

Geographie

Eine religionsgeographische Analyse zur Raumwirksamkeit des
Bektaschitums in Südosteuropa

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades „Dr. phil.“

an der

Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster (Westf.)

vorgelegt von

Safak Öztürk

aus Trabzon

2017

Erstgutachter: Prof. Dr. Cay Lienau

Zweitgutachter: Prof. Dr. Paul Reuber

Drittgutachter: Prof. Dr. Thede Kahl

Tag der mündlichen Prüfung: 05.12.2017

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	3
Abbildungsverzeichnis	6
I. Vorwort.....	10
1. Einleitung.....	11
2. Die Problemstellung	15
3. Methoden	18
4. Grundlagen.....	27
4.1 Naturräumliche Besonderheiten Südosteuropas.....	27
4.2 Historischer Abriss.....	31
4.2.1 Das Byzantinische Reich.....	32
4.2.2 Osmanisches Reich.....	34
4.3 Ursprung und religiöse Aspekte der bektaschitischen Glaubensgemeinschaft	37
4.3.1 Historische Persönlichkeit des Hadschi Bektasch Veli.....	42
4.3.2 Die Lehre des Bektasch Veli - <i>Makalat</i>	44
4.3.3 Verortung des Bektaschitums innerhalb der Islamischen Mystik.....	46
4.3.4 Die geographischen Wurzeln der Bektaschija – Khorasan	51
4.3.5 Die „sufistische“ Islamisierung Kleinasiens und der turkmenischen Stämme	55
4.3.6 Die vorislamischen Elemente der bektaschitischen Glaubensinhalte....	58
4.3.6.1 Vorislamische Glaubenswelt der Turkvölker	60
4.3.6.2 Der Himmelsgott-Kult	61
4.3.6.3 Berg- und Steinkulte.....	63
4.3.6.4 Baumkult	65
4.3.6.5 Schamanistische Glaubensinhalte.....	66
4.3.6.6 Fernöstliche und persische Glaubensformen	68
4.3.6.7 Alt- und Neutestamentarische Motive	72
4.3.6.7.1 Die Himmelfahrt.....	73
4.3.6.7.2 Die Plage des Blutes	74
4.3.6.7.3 Das Mehren des Öls in der Geschichte des Elisa	75
4.3.6.7.4 Das Meerwunder von Moses.....	76
5. Das Bektaschitum in Südosteuropa - die Anfänge.....	77
5.1 Die Eroberung und Besiedelung Rumeliens.....	78

5.1.1	Die Vorstoßachsen des osmanischen Heeres in Rumelien	82
5.1.2	Die Gründe der Wanderungsbewegungen.....	83
5.2	Die Kolonisor- Derwische – Soldaten, Sufis und Philanthropen	86
5.3	Die Elitetruppe der Janitscharen und ihre Bedeutung für das Bektaschitum.....	89
5.4	Derwische im Dienste des Osmanischen Heeres.....	90
5.5	Bektaschi-Symbolik.....	91
5.6	Zusammenfassung	97
6.	Die geografische Verbreitung des Bektaschitums bis zum Zerfall des Osmanischen Reichs	98
6.1	Rumelien - europäischer Teil der Türkei.....	101
6.1.1	Edirne (Adrianopel).....	101
6.1.2	Keşan (Kissos)	103
6.2	Bulgarien.....	104
6.2.1	Das Tekke des Demir Hasan Baba im Deliorman.....	105
6.3	Griechenland.....	109
6.3.1	Ostmakedonien Thrakien - das Bektaschi-Tekke des Seyyid Ali Sultan	110
6.3.1.1	Das Bektaschi-Tekke des Seyyid Ali Sultan im Bericht des Gouverneurs von Cirmen (Tschernomen).....	111
6.3.2	Zentral- und Westmakedonien	113
6.3.3	Thessalien.....	115
6.3.4	Epirus.....	115
6.4	Albanien.....	117
6.5	Mazedonien	118
6.6	Rumänien	119
6.7	Serbien	120
6.8	Ungarn.....	120
7.	Die Präsenz der Bektaschija im Südosteuropa von heute.....	122
7.1	Bulgarien.....	124
7.1.1	Die Siedlung Yablonovo (Alvanlar).....	126
7.1.2	Bektaschi-Siedlungen in Tirgovishte (Eski Cuma)	128
7.1.3	Bektaschi-Siedlungen in Razgrad	128
7.1.4	Bektaschi-Siedlungen in Silistra	129
7.1.5	Südbulgarien	130
7.2	Albanien.....	131

7.2.1	Einige Anmerkungen zur heutigen Situation des Bektaschitums in Albanien	134
7.3	Ostthrakien - europäischer Teil der Türkei.....	137
8.	Raumbeispiel: Die Bektaschija in Nordostgriechenland.....	139
8.1	Das Untersuchungsgebiet	139
8.2	Bektaschitum und Politik.....	145
8.2.1	Grundlegendes	147
8.2.1.1	Die Identitätsfrage der Pomaken.....	147
8.2.1.1.1	Erzählungen über die Zwangsislamisierung der Slawen aus bulgarischen Quellen	149
8.2.1.1.2	Fazit.....	155
8.2.1.2	Die synonyme Verwendung der Begriffe Alevi und Bektaschi.....	156
8.2.2	Inhalte der (politischen) Erinnerungskultur im Bektaschitum	159
8.2.2.1	Die frühislamische Geschichte.....	160
8.2.2.1.1	Das Ereignis von Kerbela.....	165
8.2.2.1.1.1	Die Reflexion der Vorfälle aus der bektaschitischen Sicht der Gegenwart	168
8.2.2.2	Vorfälle in der türkischen Geschichte	170
8.2.2.2.1	Der Babai-Aufstand.....	170
8.2.2.2.1.1	Baba Ilyas und Baba Ishak.....	172
8.2.2.2.1.2	Die Hintergründe des Aufstandes.....	173
8.2.2.2.1.3	Der Verlauf des Aufstandes	175
8.2.2.2.1.4	Die Bewertung des Babai-Aufstandes.....	176
8.2.2.2.2	Die Bewegung des Schejch Bedreddin.....	178
8.2.2.3	Fazit	187
8.3	Wirtschaftsweise im Bektaschitum.....	193
8.3.1	Wirtschaftsethik der Bektaschija	195
8.3.2	Die wirtschaftlichen Aspekte eines Bektaschi-Tekkes	197
8.3.3	Das Tekke des Seyyid Ali (Kızıldeli) als Pilgerzentrum.....	203
8.3.3.1	Das Opferritual der Bektaschija und ihre religiösen Feierlichkeiten	206
8.3.3.1.1	Das Hidirellez-Fest.....	208
8.3.3.1.2	Das Nevruz-Fest.....	209
8.3.3.1.3	Die Trauertage des Muharrem und das <i>Aşura</i>	210
8.3.3.1.4	Das Almfest (Yayla Bayramı)	213
8.3.3.1.5	Opfertage	213
8.4.	Siedlungsweise im Bektaschitum – das Tekke der Bektaschija.....	218
8.4.1	Verortung des Tekkes innerhalb der Kultgebäude des Islams.....	222
8.4.2	Die Bektaschisiedlung - das Tekke Seyyid Ali Sultan.....	224

