: Tokat Matbaası.
- Aslanoğlu**, İbrahim (1984): *Pir Sultan Abdallar*. İstanbul: Erman Yayınevi.
- Assmann**, Jan (2010): *Magie und Ritual im Alten Ägypten*. In: Assmann, J.; Strohm, Harald (Hg.): *Magie und Religion*. München, 23–43.
- Assmann**, Aleida / **Assmann**, Jan (Hg) (1998): *Schleier und Schwelle*. Band 2, Geheimnis und Offenbarung. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Assmann**, Jan (1994): *Unsichtbare Religion und Kulturelles Gedächtnis*. In: Sprondel, Walther M. (Hg.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Für Thomas Luckmann. Frankfurt: Suhrkamp, 404–421.
- Assmann**, Jann (1992): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.
- Assmann**, Jan (1988): *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*. In: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt, 9–19.
- Atalay**, Adil Ali (Hg.) (1991a): *Hazreti Ali'nin Faziletnamesi*. İstanbul: Can Yayınları. İlk Yazım/Erstaussgabe 1519.
- Atalay**, Besim (1991): *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: ANT Yayıncılık. İlk Basım/Erstaussgabe 1924.
- Ayan**, Ergin (2013): *Büyük Selçuklu Zamanında Alevî-Sünnî Çatışmaları*. In: *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Hg. von Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstitut. Heft 8, Winter 2013. Köln: Önel-Verlag, 179–200.
- Babinger**, Franz (Hg.) (2014): *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*. Ins Neuhochdeutsche übersetzt von Jörg Riecke. Berlin: Duncker & Humboldt. Erstaussgabe 1923.
- Babinger**, Franz (1922): *Der Islam in Kleinasien*. *Neue Wege der Islamforschung*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band 76. Leipzig: F. A. Brockhaus, 126–152.

Baha Said Bey (2006): Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri. İstanbul: Kitabevi. İlk Basım/Erstausgabe 1926–1928.

Banguoğlu, Tahsin (1974): Türkçenin Grameri. İstanbul: Baha Matbaası.

Barkan, Ömer Lütfi (1942): Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I: İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeleri. In: Vakıflar Dergisi, V. Ankara.

Başgöz, İlhan (1983): Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği. In: Eyuboğlu, Sabahattin: Pir Sultan Abdal. İstanbul: Cem Yayınevi, 11-56.

Baumann, Martin (1998): Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung. Marburg: REMID.

Bayrak, Mehmet (2005): Alevi – Bektaşî Edebiyatında Ermeni “Aşıkları [Âşuğlar]. Ankara: Özge Yayınları.

Berger, Peter L. (1992): Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg: Herder.

Berger, Peter L. / **Luckmann**, Thomas (1991): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Fischer.

Berger, Peter L. (1981): Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Bezirci, Asım (1992): Pir Sultan. yaşamı, kişiliği, sanatı, bütün şiirleri. İstanbul: Say Yayınları.

Birdoğan, Nejat (2015): Alevilik. Anadolu’nun Gizli Kültürü. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Birdoğan, Nejat (Hg.) (1994): İttihat-Terakki’nin Alevilik Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey). İstanbul: Berfin Yayınları.

Birdoğan, Nejat (1992): Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi. Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları. İstanbul: Alev Yayınları.

Birdoğan, Nejat (1990): Alevilik. Anadolu’nun Gizli Kültürü. Hamburg: Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları.

Boratav, Pertev Naili (1984): Türk Folkloru. İstanbul: Gercek Yayınevi.

Brandt, Ahasver von (1989): Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften. Stuttgart: Kohlhammer.

Bruinessen, Martin van (2004): Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve Yürüyen Duvarla İlgili Çeşitli Avatarlar. <http://www.alewiten.com/avatarlar> [Stand: 13.12.2004].

Bruinessen, Martin van (1999): Kürtlük, Türklük, Alevilik. Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri. (Çerviren: Yurdakul, Hakan). İletişim: İstanbul.

Bruinessen, Martin van (1996): Alevi Kürtler’in etnik kimliği üzerine tartışma. “Aslını inkar eden haramzadedir!”. In: Birikim Dergisi, Sayı 88. İstanbul: Birikim Yayınları, 38–51.

Bruinessen, Martin van (1984): Die Türkische Republik, ein säkularisierter Staat? In: Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients. Bd. 1984, Berlin, 13–51.

- Bumke, Peter J.** (1979): Kızılbaz-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei). Marginalität und Haresie. In: Anthropos. Band 74, Sonderdruck. Fribourg: St-Paul, 530–548.
- Buyruk** (1958): (Hg. von Sefer Aytekin). Ankara: Emek Basım-Yayınevi.
- Buyruk** (1982): (Hg. von Fuat Bozkurt). İstanbul: Anadolu Matbaası ve Tic. Koll. Őti.
- Cahen, Claude** (1984): Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler. (eviren: Moran, Yıldız). İstanbul: E Yayınları.
- Cahen, Claude** (1982): Osmanlılar'dan önce Anadolu'da Őiilik Problemi. (eviren: Sabri Hizmetli). In: İslm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V., 305–319.
- Cahen, Claude** (1970): Baba İshak, Baba İlyas, Hacı BektaŐ ve Diđerleri. In: İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 18, Sayı: 1. Ankara: Ankara Üniversitesi, 193–202.
- Cahen, Claude** (1968): Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfngen des Osmanenreiches. Fischer Weltgeschichte. Frankfurt am Main: Fischer Verlag .
- CavanŐir, Babek / Ekber, N. Necef** (Hg.) (2006): Őah İsmail HAT'İ Kllyatı. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Cebecik, Kemal** (1992): Sıraçlar ve Sarıköy Sıraçları. Ankara: Etüd-Eđitim Yayınları.
- Cengil, Muammer** (2003): Cem Ayini'nin Fert ve Toplum zerindeki Etkileri. In: Dinbilimleri Akademik AraŐtırma Dergisi. Cilt III, Sayı 3. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 127–143.
- Çamurođlu, Reha** (1991): Yeniçerilerin BektaŐiliđi ve Vaka-i Őerriye. İstanbul:Ant Yayınları.
- Çevik, Mehmet** (2007): *Őık Sefil Ali. Hayatı-DeyiŐleri*. orum: Lider Matbaacılık A.Ő.
- Çıplak CoŐkun, Nilgün** (2013): Alevi-BektaŐi Geleneđinde Drdan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum YaŐamındaki nemi. In: Türk Kültürü ve Hacı BektaŐ Vel AraŐtırma Dergisi. 2013/65, 271-280.
- Daftary, Farhad** (2016): Őii İslam Tarihi. (eviren: Ahmet Fethi). İstanbul: ALFA Basım Yayım Dađıtım San. Ve Tic. Ltd. Őti.
- Daftary, Farhad** (2003): Kurze Geschichte der Ismailiten. Tradition einer muslimischen Gemeinschaft. (bersetzt von Kurt Maier). Würzburg: Ergon Verlag.
- Dedekargınođlu, Hüseyin** (2010): Dede Garkın Sređinde Cem. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- DedeŐođlu, Emr** (Emrullah KarataŐ) (2009): Hubyrlı DeyiŐleri-Gzellemeleri. Hubyr Ocađı Kültürü. İstanbul: BarıŐ Matbaa.
- Demir Baba Vilyetnamesi** (1976). (Hazırlayan: Noyan, Bedri). İstanbul: Can Yayınları.
- Deringil, Selim** (2014): İktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamid Dönemi (1876–1909). İstanbul: Dođan Kitap.
- Dersimi, M. Nuri** (1992): Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım. (Hg. von Mehmet Bayrak). Ankara: Özge Yayınları.
- Develliođlu, Ferit** (1990): Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lgat. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Dođanay, Eraslan** (o. J.): Anadolu Evliyası Hubyar Sultan. İstanbul: Anadolu Matbaa Tic. Őti.

- Dressler, Markus** (2016): Türk Aleviliğinin İnşası. Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 546. İstanbul: Mega Basım Yayın.
- Dreßler, Markus** (2013): Was ist das Alevitum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien. In: Langer, Robert / Ağuıçenođlu, Hüseyin / Karolewski, Janina / Motika, Raoul (Hg.): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. Frankfurt am Main: Peter Lang, 12–35.
- Dreßler, Markus** (2013a): Der moderne *dede*: Religiöse Autorität im Wandel. In: Langer, Robert / Ağuıçenođlu, Hüseyin / Karolewski, Janina / Motika, Raoul (Hg.): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. Frankfurt am Main: Peter Lang, 241–266.
- Dressler, Markus** (2002): Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon Verlag.
- Düzdađ, M. Ertuđrul** (1983): Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işıđında 16. Asır Türk Hayatı. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ecevitöđlu, Pınar / İrat, Ali Murat / Yalçınkaya, Ayhan** (Hg.) (2010): Hacı BektaşVeli. Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Eckermann, Walther / Mohr, Hubert** (Hg.) (1986): Einführung in das Studium der Geschichte. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Efendiyev, Oktay** (1999): Safavi Devleti Bir Türk Kızılbaş Devletiydi. <http://www.cemvakfi.org.tr> [Stand: 06.09.2015].
- El-Hakîm, Suad** (2005): İbnü'l-Arabî Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea** (2003): Dinler Tarihine Giriş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. İlkbasım/Erstausgabe 1949.
- Elvan Çelebi** (2014): Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye. Baba İlyas Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi. (Hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal & Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: Türk Tarih Kurumu. İlk Basım/Erstausgabe 760/1358-9.
- Engin, Havva** (2001): Über die Schwierigkeiten der Entwicklung schulischer Curricula für einen alewitischen Religionsunterricht in Deutschland. In: Engin, Ismail/Franz, Erhard (Hg.): Aleviler/Alewiten. Bd. 3. Siyaset ve Örgütler; Politik und Organisationen. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 215–221.
- Engin, Ismail / Franz, Erhard** (Hg.) (2000): Aleviler/Alewiten. Bd. 1. Kimlik ve Tarih; Identität und Geschichte. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Engin, Ismail / Franz, Erhard** (Hg.) (2001): Aleviler/Alewiten. Bd. 2. İnanç ve Gelenekler; Glaube und Tradition. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Engin, Ismail / Franz, Erhard** (Hg.) (2001a): Aleviler/Alewiten. Bd. 3. Siyaset ve Örgütler; Politik und Organisationen. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Engin, Refik** (2010): Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri. In: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 55. Ankara, 371–404.

- Erdemir, Aykan / Korkmaz, Cahit** ve diğ erleri (Hg.) (2010): Alevi Bakış Açısıyla Türkiye’de Ayrımcılık. Ankara: Alevi Kültür Dernekleri.
- Ersal, Mehmet** (2016): Cönkten Hizmet Defterine, İcradan Yazıya Alevi Yazma Geleneği. In: Milli Folklor Dergisi, sayı 111. Ankara, 87–99.
- Ersal, Mehmet** (2016a): Alevilik. Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği – Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları.
- Ersal, Mehmet** (2011): Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Müsahiplik. In: Turkish Studies. International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Volume 6/1. Turket, 1058–1083.
- Ersal, Mehmet** (2009): Alevî Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği. In: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, Hg. von Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstitut. Heft 1, Sommer 2009. Köln: Önel-Verlag, 188–205.
- Et-Tavîl, Muhammed Emîn Gâlip** (2004): Arap Alevîlerinin Tarihi. Nusayrîler. (Çeviren: İsmail Özdemir) İstanbul: chiviyazıları. İlk Basım/Erstausgabe 1924.
- Evliyâ Çelebi** (1986): Zillîoğlu Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Cild: III–IV. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Evliyâ Çelebi** (1986a): Zillîoğlu Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Cild: I–II. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki** (1991): Sömürülen Alevilik. İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki** (1979): alevilik-sünnilik:“İslâm Düşüncesi”. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Eyuboğlu, Sabahattin** (1983): Pir Sultan Abdal. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Faroqhi, Suraiya** (2014): Osmanlı’da Kentler ve Kentliler. (Çeviren: Neyyir Berktaş). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İlk Basım/Erstausgabe 1993.
- Faroqhi, Suraiya** (2010): Geschichte des Osmanischen Reiches. München: Verlag C.H.Beck. 1. Auflage 2000.
- Faroqhi, Suraiya** (2003): Anadolu’da Bektaşilik. (Çeviren: Nasuh Barın). İstanbul: Simurg.
- Faroqhi, Suraiya** (1981): Der Bektaşî-Orden in Anatolien. Wien: Verlag des Instituts für Orientalistik der Universität Wien.
- Filoramo, Giovanni** (2000): Gnosis/Gnostizismus. I. Religionswissenschaftlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3: F-H, (Hg. von Hans Dieter Betz u. a.) Tübingen: Mohr Siebeck, 1043-1044.
- Flick, Uwe** (2016): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Franke, Edith & Maske, Verena** (Hg.) (2014): Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung. Band 2, Marburg Online Books. Marburg: IVK-Religionswissenschaft.

Franke, Edith (2014b): Fachliche Spezialisierung, methodische Integration, Mut zur Theorie und Marginalität der Kognitionswissenschaften. In: Franke, Edith/Maske, Verena (Hg.): Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung. Band 2, Marburg Online Books. Marburg: IVK-Religionswissenschaft, 33–43.

Franke, Edith (Hg.) (2014a): Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Franke, Edith (2012): Einheit in der Vielfalt. Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Franke, Edith & Maske, Verena (2011): Teilnehmende Beobachtung als Verfahren der Religionsforschung. Der Verein, Muslimische Jugend in Deutschland e. V. In: Kurth, Stefan / Lehmann, Karsten (Hg.): Religionen Erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag, 105–134.

Franz, Erhard (2000): Wer und was ist Alewite? In: Engin, Ismail; Franz, Erhard (Hg.): Aleviler = Alewiten. Bd. 1. Kimlik ve tarih = Identität und Geschichte. (Mitteilungen / Deutsches Orient-Institut; 59). Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 15–21.

Freiberger, Oliver (2011): Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft. In: Kurth, Stefan/Lehmann, Karsten (Hg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag, 199–220.

Freitag, Rainer (1985): Seelenwanderung in der islamischen Häresie. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Geranpayeh, Behrouz (2006): Yâristân – die Freunde der Wahrheit: Religion und Texte einer vorderasiatischen Glaubensgemeinschaft. Göttingen: unveröffentlichte Dissertation.

Girtler, Roland (1992): Methoden der Qualitativen Sozialforschung. Wien: Böhlau Verlag.

Glassen, Erika (1972): Schah Ismā‘īl I. und die Theologen seiner Zeit. In: Der Islam 48 (1972); 254-268.

Glassen, Erika (1971): Schah Ismā‘īl, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen? In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) 121 (1971); 61-69.

Goetze, Andreas (2014): Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islam. 4. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Goldziher, Ignaz (1963): Vorlesungen über den Islam. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Erstausgabe 1925.

Gökbilgin, Tayyib (1965): 15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm. In: Vakıflar Dergisi, 6. Ankara, 51–61.

Gölpınarlı, Abdülbâki (2014): Yunus Emre. Hayatı ve Bütün Şiirleri. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki (2004): Tasavvuf’tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri. İstanbul: İnkilâp Kitabevi. İlk Basım/Erstausgabe 1977.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1990): *Vilâyet-nâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Gölpınarlı, Abdülbâki¹⁸¹⁹ (1987): *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*. İstanbul: Der Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1979): *Oniki İmâm (a.s)*. İstanbul: Der Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1977): *Kızıl-Baş*. In: *İslam Ansiklopedisi*, Bd. 6. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 789–795.

Gramlich, Richard (1992): *Islamische Mystik: sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Berlin: Kohlhammer.

Gramlich, Richard (1989): *Das Sendschreiben Al-Quşayrîs über das Sufitum*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Gramlich, Richard (1987): *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligwunders*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Gramlich, Richard (1981): *Die Schiitischen Derwischorden Persiens. Dritter Teil: Brauchtum und Riten. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Gramlich, Richard (1976): *Die Schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Gramlich, Richard (1970): *Pol und Scheich im heutigen Derwischtum der Schia*. In: *Le Shî 'isme Imâmite*. 108, Paris: Presses Universitaires de France, 175–182.

Gramlich, Richard (1965): *Die Schiitischen Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Gramlich, Richard (1978): *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardî ('Awârif al-ma'ârif)*. Freiburger Islamstudien. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Gregory Abû'l-Farac (1999): *Abû'l – Farac Tarihi*. Cilt II. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Grenard, Fernand (1904): *Une secte religieuse d'Asie Mineure: Les Kyzyl-Bâchs*. In: *Journal Asiatique – 10 Série 3*, (May-June). Paris, 511-522.

Greschat, Hans-Jürgen (Hg.) (1994): *Mündliche Religionsforschung. Erfahrung und Einsichten*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Gross, Erich (1927): *Das Vilâjet-Nâme des Hâğğî Bektasch. Ein Türkisches Derwischevangeliem*. (Übersetzung). Leipzig: Mayer & Müller.

Grunebaum, Gustave Edmund von (Hg.) (1982): *Der Islam II. Die islamische Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*. Fischer Weltgeschichte. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

1819 Der Vorname von Gölpınarlı wird Abdülbâki oder Abdülbâkiy geschrieben. Es handelt sich um die gleiche Person. Hier werden die Namen wie auf dem Buch wiedergegeben.

- Gülçicek**, Ali Duran (1994): Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft. Köln: Gülçicek – Ethnographia Anatolica Verlag.
- Gülten**, Sadullah (2010): Die Menakıbname von Üryan Hızır. In: Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum. Hg. von Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstitut. Heft 3. Köln: Önel Verlag, 84–103.
- Gümüšoğlu**, Dursun (2008): Ahmed Edîb Harâbî Dîvânı. Yaşamı ve Tüm Şiirleri. İstanbul: Can Yayınları.
- Gümüšoğlu**, Dursun / **Yıldırım**, Rıza (2006): Bektaşî Erkânâme – 1313 Tarihli Bir Erkânâme Metni. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Gün**, Ali Kemal (2017): Interkulturelle therapeutische Kompetenz. Möglichkeiten und Grenzen psychotherapeutischen Handelns. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gün**, Ali Kemal (2007): Interkulturelle Missverständnisse in der Psychotherapie. Gegenseitiges Verstehen zwischen einheimischen Therapeuten und türkeistämmigen Klienten. Freiburg: Lambertus.
- Gündüz**, Şinasi (2005): Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi. <http://www.alewiten.com/gnostik.htm> [Stand: 21.07.2005].
- Gündüz**, Tufan (2010): Son Kızılbaş Şah İsmail. İstanbul: Yeditepe.
- Güvenç**, Bozkurt / **Şaylan**, Gencay / **Tekeli**, İlhan / **Turan**, Şerafettin (1991): Türk – İslam Sentezi. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Güzel**, Abdurrahman (2008): Süleyman Hakim Ata'nın Bakırgan Kitabı Üzerine Bir İnceleme. Ankara: Öncü Kitap.
- Haas**, Abdülkadir (1987): Die Bektaşî. Riten und Mysterien eines islamischen Ordens. Berlin: Express Edition.
- Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı** (2011): Aleviler 'Artık Burada' Oturmuyor. Alevi Çalıştayları Nihai Raporu Üstüne Bir Değerlendirme. Ankara.
- Hakk'a Yürüme Erkâmı** (2009). (Handbuch) Hg. von Föderation der alevitischen Gemeinde in Deutschland: Köln.
- Halaçoğlu**, Yusuf (2009): Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453–1650). I.–VI. Bd. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hallauer**, Jacob (1925): Die Vita des Ibrahim b. Edhem in der Tedhkiret el-ewlija des Ferid ed-din Attar. Eine islamische Heiligenlegende. In: Jacob, Georg und Tschudi, Rudolf (Hg.): Türkische Bibliothek, 24. Band. Berlin: Mayer & Müller.
- Halm**, Heinz (2017): Die Assassinen. Geschichte eines islamischen Geheimbundes. München: C. H. Beck.
- Halm**, Heinz (2000): Gnosis/Gnostizismus. V. Islam. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 3: F-H, (Hg. von Hans Dieter Betz u.a.). Tübingen: Mohr Siebeck, 1058–1059.
- Halm**, Heinz (1994): Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München: Verlag C. H. Beck.

- Halm, Heinz** (1988): Die Schia. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Halm, Heinz** (1982): Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten. Zürich und München: Artemis Verlag.
- Halm, Heinz** (1981): Das Buch der Schatten. Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums. II. In: Der Islam 58, 15-86.
- Halm, Heinz** (1978a): Das Buch der Schatten. Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums. I. In: Der Islam 55, 219-266.
- Halm, Heinz** (1978): Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis. Herausgegeben von: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XLIV, 1. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Hamzeh'ee, M. Reza** (2008): Yaresan (Ehl-i Hak). Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel bir İnceleme. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Hamzeh'ee, M. Reza** (1990): The Yaresan. A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Hançerlioğlu, Orhan** (1984): İslâm İnançları Sözlüğü. İslâm Deyim, Terim ve Akımlarını da Kapsar. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hartmann, Richard** (1944): Die Religion des Islam. Eine Einführung. Berlin: Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
- Hartmann, Richard** (1914): Al-Kuschairîs Darstellung des Şûfitums. Mit Übersetzungs-Beilage und Indices. In: Jacob, Georg und Tschudi, Rudolf (Hg.): Türkische Bibliothek, 18. Band. Berlin: Mayer & Müller.
- Hartmann, Richard** (1916): Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Şûfitums. In: Der Islam, Januar 1, 1916; 6, 31-72.
- Hasluck, Frederick William** (1995): Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşilik.(Çeviren: Yücel Demirel). İstanbul: Ant Yayınları. İlk Basım/Erstausgabe 1928.
- Heiler, Friedrich** (1961): Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Heine, Peter** (1989): Ethnologie des Nahen und Mittleren Ostens. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Hendrich, Béatrice** (2013): Mutter oder Frau? Das Alevitentum und Konzeptionen des Nicht-Männlichen. In: Langer, Robert/Ağuiçenoğlu, Hüseyin/Karolewski, Janina/Motika, Raoul (Hg.): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. Frankfurt am Main: Peter Lang, 303–327.
- Hendrich, Béatrice** (2005): Erfundene Feste, falsche Rituale? In: Langer, Robert / Motika, Raoul / Ursinus, Michael (Hg.): Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt am Main: Peter Lang, 227–246.

- Hinz**, Walther (1992): Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi. (Çeviren: Tevfik Bıyıklıođlu). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. İlk Basım/Erstausgabe 1948.
- Hinz**, Walther (1936): Irans Aufstieg zum Nationalstaat im Fünfzehnten Jahrhundert. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Hock**, Klaus (2008): Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hutter**, Manfred (2001): Prozesse der Identitätsfindung der Bahâ'î-Religion: Zwischen kontinuierlichem Bewahren und deutlicher Abgrenzung. In: Festschrift für Anders Hultgard - RGA-E Band 31. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 424–435.
- Hutter**, Manfred (2003): Politik und Religion. I. Religionswissenschaftlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 6: N–Q, (Hg. von Dieter Betz u.a.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- İbni Haldun** (1989): Mukaddime 2 . (Çeviren: Dursun, Turan). Ankara: Onur Yayınları.
- İbni Haldun** (1977): Mukaddime 1. (Çeviren: Dursun, Turan). Ankara: Onur Yayınları.
- İmam-ı Cafer Buyruđu** (1962): Hg. von Hasan Ayyıldız. İstanbul: Ayyıldız Kitabevi.
- İnalçık**, Halil (2016): Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet. İstanbul: İşbankası Yayınları.
- İnalçık**, Halil (2014): Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İnalçık**, Halil (2010): Osmanlılar. Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalçık**, Halil (2009): Devlet-i Aliyye. Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jacob**, Georg (1908): Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens Bektaschis. In: Jacob, Georg (Hg.): Türkische Bibliothek, 9. Band. Berlin: Mayer & Müller.
- Kaplan**, Dođan (2011): Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik. Ankara: Türkiye Dinayet Vakfı Yayınları.
- Kaplan**, Dođan (2002): Fuat Köprülü'ye Göre Anadolu Aleviliđi. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Kaplan**, Ismail (2004): Das Alevitentum. Ein Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland. Köln: Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.
- Karaman**, Fikri (2014): Tozanlı-Dođanşar SOY KÜTÜĐÜ. İstanbul: abm yayınevi.
- Karaman**, Fikri (2003): Sivas-Tokat TOZANLI KAZASI. İstanbul: Akademi.
- Karaman**, Fikri (1990): İpsile Tozanlı Dođanşar. İstanbul: Acar.
- Karamustafa**, Ahmet T. (2010): Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık. In: Ecevitođlu, Pınar / İrat, Ali Murat / Yalçınkaya, Ayhan (Hg.) (2010): Hacı Bektaş Veli. Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Dipnot Yayınları, 42–48.
- Karamustafa**, Ahmet T. (2007): Tanrının Kuraltanıamaz Kulları. İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200–1550). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Karamustafa, Ahmet T. (2005): Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu. In: Ahmet Yaşar Ocak (Hg.): Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar-edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 61–88.

Karataş, Nurbanu / **İflazoğlu**, Evrim Can (Hg.) (2015): Vardan Yoğa. İki Irmak Arasında Aleviliğin İzleri. Ankara: Ürün Yayınları.

Karolewski, Janina (2005): Ayin-i Cem – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des İbadet ve Öğreti Cemi. In: Langer, Robert / Motika, Raoul / Ursinus, Michael (Hg.): Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt am Main: Peter Lang, 109–131.

Kaygusuz, İsmail (2013): Kennen wir Hacı Bektaş Veli richtig? Hacı Bektaş Veli und das Hünkar Dergâhı. In: Langer, Robert / Ağuıçenoğlu, Hüseyin / Karolewski, Janina / Motika, Raoul (Hg.): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. Frankfurt am Main: Peter Lang, 95–110.

Kaygusuz, İsmail (2009): Görmediğim Tanrıya Tapmam. Alevilik ve Materyalizm. İstanbul: Su Yayınları.

Kaygusuz, Ismail (1995): Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları. İstanbul: Alev Yayınları.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1993): Geschichtmythos und kollektive Identität. Die „Wiederfindung“ des Alevitums. In: Orient, Heft 3. Deutsches Orient Institut, Hamburg. Opladen: Leske Verlag.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1992): Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren“ Islam. Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980. Sozialanthropologische Arbeitspapiere, FU Berlin, Institut für Ethnologie, Nr. 49. Berlin: Das Arabische Buch.

Kehl, Krisztina (1988a): Die Tahtacı. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien. Ethnizität und Gesellschaft, Occasional Papers, Nr. 16. Berlin: Das Arabische Buch.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988): Die Kızılbaş / Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Keser, İnan (2013): Nusayri Alevilik. Tarih İnanç Kimlik. Adana: Karahan Kitabevi.

Kılıç, Filiz / **Bülbül**, Tuncay (2006): Erdebil Degâhı'nın Anadolu Aleviliğindeki Yeri ve Erdebil Dergâhı'nda Uygulanan Bazı Dinsel Pratikleri İçeren bir Risale. In: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 2006/39. Ankara: Türk Hava Kurumu Basımevi, 9–20.

Kılıç, Rüya (2016): Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Kiel, Machiel (2000): Pionier des Islam auf dem Balkan im 13. Jahrhundert. In: Engin, Ismail; Franz, Erhard (Hg.): Aleviler = Alewiten. Bd. 1. Kimlik ve tarih = Identität und Geschichte. (Mitteilungen/Deutsches Orient-Institut; 59). Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 253–286.

Kissling, Hans Joachim (1986): Dissertationes Orientales Et Balcanicae Collectae: Das Derwischtum. München: Trofenik.

- Kissling**, Hans Joachim (1957): Die Wunder der Derwische. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 107. Wiesbaden: Franz Steiner, 348–361.
- Kissling**, Hans Joachim (1950): Eine bektâsîtische Version der Legende von den zwei Erzsündern. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 99. Wiesbaden: Franz Steiner, 181–201.
- Klappstein**, Paul (1919): Vier turkestanische Heilige. Ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik. In: Jacob, Georg und Tschudi, Rudolf (Hsg.): Türkische Bibliothek, 20. Band. Berlin: Mayer & Müller.
- Kleff**, Hans-Günter (1984): Vom Bauern zum Industriearbeiter. Zur kollektiven Lebensgeschichte der Arbeitsmigranten aus der Türkei. Ingelheim: Manthano-Verlag.
- Kleine**, Christoph (1999): Die Wissenschaft und das Wunder. Überlegungen zum Umgang der Religionswissenschaft mit dem >Paranormalen<. In: ZfR 7, 121-144.
- Knoblauch**, Hubert (2003): Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Koca**, Şevki (2008): Anadolu Kızılbaş Süreklerine Dair Etnolojik Tespitler (Sofiyân Sürekleri). <http://www.kanalkultur.com> [Stand: 04.01.2011]
- Koca**, Turgut (1990): Bektaşî Alevî Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar). İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Korkmaz**, Sıddık (2005): Tarihin Tahrifi. İbn Sebe Meselesi. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Köhbach**, Markus (1982): Vom Asketen zum Glaubenskämpfer: Geyiklü Baba. Ein Beitrag zur osmanischen Hagiographie. In: Inalcık, Halil / Göyünç, Nejat (Hg.): Osmanlı Araştırmaları III. İstanbul, 45–51.
- Köksal**, Fatih/**Kırlı**, Şaban (2013): Âşık Paşa'nın Sema Risalesi: Risâle Fî Beyânî's-Semâ. In: TÜBAR, Türklük Bilimi Araştırmaları. Journal of Turkology Research. 2013 Bahar / Spring. Niğde.
- Köprülü**, Fuad (1976): Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. İlk Basım/Erstausgabe 1919.
- Köprülü**, Fuat (1942): Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü. In: Vakıflar Dergisi, Sayı II, 1–36. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü.
- Krech**, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 58, (2), 97–113.
- Kriss**, Rudolf / **Kriss-Heinrich**, Hubert (1960): Volksglaube im Bereich des Islam. Band I. Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Krohn**, Else (1931): Vorislamisches in einigen vorderasiatischen Sekten und Derwischorden. In: Ethnologische Studien, Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Völkerkunde. Band 1, Heft 4. Halle (Saale): Gebauer-Schwetsche Druckerei und Verlag, 293–343.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)** (1987): Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Kurth, Stefan / Lehmann, Karsten** (2011): Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. In: Kurth, Stefan/Lehmann, Karsten (Hg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag, 7–19.
- Kurth, Stefan / Lehmann, Karsten** (2011): Narrativ fundierte Interviews mit religiösen Subjekten. Individualsynkretismus als Typus moderner Religiösität. In: Kurth, Stefan / Lehmann, Karsten (Hg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag, 135–168.
- Küçükcan, İlyas** (2009): Tarihsel Gelişim Sürecinde Seyyid Battal Gazi – Hacı Bektaş Veli Bağlantısı ve Günümüze Yansımaları. In: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, Hg. von Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstitut. Heft 1, Sommer 2009. Köln: Önel, 247–255.
- Lanczkowski, Günter** (1978): Einführung in die Religionsphänomenologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Langer, Robert / Ağuıçenođlu, Hüseyin / Karolewski, Janina / Motika, Raoul** (Hg.) (2013): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Langer, Robert** (2008): Alevitische Rituale. In: Sökefeld, Martin (Hg.): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: transcript Verlag, 65–107.
- Langer, Robert / Motika, Raoul / Ursinus, Michael** (Hg.) (2005): Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Le Coq, Albert von** (1912 a): Kyzylbasch und Yäschilbasch. In: Orientalisches Archiv III. Berlin.
- Le Coq, Albert von** (1912 b): Die Abdâl. In: Baessler-Archiv, Band II. Leipzig und Berlin: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 221–234.
- Lévi-Strauss, Claude** (2012): Anthropologie in der modernen Welt. Berlin: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude** (1980): Mythos und Bedeutung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Loth, Martina** (2014): Wird die alevitische Jugend das Alevitentum reformieren ? – Eine Generation auf der Suche nach einer Neuformulierung. In: Kreiser, Klaus / Motika, Raoul / Steinbach, Udo / Joppien, Charlotte / Schulz, Ludwig (Hg.): Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland. Bd. 1. Wiesbaden: Springer.
- Luschan, Felix von** (1891): Die Tachtadschy und andere Ueberreste der alten Bevölkerung Lykiens. In: Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Neunzehnter Band, Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 31–53.
- Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli** (1954): (Hg. von Sefer Aytekin). Ankara: Emek Basım Yayımevi.
- Massignon, Louis M.** (2006): İslâm'ın Mistik Şehidi HALLÂC-I MANSÛR'UN ÇİLESİ. La Passion de Hallâj martyr mystique de l'islam. (Çeviren: Dr. İsmet Birkan). Ankara: Ardiç Yayınları.

- Massignon, Louis** (1940): Die Auferstehung in der Mohammedanischen Welt. In: Eranos-Jahrbuch 1939. Zürich: Rhein Verlag, 11–20.
- Massignon, Louis** (1939): Der Gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam. In: Eranos-Jahrbuch 1938. Zürich: Rhein Verlag, 161–173.
- Massignon, Louis** (1938): Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam. In: Eranos-Jahrbuch 1937. Zürich: Rhein Verlag, 55–77.
- Matuz, Josef** (1985): Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Matuz, Josef** (1979): Vom Übertritt osmanischer Soldaten zu den Safawiden. In: Haarmann, Ulrich (Hrsg.): Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. Beirut: Orient-Institut der Dt. Morgenlaendischen Gesellschaft, 402-415.
- Mayring, Philipp** (2010): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Divanı** (o. Jahr): (Çeviren: Noyan, Bedri). Merdiven Köyü Şahkulu Sultan Küllüyesini Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği. İstanbul. Erstausgabe 1909.
- Meier, Fritz** (1992): Der „Urknall“ eine Idee des Abū Bakr ar-Rāzī. In: Oriens, Vol. 33. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1–21.
- Meier, Fritz** (1992a): Bausteine II. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 53b. (Hg. Von Erika Glassen und Gudrun Schubert). Stuttgart und Istanbul: Franz Steiner Verlag.
- Meier, Fritz** (1976): Abū Sa‘īd-i Abū l-Ḥair (357–440/967–1049); Wirklichkeit und Legende. Leiden: E. J. Brill.
- Meier, Fritz** (1955): Die Wandlung des Menschen im Mystischen Islam. In: Eranos-Jahrbuch 1954, Band XXIII. Zürich: Rhein-Verlag, 99–139.
- Meier, Fritz** (1954): Der Derwischentanz: Versuch eines Überblicks. In: Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. Band 8. Zürich, 107–136.
- Meier, Fritz** (1946): Der Geistmensch bei dem persischen Dichter Attar. In: Eranos-Jahrbuch 1945, Band XIII. Zürich: Rhein-Verlag, 283–353.
- Mélikoff, Irène** (1999): Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları. In: Olsson, T.; Özdalga, E.; Raudvere, C. (Hg.): Alevi Kimliği. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3–11.
- Mélikoff, Irène** (1993): Uyar İdik Uyardılar. Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Menzel, Theodor** (1925): Die ältesten türkischen Mystiker. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), 79. Wiesbaden: Harrassowitz, 269–289.
- Motika, Raoul / Langer, Robert** (2005): Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext. In: Langer, Robert / Motika, Raoul / Ursinus, Michael (Hg.): Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt am Main: Peter Lang, 73–107.

Mutlu, Hüseyin Kahraman (2013): Balıkesir ve Batı Anadolu Yöresi Tahtacı Türkmenleri. <http://www.cepniler.net/index.php/cepnilermn/bat-cepni?tmpl=co> [Stand: 09.05.2015].

Mutlu, Hüseyin Kahraman (2011): Balıkesir ve Batı Anadolu Yöresi Tahtacı Türkmenleri. In: Turkish Studies – International Periodical For The Languages and History of Turkish or Turkic Volume 6/1 Winter 2011, p. 1557-1566, TURKEY.

Müller, Klaus E. (1967): Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Natanyan, Boğos (2007): Sivas 1877. Sivas Marhasalığı ve Sivas Vilâyetine Bağlı Birkaç Önemli Şehir Hakkında Rapor (Sivas, Tokat, Amasya, Merzifon). İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık.

Noyan, Bedri (1972): Bektâşilikte Dokunulmayan Hayvanlar. In: IFAD, sayı 279, Ekim 1972, 6438–6440.

Nüzhet, Sadettin (1930): Bektaşî Şairleri. İstanbul: Devlet Matbaası.

Ocak, Ahmet Yaşar (2014): Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci / Kolonizatör Derviş. Dede Garkın ve Emîrci Sultan. Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (Hg.) (2014a): Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2010): Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2010a): Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufî Kimliğine Yeniden Bakış: Yesevî, Haydarî, Vefâî, Babaî, Yahut “Şeyhlikten Müridlikten Fâriğ Bir Meczup?” In: Ecevitoglu, Pınar / İrat, Ali Murat / Yalçınkaya, Ayhan (Hg.) (2010): Hacı Bektaş Veli. Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Dipnot Yayınları, 49–55.

Ocak, Ahmet Yaşar (2010b): Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2007): İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ocak, Ahmet Yaşar (2002): Sarı Saltık. Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ocak, Ahmet Yaşar (2001): Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış. In: Engin, İsmail; Franz, Erhard (Hg.): Aleviler = Alewiten. Bd. 2. Kimlik ve tarih = Identität und Geschichte. (Mitteilungen/Deutsches Orient-Institut; 59). Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 209–234.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999): Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Ocak**, Ahmet Yaşar (1992): Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ocak**, Ahmet Yaşar (1992a): Anadolu Türk Halk Sûfliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü. In: Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri. Ayrı Basım. Ankara: Feryal Matbaası, 75–84.
- Ocak**, Ahmet Yaşar (1982): Veysel Karanî ve Üveysîlik. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ocak**, Ahmet Yaşar (1980): Babaîler İsyanı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Odman Baba Vilâyetnamesi** (2002). Vilâyetname-i Şâhî Gö'çek Abdal. (Çeviren: Şevki Koca). Bektaşî Kültür Derneği, İstanbul: Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti.
- Okan**, Nimet (2016): Canların Cinsiyeti. Alevilik ve Kadın. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Olsson**, T. / **Özdalga**, E. / **Raudvere**, C. (Hg.) (1999): Alevi Kimliği. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Orhonlu**, Cengiz (1987): Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı. İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık.
- Osmanlı Belgelerinde Bektaşîlik**. (2009). (Hazırlayan: Ekici, Cevat). Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi – Ankara.
- Oytan**, M. Tefvik (1955): Bektaşîliğin İç Yüzü. Dibi – Köşesi – Yüzü ve Astarı. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Ögke**, Ahmet (2001): Bir Tasavvuf Terimi olarak Ricâl'ül-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri- In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı 5, Ocak 2001. Ankara, 161–201.
- Özmen**, İsmail/**Koçak**, Yunus (2008): Hamdullah Çelebi'nin Savunması. "Bir inanç abidesinin çileli yaşamı". Ankara: Dumat Ofset.
- Özmen**, İsmail (1995a): Alevi – Bektaşî Şiirleri Antolojisi. Cilt I. Ankara: Saypa Yayınları.
- Özmen**, İsmail (1995b): Alevi – Bektaşî Şiirleri Antolojisi. Cilt II. Ankara: Saypa Yayınları.
- Özmen**, İsmail (1995c): Alevi – Bektaşî Şiirleri Antolojisi. Cilt III. Ankara: Saypa Yayınları.
- Özmen**, İsmail (1995d): Alevi – Bektaşî Şiirleri Antolojisi. Cilt IV. Ankara: Saypa Yayınları.
- Özmen**, İsmail (1994): Alevi – Bektaşî Şiirleri Antolojisi. Cilt V. Ankara: Saypa Yayınları.
- Öztelli**, Cahit (1971): Pir Sultan Abdal. Bütün Şiirleri. Milliyet Yayınları.
- Pakalın**, Mehmet Zeki (1993): Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. 3 Bd. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Peçevi İbrahim Efendi** (1992): Peçevi Tarihi I. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pfluger-Schindlbeck**, Ingrid (1989): »Achte die Älteren, liebe die Jüngeren« Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Pohlmann**, Karl-Friederich (2012): Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pollack**, Detlef (1995): Was ist Religion? Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR) 3 Jg. Berlin/Boston Maas, 163-190.

Pomian, Krzysztof (1998): Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Pye, Michael (1988): Nationale und Internationale Identität in einer japanischen Religion (Byakkô Shinkôkai). In: Zinser, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 239-251.

Radtke, Bernd (1986): Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), Band 136. Stuttgart: Kommissionsverlag Franz Steiner Wiesbaden GmbH, 536-569.

Rahner, Karl / **Vorgrimmler**, Herbert (2008): Kleines Konzilskompndium. Freiburg: Herder

Ritter, Hellmut (1978): Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn`Aṭṭār. Leiden: E. J. Brill. Ersteausgabe 1955.

Roemer, Hans Robert (1989): Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Roemer, Hans Robert (1985): Die turkmenischen Qizilbas. Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), Band 135. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 227-240.

Roemer, Hans Robert (1953): Die Safawiden. In: Saeculum 4 (1953), 27-44.

Roux, Jean-Paul (2007): Türklerin Tarihi. Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rudolph, Kurt (1988): Texte als religionswissenschaftliche 'Quellen'. In: Zinser, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 38–54.

Rumlu Hasan (2004): (Ahsenü't Tevârih) Şah İsmail Tarihi. (Çeviren:Cevat Cevan). İstanbul: Ardıç yayınları. İlk Yazım/Erstausgabe 1578.

Salman, Cemal (2009): "Evrensel Düşünce" ve "Yerel Kimlik" Kıskaçında Bir "Var olma" Çabası: Kentlileşen Alevîliğin Kültürel Kimlik Arayışı. In: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi. Alevitisch-Bektaschitisches Kulturinstitut (Hg). Heft 1, Sommer 2009. Köln: Önel-Verlag, 225–246.

Sariönder, Refika (2005): Transformationsprozesse des alevitischen Cem: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher. In: Langer, Robert / Motika, Raoul / Ursinus, Michael (Hg.): Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt am Main: Peter Lang, 163–173.

Savaş, Saim (1992): Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi. Sivas Ali Baba Zaviyesi. İstanbul: Dergâh yayınları.

Schaeder, Hans Heinrich (1925): Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen. In: Zeitschrift für Deutsch-Morgenländische Gesellschaft (ZDMG), Band 79; 192–268.

Schimmel, Annemarie (1995): Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Seiwert, Hubert (2014): Wilde Religionen. Religiöser Nonkonformismus, kulturelle Dynamik und Säkularisierung in China. In: Franke, Edith (Hg.): Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 11–27.

Seiwert, Hubert (1977): Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR). Münster (Westf.): Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1–18.

Seyit Ali Sultan Velayetnamesi (o. Jahr). (Hazırlayan: Noyan, Bedri). Ankara: Ayyıldız Yayınları.

Seyyid Alizâde Hasan bin Müslim (2007): Hızırnâme. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İlk Basım/Erstausgabe 1848.

Shankland, David (1999): Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri. In: Olsson, T.; Özdalga, E.; Raudvere, C. (Hg.): Alevi Kimliği. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 21–33.

Sieder, Reinhard (1984): Geschichten erzählen und Wissenschaft treiben. Interviewtexte zum Arbeiteralltag. Erkenntnistheoretische Grundlagen, Quellenkritik, Interpretationsverfahren und Darstellungsprobleme. In: Botz, Gerhard und Weidenholzer, Josef (Hg.): Mündliche Geschichte und Arbeiterbewegung. Eine Einführung in Arbeitswesen und Themenbereiche der Geschichte „geschichtsloser“ Sozialgruppen. Wien, Köln: Hermann Böhlaus, 203–231.

Sohrweide, Hanna (1965): Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. In: Der Islam, 41. 95–223.

Sökefeld, Martin (Hg.) (2008): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: Transcript Verlag.

Sökefeld, Martin (2005): Cem in Deutschland: Transformation eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung. In: Langer, Robert / Motika, Raoul / Ursinus, Michael (Hg.): Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. Frankfurt am Main: Peter Lang, 203–226.

Spuler, Bertold (1985): Religiöse Minderheiten. In: Grothausen, Klaus-Detlev (Hg.): Südosteuropa – Handbuch Band IV: Türkei. Göttingen: Vandenhoeck u. Rubrecht, 613–620.

Spuler-Stegemann, Ursula (2014): Islam. Die 101 wichtigsten Fragen. München: C. H. Beck Paperback.

Spuler-Stegemann, Ursula (2003): Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Religionswissenschaftliches Gutachten. Marburg.

Spuler-Stegemann, Ursula (1997): Die hermeneutische Diskussion im türkischen Islam und ihre gesellschaftliche Relevanz. In: Hans-Martin Barth/Christoph Elsas (Hg.): Hermeneutik in Islam und Christentum: Beiträge zum interreligiösen Dialog/Rudolf-Otto-Symposium 1996. Hamburg: EB-Verlag, 84–95.