8.4.2.1	Das Mausoleum (türbe) und der Friedhof (hazire) des Tekkes	227
8.4.2.2	Das Meydan-Haus (<i>meydan evi</i>)	238
8.4.2.2.1	Der Cem-Gottesdienst (Ayn'ül Cem)	243
8.4.2.2.1.1	Der Ablauf des Cem-Gottesdienstes.....	246
8.4.2.3	Der Innenhof des Tekkes.....	249
8.4.2.4	Funktionale Gebäude des Tekkes.....	251
8.4.2.5	Religiöse Leitbilder der Raumprägung durch das Tekke	254
8.4.2.5.1	Die religiöse Grundhaltung.....	256
9.	Zusammenfassung.....	260
	Verzeichnis der Fachbegriffe.....	266
	Literaturverzeichnis.....	273
	Anhang: Liste der befragten Personen.....	292

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1:	Kulturräumliche Großgliederung Europas nach Staaten.....	28
Abbildung 2:	Klimazonen nach Troll und Paffen.....	29
Abbildung 3:	Die historische Landschaft Khorasan - eigener Entwurf.....	52
Abbildung 4:	Die Osmanen bis 1361.....	79
Abbildung 5:	Der Vorabend der osmanischen Expansion 1360.....	80
Abbildung 6:	Eingangstor des Tekkes Seyyid Ali Sultan	91
Abbildung 7:	Trinkbrunnen am Eingangstor des Tekkes Seyyid Ali Sultan.....	92
Abbildung 8:	Vergrößerte Darstellung des Mühr-i Süleyman	93
Abbildung 9:	Marineflagge des Barbaros Hayreddin Pascha aus dem 16. Jhdt. ...	94
Abbildung 10:	Janitscharenhaube aus dem 17. Jhdt.	95
Abbildung 11:	Das reich verzierte Gegengewicht zum abhängenden Ende der Haube mit der Teslim-Tas Symbolik.....	95

Abbildung 12: Grabstein mit Bektaschisymbolik südlich des Tekkes Seyyid Ali in Roussa (12-zackiger Stern und Turban)	96
Abbildung 13: Verbreitung des Bektaschitums in SOE bis 1912 - eigener Entwurf	98
Abbildung 14: Eine Fotografie des Tekkes Demir Hasan Baba 1930.....	106
Abbildung 15: Das Mausoleum des Tekkes Demir Hasan Baba in Deliorman ..	108
Abbildung 16: Das Sarkophag des Demir Hasan Baba 1931	109
Abbildung 17: Friedhof des Tekkes Seyyid Ali	110
Abbildung 18: Das Mausoleum des Musa Baba in Thessaloniki 1914.....	113
Abbildung 19: Der gegenwärtige Zustand des Mausoleum nach einer Restauration 2011 (Quelle: Foto Aydogan:2016).....	114
Abbildung 20: Das Bektaschi-Tekke Harabati Baba in Tetovo	119
Abbildung 21: Das Mausoleum des Bektaschi Tekke Gül Baba in Budapest.....	120
Abbildung 22: Heutige Verteilung von Bektaschisiedlungen und Kultstätten in Bulgarien - eigener Entwurf	124
Abbildung 23: Hidirellez-Fest in Yablonovo 2007	126
Abbildung 24: Mausoleum von Ali Koç Baba in Nikopol.....	127
Abbildung 25: Aktuelle Verteilung des Bektaschitums in Albanien - eigener Entwurf.....	131
Abbildung 26: links: Ein Bektaschi-Derwisch vor dem Tekke in Taylor Detroit (USA); rechts: Baba Rexhep Ferdi.....	133
Abbildung 27: Eingang zum Welt-Bektaschi-Zentrum in Tirana	134
Abbildung 28: Der Innenhof des Tekkes Harabati Baba 2006.....	136
Abbildung 29: Schlafräume der Derwische.....	137