Spuler-Stegemann, Ursula (1985): Der Islam. In: Grothausen, Klaus-Detlev (Hg.): Südosteuropa – Handbuch Band IV: Türkei. Göttingen: Vandenhoeck u. Rubrecht, 591–612.

Stausberg, Michael (2001): Kohärenz und Kontinuität – Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen. In: Stausberg, Michael (Hg.): Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 596–619.

Steuerwald, Karl (1985): Türkisch-Deutsches Wörterbuch. Türkçe-Almanca Sözlük. Istanbul: ABC Yayınevi.

Stolz, Fritz (1997): Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stolz, Fritz (1988): Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft. In: Zinser, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 55–72.

Strabon (2005): Geographika. Antik Anadolu Coğrafyası. Kitap: XII-XIII-XIV. (Çeviren: Adnan Pekman). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Strothmann, Rudolf (1959): Seelenwanderung bei den Nuşairî. In: Oriens, Vol. 12, No. ½ (Dec. 31), 89-114.

Subaşı, Necdet (2010): alevi modernleşmesi. SIRRI FÂŞ EYLEMEK: İstanbul: Timar Yayınları.

Sümer, Faruk (1992): Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sümer, Faruk (1990): Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sümer, Faruk (1980): Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları. İstanbul: ANA yayınları.

Şahin, Haşim (2014): Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikatı. In: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi, sayı 70. Ankara: Gazi Üniversitesi, 39–54.

Şapolyo, Enver Behnan (1964): Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Şen, Mustafa (2015): Hintergründe zum Verständnis der Gülen-Bewegung. In: Eißler, Friedmann (Hg.): Die Gülen-Bewegung (Hizmet). Herkunft, Strukturen, Ziele, Erfahrungen. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 22–46.

Şenödeyici, Özer (2009): Hurufîliği Ön Yargıdan Arındırmak Bağlamında Feriştetoğlu'nun Hidâyetnâme'sinin Tetkiki ve Neşri. In: Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 3. İstanbul, 87-146.

Taeschner, Franz (1979): Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa. Zürich und München: Artemis Verlag.

Tanaseanu-Döbler, Ilinca/Döbler, Marvin (2011): Interpretation religiöser Quellentexte. Die Natur zwischen Gott und Menschen in der Schrift De Planctu naturae des Alanus ab Insulis. In: Kurth, Stefan/Lehmann, Karsten (Hg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag, 21–41.

Taşğın, Ahmet (2013): Dediği Sultan Menakıbı: Konya ve Çevresinde Alevi Bektaşî İzleri. In: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi; sayı 66. Ankara: Gazi Üniversitesi, 213–238.

Temel, Bektaş Ali (2011): Hünkarın İsim Verdiği Hubyâr Sultan. İstanbul: Barış Matbaası.

Temel, Bektaş Ali (1996): Anadolu Evliyalarından Hubyâr Sultan. İstanbul: Ceylan Matbaası

Temel, Hıdır (2011): Alevilerin ve Alevi Öğretisi'nin Güncel Sorunları ve Gelecek Perspektifleri. In: I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, cilt II. Ankara: Hitit Üniversitesi, 1099–1128.

Temel, Hıdır (2011): Tekeli Semâha Durunca. İstanbul: Hubyâr Eğitim Vakfı Yayınları.

Temel, Hıdır (2000): Kerbela Olayı ve Şiiliğin Başlangıcı. In: Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 37. Ankara: Özdoğan Matbaa Yayın, 44–47.

Temel, Hıdır (1994): Die Aleviten in der Türkei. In: Die Stimme der Aleviten, Zeitschrift der Vereinigung Aleviten Gemeinden e.V. Nr. 1. Köln: , 6–14.

Temel, Hıdır (1994a): Bibliographie über die Aleviten in der Türkei. Bremen. Unveröffentlicht.

Temel, Hıdır (1992): 17. ve 18. Yüzyıllarda Almanca'da yayınlanmış Türkiye ve Türkler Üzerine Seyahatnameler Bibliografyası. In: Revak, Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü. Sivas: Esnaf Ofset Matbaacılık, 105–122.

Temo, Selim (2007): Kürt Şiiri Antolojisi. I. Cilt. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Temo, Selim (2007a): Kürt Şiiri Antolojisi. II. Cilt. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Tschudi, Rudolf (1914): Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende. In: Jacob, Georg und Tschudi, Rudolf (Hg.): Türkische Bibliothek, 17. Band. Berlin: Mayer & Müller.

Türkay, Cevdet (2001): Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar. İstanbul: İşaret Yayınları. İlk Basım/Erstausgabe 1958.

Türkçe Sözlük (1983): Türkisches Wörterbuch. 2 Bd. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Türkdoğan, Orhan (2013): Alevi – Bektaşî Kimliği. Sosyo-antropolojik araştırma. Konya: Çizgi Kitabevi.

Tworuschka, Udo (2015): Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ulu, Emin (1987): 100. Yılda Almus. İstanbul: Acar Matbaacılık.

Uluçay, Çağatay (1954): Yavuz Selim Nasıl Padişah Oldu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, VI., Sayı 10, 117–142.

Uludağ, Süleyman (2014): Dört Kapı Kırk Eşik. İslâm Toplumlarında Sûfi Gelenekler ve Derviş Tipleri. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ulusoy, Haydar / **Özmen**, İsmail (2006): Çelebi Ahmet Cemalettin Efendi'nin Müdâfaa Risâlesi. Ankara: Akademi Matbaası.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1983): Osmanlı Tarihi. II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1982): Osmanlı Tarihi. I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Üçer**, Cenksu (2005): Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Veit**, Ulrich (2005): Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Tobias L. Kienlin (Hg.): Die Dinge als Zeichen. Bonn, 23–40.
- Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli** (o. Jahr) – Hacı Bektaş Velinin Hayatı. (Hg. von Sefer Aytekin). Ankara: Emek Basım-Yayımevi. İlk Yazım/Erstausgabe 15. Jahrhundert.
- Veli Baba Menakıbnamesi** (1993): (Çeviren: Noyan, Bedri). İstanbul: Can Yayınları. İlk Yazım/Erstausgabe 1895.
- Vîrânî Baba** (2008): İlm-i Câvidân. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. İlk Yazım/Erstausgabe 16. Jahrhundert.
- Vorhoff**, Karin (2000): Alewitische Identität in der Türkei heute. In: Engin, Ismail; Franz, Erhard (Hg.): Aleviler = Alewiten. Bd. 1. Kimlik ve tarih = Identität und Geschichte. (Mitteilungen/Deutsches Orient-Institut; 59). Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Weisser**, Ursula (1980): Das “Buch über das Geheimnis der Schöpfung” von Pseudo-Apollonios von Tyana. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Werner**, Christoph (2014): Die Schia in Iran: Von der Minderheit zur Mehrheit. In: Franke, Edith (Hg.): Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 66–78.
- Wiener Bezirks Blatt** (2009): Der Mensch ist das Zentrum der Welt. Ausgabe 4/09, April, 40–41. Wien.
- Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî** (2006): Tarikat Kıyafetleri. (Hg. von Tayşi, M. Serhan / Aşkar, Mustafa). İstanbul: Sufi Kitap.
- Yaman**, Ali (2006): Kızılbaş Alevi Ocakları. Ankara: Elips Kitap.
- Yaman**, Ali (2006a): Orta Asya’dan Anadolu’ya Yesevilik, Alevilik, Bektaşilik. Ankara: Elips Kitap.
- Yaman**, Ali (2005): Hoca Ahmet Yesevi ile Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri. In: Hacı Bektaş Velî Dergisi, Sayı 35. Ankara, 145–160.
- Yetişen**, Rıza (1986): Tahtacı Aşiretleri (adet, gelenek ve görenekleri). İzmir: Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık.
- Yıldırım**, Ahmet (1997): Tasavvufta Ricalu’l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler. In: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Yıl: 1997, Sayı: 4. İsparta: 117-147.
- Yıldırım**, Rıza (2017): Aleviliğin Doğuşu. Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300–1501. İstanbul: İletişim.
- Yıldırım**, Rıza (2012): Kıştım Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evlâdına Bağlama Girişimi ve Sonuçları. In: Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 1. Tunceli.
- Yıldırım**, Rıza (2011): Rum’da Öksöğüyü Tutan Kimdi? In: I.Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, cilt II. Ankara: Hitit Üniversitesi, 595–633.

- Yıldırım, Rıza** (2010): Bektaşî Kime Derler?: “Bektaşî” kavramının kapsamı ve sınırları üzerine tarihsel bir analiz denemesi. In: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sayı 55. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 23–58.
- Yıldırım, Rıza** (2009): Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazâde’ye Eleştirel Bir Bakış. In: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sayı 51. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 107–146.
- Yıldırım, Rıza** (2007): Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yılmaz, Orhan** (2009): Sıraçlar (Anşabacılı ve Hubyârlar) Beydili Alevi Türkmenleri. Zile: Veni Vidi Vici Yayınevi.
- Yönetken, Halil Bedii** (1962): Sıraç ve Nalcı Alevilerinde Samah. In: Türk Folkloru Araştırmaları. İstanbul, 2909–2911.
- Yörükân, Yusuf Ziya** (2006): Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar. İstanbul: Ötüken. İlk Basım/Erstausgabe 1927–1932.
- Yüksel, Hasan** (2001): Bir Babaî (Vefâî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba). In: Osmanlı Araştırmaları XXI. İstanbul:Enderun Kitabevi, 97-107.
- Zenker, Ludwig / Warnke, Ingrid** (1975): Rückläufiges Wörterbuch der türkischen Sprache. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- Zimmerer, Heinrich** (1899): Eine Reise nach Amasia im Jahre 1555. Ludwigshafen am Rhein: Programm des K. Gymnasiums Ludwigshafen am Rhein.
- Zinser, Hartmut** (Hg.) (1988): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Quellenverzeichnis für Abbildungen

- Abb. 1: <http://www.bilgeturksam.com/images/upload/khorasan-map.jpg> [Stand: 29.06.2016]. Foto: HT.
- Abb. 2: Karaman 2014: Innere Titelseite. Mit freundlicher Genehmigung Fikri Karamans.
- Abb. 3: Türkiye Haritası - Google Haritalarım - Google Maps. https://www.google.com/maps/d/embed?mid=1HwDJJeCazB_zMLJ_JItf-uARKw0&source=embed&ftr=0&ie=UTF8&hq&hnear=Ege%20Denizi&oi=map_misc&t=h&hl=tr&msa=0&ll=39.093448459683664%2C32.91503899999998&spn=9.241011%2C23.269043&output=embed&z=6 [Stand: 29.06.2016]. Foto: HT.
- Abb. 4: Foto: HT.
- Abb. 5: <https://www.google.de/maps/place/Türkei/>. [Stand: 29.06.2016]. Foto: HT.
- Abb. 6: Eigene Darstellung HT.
- Abb. 7: <https://www.google.de/maps/place/Türkei/>. [Stand: 29.06.2016]. Foto: HT.
- Abb. 8 - 10: Fotos: HT.

- Abb. 11: Bild 1 (links) www.mehmetozgurdersan.blogspot.com [Stand: 14.06.2017].
Bild 2 (mitte) www.alevi-du.com [Stand: 08.12.2018].
Bild 3 (rechts) www.cemvakfi.org [Stand: 14.06.2017].
- Abb. 12: Poster aus den Beständen des Verfassers. Fotos: HT.
- Abb. 13: Abbildung aus dem Buch „Mystische Dimensionen des islam“, Schimmel 1995: 601. Foto: HT.
- Abb. 14: <https://www.hacibektas.bel.tr> [Stand: 27.10.2016]
- Abb. 15: Foto: Burak Sizer.
- Abb. 16 - 19: Fotos: HT.
- Abb. 20 - 21: Fotos: Burak Sizer.
- Abb. 22 - 23: Fotos: Rıza Sizer.
- Abb. 24 - 25: Fotos: HT.
- Abb. 26 - 28: Fotos: Burak Sizer.
- Abb. 29 - 32: Fotos: HT.

10. Abbildungsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Abb. 1: Das Horasan-Gebiet..... | 45 |
| Abb. 2: Eyâlet-i Rûm..... | 47 |
| Abb. 3: Die genaue Lage des Hubyâr Köyü, Einfügung HT. | 54 |
| Abb. 4: Blick auf das Hubyâr Köyü, 2005..... | 55 |
| Abb. 5: Zentrales Ausbreitungsgebiet der Hubyâr-Aleviten, Einfügung HT..... | 61 |
| Abb. 6: Schematische Darstellung der Hierarchie bei den Babagân-Bektaşıs..... | 126 |
| Abb. 7: Gebiet der meisten Aufstände | 185 |
| Abb. 8: Der Hubyâr-Schrein, 2008..... | 212 |
| Abb. 9: Terlik (Mütze)..... | 228 |
| Abb. 10: Hasanca, August 1992 | 244 |
| Abb. 11: Beliebte Darstellungen 'Alīs | 274 |
| Abb. 12: Bektaşî Kalligrafie des Namens 'Alī (Wandmalerei)..... | 276 |
| Abb. 13: Gesicht aus den Namen Allahs, Muhammads, 'Alīs und al-Ḥusains | 291 |
| Abb. 14: Bekanntestes Symbolbild von Hacı Bektaş mit Reh und Löwe | 293 |
| Abb. 15: Ferrâş (süpürgeci - Fegerin) | 331 |
| Abb. 16: İbrîk - Schnabelkanne mit Wasserschale..... | 331 |
| Abb. 17: Âşıklar - Musikanten | 332 |
| Abb. 18: Sofracı - der Tischdecker | 333 |
| Abb. 19: Gözcü - Aufseher | 333 |
| Abb. 20: Tevhîd in miraçlama..... | 339 |
| Abb. 21: Die semâhçıs der Vierzig empfangen ihr Gebet. | 340 |
| Abb. 22: Die Frauen beim semâh | 356 |
| Abb. 23: Begeisterte Menschen anlässlich des Hubyâr-Gedenktages..... | 369 |
| Abb. 24: Hubyâr's Höhle..... | 371 |
| Abb. 25: Abdruck von Hubyâr's Pferd | 372 |
| Abb. 26: Kiefer bei Sersem..... | 372 |
| Abb. 27: Die Braut wird vom Elternhaus abgeholt. | 385 |
| Abb. 28: Frauen im Hubyâr Köyü..... | 390 |
| Abb. 29: Püskül - Schnüre..... | 392 |
| Abb. 30: Rückenansicht der Tracht..... | 392 |
| Abb. 31: Typisch alevitische Barttracht..... | 393 |
| Abb. 32: Pamuk Dede - Mersin..... | 393 |

11. Glossar

Glossar der Termini gemäß des alevitischen Verständnisses aus dem Arabischen, Persischen, Osmanischen bzw. Türkischen, gemäß dem wissenschaftlichen Transkriptionssystem der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Einige Termini erscheinen im Text nur in der türkischen Schreibweise. Die osmanischen Begriffe werden an dieser Stelle nicht separat aufgeführt, da sie heute noch im Türkischen gängig sind.

| | |
|--|---|
| abdāl (tr. <i>abdāl</i> oder <i>abdâl</i>) | Bezeichnung für den Heiliger, spirituellem Rang in der islamischen Mystik |
| ‘āda, Pl. ‘ādāt (tr. <i>âdet</i>) | Gewohnheit, bezeichnet auch religiös indifferente Übungen |
| adab, Pl. ādāb (tr. <i>edeb</i> oder <i>adab</i>) | ethisch-sittliche Verhaltensregeln, Anständigkeit, Sittlichkeit |
| ahl al-bait (tr. <i>Ehl-i beyt</i>) | Leute des Hauses. Menschen, die von Mohammed abstammen |
| ahl al-sunna (tr. <i>Ehl-i sünnet</i>) | Leute der Tradition, die Sunniten |
| Ahl-e Ḥaqq (tr. <i>Ehl-i Hakk</i>) ¹⁸²⁰ | Leute der Wahrheit. Bezeichnung einer schiitischen Glaubensgemeinschaft |
| ā’īn-e ğam‘ (pers.) (tr. <i>ayn-i cem</i>) | <i>cem</i> -Zeremonie, Gottesdienst |
| ‘ālam (tr. <i>âlem</i>) | die Welt |
| ‘ālam-i ğabarūt | die Welt der Urbilder |
| ‘ālam-i lāhūt | die Welt der Gotteswirklichkeit |
| ‘ālam-i malakūt | die Welt der Engel |
| ‘ālam-i nāsūt | die materielle Welt |
| al-‘ilm al-ladunī | s. ‘ilm ladunī |
| ‘ālim, Pl. ‘ulamā’ (tr. <i>âlim</i> , Pl. <i>ulemâ</i>) | Religionsgelehrter (Theologe) |
| al-insān al-kāmil (tr. <i>insân-ı kâmil</i>) | der vollkommene Mensch, siehe insân-i kâmil |
| al-lauh al-mahfûz (tr. <i>levh-i mahfûz</i>) | wohlverwahrte Tafel |
| anā’l-Ḥaqq (tr. <i>enel’-Hakk</i>) | Ich bin die Wahrheit, ich bin das Göttliche. |
| ‘aql (tr. <i>akıl</i>) | Verstand, Vernunft, Intellekt |
| ‘ārif (tr. <i>ârif</i>) | Erleuchtete, Gnostiker im Sinne von jemandem, der die Wahrheit erkennt. |
| arkān (tr. <i>erkân</i>) | Grundpfeiler, Regel, Ritual, Liturgie, Gesamtheit der Rituale |
| arkānnāma (pers.) (tr. <i>erkânnâme</i>) | Regelwerk |
| ‘arş (tr. <i>arş</i>) | Gottesthron |
| ‘aşā (tr. <i>asâ</i>) | der Stab, Derwisch-Stab |

1820 Wird auch *ahl-i haqq* oder *ahl al-haqq* geschrieben.

| | |
|--|---|
| ‘aşabīya (tr. <i>asabe</i> oder <i>asabiyye</i>) | Stammeszugehörigkeitsgefühl, Blutbande, Sippen-solidarität |
| asās (tr. <i>esās</i>) | die Grundlage, das Wesen, |
| ‘āšiq (tr. <i>âşık</i>) | Verliebter, Laienmitglied des Bektaşî-Ordens |
| aşl (tr. <i>asıl</i>) | die Urquelle, der Ursprung |
| aşl al-ğauhar (tr. <i>cevher</i>) | das Prinzip der Substanz, eigentlich: Wurzel |
| asmā’ (Sing. ism) (tr. <i>isim</i>) | Namen |
| āšnā (tr. <i>âşinâ</i>) | der Vertraute |
| āšnā ī (tr. <i>âşinâlık</i>) | Bekanntschaft, innige Freundschaft, Gottesbekannt-schaft (Urbekannt-schaft der Seele mit Gott). |
| aş-şahāda (tr. <i>şehâdet</i>) | Glaubensbekenntnis |
| Aş-şī‘a al-iṭnā ‘aşarīya (tr. <i>İsnâ-Aşeriyye</i>) | Zwölfer-Schia |
| ‘āşūrā’ (tr. <i>aşûre</i> oder <i>aşûra</i>) | die süße Suppe, die am zwölften Tag des Monats <i>muḥarram</i> gekocht wird. |
| auliyā’, Pl. von walī (tr. <i>evliyâ</i>) | Heilige, Freunde Gottes |
| āya, Pl. āyāt, (tr. <i>âyet</i>) | Bezeichnung für Koranvers, Zeichen, Wunder |
| ‘ayn al-ğam’ (tr. <i>aynü’l-cem</i>) | wahre Einheit |
| ‘ayn al-yaqīn (tr. <i>aynel yakin</i>) | Wissenserwerb durch sinnliche Wahrnehmung, Schau der Gewissheit |
| bāb (tr. <i>kapı</i>) | Pforte (Tor). Die Tür zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Eine lokale Bezeichnung für herausragende Scheichs in Fargāna im 11. Jahrhundert. |
| bait al-ma‘mūr (tr. <i>beytü’l ma‘mûr</i>) | himmlisches Urbild der Ka‘ba (Kaaba) |
| baqā’ (tr. <i>bekâ</i>) | Bestehen, Bleiben, Unendlichkeit |
| baraka (tr. <i>bereket</i>) | Segen |
| basmala (tr. <i>besmele</i>) | der Segensspruch „im Namen Gottes, des Erbarmers, des Allbarmherzigen“ |
| baş az-zamān (tr. <i>bast-ı zamân</i>) | Ausdehnung der Zeit; Aufhebung des natürlichen Zeitablaufs |
| bāṭin (tr. <i>bâtın</i>) | innerlich, esoterisch, das Innere, innerliche Wortbedeutung |
| bāṭinī (tr. <i>bâtinî</i>) | auf <i>bāṭin</i> bezogen, Anhänger von Batinismus |
| Bāṭinīyya (tr. <i>Bâtinîlik</i>) | Batinismus, Batinitentum |
| <i>Bektaşî</i> (tr.) | Bektaschi |
| barāt (tr. <i>berât</i>) | Bestallungsurkunde, Bestallungsschreiben |
| Burāq (tr. <i>Burak</i>) | Mohammeds Pferd, Reittier |
| <i>Buyruk</i> (tr.) | das Gebot. Lehrbuch der anatolischen Aleviten |
| čahārdah (pers.) (tr. <i>on dört</i>) | vierzehn |
| čihiltan (pers.) (tr. <i>Cehelten</i>) | Name einer alevitischen Gemeinschaft im Iran; die Vierzig |
| čirāğ (pers.) (tr. <i>çerâğ</i>) | Lampe, Licht. In der Zeremonie symbolisiert sie die Quelle der Substanz. |