Abbildung 30: Das Untersuchungsgebiet	139
Abbildung 31: Riten nach Gründern und diese umsetzende Bektaschi-Gemeinschaften	142
Abbildung 32: Siedlungen mit Anteil an Bektaschis im Untersuchungsgebiet...	144
Abbildung 33: Das Grab des Schejch Bedreddin (der Sohn des Richters von Simav) im historischen Friedhof in Istanbul bei Divanyolu.....	187
Abbildung 34: Die Grabstätte des Mürsel Bali.....	215
Abbildung 35: Der Metropolit Damaskinos von Didymotichon bei den Feierlichkeiten des November-Opfertags 2014.....	216
Abbildung 36: Dialektischer Prozess der Religion/Umwelt-Beziehung	219
Abbildung 37: Das Tekke des Seyid Ali - eigener Entwurf.....	224
Abbildung 38: Tekke mit angrenzenden Wald- und Nutzflächen - eigener Entwurf	225
Abbildung 39: Eine Aussicht auf das Tekke von Norden	226
Abbildung 40: Die Grabstätte des Seyyid Ali mit dem anschließenden Friedhof	228
Abbildung 41: Der Gedenkstein mit der Inschrift im Eingang des Mausoleums	229
Abbildung 42: Das Grab des Seyyid Ali	232
Abbildung 43: Das Grab des Seyyid Ali vor dem Anbringen des Marmor-Sarkophags.....	232
Abbildung 44: Vorraum mit Gebetsnische	235
Abbildung 45: Der Friedhof des Tekkes mit auffälligen Freiflächen.....	236
Abbildung 46: Der Friedhof außerhalb des Tekkes.....	237
Abbildung 47: Beispiel für zwei Gräber aus dem Friedhof.....	238

Abbildung 48: Das Meydan-Evi.....	239
Abbildung 49: Die Dachkonstruktion des Meydan-Evi	240
Abbildung 50: Meydan - der Ort des Cem-Gottesdienstes.....	241
Abbildung 51: Das Karatas im Meydan-Evi	242
Abbildung 52: Maulbeerbaum mit Trinkbrunnen.....	250
Abbildung 53: Küche mit Eingangsbereich.....	252
Abbildung 54: Paşa Konağı	253
Abbildung 55: Gästeraum / Speisesaal	254

I. Vorwort

Es war während einer Exkursion im Spätsommer 2006 in Nordost-Griechenland, als ich, bekräftigt und unterstützt von meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Lienau, den Entschluss fasste eine wissenschaftliche Arbeit über die Bektaschija zu schreiben. Auch wenn die ersten Ideen einer Dissertation während dieser Exkursion aufkamen, beschäftige ich mich mit dem Islam und seiner Mystik seit meiner Jugend.

Die Bibliothek meiner Heimatstadt Hamm war von unserer Wohnung zu Fuß in nur fünf Minuten zu erreichen. So fing ich schon in meinen kindlichen Jahren damit an, von dem reichhaltigen Fundus unserer Stadtbibliothek (Hamm Westf.) zu profitieren und den Großteil meiner Freizeit dort zu verbringen. Ich dürfte nicht älter als 12 Jahre gewesen sein, als ich im ersten Obergeschoss der Bibliothek auf das Gemälde „der Bücherwurm“ von Carl Spitzweg stieß, woraus Klaus Staeck ein Plakat schuf und diesem seine Botschaft „Bibliotheken sind eine gefährliche Brutstätte des Geistes“ aufdruckte. Meine Beziehung zum Islam ist nur allzu gut mit diesem Zitat und diesem Bild zu erklären.

Meine Eltern kamen zu Beginn der 70'er Jahre im Zuge der Arbeitsmigration nach Deutschland. Sie waren Muslime und legten nun in der sogenannten Fremde einen großen Wert darauf, dass ihre Kinder ebenfalls ein gottgefälliges Leben führen. Wie die meisten muslimischen Eltern aus Gastarbeiterfamilien, beruhte auch ihr Wissen über den Islam auf Hörensagen sowie Tradition. Linear zu meiner Bildung nahmen auch meine Kontroversen zu diesem traditionellen Islam zu und bestärkten mich in meinem Selbststudium derselben.

Es ist mir sehr bewusst, dass ich mich mit einem Thema auseinandersetze, das innerhalb der türkischen Gesellschaft sehr kontrovers gehandhabt und diskutiert wird. Die Besonderheit der Arbeit liegt auch u. a. darin, dass bis dato die bektaschitische Gemeinschaft der süsteuropäischen Peripherie lediglich am Rande der modernen geographischen Forschung zum Gegenstand gemacht wurde und ihre religiös verankerte Raumwirksamkeit im Untersuchungsraum der Arbeit weitgehend unerforscht blieb. Diese Tatsache machte eine geographische Erforschung der besagten süsteuropäischen Minorität umso erforderlicher.

1. Einleitung

"Der Ofenrost glüht nicht von selbst, sondern durch das Feuer. Der Sitz des Verstandes ist der Kopf und nicht die Krone. Was du suchst, findest du in dir selbst, nicht in Jerusalem oder in Mekka."

Hacı Bektaş Veli

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Raumwirksamkeit des Bektaschitums in Südosteuropa. Das Thema „Das Bektaschitum in Südosteuropa“ birgt ethnisch-religiöse sowie historisch-politische Komponenten, die einen sehr weiten geografischen Raum und einen Zeitraum von über 600 Jahren umspannen. In der Region treffen verschiedene Ethnien, Kulturen und Religionen aufeinander, die bis in die jüngste Gegenwart hinein nicht konfliktfrei mit- bzw. nebeneinander existieren. Auseinandersetzungen zwischen Ethnien, Volksstämmen und religiösen Gemeinschaften hat es bereits vor dem Einzug der Osmanen gegeben. Doch wurden im Zuge ihrer Expansion die vorhandenen kulturellen und religiösen Muster mit neuen, größtenteils muslimisch-orientalischen Elementen vermengt. Der Umgang mit diesem osmanischen Erbe gestaltet sich in der Gegenwart sehr schwierig.

Zum Thema Bektaschitum existiert eine sehr umfangreiche türkischsprachige Literatur. Die Zahl der Arbeiten, die sich dem Thema gewidmet haben, beläuft sich allein in der Türkei mittlerweile auf ca. 3000 Werke (vgl. Kaplan 2010: 21). Der Großteil dieser Arbeiten ist Hobbyforschern zuzuschreiben, die neben einer wissenschaftlichen Klärung des Themas, leider auch für mehr Verwirrung gesorgt haben als zuvor. Die Arbeiten türkischsprachiger Autoren zum Thema Bektaschitum beschränken sich zumeist auf den kleinasiatischen Raum, dennoch sind sie je nach Themengebiet für meine Forschungsabsicht nützlich, jedoch war es vom wissenschaftlichen Anspruch her notwendig „die Spreu vom Weizen zu trennen“.