| | |
|--|---|
| dār (pers.) (tr. <i>dâr</i>) | Richtplatz. Die Mitte des Ritualplatzes |
| dargāh (pers.) (tr. <i>dergâh</i>) | Kloster, Derwischkonvent, Klausen |
| ḍarra (tr. <i>zerre</i>) | Stäubchen, winziges Teilchen |
| darwīš (pers.) (tr. <i>derviş</i> oder <i>dervîş</i>) | Derwisch |
| dastār (pers.) (tr. <i>dastâr</i>) | Tischdecke, Tischmatte |
| dastūr (pers.) (tr. <i>destûr</i>) | Anweisung, Erlaubnis |
| dawāzdah (pers.) (tr. <i>düvâzdeh</i>) | zwölf |
| <i>devâh</i> (tr.) | Heilsuche |
| <i>devâhçı</i> (tr.) | Heilsuchender |
| ḍikr (tr. <i>zikir</i>) | Gottesgedenken, mit einer regelmäßigen Bewegung des Oberkörpers. Dabei kann diese Bewegung lautlos vonstatten gehen oder von lauten Ausrufen begleitet werden. |
| ḍikr-i arra (tr. <i>zikr-i erre</i>) | lautes <i>ḍikr</i> . <i>Ḍikr-i arra</i> klingt, wenn ausgesprochen, wie ein raspelnder Sägeton. |
| ḍikr-i ğahrī (tr. <i>zikr-i cehrî</i>) | lautes <i>ḍikr</i> |
| dīvāne (pers.) (tr. <i>divâne</i>) | Narr |
| dīwān (pers.) (tr. <i>dīvân</i>) | Gedichtesammlung |
| du‘ā (tr. <i>du‘â</i>) | Gebet |
| Dū‘l-Fiqār (tr. <i>Zülfikâr</i>) | ‘Alīs Schwert |
| dūn (tr. <i>don</i>) | Gewand |
| fahm (tr. <i>feh̄m</i>) | Verständnis, Intelligenz |
| farmān (pers.) (tr. <i>fermân</i>) | Ferman, königlicher Erlass |
| farrāš (tr. <i>ferrâş</i>) | Dienst des Fegens, Diener/in, Feger/in vom Ka‘ba |
| fatwā (tr. <i>fetvâ</i>) | religiöses Rechtsgutachten |
| fayḍ (tr. <i>feyz</i>) | Emanation |
| futuwwa (tr. <i>fütüvv̄et</i>) | ritterliche Brüderlichkeit |
| gabīla (tr. <i>kabīle</i>) | Stamm, auch Sippe |
| Ĝa‘farī (tr. <i>Caferî</i>) | jemand, der der ğa‘faritischen (schiitischen) Schule (<i>madḥab</i>) angehört |
| ġafla (tr. <i>gafl̄et</i>) | Gleichgültigkeit |
| ġaiba (tr. <i>gaib</i> oder <i>gayb</i>) | Verborgenheit, Entrückung, Abwesenheit |
| ġalāl (tr. <i>celâl</i>) | göttliche Majestät, Erhabenheit |
| ġam‘ (tr. <i>cem</i>) | (mystische) Vereinigung, Vereinheitlichung |
| ġamā‘a (tr. <i>cemaat</i>) | <i>cemaat</i> bezeichnet ursprünglich eine religiöse Gruppe, eine religiöse Gemeinschaft. <i>Cemaat</i> ist heute zu einem Sammelbegriff für Menschengruppe allgemein geworden. |
| ġamāl (tr. <i>cemâl</i>) | göttliche Schönheit, Gottesfreundlichkeit, ewige Schönheit |
| ġān (pers.) (tr. <i>cân</i>) | Seele |
| ġasad (tr. <i>ceset</i>) | Leiche |
| ġauhar (tr. <i>cevher</i>) | Essenz, Substanz |

| | |
|---|---|
| ğauth-i a'zam (tr. <i>gavs-ı a'zam</i>) | der höchste Rang in der Heilighierarchie |
| ğazıra (tr. <i>cezîre</i>) | Insel |
| ğulât + ğulūw (tr. <i>aşırı + aşırılık</i>) | Übertreiber und Übertreibung |
| gulbāng (pers.) (tr. <i>gûlbâng</i> oder <i>gûlbenk</i>) | Rosenruf, Gebet |
| gurūh-i nāġī (pers.)(tr. <i>gürûh-i nâcî</i>) | Gemeinde der Geretteten |
| Ĥādir (tr. <i>Hızır</i>) | der allgegenwärtige, unsterbliche Heilige |
| ħadīṭ (tr. <i>hadīs</i>) | Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammeds, Hadith |
| ħaġġ (tr. <i>hac</i> oder <i>hacc</i>) | islamische Pilgerfahrt nach Mekka, Haddsch |
| Ĥāksār (pers.) | Demütig. Name eines Derwischordens im Iran |
| ħāl (tr. <i>hâl</i>) | Zustand |
| ħalīfa (tr. <i>halīfe</i>) | im Sufi-Kontext: Stellvertreter oder Nachfolger eines Scheiches. Im sunnitischen Kontext bedeutet der Begriff religiös-politischer Führer der gesamten islamischen Gemeinschaft, Umma; Kalif. |
| ħāliq (tr. <i>hâlik</i>) | Schöpfer |
| ħalq (tr. <i>halk</i>) | Geschöpfe |
| ħalqa (tr. <i>halka</i>) | Kreis |
| ħaqīqa (tr. <i>hakikat</i>) | Wahrheit |
| ħaqīqa Muḥammadi | die Wahrheit Mohammeds |
| Ĥaqq (al-Ĥaqq) (tr. <i>Hakk</i>) | Gott (die absolute Wahrheit) |
| Ĥaqqu 'llāh (tr. <i>Hakku'llâh</i>) | die Gabe der <i>tâlîbs</i> für ihre <i>dedes</i> . Anteil Gottes |
| ħaqq al-yaqīn (tr. <i>hakkel yakin</i>) | Gewissheit durch unmittelbares Erleben |
| ħarām (tr. <i>harâm</i>) | verboten |
| ħatīb (tr. <i>hatip</i>) | Bezeichnung für den Prediger in der Moschee, der die Freitags- und Festtags-Chutba (Predigt) abhält |
| ħayā' (tr. <i>hayâ</i>) | Scheu, Scham |
| ħayât (tr. <i>hayât</i>) | das Leben |
| hayūlā (tr. <i>heyûlâ</i>) | Urmaterie |
| hiġrī (tr. <i>hicrî</i>) | Abkürzung für den islamischen Kalender nach der Hidschra (Auswanderung), at-taqwīm al-hiġrī (Mondkalender) |
| himma (tr. <i>himmed</i> oder <i>himmet</i>) | Wirkungsvermögen, Eifer des Heiligen, geistige Energie |
| ħirqa (tr. <i>hırka</i>) | Flickerock, Derwisch-Weste |
| Hū (tr. <i>Hû</i>) | Er (Gott) |
| ħubb (tr. <i>hub</i>) | Liebe |
| ħulūl (tr. <i>hulûl</i>) | Inkarnation, Gottes Einwohnen im Menschen, Menschwerdung |
| Ĥurāsān (tr. <i>Horasan</i>) | Horasan |
| ħurūf (tr. <i>harfler</i>) | Buchstaben |

| | |
|---|--|
| Ḥurūfiya (tr. <i>Hurūfiyye</i>) | Name einer Strömung, deren Einstellung auf Buchstabensymbolik ausgerichtet war |
| ‘ibādāt (tr. <i>ibâdet</i>) | Anbetung, gottesdienstliche Werke |
| ibrīq (tr. <i>ibrîk</i>) | die Schnabelkanne |
| ifšā’ as-sirr (tr. <i>sırrı fâş etmek</i>) | das Geheimnis preisgeben |
| iğāza (tr. <i>icâzet</i>) | Lehrerlaubnis |
| iğāzanāma (pers.) (tr. <i>icâzetnâme</i>) | Erlaubnisdekret |
| ‘ilm (tr. <i>ilim</i>) | esoterisches Wissen, Offenbarungswissen |
| ‘ilm al-bāṭin (tr. <i>batın ilmi</i>) | esoterisches Wissen, esoterische Erfahrung der Verborgenheit |
| ‘ilm al-yaqīn (tr. <i>ilmel yakın</i>) | Wissenserwerb durch Erzählung und Unterweisung |
| ‘ilm ladunī (tr. <i>ilm-i ledün</i>) | das Wissen, das von Gott stammt |
| Imām (tr. <i>imâm</i>) | schiiitisch: einer der Zwölf Imame, sunnitisch: Vorbeter in der Moschee |
| īmān (tr. <i>îmân</i>) | Glaube |
| insān (tr. <i>insân</i>) | Mensch |
| insān-i kāmīl (pers.) (tr. <i>insân-ı kâmil</i>) | der vollkommene Mensch |
| ‘irfān (tr. <i>irfân</i>) | Gnosis im Sinne von theosophischer Erkenntnis |
| iršād (tr. <i>irşâd</i>) | Unterweisung, geistige und ethische Anleitung an Novizen, Rechtleitung, religiöse Aufklärung |
| ıslāh (tr. <i>ıslâh</i>) | Läuterung, Besserung, Reform |
| Ismā‘īliya (tr. <i>İsmâ‘iliyye</i>) | Ismailiten, Ismailitentum, eine schiiitische Konfession (Siebener Schia) |
| ‘iŝq (tr. <i>aşk</i>) | Liebe |
| Ka‘ba oder al-Ka‘ba (tr. <i>Kâbe</i>) | Kaaba in Mekka |
| kamāl (tr. <i>kemâl</i>) | Vollkommenheit |
| karāma, Pl. karāmāt (tr. <i>kerâmet</i>) | Huldwunder |
| Karbalā’ (tr. <i>Kerbelâ</i>) | Kerbela, heute Stadt im Irak, wo das Grabmal Ḥusains liegt |
| Kaşkūl (pers.) (tr. <i>keşkûl</i>) | Almosenschale eines Derwischs |
| kemberbest (tr.) | Dienstbereitschaft |
| Kitāb al-ḥaft wal-ażilla | “Buch der Sieben und der Schatten“, Lehrbuch der Nusairier |
| <i>Kızılbaş</i> (tr.) | Rotkopf, Alevî |
| kursī (tr. <i>kürsü</i>) | Sitz, (Welt des Gottessitzes) |
| lauḥ-i maḥfūz | siehe <i>al-lauḥ al-maḥfūz</i> |
| luqma (tr. <i>lokma</i>) | gesegneter Bissen |
| luqmān (tr. <i>lokmân</i>) | Heiler (Naturheiler) |
| madrasa (tr. <i>medrese</i>) | theologische Hochschule, Medrese |
| maḍhab (tr. <i>mezheb</i>) | Rechtsschule |
| mağlis (tr. <i>meclis</i>) | vom Scheich gehaltene Versammlung |
| mağrib (tr. <i>magrib</i>) | der Westen |
| maḥabba (tr. <i>muhabbet</i>) | Zuneigung |

| | |
|---|---|
| Mahdī (tr. <i>Mehdî</i>) | der Rechtgeleitete |
| maḥlab (tr. <i>mahleb</i>) | Weichselkirsche |
| maḥlaş (tr. <i>mahlas</i>) | Künstlernamen |
| makān (tr. <i>mekân</i>) | Ort, Raum |
| manāqibnāma (pers.) (tr. <i>menâkıbnâme</i>) | Sammlung von Berichten über Wundertaten eines Heiligen |
| maʿnā (tr. <i>maʿnâ</i>) | Sinn, Sinngehalt |
| maqālāt (tr. <i>makâlât</i>) | Aufsätze |
| maqām (tr. <i>makâm</i>) | Sitzplatz, Stelle, Standort, Stufe |
| marḥala-i ḥaywānī (pers.) | Stadium der Tiere |
| marḥala-i insānī (pers.) | Stadium des Menschen |
| marḥala-i malakī (pers.) | Stadium des Engels |
| marḥala-i ulūhī (pers.) | Stadium der Göttlichkeit |
| maʿrifa (tr. <i>maʿrifet</i>) | Erkenntnis, Gottesbekannschaft, Gnosis, Gotteskunde |
| maʿşūq (tr. <i>maʿşūk</i>) | Geliebter |
| maʿşūm (tr. <i>maʿşūm</i>) | unfehlbar, sündenlos |
| maulā, Pl. mawālī (tr. <i>mevâlî</i>) | Nicht-Araber |
| Maulāwīyya (tr. <i>Mevleviyye</i>) | Orden von Maulānā Ğalāl ad-Dīn ar-Rūmī |
| maydān (tr. <i>meydân</i>) | Platz, Richtplatz, Ritualplatz im cem |
| mazhar (tr. <i>mazhar</i>) | Erscheinungsort |
| mihrgān (tr. <i>mihrcan</i>) | Nusairisches Fest während der Tagundnachtgleiche am 16. Oktober |
| <i>miraçlama</i> (tr.) | Der Teil des Gottesdienstes, in dem der Himmelsreise Mohammeds gedacht wird, heißt bei den türkischen Aleviten „miraçlama“. |
| miʿrāğ (tr. <i>miraç</i> , selten <i>miʿrâc</i>) | Himmelsreise |
| mubdiʿ (tr. <i>yaratan</i>) | Schöpfer |
| mufitī (tr. <i>müftü</i>) | Mufti, offizieller Theologe mit der Befähigung, eine Fatwa (islamisches Rechtsgutachten) zu erteilen. |
| muğarrad (tr. <i>mücerred</i>) | zölibatär Lebende |
| muʿğizā(t) (tr. <i>muʿcize</i>) | Machtwunder, Wunder der Propheten |
| muḥarram (tr. <i>muharrem</i>) | erster Monat des arabischen Mondkalenders |
| muḥibb (tr. <i>muhib</i>) | Liebender |
| muḥtār (tr. <i>muhtâr</i>) | der Gewählte, Dorfvorsteher |
| mulḥid (tr. <i>mülhid</i>) | Gottlos |
| mullā (tr. <i>mollâ</i>) | Religionsgelehrter |
| muʿmin (tr. <i>müʿmin</i> oder <i>mümin</i>) | ernsthafte Gläubige, die den Freunden Gottes (<i>auliyāʾ Allāh</i>) folgen |
| murīd (tr. <i>mürîd</i>) | Schüler, Novize |
| murşid (tr. <i>mürşid</i>) | spiritueller Meister, Lehrer |
| muşāhib (tr. <i>musâhib</i>) | Pfadbruder |

| | |
|---|---|
| nādi ‘Alīyan (tr. <i>Nād-ı Aliyen</i>) | Rufe Ali! das berühmte Gebet der Aleviten, in dem Ali zu Hilfe gerufen wird. |
| nafas (tr. <i>nefes</i>) | Atem |
| nafs (tr. <i>nefs</i>) | Triebseele |
| nāğī (tr. <i>nâcî</i>) | Geretteter |
| Naqşbandīya (tr. <i>Nakşibendiyye</i>) | Naqschbandīya oder Nakschibendi: sunnitische Sufi-Orden, im 14. Jahrhundert von Bahaddin Nakşibend (Baha-ud-Din Naqschband, 1318-1389) in Zentralasien gegründet. |
| nāṭiq (tr. <i>nâtik</i>) | Sprechender |
| naurūz (pers.) (tr. <i>nevrûz</i>) | wörtlich neuer Tag; bei den Persern und Kurden Neujahr; bei den Aleviten Fest-Tag (am 21. März). |
| naẓar (tr. <i>nazar</i>) | der Blick |
| nīya (tr. <i>niyet</i>) | Absicht |
| niyāz (pers.) (tr. <i>niyâz</i>) | Ehrenbezeugung, Respekterweisung, Flehen, (Attribut) des Liebenden |
| nizām (tr. <i>nizâm</i>) | Ordnung |
| nubuwwa (tr. <i>nübüvvet</i>) | Prophetentum |
| nuqta (tr. <i>nokta</i>) | Punkt |
| nuqta-i suwaydā (tr. <i>nokta-i süveydâ</i>) | kleiner schwarzer Punkt des Herzens |
| nūr (tr. <i>nûr</i>) | Licht, Lichtfunke |
| nūr Muḥammadī (tr. <i>nûr-i Muhammedî</i>) | Licht Mohammeds |
| nūr-e qadīm (pers.) (tr. <i>nûr-i kadîm</i>) | Urlicht |
| nuzūl (tr. <i>iniş</i>) | Abstieg |
| ocak (tr.) | ursprünglich Familie, später alevitische Gemeinschaft um eine dede-Familie |
| ocakzāde (tr.) | Sohn einer <i>ocak</i> -Familie, eines <i>dede</i> |
| panğ ḥāşş ol- ḥāşş (pers.) | fünf ganz Besonderen: Prophet Mohammed, seine Tochter Fāṭima, seine Enkel al-Ḥusain und al-Ḥasan, und sein Schwiegersohn ‘Alī. |
| panğ nūr-e qadīm (pers.) | fünf Urlichter, siehe <i>panğ ḥāşş ol- ḥāşş</i> |
| parvāz (pers.) (tr. <i>pervâz</i>) | Flug, Fliegen |
| paymāčān (pers.) (tr. <i>peymânçe</i>) | eine rituelle Körperhaltung, in der der rechte große Zeh auf dem linken großen Zeh liegt. |
| pādišāh (pers.) (tr. <i>pâdişâh</i>) | Herrscher, König. Die höchste Stufe in der Heiligenhierarchie |
| pîr (pers.) (tr. <i>pîr</i>) | Sufischeich, Seelenführer der Novizen |
| pîr-i dalīl (pers.) (tr. <i>pîr-i delîl</i>) | Mittelsmann zwischen den Novizen und dem Scheich |
| pîr-i irşād (pers.) (tr. <i>pîr-i irşâd</i>) | <i>pîr</i> der Rechtsleitung |
| pîr-i şuḥbat (pers.) (tr. <i>pîr-i sohbet</i>) | <i>pîr</i> der Versammlung (Gesprächsleiter) |
| pust (pers.) (tr. <i>post</i>) | Schafsfell, das spirituelle Amt des Meisters |
| pustneşîn (pers.) (tr. <i>postnişîn</i>) | der auf dem Fell sitzt, Oberhaupt eines Derwischordens, Vertreter |

| | |
|---|---|
| qadar (tr. <i>kader</i>) | Vorherbestimmung |
| qadīm (tr. <i>kadīm</i>) | der Urewige |
| qalb (tr. <i>kalb</i>) | Herz |
| qaul (tr. <i>kavl</i>) | Rede, Vereinbarung |
| qaws-i nuzūl (pers.) (tr. <i>kavs-i nüzûl</i>) | Abstiegsbogen |
| qaws-i 'urūġ (pers.) (tr. <i>kavs-i urûç</i>) | Aufstiegsbogen |
| qāḏī (tr. <i>kadı</i> oder <i>kādī</i>) | Richter des islamischen Rechtes, Landrat |
| Qızılbaş | siehe Kızılbaş |
| qibla (tr. <i>kible</i>) | Gebetsrichtung |
| qiyāma (tr. <i>kıyâmet</i>) | Auferstehung, Weltende |
| qudra (tr. <i>kudret</i>) | göttliche Kraft |
| Qur'ān (al-Qur'ān) (tr. <i>Kur'ân</i>) | Koran |
| Qur'ān-i nāṭiq (pers.) (tr. <i>Kur'ân-ı nâtik</i>) | sprechender Koran |
| Qur'ān-i şāmit (pers.) (tr. <i>Kur'ân-ı samit</i>) | schweigender Koran |
| quṭb (tr. <i>kutb</i>) | Pol, der höchste mystische Führer |
| quṭb ul-aqṭāb (tr. <i>kutbu'l-aktâb</i>) | Pol der Pole, Haupt der Heiligen |
| rafḏ (tr. <i>râfizî</i>) | Häretiker, vom rechten Wege Abgekommene |
| ramaḏān (tr. <i>Ramazân</i>) | Ramadan |
| rasūl (tr. <i>Resûl</i>) | Gesandter, Prophet |
| rāh (tr. <i>râh</i>) | der rechte Weg |
| <i>rızalık</i> (tr.) | Einverständnis, Einvernehmen |
| riḏā (pers. <i>rezâ</i> , tr. <i>rızâ</i>) | Einvernehmen, Einverständnis |
| riġāl al-ġā'ib (tr. <i>gay(i)b erenleri</i>) | verborgene Heiligen |
| riġāl | Männer |
| risāla (tr. <i>risâle</i>) | Sendschreiben |
| riwāyā (tr. <i>rivâyet</i>) | Legende |
| rūḥ, Pl. arwāḥ (tr. <i>rûh</i> , Pl. <i>ervâh</i>) | Geist, Seele |
| Rūm (tr. <i>Rûm</i>) | Land Ostroms |
| Rūmī (tr. <i>Rûmî</i>) | Römer |
| şādiq (tr. <i>sâdik</i>) | der Treue, im <i>derġâh</i> aktiv und dienend |
| şafā'a (tr. <i>şefâat</i>) | Fürsprache, Segen |
| Şafawiyya (tr. <i>Safaviyye</i>) | der Orden der Safaviden |
| saġda (tr. <i>secde</i>) | Niederwerfung, Prostration |
| saġġāda (tr. <i>seccâde</i>) | Gebetsteppich |
| şāh (pers.) (tr. <i>şah</i> , auch <i>şâh</i>) | König |
| şāh-i auliyā' (pers.) (tr. <i>şah-ı evliyâ</i>) | König der Heiligen |
| şāh-i mardān (pers.) (tr. <i>şah-ı merdân</i>) | König der Helden ('Alī) |
| şāh-i wilāya (pers.) (tr. <i>şah-ı velâyet</i>) | König der Heiligkeit ('Alī) |
| şāḥib az-zamān (tr. <i>sâhib-i zamân</i>) | Herr der Zeit, Imam der Zeit, Mahdī |
| şahwa (tr. <i>şehvet</i>) | Lust, Triebverlangen |
| şaiḥ (tr. <i>şeyh</i>) | Scheich |
| şalāt (tr. <i>namâz</i>) | Gebet |

| | |
|--|--|
| şalawāt, Pl. von <i>şalāt</i> (tr. <i>salavât</i>) | Lobpreis, Segenswünsche für Mohammad |
| samā' (tr. <i>semâ, semâh</i>) | mystischer Reigen, Musikhören |
| saqqā' (tr. <i>sakka</i> oder <i>sâkî</i>) | Wasserverteiler, Mundschenk |
| şaraf (tr. <i>şeref</i>) | Ehre |
| şarī'a (tr. <i>şerī'at</i>) | Gottesgesetz, Scharia |
| şarīf (tr. <i>şerīf</i>) | Scherif, Edler, Ehrentitel der Nachkommen al-Hasans |
| sayr-i sulūk (tr. <i>seyrüsülûk</i>) | mystische Reise, himmlische Reise, Werdegang des Mystikers. Siehe auch <i>sulûk</i> |
| sayyid (tr. <i>seyyid</i>) | Ehrentitel der Nachkommen Mohammeds bzw. al-Husains |
| <i>saz</i> (tr.) | Saz, Langhals-Saiteninstrument |
| şī'a (tr. <i>Şî'a</i>) | Schia |
| şī'at 'Alī | Partei 'Alī s |
| silsila (tr. <i>silsile</i>) | Abstammungskette |
| sirr (tr. <i>sır</i>) | Geheimnis |
| şūfī (tr. <i>sofu</i>) | Sufi |
| şūfīya (tr. <i>sūfiyye</i>) | Sufitum |
| sufra (tr. <i>sofra</i>) | Tafel, Tisch |
| şuḥba (t) (tr. <i>sohbet</i>) | Geselligkeit auf der Basis von vertrauter Unterhaltung. Gefährtenschaft |
| sulūk (tr. <i>sülûk</i>) | das Vorwärtsschreiten auf dem mystischen Pfad |
| tabarrā (tr. <i>teberrâ</i>) | Distanz |
| tāğ (tr. <i>tâc</i>) | Krone, Derwisch-Mütze |
| tağallā (tr. <i>tecellâ</i>) | siehe <i>tağallī</i> |
| tağallī (tr. <i>tecellî</i>) | Manifestation Gottes, Erscheinung |
| tāğ-e Ḥaidarī (tr. <i>tâc-ı haydarî</i>) | Haydars Krone |
| takāmül (tr. <i>tekâmül</i>) | Vervollkommnung |
| tālib (tr. <i>tâlib</i>) | Verlangender, Novize, Schüler, Adept, Eingeweihter, der sich für die Sache Gottes einsetzt, erste Stufe des mystischen Weges |
| ta'līm (tr. <i>ta'lîm</i>) | Belehrung |
| tanāsuḥ (tr. <i>tenâsüh</i>) | Seelenwanderung |
| <i>tapu tahrîr defteri</i> (tr.) | Steuerregister |
| taqīya (tr. <i>takiyye</i>) | Verstellung zum Verbergen der religiösen Identität, Heimlichkeit |
| tarğumān (tr. <i>tercüman</i> oder <i>tercemân</i>) | türkisches Gebet bei den Aleviten, Übersetzer |
| tarīq (tr. <i>tarîk</i>) | der Weg, als erweiterte Bedeutung "der heilige Stab", der in den bestimmten Ritualen eingesetzt wird |
| tarīqa (tr. <i>tarîkat</i>) | mystischer Pfad der Sufis und gleichzeitig Bezeichnung für Sufi-Orden. |
| taşawwuf (tr. <i>tasavvuf</i>) | islamische Mystik, auch als Sufitum, Sufismus, Sufik bezeichnet |

| | |
|---|---|
| tašbīh (tr. <i>teşbîh</i> oder <i>benzetme</i>) | Gleichnis |
| taslīm (tr. <i>teslīm</i>) | Hingabe des Novizen an den Weg, Unterwerfung |
| tauba (tr. <i>tövbe</i>) | Reue |
| tauḥīd (tr. <i>tevhîd</i>) | Einsmachung, Einswerdung, Einsheit. Glaube an die Einheit Gottes, Einheitsbekenntnis (Unio mystica) |
| ṭawāf (tr. <i>tavâf</i>) | das Drehen um das Grab eines Heiligen oder um die Ka'ba |
| tawallā (tr. <i>tevellâ</i>) | Freundschaftö Nähe |
| ṭayy al-makān (tr. <i>tayy-i mekân</i>) | Ubiquität |
| <i>tekke/tekye</i> (tr.) | Derwischkloster, Derwischkonvent |
| ṭübā (tr. <i>tûbâ</i>) | Glückseligkeit, Seligpreisung, der Name des Baumes im Paradies |
| umm al-kitāb | Mutter der Bücher, Urschrift der Ismailiten |
| umma (tr. <i>ümmet</i>) | die (muslimische) Religionsgemeinschaft |
| ‘urūğ (tr. <i>çıkış</i>) | Aufstieg |
| uwaisī (tr. <i>üveysî</i>) | Mystiker, der nicht von einem irdischen Meister initiiert worden ist |
| vaq‘a-ī ḥayrīyye (tr. <i>vak‘a-i hayriyye</i>) | Wohltätiges Ereignis |
| waḥdat al-kusūd (tr. <i>vahdet-i kusûd</i>) | Einheit der Geschöpfe |
| waḥdat al-şühūd (tr. <i>vahdet-i şühûd</i>) | Einheit der Sichtbaren, Einheit der Schau |
| waḥdat al-wuğūd (tr. <i>vahdet-i vücûd</i>) | Einheit des Seienden |
| walī, Pl. auliyā’ (tr. <i>velî</i>) | Heiliger, Gottesfreund |
| waqf, Pl. auqāf (tr. <i>vakıf</i>) | Stiftung |
| wilāya (tr. <i>velâyet</i>) | Heiligkeit, Bevollmächtigung, Vertretung, Autorität, Herrschaft, Amtszeit, (Bundes-)Staat, -Land, Verwaltungsbezirk |
| wilāyat-i qamarīya (pers.) (tr. <i>velâyet-i kameriye</i>) | Mondherrschaft |
| wilāyat-i şamsīya (pers.) (tr. <i>velâyet-i şemsiye</i>) | Sonnenherrschaft |
| wilāyātnāma (pers.) (tr. <i>velâyetnâme</i>) | Heiligenlegende |
| wuğūd (tr. <i>vücûd</i>) | materielle Existenz, Körper |
| Yasawiyya (tr. <i>Yeseviyye</i>) | Sufi-Orden, der im 11. Jahrhundert von Ahmad Yasawi (auch Ahmed Yesevi) in Transoxanien (heute Kasachstan) gegründet wurde. |
| zāhir (tr. <i>zâhir</i>) | Äußeres, das Offenbarte, äußere Wortbedeutung |
| zamān (tr. <i>zamân</i>) | Zeit |
| zāwiya, Pl. zawāyā (tr. <i>zâviye</i>) | Derwischkloster, Derwischkonvent |
| zindīq (tr. <i>zındık</i>) | Ketzer |
| ziyāra (tr. <i>ziyâret</i>) | Besuch |
| zuhūr (tr. <i>zuhûr</i>) | Epiphanie |

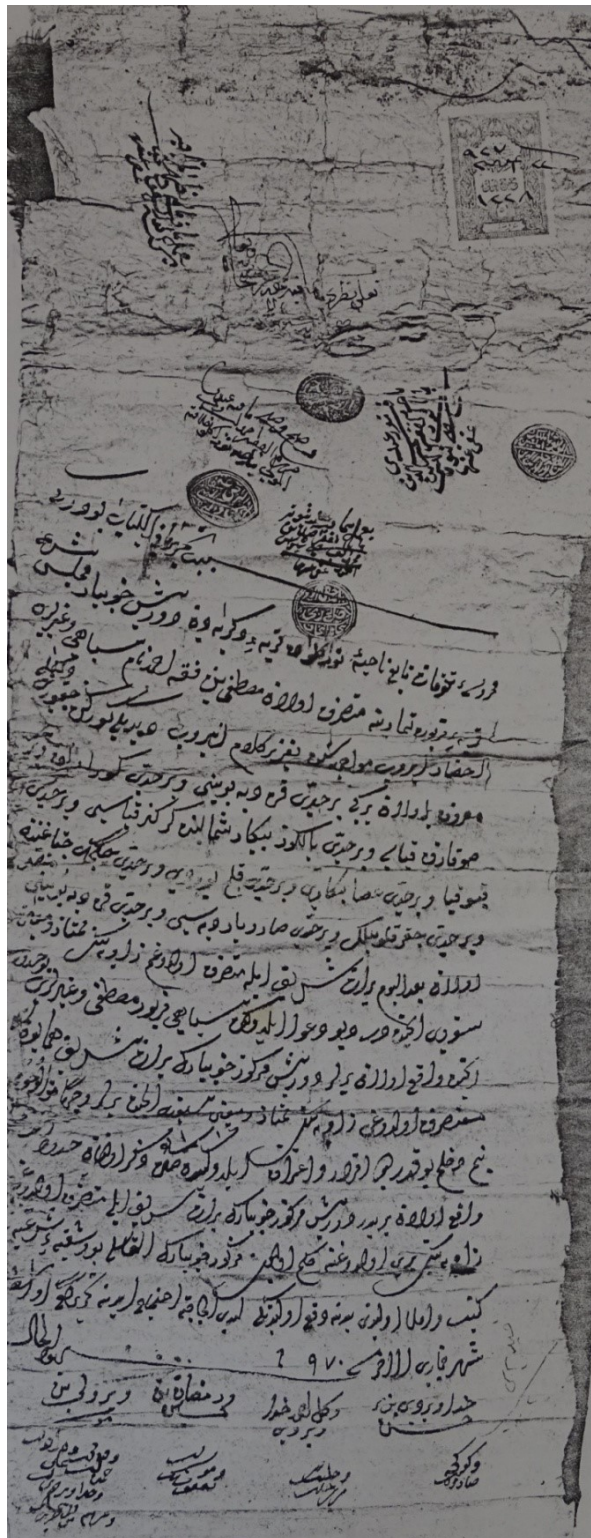
12. Anhang

Die Dokumente dieses Anhangs entstammen meinem Privatarchiv (PA). Sie werden zunächst mit der Jahreszahl nach dem islamischen (Mond-) Kalender, dann mit der Jahreszahl nach dem gregorianischen Kalender und zuletzt mit der laufenden Nummer versehen.

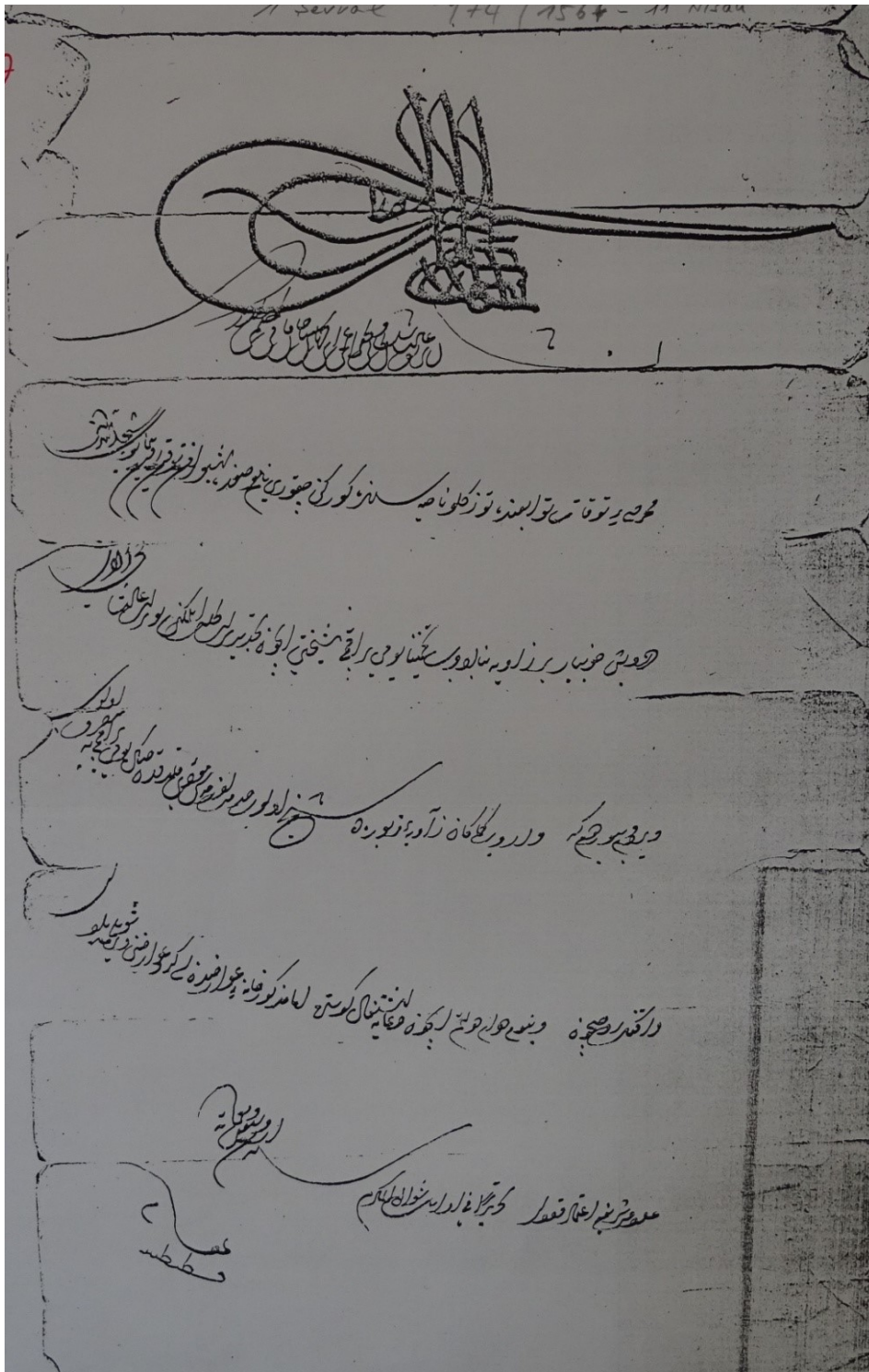
Die Fotos sind im Rahmen meiner Feldforschungen in den USA im April 2017 sowie in Sydney (Australien) im Mai 2017 entstanden.

Die Interviews entstanden in den Jahren 1986 und 1992 im Rahmen allgemeiner wissenschaftlicher Erhebungen.

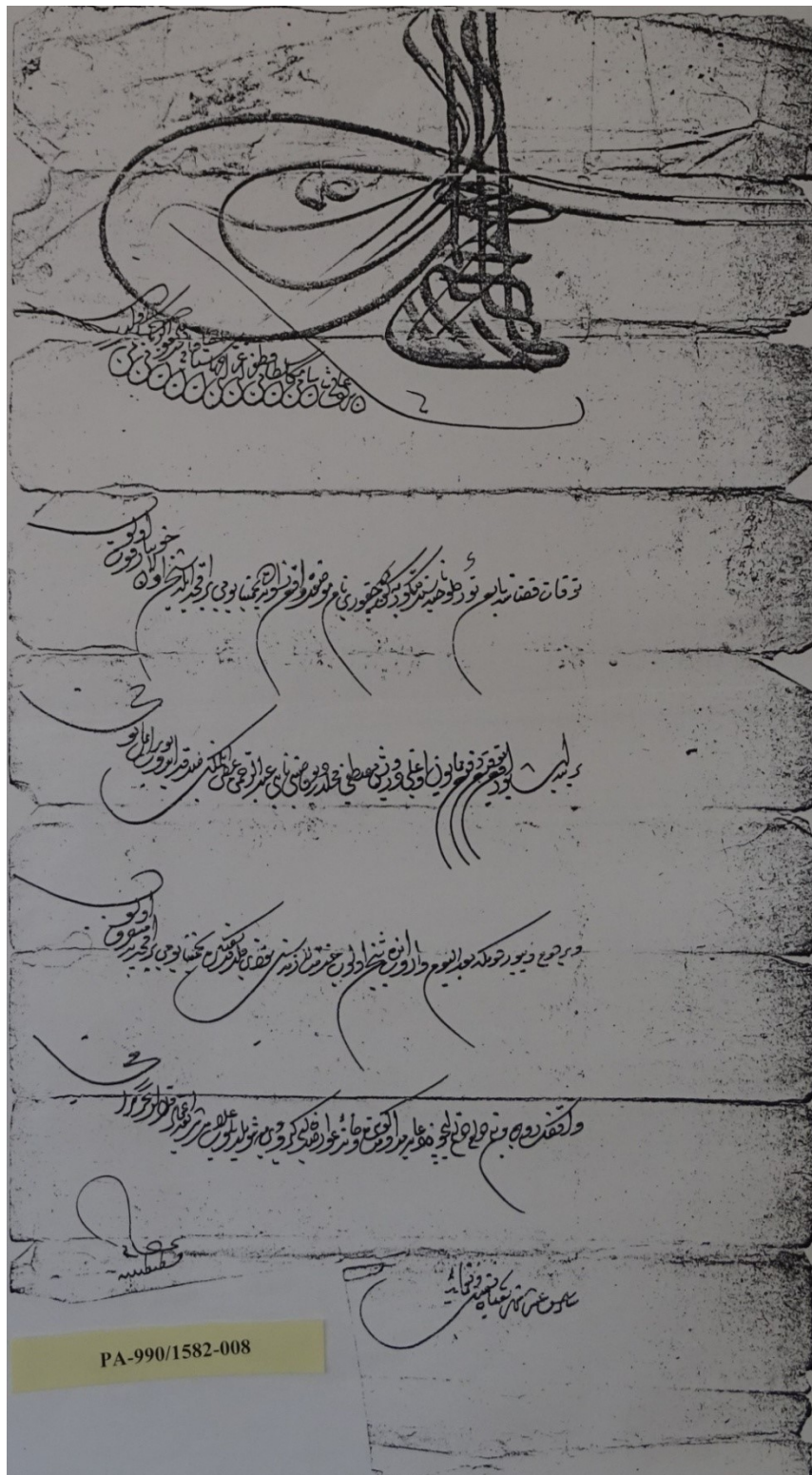
01: Gerichtsentscheidung vom Januar/Februar 1563: Bestätigung von Hubyâr als Scheich der Tekke und erneute Beschreibung der Grenzen der Stiftung anlässlich des Angriffs auf das Gebiet der Stiftung.¹⁸²¹



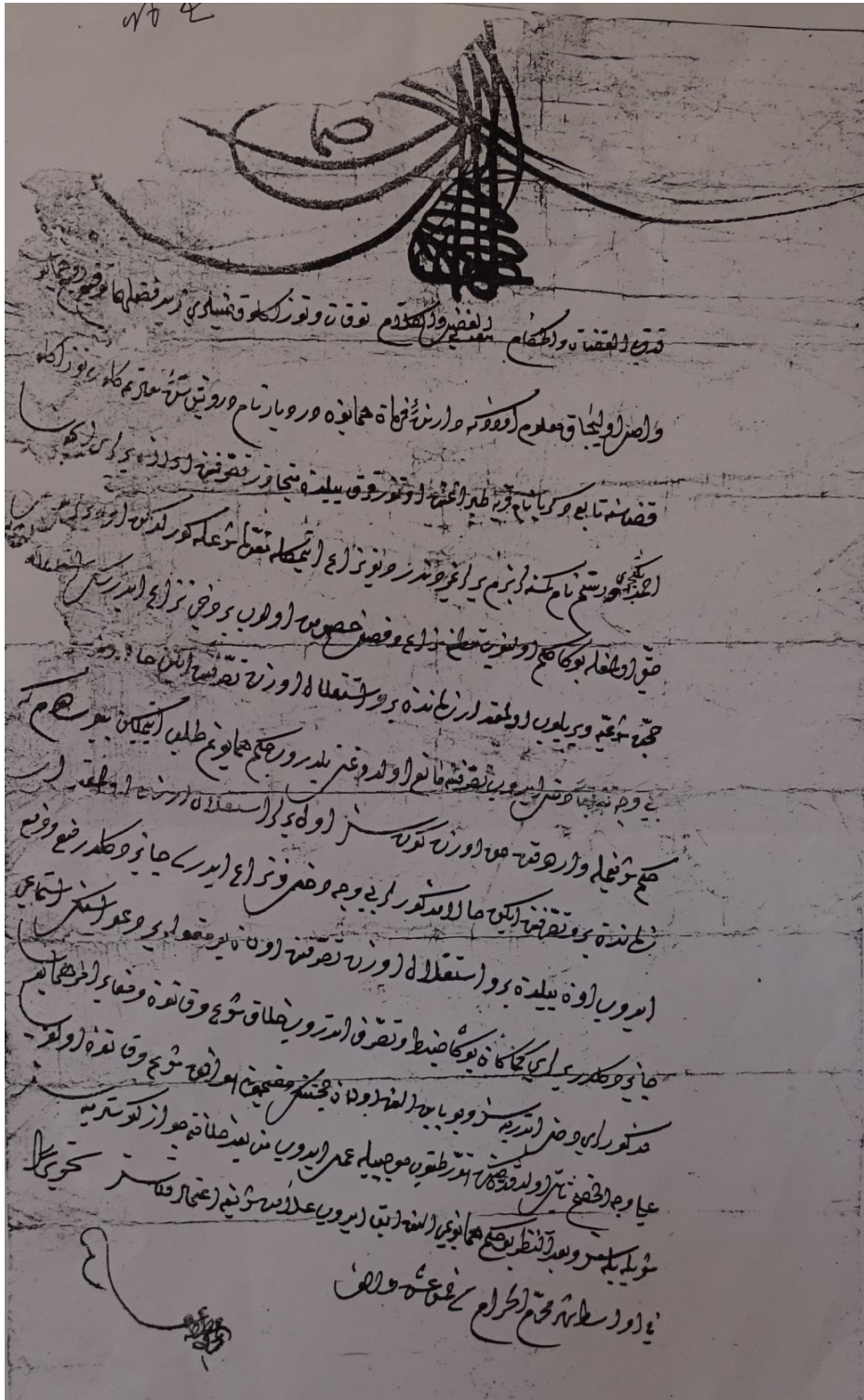
02: Bestallungsbrief des Sultans Selim II. vom 11. April 1567: Erneuerung des Scheichtums Hubyârs und Steuerbefreiung der Stiftung wegen des Wechsels des Sultans.¹⁸²²



- 03: Erlass des Sultans Murad III. vom 5. September 1582: Feststellung von Hubyârs Tod und die Berufung seines Sohns Mustafa als neuer Scheich der Tekke.¹⁸²³