Die gesichtete Literatur reicht von rein methodischen Werken bis hin zu Abhandlungen über qualitative Sozialforschung, historisch-ethnografische

Arbeiten sowie theologische Schriften, die z. T. osmanisch verfasst sind. Die Verwendung von Literatur aus diversen fachlichen Bereichen, die nicht dem Fachgebiet der Geografie entlehnt waren, macht den interdisziplinären Ansatz der vorliegenden Arbeit umso deutlicher.

Die fachgerechte Darstellung des Bektaschitums bedarf der hinreichenden Prüfung ihres Schrifttums, das seiner Lehre und Religionspraxis zugrunde liegt. Die meisten dieser Quellen sind historische Texte bedeutender Vertreter und Gelehrter des Bektaschitums, die teilweise handschriftlich überliefert wurden. Viele bedeutende Werke wurden von mir erfasst und ausgewertet.

Da es sich bei der Bektaschija, was ihre Religionspraxis anbelangt, um einen geheimen Orden handelt, blieben die meisten Quellen der Öffentlichkeit verschlossen und befanden sich in der Obhut von Nachfahren der Überlieferer sowie von Babas und Dedes, die diese Quellen als persönliches Erbe annahmen. Eine Besonderheit der Literaturarbeit meiner Forschungsarbeit ist auch die Auswertung von Primärquellen des Bektaschitums, die bisher in Europa in keiner mir bekannten wissenschaftlichen Arbeit gewürdigt wurden, die jedoch die Beziehungen dieses Ordens zum Raum weitgehend ausleuchten.

Den methodische Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Auswertung der in Feldforschung gewonnen Daten. Die Beschreibung der gewonnen Daten, die auf Experteninterviews und teilnehmender Beobachtung beruhen, stellt weniger ein Problem dar, als die Einordnung und Interpretation dieser Daten in Bezug auf das Bektaschitum in die jeweiligen Forschungsrichtungen innerhalb der Religionsgeografie. Die Arbeit wurde noch zusätzlich dadurch erschwert, dass die einzelnen Richtungen der Bektaschija auch unter sich eine enorme Vielfalt in praktischer Hinsicht aufweisen. Die negativen Erfahrungen der Bektaschija, die sich im historischen Kollektivbewusstsein festgesetzt haben, erschwerten die Schaffung einer Vertrauensbasis, die für ihre Erforschung von immenser Bedeutung ist.

Die traumatischen Ereignisse des *vaka-i hayriye* von 1826, die sich in darauf folgenden Jahren ohne Abnahme der Gewaltwelle fortsetzten, zwangen die meisten Bektaschis in den Untergrund. Bis in die 1870'er Jahre kann sogar von einem Geheimbund gesprochen werden, der sich im Untergrund organisierte.

Auch wenn heute von einer Verfolgung nicht die Rede sein kann, haben die historisch-traumatischen Ereignisse innerhalb der Bektaschis ein generelles Verhaltensmerkmal der Geheimhaltung der eigenen Identität geschaffen. Ab der Tanzimat-Periode (Erlass über die Neuordnung und Modernisierung des Staates), die 1839 begann und 1876 mit Annahme der Osmanischen Verfassung endete, sind umfangreiche Reformen umgesetzt worden. Mit dem sultanischen Erlass des Reformedikts (Hatt-ı Şerif) von 1839 wurde den Untertanen die volle Sicherheit ihres Lebens, ihrer Ehre und ihres Vermögens garantiert. Im Gegensatz zu den ländlichen Bektaschis fingen die städtischen allmählich wieder an, als Bektaschis am Leben teilzunehmen. Mangelnde Bildung und Mißtrauen gegenüber der Staatsautorität im ländlichen Raum führte dazu, dass diese bevorzugt den sicheren Pfad der Geheimhaltung zu gehen.

Die heute existierende Türkische Republik ist aus den Trümmern des Osmanischen Reichs hervorgegangen, und ihr Fundament wurde zweifellos in der Endphase des Osmanischen Reichs gelegt. Doch von Beginn an zeigte sie sich fest entschlossen, das osmanische Erbe zurückzuweisen. Man wollte die ausgedienten, 600 Jahre alten Staatsmuster ganz bewusst hinter sich lassen. Allerdings erwies sich der Aufbruch zu neuen Ufern als schwierig. Die generell feindselige Haltung der Republikgründer gegenüber dem Erbe des Osmanischen Reichs war in vielerlei Hinsicht unbegründet und vor allem ideologisch motiviert. Sie resultierte in einer feindseligen und oft auch destruktiven Haltung gegenüber der eigenen Geschichte. So verwundert es kaum, dass die Geschichtsschreibung der frühen Zeit der Republik, von wenigen Ausnahmen einmal abgesehen, auf die Etablierung des neuen politischen Systems zielte und alles Althergebrachte als rückständig brandmarkte.

Nicht zuletzt aufgrund des fehlenden Verantwortungsbewusstseins auf südosteuropäischer und türkischer Seite, das dieser Haltung entsprang, sind wertvolle Quellen zum Bektaschitum verloren gegangen, unbrauchbar geworden oder zumindest bis vor wenigen Jahren unentdeckt geblieben, da der Zugang bewusst erschwert wurde. Diese Umstände behindern die Nachzeichnung der Geschichte des Bektaschitums und seiner Ausbreitung ungemein. Neuere Erkenntnisse zum Thema sind vor allem den Arbeiten europäischer Orientalisten wie Hasluck, Babinger, Melikoff oder Zarccone zu verdanken, während sich

türkische Historiker aus einer reaktionären Haltung gegenüber der Ära der Osmanen heraus lange Zeit uninteressiert zeigten. Zudem empfanden sie die orientalistische Perspektive als rein zweckorientiert.

Im Rahmen dieser Arbeit zeige ich sowohl die Perspektive der Orientalisten als auch die der türkischen Historiker auf, um so das Thema möglichst objektiv, konstruktiv und umfassend darstellen zu können. Zur Beschäftigung mit dem Thema gehörte somit die Sichtung und Analyse von Literatur aus ganz unterschiedlichen kulturellen Quellen, unter anderem auch die Übersetzung von alten osmanischen Dokumenten.

2. Die Problemstellung

Ohne die historisch-theologischen Grundlagen ist ein Verständnis der Eigenarten der bektaschitischen Religionsgemeinschaft, ihrer räumlichen Verortung und ihrer Raumwirksamkeit nicht möglich. Daher folgt die Arbeit im Grundlagenteil dem logischen Aufbau, die wesentlichen Eigenschaften der erforschten Minorität darzulegen, um das Verständnis der zumeist in Feldarbeit gewonnenen und im Hauptteil erarbeiteten Kapitel zu ermöglichen. Erst durch die Darlegung der Eigenarten der Bektaschija als Religionsgruppe kann ihr raumprägender Einfluss auf die geografischen Aspekte wie Siedlung, Politik und Wirtschaft verstanden werden. Ferner wird im Rahmen der Arbeit bestrebt, die historische, sowie heutige Verteilung der Bektaschija in Südosteuropa darzulegen.

Als zentrales Problem geht die Arbeit den Eigenarten des Bektaschiordens nach, die einen unmittelbaren Bezug zum Raum haben. In diesem Zusammenhang wird den religiösen Siedlungen der Bektaschija große Aufmerksamkeit gewidmet, die als direkte Symbole der Religion im Raum stehen und die religiösen Bekenntnisse des besagten Ordens unverkennbar widerspiegeln. Hierbei stellt sich die Frage, ausgehend von den Siedlungen, welche Besonderheiten diese sogenannten Tekkes über das religiöse Selbstverständnis der Bektaschija offenbaren. Es wird davon ausgegangen, dass die Siedlungen in ihrer Architektur sowie Anordnung nicht weniger als das Selbstbild des Bektaschitums abbilden. Die Konsequenz, die aus dieser Frage folgt, wirft eine weitere Frage auf, nämlich was das religiöse Selbstverständnis der Bektaschis ist und welche religiösen sowie kultischen Elemente sich darin vermengen.

Die Arbeit untersucht auch die religiöse Beeinflussung der Wirtschaftsweise bei den Bektschis in den Untersuchungsgebieten. Die Erfassung der Bedeutung der Religion für die wirtschaftliche Entwicklung eines Raumes spielt in der Fachliteratur in Verbindung mit dem Pilgertourismus eine wichtige Rolle, der im tertiären Sektor verankert ist. Im Kapitel über die Wirtschaftsweise wird gesondert auf den Pilgertourismus und ihre Bedeutung für die bektaschitischen Pilgerzentren eingegangen.

Der Pilgertourismus gehört zu den geografisch signifikantesten Formen und ist ein fester Bestandteil des religiösen Verhaltens. Die religiösen Zentren, die meist das

Grab eines Heiligen bergen, sind wichtige Pilgerziele. Das religiös motivierte Reisen hat in den jeweiligen Forschungsgebieten nach dem Wegfall des „eisernen Vorhangs“ enorm zugenommen. Die Arbeit erfasst die Besonderheiten des religiösen Reisens bei den Bektaschis: der Anlässe, der Gruppengröße, Nutzung der Verkehrsmittel, Saisonalität der Reisen und Sozialstruktur der Pilger. In diesem Zusammenhang wird die religionsgebundene Wirtschaftsentwicklung der jeweiligen Pilgerzentren dargestellt.

Die Wirtschaftsweise der Bektaschija im primären Sektor beinhaltet durchaus religiöse Leitbilder, die ausgehend von Geboten und Verboten sowie Tieren, deren Verzehr nicht erlaubt ist, zur Herausbildung typischer Strukturen in der Tierhaltung geführt haben. Die speziellen Aspekte der Bektaschiorden-Wirtschaftsbeziehungen werden soweit möglich herausgearbeitet.

Im Weiteren galt das Interesse der Arbeit der Beziehung zwischen „Religion und Gemeinschaft“, die für das wissenschaftliche Verständnis der jeweiligen religiösen Gemeinschaft von fundamentaler Bedeutung ist. Es ist eine Tatsache, dass die Religion Vorschriften für soziale Ordnung, individuelles Verhalten und gemeinschaftliche Aktivitäten bereitstellt, die mitverantwortlich sind für die Raumgestaltung. Im Rahmen der Arbeit wird kapitelübergreifend und im Besonderen im Grundlagenteil versucht zu klären, welchen gemeinschaftlichen Mustern und Vorschriften die bektaschitische Gemeinschaft folgt und welche raumwirksamen Sozialgruppen bestehen. Die Kenntnis der gemeinschaftlichen Besonderheiten der Bektaschija wird dazu beitragen, die geografischen Aspekte wie Wirtschaft oder Siedlung besser zu verstehen.