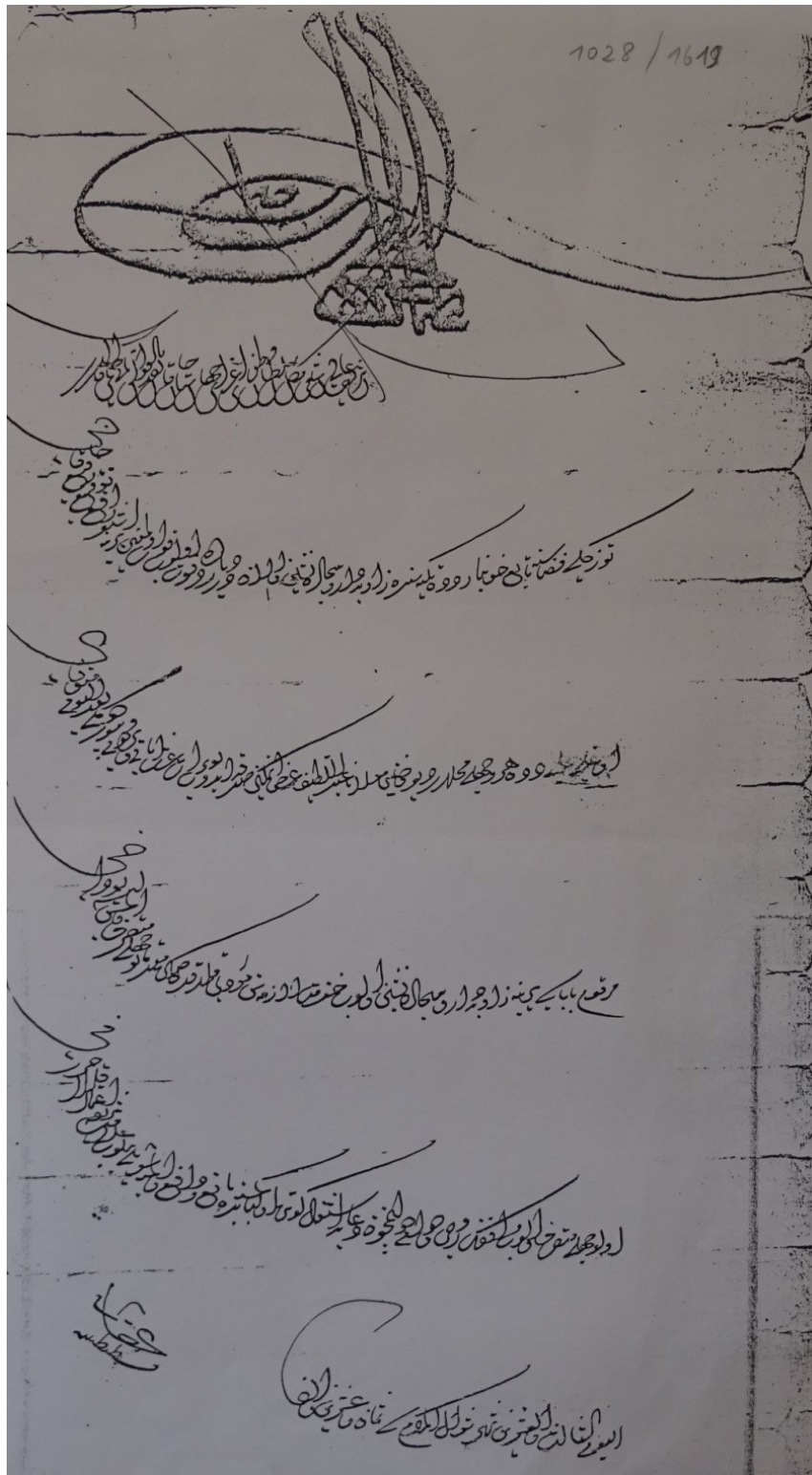
04: Erlass des Sultans Ahmed Han I. vom Mai 1606: Bestätigung des Scheichtums Derdiyars seit zehn Jahren.¹⁸²⁴



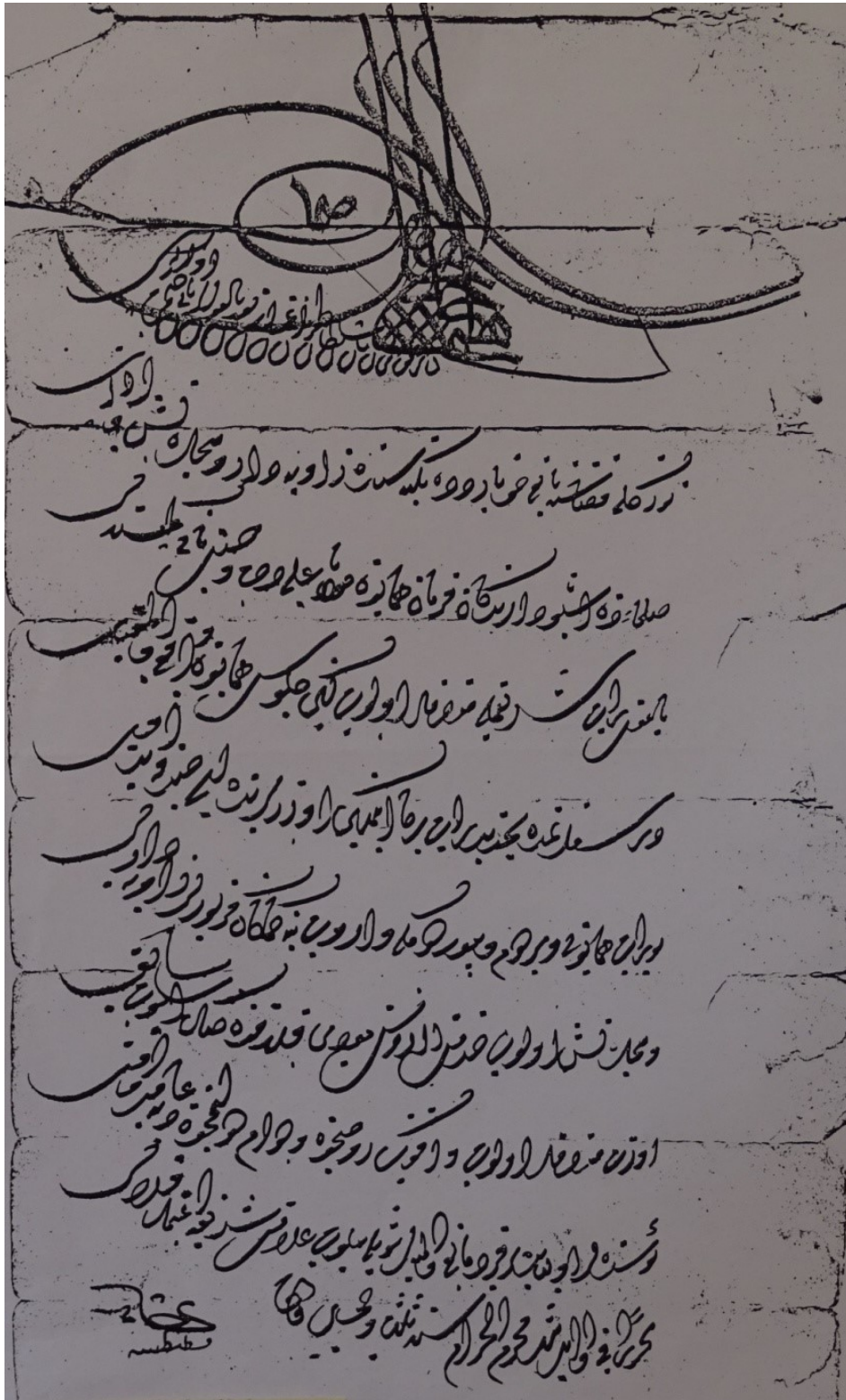
- 05: Erlass des Sultans Ahmed Han I. vom Mai 1617: Erneute Bestätigung des Scheichtums Derdiyârs und Anerkenntnis des Territoriums der Tekke als sein Eigentum mit Erwähnung seiner Kinder Ali, Kenan und Hüseyin sowie seines Bruders Bûynad.¹⁸²⁵



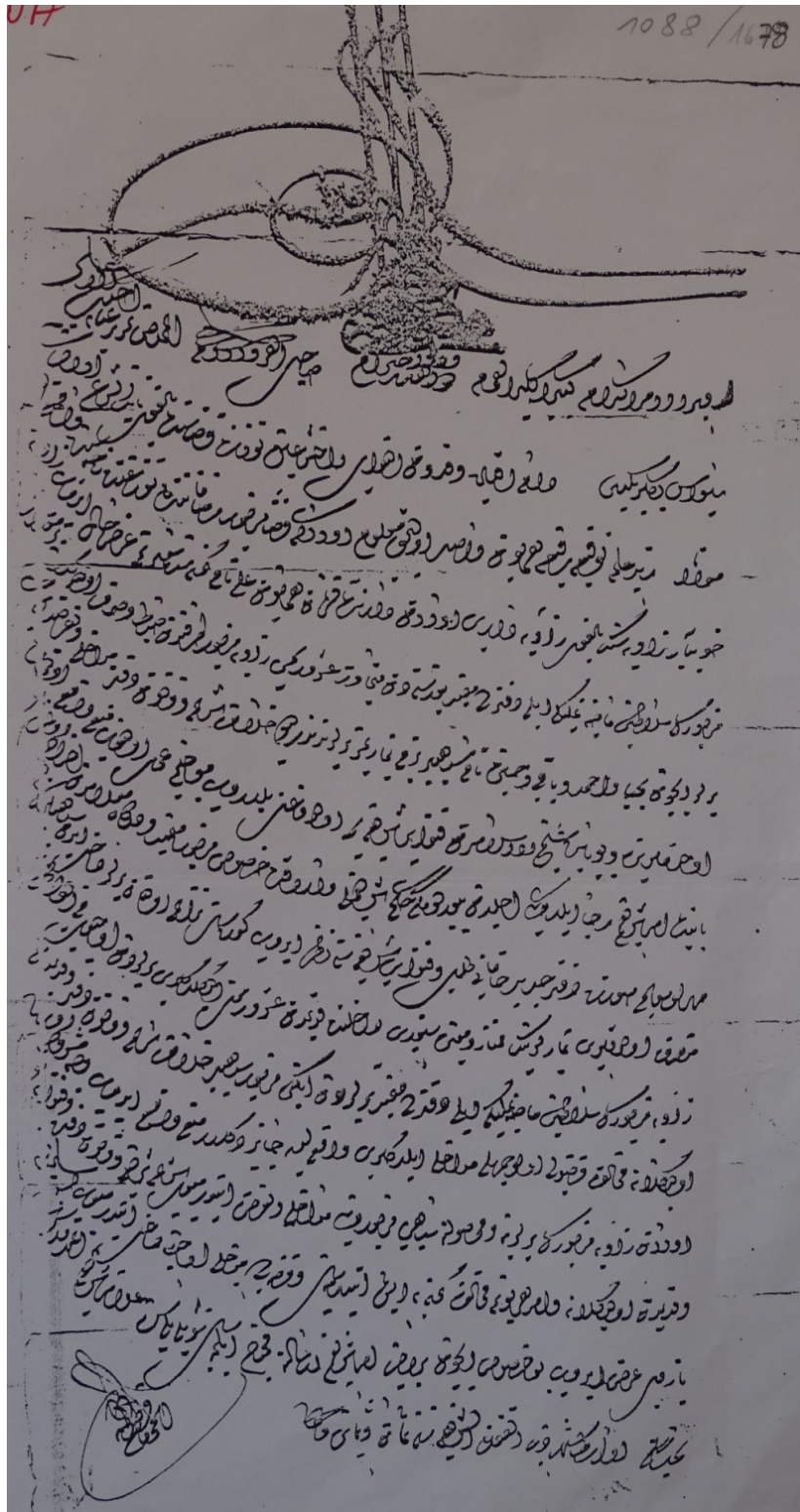
- 06: Erlass des Sultans Osman II. vom 3. Oktober 1619: Feststellung von Derdiyâr's Tod und Berufung seines Sohns Ali zum Scheich der Tekke.¹⁸²⁶



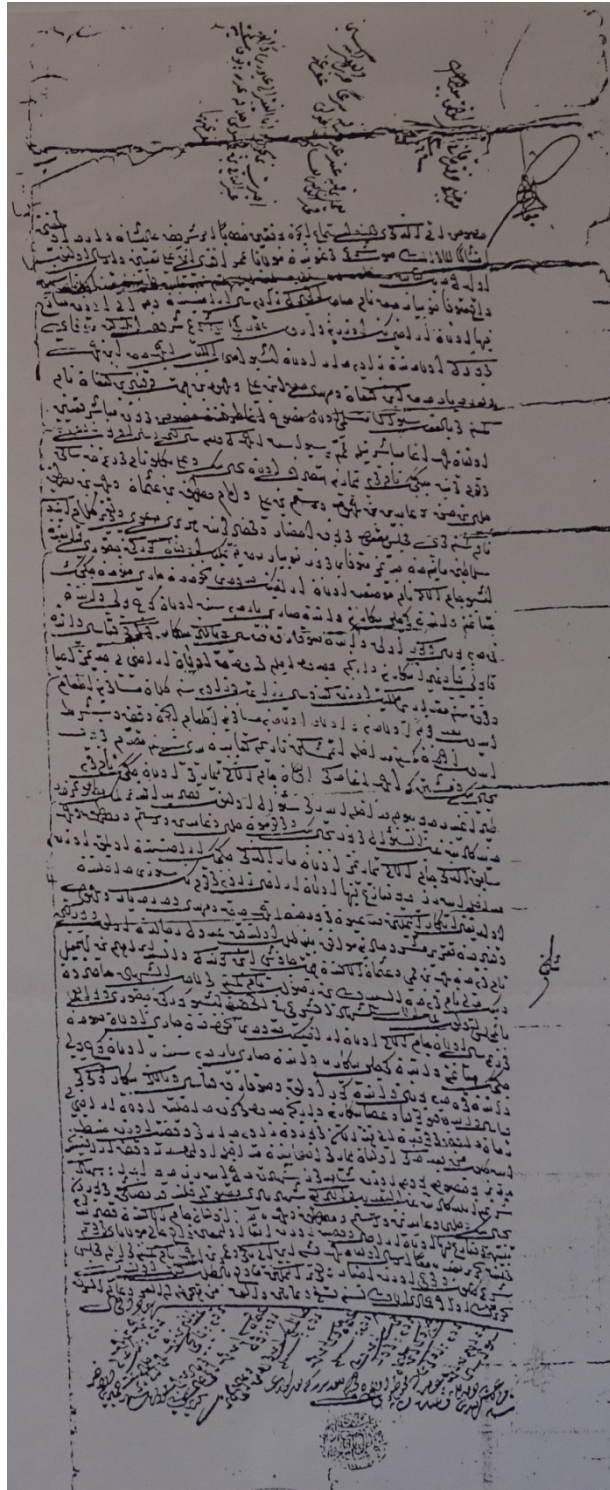
07: Erlass des Sultans Ibrahim vom 22. März 1643: Berufung Hüseyins neben Ali zur Führung der Tekke.¹⁸²⁷



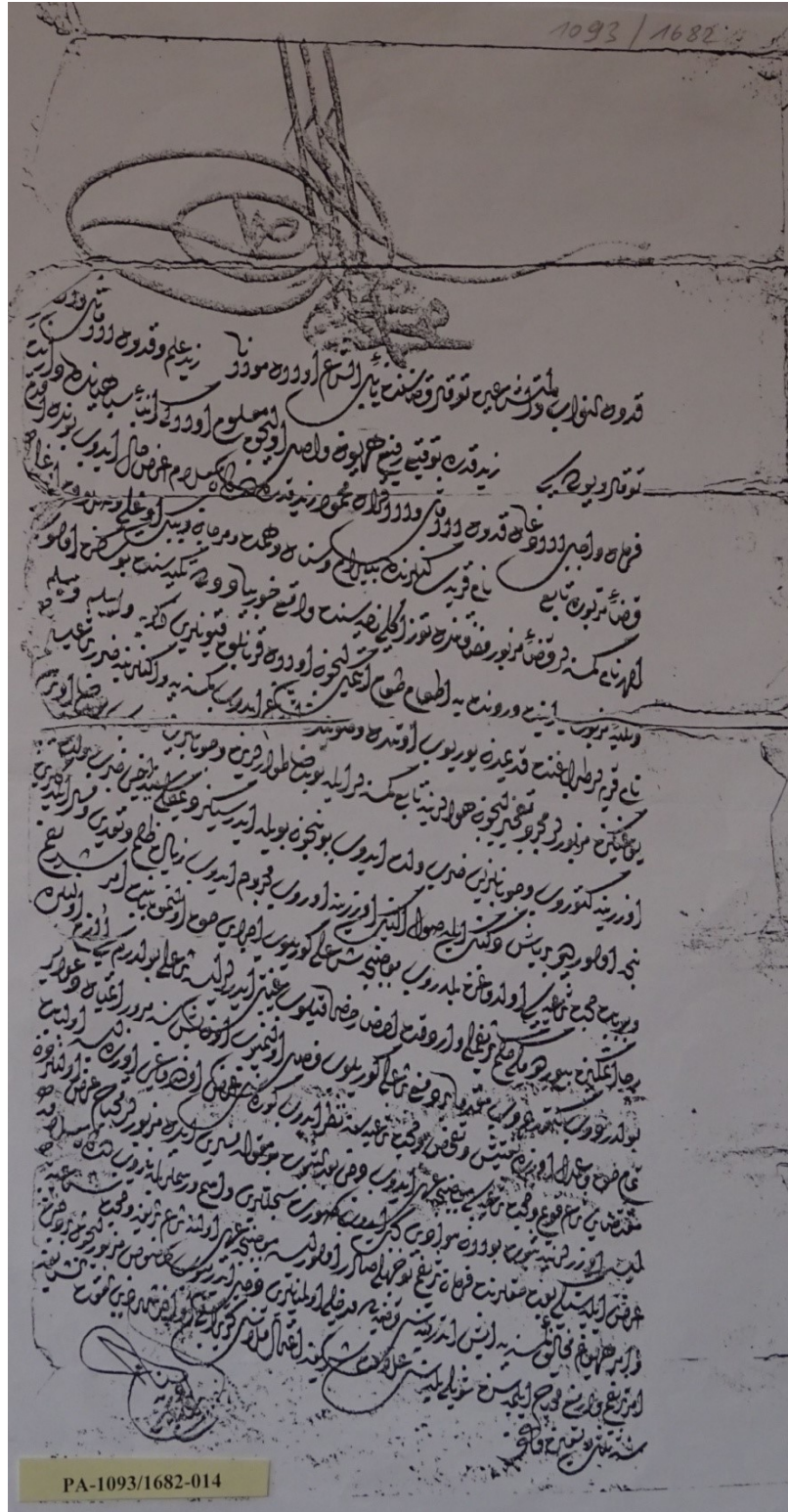
09: Erlass des Sultans Mehmed IV. vom Februar 1678 anlässlich einer Beschwerde aufgrund der Besetzung des Territoriums der Tekke – letzte Erwähnung Alis.¹⁸²⁹



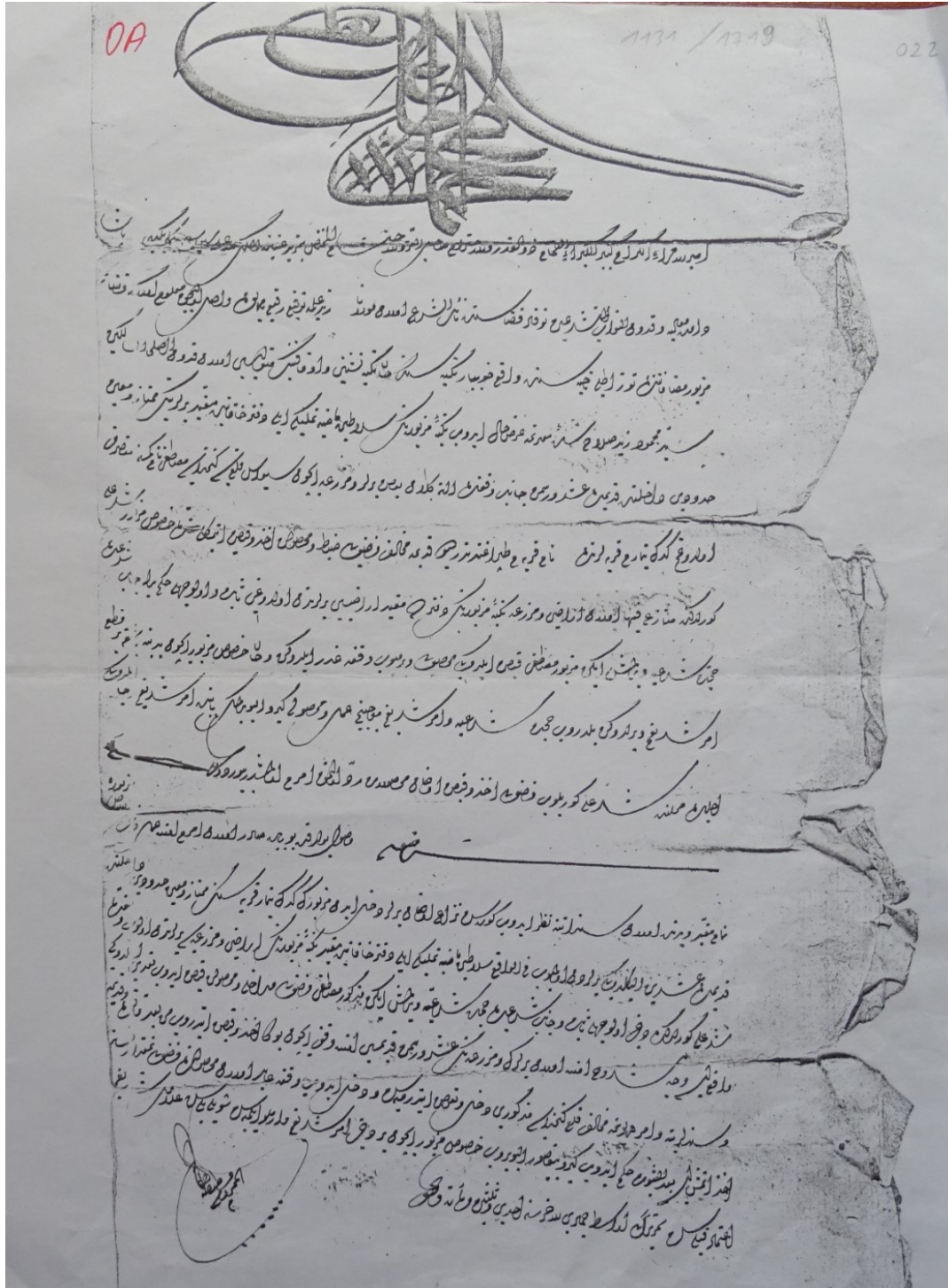
- 10: Gerichtsentscheidung vom 20. Juli 1678: erneute Bestätigung des Territoriums der Tekke zum Schutz der Stiftung mit Erwähnung der Kinder Alis, Kenans und Hüseyins und erstmalig auch Mahmuds, des Enkels Hüseyins.¹⁸³⁰