Im Zusammenhang zum Bektaschitum ragt ein weiteres Gebiet der Religionsgeografie hervor, nämlich die „Beeinflussung der Religion durch die Umwelt“, das in der Fachliteratur unter dem Fachbegriff „Religionsprägungslehre“ Ausdruck findet. Die Feldstudien berechtigen die Behauptung, dass das heterodoxe Bektaschitum im Gegensatz zum orthodoxen Islam diverse Kulte kennt, die sowohl im Bereich der abrahamitischen Religionen, als auch Natur- und Primärreligionen zu verorten sind. Beispielsweise sind Berg- oder Baumkulte nur zwei dieser Praxen, die im Bektaschitum immer noch praktiziert werden und dem Schamanismus entlehnt worden zu sein scheinen, der in der vorislamischen Zeit die religiöse Überzeugung vieler Völker in Mittelasien

bildete. Die vorliegende Arbeit ist jedoch im Bereiche der Umweltprägungslehre verortet und geht dadurch vorrangig dem Einfluss der Religion auf den Raum nach. Daher werden Kulte sowie Kultgegenstände zwar thematisiert, jedoch werden sie im Zusammenhang zur Umweltabhängigkeit nicht näher erläutert. Die Erforschung der Religionsprägung, d. h. wieweit das Bektaschitum durch die Umwelt geprägt wurde, stellt m. E. ein gesondertes Forschungsvorhaben dar, dem im Kontext der vorliegenden Arbeit nicht Genüge getan werden kann.

Einen weiteren Themenschwerpunkt der Arbeit bildet die „Beziehung zwischen Religion und Politik“. Das Thema Alevitentum und Besktaschitum erfreut sich in der Türkei seit ungefähr zwei Jahrzehnten einer großen Popularität. Der Diskurs ist mehrfach politisch überlagert und von historischen Traumata auf Seiten der Bektaschis und Aleviten geprägt. Sowohl in der Geschichte als auch im aktuellen Zeitgeschehen lassen sich die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem Bektaschitum und der regionalen Politik in den Forschungsgebieten stets nachweisen. Dabei wird deutlich, dass das Bektaschitum die Politik mindestens ebenso stark beeinflusst wie die Politik die Bektaschis. Dieses Beziehungsgeflecht ist sehr komplex und voller Spannungen. Es wird behauptet, dass die gegenseitige Einflussnahme – in Verknüpfung mit ethnischen, linguistischen, wirtschaftlichen, historischen und natürlich auch räumlichen Faktoren – immer wieder in Konflikten auf personaler und räumlicher Ebene mündet. Ich werde die vorhandenen Konflikte an relevanten Beispielen aufzeigen.

Je nach Möglichkeit und Zweck, wurden Karten entworfen und Grundrisszeichnungen erstellt, die das jeweilige Forschungsobjekt geografisch veranschaulichen. Vorhandenes Kartenmaterial, soweit für das Forschungsvorhaben relevant, wird in die Arbeit integriert.

3. Methoden

Die erste Begegnung mit dem Forschungsfeld der vorliegenden Arbeit erfolgte im Rahmen der Griechenland-Exkursion 2006. Die Exkursion war eine sehr gelungene und intensive Einführung in die anthropo- und physiogeografischen Aspekte einer europäischen Peripherregion. Ein erster vorbereitender Forschungsaufenthalt im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde in das Untersuchungsgebiet in der Zeit vom 25.09.2009 bis 09.10.2009 unternommen. Es folgte ein zehntägiger Aufenthalt im Sommer 2010, in der Zeit von 17.07. – 27.07.2010, bei dem mich meine Frau und unsere 2 Kinder begleiteten. Die Mitnahme meiner Familie resultierte aus der Tatsache, dass ich bei meinem ersten Forschungsaufenthalt nicht die gewünschte und meinen Forschungszielen dienliche Vertrauensbasis zu den Bektaschis der Region aufbauen konnte. Erst die Begleitung meiner Frau und meiner Kinder ermöglichte mir als „Familienvater“ eine „Vertrauensbeziehung“ zu den örtlichen Bektaschis aufzubauen. 2013 folgte ein längerer Aufenthalt in der Türkei (29.07. 2013 – 23.08.2013), bei dem es um die Beschaffung bzw. Sichtung und Ablichtung der türkischsprachigen Literatur und von Archivmaterial ging. Den Zugang zu dem Archiv des Ministeriums (Başbakanlık Osmanlı Arşivi - BOA) in Kâğıthane, Istanbul, haben mir zwei Professoren ermöglicht, die lange Jahre im Archiv des BOA geforscht haben. Neben Archivmaterial wurde mir auch alte bektaschitische Literatur zur Verfügung gestellt, die bereits ins Türkisch transkribiert war. Die Kontaktaufnahme zu den Wissenschaftlern erfolgte mehrere Monate vor meinen Studien in Istanbul. Der Kontakt zu den Wissenschaftlern vor Ort ist von größter Bedeutung und hilft, ohne Umwege an nötige Informationen zu kommen, was enorm zeitsparend ist. Die Ausstattung der Bibliotheken in Istanbul, auch die der Universitätsbibliotheken, ist mit deutschen Verhältnissen nicht zu vergleichen. Nicht selten wird durch enorme bürokratische Hürden der Zugang zusätzlich erschwert. Die Bibliothek des TDV (Türk Diyanet Vakfı) in Istanbul Bağlarbaşı stellt eine positive Ausnahme dar. Das Online-Archiv derselben Bibliothek, das *Islam Araştırmaları Merkezi*, kurz ISAM (Zentrum für Islamforschung) verfügt über eine sehr reiche Sammlung an islamkundlichen Schriften. Die Literaturrecherche in der Türkei setzt die Beherrschung der türkischen Sprache voraus.

Im Anschluss an meine Arbeiten in der Türkei hatte ich einen letzten Aufenthalt im Untersuchungsgebiet von 24.08. bis 31.08.2013. Für die Klärung der „letzten Fragen“, die sich im Laufe meiner Feldstudien und Literaturrecherchen ergeben hatten, bedurfte es die Meinung von Experten. Daher war bei meinem letzten Aufenthalt der Kontakt zu Halifebaba Mehmet Koc besonders intensiv.

Im Vordergrund des Methodenteils steht die Frage, auf welche Art und Weise die Daten, die der Arbeit zugrunde liegen, gewonnen wurden. Nur wenn nachvollzogen werden kann, wie die Daten erschlossen und gesammelt wurden, die im Rahmen der Arbeit eine Auswertung erfuhren, kann eine fachbezogene Beurteilung, Einordnung und Kritik der Ergebnisse erfolgen. Alle im Rahmen der Arbeit angewandten Methoden erfordern bestimmte Fertigkeiten und Kenntnisse, die zugleich das empirische Handwerkszeug des Verfassers darstellen. Die Arbeit gliedert sich methodisch betrachtet in Literatur- und Feldarbeit auf. Den in reiner Literaturarbeit entstandenen Inhalten liegt die Methode der objektiven Inhaltsanalyse von Primär- und Sekundärliteratur zugrunde.

Innerhalb des Methodenteils wird auch auf die Probleme der Anwendbarkeit der Methoden auf die bektaschitische Gemeinschaft eingegangen. Im Mittelpunkt der Datenerhebungsmethoden der Feldarbeit stehen nicht die quantitativen, sondern die qualitativen Verfahren der Datensammlung. Als qualitative Datenerhebungsverfahren werden alle Arten von Daten und Auswertungsverfahren bezeichnet, bei denen nicht die Quantität an Informationen im Vordergrund steht, sondern die inhaltliche Interpretation komplexer Informationen (vgl. Beer 2008 : 12). Dieser Arbeit liegen hauptsächlich Daten zugrunde, die während der Forschungsaufenthalte vor allem durch die Teilnehmenden Beobachtung und ergänzend durch (Experten-)Interviews gewonnen wurden.

Jede Feldforschung bedarf im Voraus einer genauen Planung. Vor allem muss sich der Feldforscher darüber im Klaren sein, was er erforschen möchte. Erfahrungsgemäß soll hier festgehalten werden, dass Feldforscher, die sich das Ziel setzen religiöse Gemeinschaften zu erforschen, sich weder in der Auswahl der lokalen Untersuchungseinheiten noch in der Festlegung bestimmter Fragestellungen endgültig fixieren sollten. Jede Planung, und sei sie noch so durchdacht und systematisch entworfen, ist vorläufig, da sich vieles vor Ort

entscheidet und den dortigen Bedingungen angepasst werden muss. Ethnologisch verortete Feldforschungen sind „endgültig“ schwer planbar als eine Versuchsanordnung innerhalb der Naturwissenschaften. Ethnologen lassen sich von Menschen in ihrem Untersuchungsraum in ihren Forschungsinteressen revidieren und beeinflussen (vgl. Beer 2008 : 14).

Im Bezug auf einen religiösen Orden wie die Bektaschija hat es sich für notwendig erwiesen, bestehende Hierarchien zu respektieren und sich zu Beginn der Feldforschungen lokalen Autoritätspersonen vorzustellen. Bei den Bektaschis der Untersuchungsregion ist es der Halifebaba (Vater Kalif) Mehmet Koç. Dem Halifebaba in Lykio, der die höchste Autorität und Lehrmeister innerhalb der bektaschiitischen Gemeinschaft in Nordostgriechenland ist, habe ich sogar eine schriftliche Zusammenfassung meiner Forschungsabsichten in türkischer Sprache eingereicht. Mündlich habe ich mehrmals bestätigen müssen, dass ich der Bektaschija durch meine Forschungen keinen Schaden zufügen werde. Auch die einheimische bektaschiitische Gemeinschaft sollte nicht umgangen werden. Bei jeder Gelegenheit habe ich versucht, ihr meine Forschungsinteressen näher zu bringen, um so eine Vertrauensbasis zu schaffen.

Die Ziele der Feldforschung resultierten aus den formulierten Problemstellungen der vorliegenden Arbeit, die im Feld den vorgefundenen Bedingungen entsprechend, sofern nötig, revidiert und angepasst wurden. Beispielsweise war geplant, alle Babas zu interviewen, die unter der Anleitung von Halifebaba Mehmet Koç predigen und somit „Dienst an der Gemeinde“ (trk. hizmet) leisten. Es stellte sich jedoch heraus, dass diese in ihrer Lehrmeinung an den Halifebaba gebunden sind und auch nicht gewillt waren, ein Interview zu geben, da sie sich dadurch, so mein Verständnis, über die Autorität des Halifebabas hinweggesetzt hätten. Auch wenn keine Interviews stattfanden, ergaben sich diverse Anlässe, mit den Babas ins Gespräch zu kommen, was Aufschlüsse bezüglich der formulierten Fragestellungen der Arbeit lieferte.

Es könnte bemängelt werden, dass die Experteninterviews lediglich mit dem Halifebaba Mehmet Koç geführt wurden, jedoch soll hier nochmals betont werden, dass diese Tatsache aus der Hierarchie der erforschten Bektaschis resultiert. Jede Gangart, die bestehende Hierarchien nicht akzeptiert, hätte mit der

Herabwürdigung des Halifebabas gleichgesetzt werden können. Dadurch wäre eventuell meine Forschungsarbeit bedroht gewesen.

Die Anwendung der Methoden richtet sich auf jeden Fall nach der Zielsetzung der Forschungsfrage bzw. ihren Teilzielen oder -fragen. Die Forschungsaufgabe erfuh eine Zerlegung in Untersuchungsfragen im Rahmen der Konzeptschrift, deren einzelne Beantwortung zur Lösung der Hauptforschungsfrage beitragen, nämlich welche raumwirksame Dynamik vom Bektaschitum in Bezug auf Siedlung, Politik und Wirtschaft ausgeht. Beispielsweise standen in Bezug auf die Wirtschaftsweise der Bektaschija Fragen im Raum, wie:

- Welche Möglichkeiten des Wirtschaftens gibt es in der Region?
- Hat der Bektaschi eine Wirtschaftsethik?
- An welchen Werten und Normen orientiert er sein wirtschaftliches Handeln?
- Ist die Zinswirtschaft erlaubt, die nach der sunnitischen Rechtsprechung (trk. fatva) verwehrt ist?
- Was ist eigentlich erlaubt und was ist verwehrt? Wie steht es um die Speisevorschriften? Darf Alkohol getrunken werden?
- Welche Anlässe für den Pilgertourismus gibt es?
- Welche wirtschaftliche Bedeutung hat das Tekke für die Region? Er sind die Profiteure?