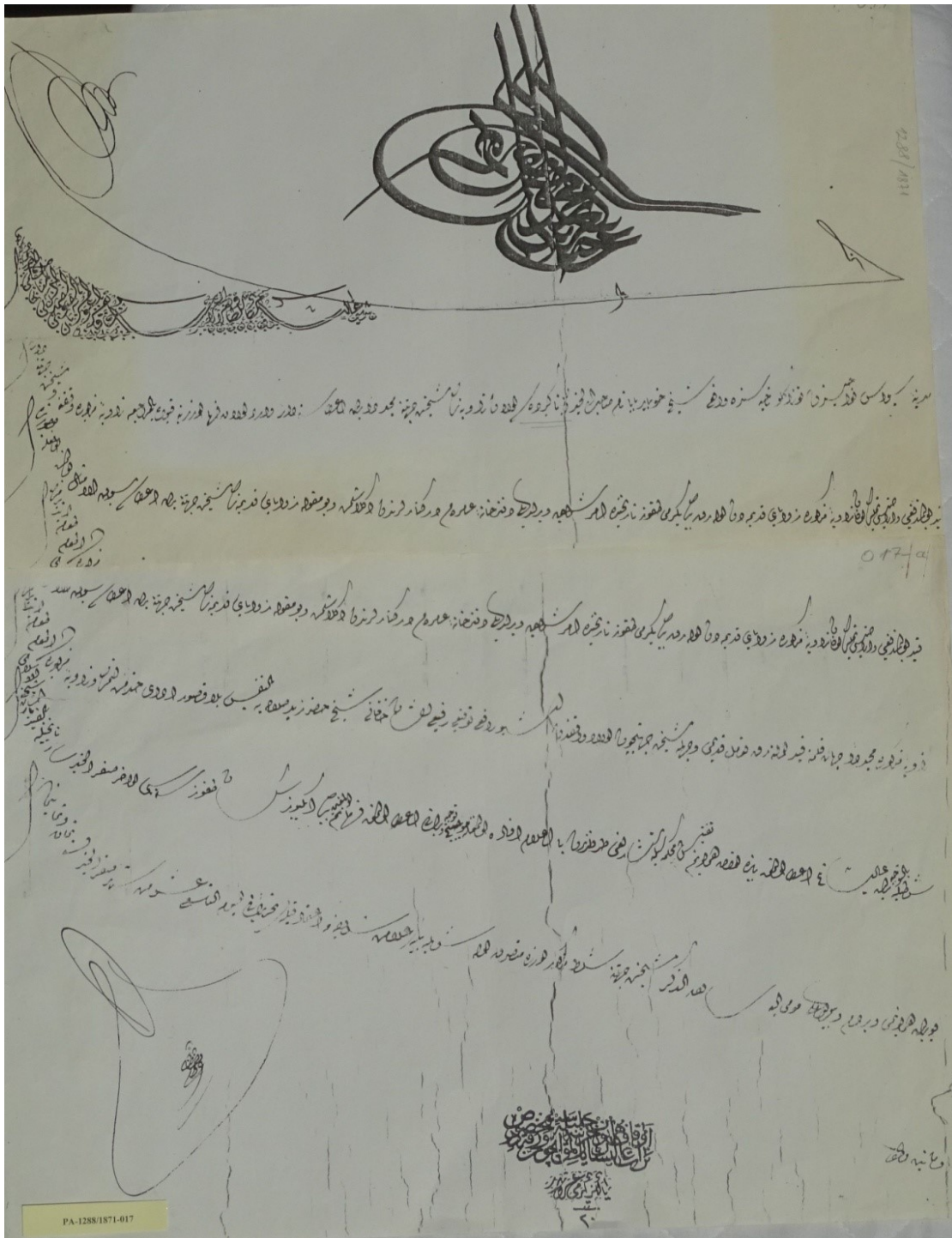
- 11: Erlass des Sultans Mehmed IV. vom November 1682 zum Schutz der Tekke-Angehörigen nach deren Misshandlung, ergangen auf Initiative des Lehensherren (*sipahi*) Mahmud. Später wird die Moschee-Stiftung nach ihm benannt.¹⁸³¹



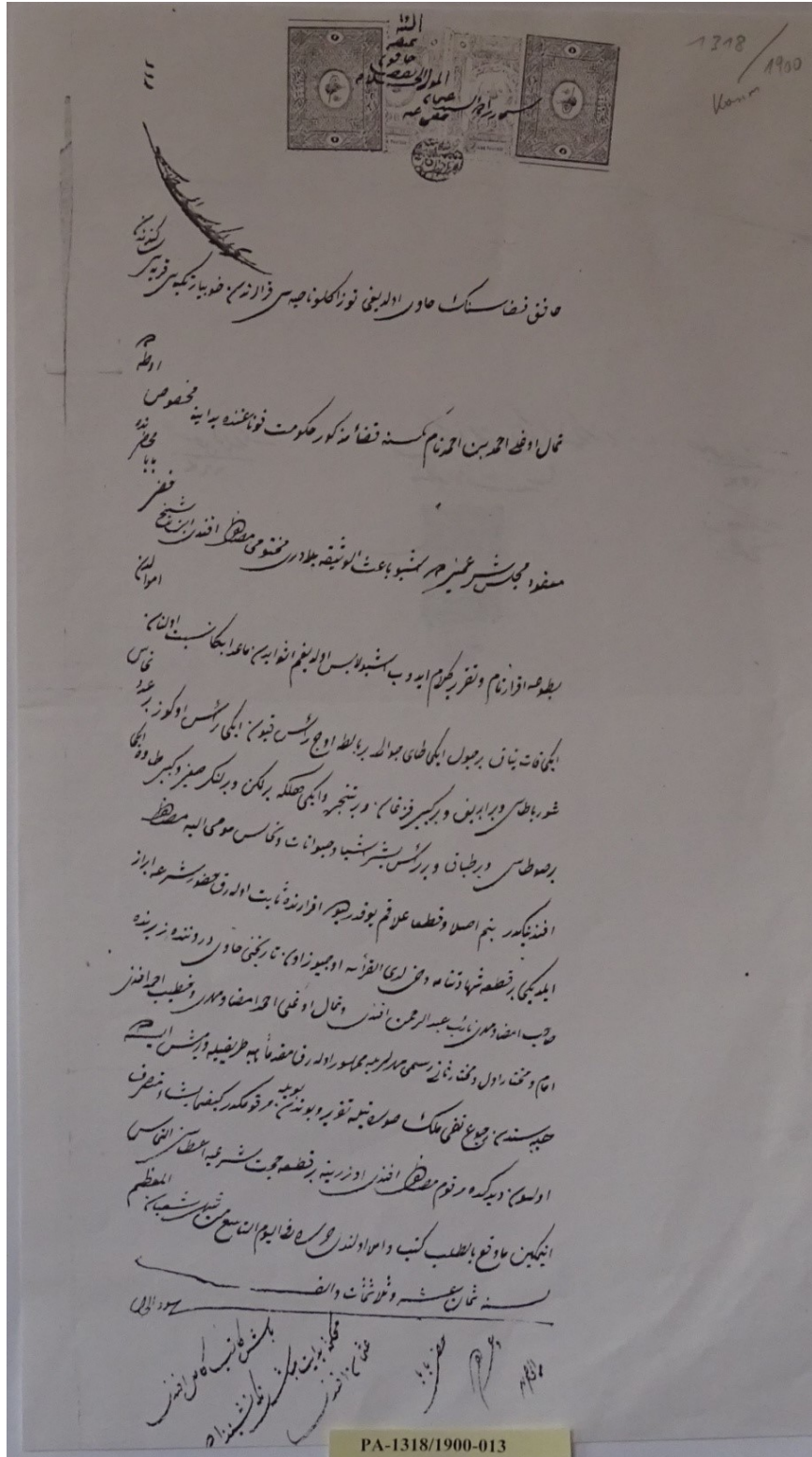
- 12: Erlass des Sultans Ahmed III. vom 5. Mai 1719: erneute Bestätigung des Besitzes der Tekke nach der Besetzung des Territoriums der Tekke durch den Verwalter der Burg von Sivas mit Anerkennung von Imam und Vorbeter im Dorf.¹⁸³²



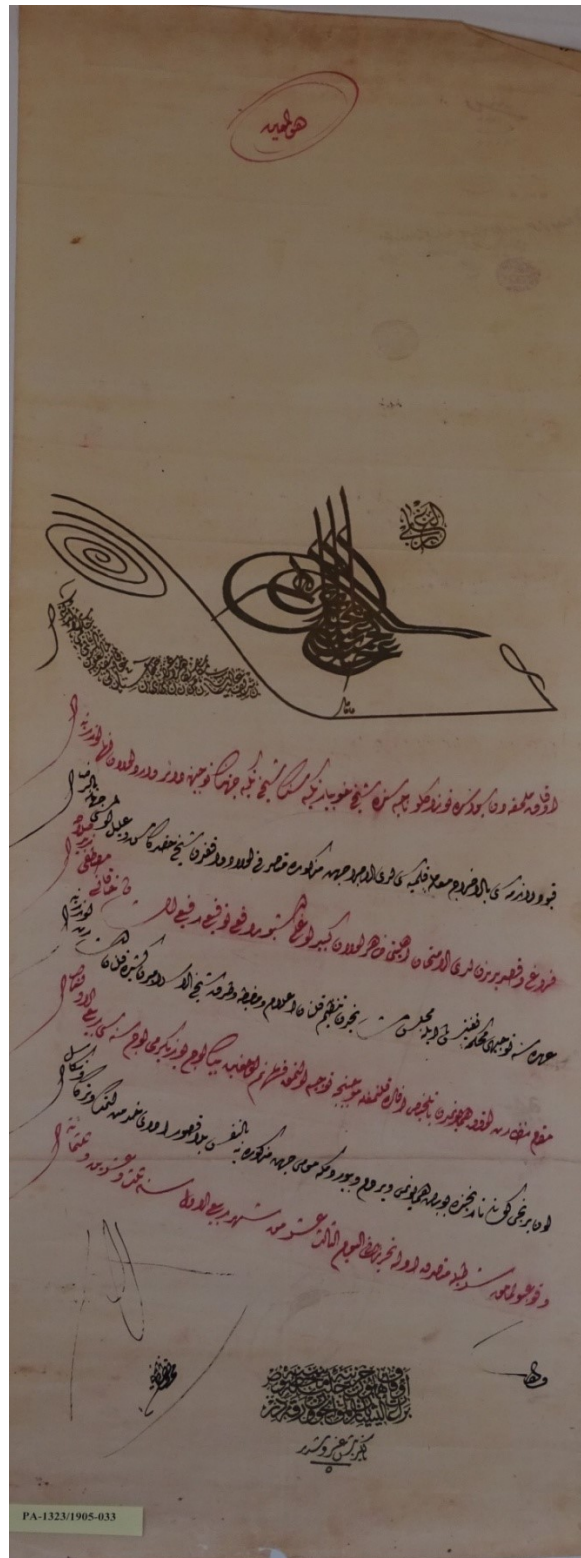
13: Bestallungsbrief des Sultans Abdülazîz vom 10. Mai 1871: Berufung Hıdırs als Nachkomme Hubyâr zum Scheich der Tekke und Wiedereröffnung der Tekke.¹⁸³³



- 14: Gerichtsprotokoll vom 2. Dezember 1900: Hıdırs Bruder Ahmed übergibt sein Erbe an seinen Neffen Mustafa, den Sohn Hıdırs, der später Scheich der Tekke wird. Hier wird der Hatip Ahmed Efendi erwähnt.¹⁸³⁴



- 15: Bestallungsbrief des Sultans Abdülhamid vom 18. Mai 1905: Anerkennung und Bestätigung der Übergabe des Scheich-Amtes von Hıdır an seinen Sohn Mustafa.¹⁸³⁵



- 16: Schreiben des Gouverneuramtes von Tokat vom 30. September 2005 zur Beschlag-
nahme der Tekke.

T.C.
TOKAT VALİLİĞİ
İl İdare Kurulu Müdürlüğü

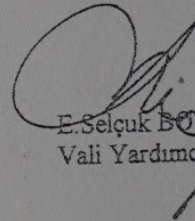
SAYI : B054VLK4600600. 930
KONU : Hubyar Türbesi.

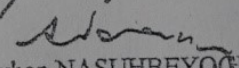
30.09.2005

VALİLİK MAKAMINA

İLGİ : Vakıflar Bölge Müdürlüğünün 26.08.2005 tarih ve 2673 Sayılı Yazısı.

İlimiz Almus İlçesine bağlı Hubyar Köyünde bulunan Hubyar Türbesi ile ilgili olarak Vakıflar Bölge Müdürlüğünce ; T.C.Anayasası ve Türk Medeni Kanunu, Vakıflar Kanunu ve eski eserlerle ilgili mevzuata göre, geleneksel bir türbe ve ziyaret yeri olan Hubyar Türbesinin Sivas İlindeki Kayıtları, idari geçmişi ve Tokat İli Almus İlçesindeki kayıtları, Bölge Müdürlüğünüzce daha önceden yaptırılan inceleme raporu çerçevesinde yeniden incelenerek Tapu ve Kadastro Kanunu, Yardım Toplama Kanunu ve Yardım Toplama Yönetmeliği ile (Eski eserler) - 2863 Sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanununun 5226 Sayılı Kanunla değişik 13.maddesi ve Vakıflar Kanununa göre Toplumsal Barış ve güvene dayalı olarak herhangi bir huzursuzluğa meydan verilmeden bu köyümüzdeki Hubyar Türbe Ziyaret Yeri'nin incelenerek tescili ve zaptu rapta alınmasını, benzer ziyaret yerlerinde uygulana gelen yerleşik idari işlemlere başlanılmasının ve sonucundan Valiliğimize bilgi verilmesinin uygun olacağını emir ve takdirlerinize arz ederim.


E.Selçuk BOTSALI
Vali Yardımcısı

OLUR.
30.../09/2005

Ayhan NASUHBEYOĞLU
Vali

- 17: Schreiben des Gouverneuramtes von Tokat an das Regierungspräsidium der Kreisstadt Almus vom 30. September 2005 zur Beschlagnahmung der Tekke.

T.C.
TOKAT VALİLİĞİ
İl İdare Kurulu Müdürlüğü

SAYI : B054VLK4600600. 931
KONU : Hubyar Türbesi. 30.09.2005

ALMUS KAYMAKAMLIĞINA

İLGİ : Vakıflar Bölge Müdürlüğünün 26.08.2005 tarih ve 2673 Sayılı Yazısı.

İlimiz Almus İlçesine bağlı Hubyar Köyünde bulunan Hubyar Türbesi ile ilgili olarak Vakıflar Bölge Müdürlüğünce ; T.C.Anayasası ve Türk Medeni Kanunu, Vakıflar Kanunu ve eski eserlerle ilgili mevzuata göre, geleneksel bir türbe ve ziyaret yeri olan Hubyar Türbesinin Sivas İlindeki Kayıtları, idari geçmişi ve Tokat İli Almus İlçesindeki kayıtları, Bölge Müdürlüğümüzce daha önceden yaptırılan inceleme raporu çerçevesinde yeniden incelenerek Tapu ve Kadastro Kanunu, Yardım Toplama Kanunu ve Yardım Toplama Yönetmeliği ile (Eski eserler) - 2863 Sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanununun 5226 Sayılı Kanunla değişik 13.maddesi ve Vakıflar Kanununa göre Toplumsal Barış ve güvene dayalı olarak herhangi bir huzursuzluğa meydan verilmeden bu köyümüzdeki Hubyar Türbe Ziyaret Yerinin incelenerek tescilli ve zaptu rapta alınmasını, benzer ziyaret yerlerinde uygulana gelen yerleşik idari işlemlere başlanılmasının gerektirğine ilişkin Valilik Makamının 30.09.2005 tarih ve 930 sayılı oluru ilişikte gönderilmiştir.

Bilgi ve gereği ile neticeden Valiliğimize bilgi verilmesini rica ederim.

EKLER :
Ek : 1 Adet Ohr.
1 Ad.Vakıflar Bölge Müd. Yazısı

E.Selçuk BOTSALI
Vali a.
Vali Yardımcısı

DAĞITIM :
Gereği :
Almus Kaymakamlığına
Vakıflar Bölge Müdürlüğüne

Vakıflar Bölge Müdürlüğüne
yazılması için
İdare Kurulu Kararı
04.10.2005
E. Selçuk BOTSALI
Vali Yardımcısı

Hükümet Konağı Kat:2 TOKAT
Telefon : 0356 214 34 47
Faks : 0356 214 54 53
e.posta : idare

Ayrıntılı Bilgi için irtibat: Bülent AŞROĞLU İl İd.K.Md.

gov.tr Elektronik ağı :

- 18: Erklärung des Amtes für Denkmalschutz vom 17. März 2006, durch die die Hubyâr-Schrein unter Denkmalschutz gestellt wird.

T.C
KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
SİVAS KÜLTÜR VE TABİAT VARLIKLARINI
KORUMA BÖLGE KURULU

KARAR

Toplantı Tarihi ve No: 17/03/2006-03
Karar Tarihi ve No : 17/03/2006-24

Toplantı Yeri
TOKAT

Tokat İli, Almus İlçesi Hubyar Köyünde bulunan Hubyar Türbesi'nin 3386 ve 5526 sayılı yasalarla değişik 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu kapsamında değerlendirilerek tescil edilmesini isteyen Tokat Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün 27.12.2005 tarih ve 4145 sayılı yazısı okundu, raporların açıklamaları dinlendi, dosyasındaki bilgi ve belgeler incelendi, yapılan görüşme sonunda;

Tokat İli, Almus İlçesi Hubyar Köyünde bulunan Hubyar Türbesi'nin 3386 ve 5526 sayılı yasalarla değişik 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu kapsamına giren özellikler taşıması nedeniyle anıtsal 2 olarak tesciline, tescil fişinin onanmasına karar verilmiştir.

ASLI GİBİDİR

BAŞKAN
Prof.Dr.Bülent ULUENGİN
İmza

BAŞKAN YARDIMCISI
N.Burhan BİLGET
İmza

ÜYE
Yrd.Doç. Dr.Burcu CEYLAN
İmza

ÜYE
Prof.Dr.Suphi SAATÇI
İmza

ÜYE
Yrd.Doç. Dr.Suat ÇABUK
İmza

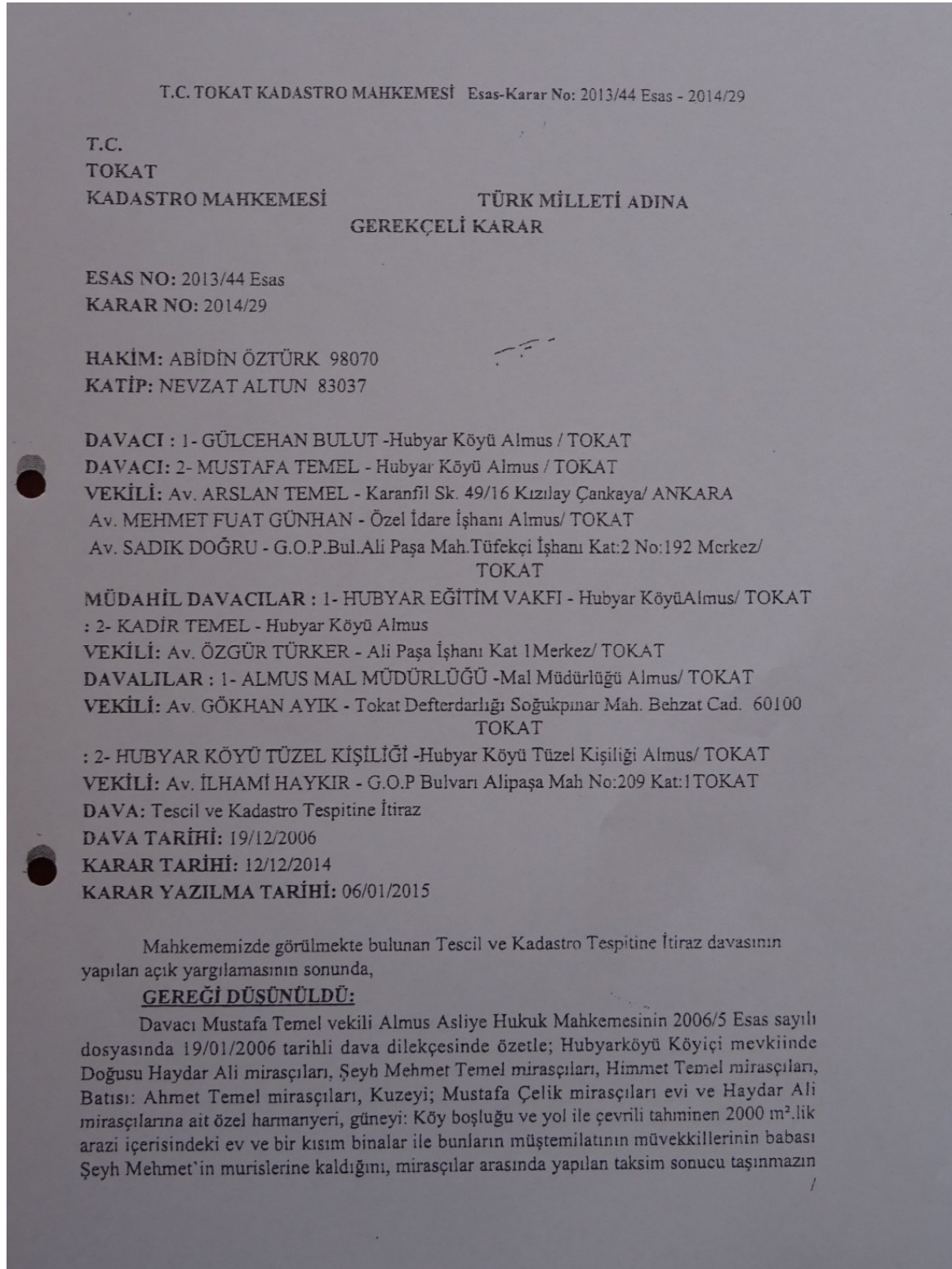
İmza

BULUNMADI

İmza

ASLI GİBİDİR

19: Gerichtsurteil zur Übergabe der Tekke an die Staatskammer bzw. an das Amt des Dorfvorstehers.¹⁸³⁶



20: Artikel über die Evolution in der Mystik von Abdülbaki Gölpınarlı.¹⁸³⁷



Abdülbaki Hoca'dan Tasavvuf Terimleri

Abdülbaki Gölpınarlı

İlk insan bile tekâmülün eseridir

Tasavvuf, ilk insanın yaratılışı konusunda tekâmül inancını güder. Onlara göre tekâmül şu şekilde olmuştur: Cansızlar mercana; mercan bitkilere, bitkilerden hurmaya, hurmadan hayvanlara, hayvanlardan da insanlara geçer. Bu inanç ilk sufilerde değil, sonrakilerde ortaya çıkmıştır.

İLK sufilerde tekâmül ile ilgili bir düşünce yoksa da, sonrakiler, ilk insanın, tekâmülle meydana geldiği inancını gütmüşlerdir. Onlara göre cansızlar, tekâmül ede ede mercana gelmiştir. Mercan katılıkta taş gibidir, fakat zerre zerredir, denizde biter, ürer, çoğalır, denizden boy atınca kurur ve taş kesilir. Mercan, cansızlardan bitkilere bir doğuş yeridir adeta. Bitki tekâmül ede ede hurmaya gelmiştir. Bitkilerle canlılar arasındaki geçit de hurmadır. Hurmanın başı kesilirse ölür, çiftleşmekle ürer. Hayvanlar da tekâmül edince insan meydana gelmiştir. Hayvanların en müttekâmili bazılarına göre attır, bazılarına göre maymunla insan arasında bir yaratık olan 'nesnâ'dır; hatta insan sözünün bile bu nesnâ sözünden geldiğini bile söyleyenler olmuştur. Bu tekâmülün ilk insan meydana gelirken mi olduğu, yoksa hâlâ mı devam etmekte bulunduğu hakkında açık bir ifade olmamakla beraber, ilk insanın meydana gelişine ait olduğu kanaatindeyiz.

Yaratılmış varlıklarda tekâmülün aşamaları

Tasavvuf, ilk insanın yaratılışı konusunda tekâmül inancını güder. Onlara göre tekâmül şu şekilde olmuştur:



Abdülbaki Hoca'dan Tasavvuf Yorumları

Abdülbaki GÖLPINARLI

Cansızlar mercana, mercan bitkilere, bitkilerden hurmaya, hurmadan hayvanlara, hayvanlardan da insanlara geçer. Bu inanç ilk sufilerde değil, sonrakilerde ortaya çıkmıştır.

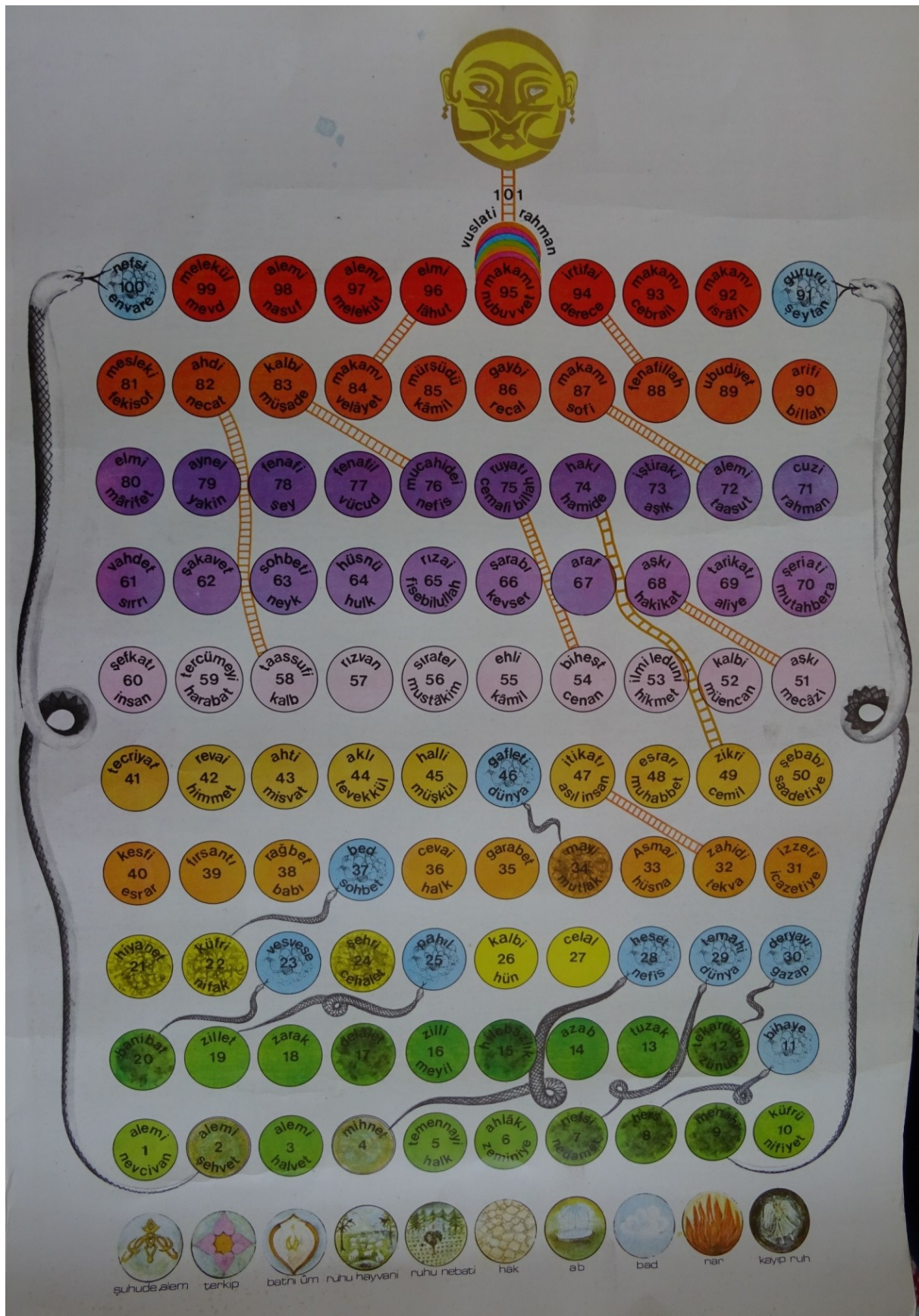
İlk sufilerde böyle birşey yoksa da, sonrakiler, ilk insanın, tekâmülle meydana geldiği inancını gütmüşlerdir.

Onlara göre cansızlar, tekâmül ede ede mercana gelmiştir. Mercan katılıkta taş gibidir, fakat zerre zerredir, denizde biter, ürer, çoğalır, denizden boy atınca kurur ve taş kesilir. Mercan, cansızlardan bitkilere bir doğuş yeridir adeta. Bitki tekâmül ede ede hurmaya gelmiştir. Bitkilerle canlılar arasındaki geçit de hurmadır. Hurmanın başı kesilirse ölür, çiftleşmekle ürer. Hayvanlar da tekâmül edince insan meydana gelmiştir. Hayvanların en müttekâmili bazılarına göre attır, bazılarına göre maymunla insan arasında bir yaratık olan 'nesnâ'dır; hatta insan sözünün bu nesnâ sözünden geldiğini bile söyleyenler olmuştur.

Bu tekâmülün ilk insan meydana gelirken mi olduğu, yoksa hâlâ mı devam etmekte bulunduğu hakkında açık bir ifade olmamakla beraber, ilk insanın meydana gelişine ait olduğu kanaatindeyiz.

13 Aralık 2001

21a: Kreis der Vollkommenheit – İnsanlığın Kemalet Turu (Vorderseite). (PA).



21b: Kreis der Vollkommenheit – İnsanlığın Kemalet Turu (Rückseite).

İNSANLIĞIN KEMALET TURU

Sunuş :

Piri Piran Kutbul Arifan
Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin,
Mucizeleri dolup taşan,
Ezeli ve ebedi hayatının sonsuzluğuna bir göz attığımız takdirde,
Canlılık Hakkını eleştiri bezminin hitabında ;
(Elesitiribâkâim) Ayeti kerimesiyle, ruhuzra buyurmuş olduğu,
Bidadî
Ve
Biatî
Mâna ve maksadının üzerinde;
İttirafında : Bir aynı hakkin eserine vakit olmasına rağmen,
Haydar
Ve
Payidar
Kuruluşun ve Diriliğin terü tazallığına ve sade icenliğine bezenerekten,
Ünlü Müteavvif Hoca Ahmet Yesevî'nin
İlim ve İhtiyat süzgesinden geçerek, aynı olduğu lazzetle,
Her yeni güneş gibi, Horasan'dan Rum diyarına doğmasıyla,
Rabbülâlemin ;
Vahdeti vücûdunun
Ve
Biatî Kamalînin
Nizam ve intizamın dengesi içerisinde,
Kaydetmiş olduğu O İnsan ve O İlahîmcî adimlarla,
Ulu dünyânın, hakiki devrimin teslimiyetini yapmış,
Hakkıyla başbâlin Hakkın Hakkına ermiş,
Kantarcılığıyla de ;
Aynı hakka kavuşmamış yolcuların canına yetmiş,
En ufak teşekkûlden en büyük teşekküle varacağı kadar,
Elindeki O parlat ve Nurlu mepsâlinin şûalesiyle,
(Düşünce kararlığına ışık tutarlara ne müla) diyerek,
Zülfet ibarında bacalayan o nevi şikâze ışık tutarakın,
Hakkın vâhdiyetine davet etmiştir...
Kemalî ihadîyet yolunda ;
O gündün bu güne kadar sevgilenerek gelen, bu gerçek tasavvuf edebiyatının
Öz kaynağında kaynarak harekete geçen ve bir aynı amaç uğrunda,
Ekle mevcut fedakâriklarıyla ser baş vermek isteyen,
Bu yeni yelme Ehil Beyt seviciisini,
Zara kosmadan
Kılıç kullanmadan
Hak eşitliğinin birlik ve beraberlik tesisinin içerisinde,
Bu ilâhî aşkın kazananda pırmış,
Vermiş olduğu obu hayat iksirinin tesiriyle,
Mest olan hayran kalın kişikler,
Kişiliğin zirveyi vâhdiyetine ulaştırmış,
Bu şaheser eserleriyle de ;
Nice ve yüce gönüllerin sultanı olmuştur...
Önderliğiyle ;
İlâhî teşkîlün cûd ile küll arastında husule gelen yolu işlemlerde ;
Her bir hakkin hakkına hak bilerek,
Keza ;
Her bir hakkin hakkına hak diyerek,
Bütün kâinata ;
Bir gözle bakan
Ve
Bir önde gâren
Cihan şumul hakimiyyet üstesinde gelmiştir.
Yürütücülüğüyle ;
Hiç dönüğü olmayan ebedi bir yolun, Bu kabil Hümânizmi yolcularına değinerek,
Diğer taraflardan başınlar Benim tarikatında karar kılın.

Fakat :

Benim tarikatından başınların derdine derman olmasın) diye,
İlim ledün sırrının,
Mutlak ilmiyatıyla
Ve
Mutlak itikâtiyle
Sıratelmüstakim yolunun dört kapı, kırk makam hikâmının içerisinde almıştır.
Bu nedenledir ki ;
O ayık dâvâsın Ve O gerçek fikriyatının ihatâsiyle,
(İlimden gâlimiyen yolun sonu kararlılık) derken,
İnsancılık yolunun, tekâmüliyet turunun içine nufuz eden,
Tarikat Âliyyeye intisap etmiş olan bu başımı yolcuların,
Maddî ve manevî varlığın gereksemelerinde ;
Güdümlü üslûbî güdümlerle otm be otm takip etmiş,
Her türlü ilim dâvâsının gersâdi arca ve gersâdinin (!)
Tamamıyla ve takvîliyet unsurlarıyla yaralandırarakın,
(Eline, Bulüne, Diline,) Şahip kâdîmasıyla,
Gökemli nefsi islahatlar husule getiririrken,
İçli dışlı çalışmalara sevk ederek, Hak ve hakikatin terakkisine yol açmıştır.
Erdemliliğinin göstergesindedir ;
Derin bir hüsnü eğilimiyle
Ve
Bir güvercin yumuşaklığıyla
Rum diyarına inşat ederken,
Bâni hayat uğrunda aynı olduğu bu aydın açığıra,
Bütün ehilûlâhların ;
Adaletli
Ve
Faziletli
Ser gâymâli haline gelmiştir...
Ölümlük hayatıyla ;
Bu süreği süren, O, Sürdüren O,
Keza ;
Bu süreği veren O, Verdiren O,
Zira ;
O Güneşdir, biz zerreyiz
O bütündür, Biz parçayız.
Görünürde ;
O vardır biz yoktur.
Daha doğrusu ;
Öze yer olan O,
Kâze kâr olan O,
Carâ'yla ;
Her ana, her cana
Sevile veren, yine O.
Hiçlikte inak,
Yine O hakkı kaybetmedik,
Orta onu ;
Varlığın içinde yoklukta bulduk,
Baktık ki,
O hiçlikte, Hiçlik de yine hep Onda O, O, O,
Bu yolda ;
Kendimizi ondan onu kendimizin ayıramadık,
Hep onunla o olmayı çalıştık,
Taki ;
Ondan ona gelen tam bir o olunca
Ve
Ben beni, sen seni terk edüp,
Sani benle, beni senle birleştirip,
O benim dayıncıya kadar.....

(1) İnsanlığın kemalet turunun levhasında görüldüğü gibi.

ŞİİR

Kurduğu kur öyle bir kuratdırki
O rollar gelir hep onda birleşir
Sürdüğü sür öyle bir süratdırki
O yollar gelir hep onda birleşir

Damlada biriken buharlar ile
Gözelerde ışıkın kaynak güle
Deryaya akan sel imaklar bile
O dolar gelir hep onda birleşir

Her bir varlığın vardır merkezî
Tez üstünde olur üstün bir tezi
Her bir fikirden oluşan pür ezâzî
O kollar gelir hep onda birleşir

Ulu ortama gel hakla hak hakkın
Can canına teslim e'mekle yakın
Ehli Beyt yol sevgisi hakikatin
O eller gelir hep onda birleşir

Coban olanın kula kul aşması
Koç kayın kuzu yayılın çağması
Sürünün içinde sürüm sevgisi
O bollar gelir hep onda birleşir

KİŞİYİ KİŞİYE TANTAN KEMALET TURUNUN HAREKET ŞEKLİ

- 1 — Oyuna turuna girmeden bir zar temin edilir.
- 2 — Karşılıklı bir kaç kişiyi veya tek başına oyuna başlanılır.
- 3 — İkinci oyuna başlayarak zarın bir numarasını tutturana yolculu...
Kemalet turunun içinde bulunan bir rakamından oyuna girmiş olur.
- 4 — Oyuna giren yolculu...
Daha önce hazırlanmış olduğu, Herhangi bir cisim veya belirli bir madeni değineyi, bir numaranın bulunduğu yere koyarak, Zarın sırasını bekleyen yolcuya tevdi etmiş olur...
5 — Sırası gelen yolculu...
Biri tutturmuş takdirde, elindeki zarı biri tutturmuş olan yolcuya devredilen, sırası gelinceye kadar bekler.
6 — Bir numarası tutturmuş olan yolculu ise,
Bulunduğu dairesinin numarasını saymadan, numaralar dizisine, riayet ederekten, elde etmiş olduğu sayı nisbetinde, yer değiştirirerek, Kemalet Turuna devam eder.
7 — Atmış olduğu zarın son sayısıyla, Herhangi bir yılının başına isabet ettiren yolculu...
Görünürde göze çarpan yılın tarafından yutulardan, Yılın kuyruk dibi sayısına indirilmek suretiyle, Gelecek zarın sayısı ile turuna devam eder...
8 — Son sayısı bağlantı köprüsünün bulunduğu daireye, isabet ettiren yolculu...
Direkman köprü başı dairesinin içine yükselmiş bulunur. Örneğin, Aşk mecaz'den Aşk Hakiki'ye veya Zikri cemil'den Hakka hamide'ye geçiş gibi.
- 9 — Son sayısı Makâm Nubuvvet yani 95 sayısına isabet eden yolculu :
Zarın bir sayısını elde edebildiği takdirde,
101 numaraya ilthak edip, Hak'kın katına nail olmuş olur. Şayet! Bir rakam elde etmemişse, 96, 97, 98, 99, 100, sayıdan dolanmak mecburiyetinde kahr, Ta ki, 95 sayıya gelip, biri bulana kadar,
O arada dolanır...
10 — Bu kabil dolanmalarda 91 veya 100 numaralara isabet ettirdiği an 0 numarada bulunan yılın tarafından yutulardan, Kuyruk altı numaraya inmiş olur. Muteakiben gelen zarın sırası ile turuna devam edebilir...
11 — Makâm velâyetten Alemî Lahuta giden, bağlantı köprüsünden, yararlanabilen yolculu...
Bir sayı elde ettiği halde, 95 sayıya ilthak ederek, şabânde : Bir sayının daha gelmesini bekler. İstemiş olduğu sayıyı elde edebilir-se, Kemalet turunu tamamlamış olur. Eğer, bir sayıyı elde edememişse, 91 numaradan dolanmak mecburiyetinde kalır...
12 — 91 numaradan geri dönüş yapan yolculu...
Yeniden 95 sayının üzerinde duraklama yaptığı takdirde, Elde edeceği bir sayı ile 101 numaraya isabet ettirerekten, Uluhiyet makamına vasıl olmuş olur. Böylelikle de :
Kemalet turu tamamlanmış, bu kabil yolculukta hitama ermiş olunur...

CAN YAYINLARI

İSTEME ADRESİ :

Adil Ali Atalay
Gözel İsmir Han Kat 2 No. 7 Karaböy - İST.
Tel. : 45 17 81

Her Hakkı Mahfuzdur.

Hadiyesi 40.— TL.

Baskı : Anadolu Matbaası : 20 79 99

22: Hubyâr-Tradition im Ausland. Fotos: HT.



Hubyâr-Semâh in Indiana, USA, 13. April 2017



Ausschnitte aus der *cem*-Zeremonie in Sydney, 29. April 2017

Sydney, 29. April 2017



Beginn der Zeremonie



Entzündung der *çerâğ*



Rituelle Waschung



Segnungsgebet für *gözcü* und *pervazcı*



tevhîd



semâh



Dede Cemal Yılmaz beim *semâh* mit seiner Frau Sürmeli (Sydney, 29. April 2017)



Saz-Gruppe des alevitischen Zentrums in Sydney (29. April 2017)

23: Interview zur Bedeutung der Beichte, Sivas, September 1986¹⁸³⁸

Frage: Was ist görgü?

Antwort: Das Verhör der Seele! (*özün dara çekilmesi*)

F Wie geschieht das?

A Die Dorfbewohner versammeln sich. Das ist Mansurs Gericht, der Pfad ist ‘Alīs, der Fell-Sitz (*post*) ist al-Ḥusains. Dort wird der Imam al-Ḥusain vom *dede* vertreten. Die Bewohner kommen hintereinander in die Mitte (*meydân*). Die Gebete werden vorgelesen, die Fragen gestellt.

Der Dede sagt: „Gott hat deine Leiche lebendig gemacht, dein Herz mit Inspiration erfüllt, du stehst jetzt vor Mansurs Gericht, was du siehst, ist das Gesicht der Wahrheit, dein Kiefer ist *tâlib*, deine Zunge ist *mürşid*. Was hast du gesehen, was hast du gehört?“

Tâlib: „Ich habe die Wahrheit gesehen und mich gegen den *pîr* gestellt!“

Dede: „Allah Allah?“

Tâlib: „Gewiss!“ (*eyvallah*)

Dede: „Gewiss sei für immer, dein Versprechen begleite deinen Glauben. Wenn du etwas ausgeleert hast, musst du es wieder auffüllen. Wenn du jemanden zum Weinen gebracht hast, musst du ihn zum Lachen bringen. Wenn du etwas abgerissen hast, musst du es wieder aufbauen. Mit dem Kopf, mit der Zunge. Komm sag die Wahrheit!“

Der Dede fragt danach alle Anwesenden: „Oh ihr alle, heilige *cem*-Anwesende (*cem erenleri*). Dieser Mensch ist in der Mitte. Er sagt: „Ich werde wie Mansur aufgehängt, wie Nesîmî gehäutet, wie Fazlı erstochen.¹⁸³⁹ Wenn ich etwas zu bekommen habe, bekomme ich dies; wenn ich etwas zu geben habe, gebe ich dies; ich werde all mein Vermögen geben, um meine Seele auf diesem Pfad zu retten. Wie kennt ihr ihn?“

Wenn jemand von den Anwesenden Beschwerden hat, kommt er in die Mitte, setzt sich zu ihm und äußert seine Beschwerden. Danach wird ausgewertet. Zwischen ihnen wird geschlichtet und versöhnt.

Dede: „Ihr alle Heilige, dieser ist ein Reisender auf dem Pfad. Hat jemand noch Beschwerden, oder darf er weiterreisen?“

Wenn niemand mehr Beschwerden hat, rufen alle Anwesenden: „Wir sind zufrieden mit ihm“ (*biz bu candan razıyız*).

Dede: „Gott sei auch mit euch zufrieden!“

Danach wird er noch einmal gefragt: „Wirst Du damit einverstanden sein, wenn jemand der Anwesenden oder jemand von außen Beschwerden hat und Dir eine entsprechende Strafe zuteil wird?“

1838 Der Interviewpartner war zu der Zeit 73 Jahre alt, ist selbst ein *dede* und wurde traditionell in der Familie ausgebildet.

1839 Damit wird die Bereitschaft des Befragten angedeutet, nur die Wahrheit zu sagen, selbst wenn es ihm am Ende den Tod bringen sollte.

Tâlib: „Ich bin mit dem einverstanden, was mir zuteil wird.“

Er küsst den Boden und geht an seinen Platz.

F Was passiert, wenn er vom Pfad abkommt?

A Wenn jemand abkommt, spricht der *pîr* eine angemessene Strafe gegen ihn aus.

F Darf der Abgefallene dann nicht mehr die Zeremonienräume betreten?

A Kann man im Heu einen Pfahl befestigen? So etwas hat mit Freundschaft und Gefälligkeit nichts zu tun. Ihm wird eine bestimmte Zeit gesetzt. In dieser Zeit wird sein Vieh vom anderen Vieh, werden seine Ziegen von den anderen Ziegen getrennt. Jetzt ist natürlich alles ganz anders als früher.

F Was ist Friedenswasser?

A Nachdem alle Dorfbewohner befragt worden sind, wird das Friedenswasser gesegnet und an die Anwesenden verteilt. Niemand darf mit jemandem böse bleiben. Alle, die sich auf der inneren Seite der Schwelle befinden, *mü'min* und *müslim*,¹⁸⁴⁰ trinken Friedenswasser. Der *dede* sagt: „Niemand darf jemandem böse bleiben; wer böse ist, muss sich versöhnen. Was ihr nicht mit euren eigenen Händen abgelegt habt, dürft ihr nicht aufnehmen. Was ihr nicht mit eigenen Augen gesehen habt, dürft ihr nicht sagen. Das schadet niemandem. Es ist eine große Sünde, hinter dem Rücken über andere zu reden. Zeigt Versöhnung.¹⁸⁴¹ Es wird Friedenswasser getrunken.“ Sie zeigen ihre Versöhnung und trinken Friedenswasser. Wer nicht versöhnt ist, darf nicht trinken.

1840 Zu den Begriffen *mü'min* und *müslim* siehe Kap. 2.1.1.

1841 Die Versöhnung geschieht rituell, indem die Jüngeren den Älteren die Hände und die anderen sich auf die Wangen küssen.