Die abgeschiedene Lage der Untersuchungsregion, die bis 1996 eine militärische Sperrzone war, lässt die Annahme zu, dass die Bektaschija sich in diesem Gebiet in einer „authentischen“ Form erhalten hat.

Während meiner Aufenthalte im Untersuchungsgebiet, habe ich darauf geachtet, dass die Regeln für wissenschaftliche Feldforschung eingehalten wurden. Zu dem haben gute Kenntnisse der islamischen Theologie und die Beherrschung der türkischen Sprache, sowie des regionalen Dialekts, die innerhalb der erforschten Minderheiten, neben der pomakischen Mundart, zum Teil die gängige Verkehrssprache sind, die Kontaktaufnahme und die Datensammlung im Feld sehr erleichtert. Bei der Kontaktaufnahme existieren keine Patentrezepte. Dennoch gibt es goldene Verhaltensregeln, über die sich jeder Feldforscher, der sich mit Menschen und ihren Eigenheiten beschäftigt, im Klaren sein sollte. "[...] die

Wahrscheinlichkeit, dass Freundlichkeit, Bescheidenheit, Zurückhaltung und Höflichkeit honoriert werden, ist groß"(Illius 2009 in Beer 2008 : 22).

Die erste Phase der Feldforschung war eher explorativer Natur, in der ich versucht habe zu entdecken, erforschen und mir einen allgemeinen Überblick zu verschaffen. Die problemorientierte Phase begann, nachdem ich nach einigen Tagen endlich angekommen und auch seitens der Bektaschis als Gast wahrgenommen war. Ab dieser Phase begann ich bestimmte Verfahren spezifisch und zielorientiert anzuwenden. Jede Bemühung im Feld, die der Frage nach dem raumprägenden Einfluss des Bektaschitums nachging, war danach ausgerichtet, den erforschten Religionskörper über die Sozialebene zu erschließen, denn ohne die Kenntnis der religiösen Gemeinschaft sind geographische Aspekte wie Siedlung und Wirtschaft kaum zu verstehen.

Für meine Forschungsarbeit hat sich die Teilnehmende Beobachtung als die ertragsreichste Methode bewährt. Bei den Bektaschis handelt es sich um eine Gemeinschaft, bei welcher die Geheimhaltung fast ein Charaktermerkmal ist. Ohne das nötige Vertrauen zu genießen, macht ein Interview recht wenig Sinn. Fragen, die insbesondere die Glaubenspraktiken und Glaubensbekenntnisse betreffen, werden, wenn überhaupt, nur oberflächlich beantwortet. Es gab zwei Wege, das nötige Vertrauen zu gewinnen. Entweder musste man selbst ein Bektaschi sein, der ich nicht war, oder über einen längeren Zeitraum innerhalb der bektaschitischen Gemeinschaft verweilen, um eine allmähliche Vertrauensbasis aufzubauen. Besonders wertvoll erwies sich hierbei - wie zuvor festgehalten – die Begleitung meiner Familie, insbesondere meiner Frau, wodurch ich bei den örtlichen Bektaschis als vertrauenswürdig „eingestuft“ wurde.

Als ethnografischer Forscher ist man manchmal über Stunden als teilnehmender Beobachter im Feld tätig, ohne dass sich die Möglichkeit bietet sich zurückzuziehen, um das Beobachtete in einem Gedächtnisprotokoll festzuhalten. Es gab Situationen, vor allem während eines Gesprächs, wo das Herausholen eines Notizbuchs die natürliche und vertrauliche Atmosphäre z. T. beeinträchtigt hätte. Daher wurden die Daten der Teilnehmenden Beobachtung, seien es Gespräche, die bei Geselligkeiten geführt wurden, oder auch Situationen, die spezifische Einblicke in die Eigenarten der Bektaschija lieferten, erst als Postskriptum (Gedächtnisprotokoll), je nach Möglichkeit unmittelbar nach der

Beobachtung oder erst am Abend verschriftlicht. Bei komplexen Situationen (Bsp. Cem-Gottesdienst) oder Handlungen (Opferritual), an denen sich viele Menschen beteiligten, erwies es sich als unzureichend, erst am Abend ein Postskriptum zu erstellen. Daher sind zeitgleiche oder zumindest zeitnahe Notizen, die man bezüglich der Akteure und Handlungen führt, die wichtigste Grundlage eines gelungenen Gedächtnisprotokolls am Abend. Beispielsweise ist bei Ritualen, wie der Besuch des Mausoleums und dort vollzogenen Handlungen oder bei der Darbringung eines Tieropfers sehr wichtig, zeitgleich Notizen zu führen, um vor allem die Abfolge der einzelnen kultischen Handlungen festzuhalten.

Die Teilnehmende Beobachtung ist ein Spagat zwischen Nähe und Distanz. Diese Methode setzt eine geschärfte Aufmerksamkeit voraus, um Dinge wahrzunehmen, die für die beobachtete Ethnie alltäglich sind. Die Teilnahme setzt weiterhin eine Nähe voraus, die der beobachteten Gruppe suggeriert, dass man dazu gehört. Auf der anderen Seite setzt die Beobachtung eine Distanz voraus, die als „Wahrnehmung des Außenstehenden“ bezeichnet werden kann (vgl. Hauser-Schäublin 2008: 42). Als Beispiel sei der Besuch eines Bektaschi-Friedhofs zu nennen, wo hohe Würdenträger bestattet sind. Der Bektaschi, der mich dahin begleitete, zog vor dem Betreten des Friedhofs seine Schuhe aus. Als Teilnehmer habe ich ebenfalls meine Schuhe ausgezogen. Das Ausziehen der Schuhe war für den Bektaschi etwas Gewöhnliches. Aus der Distanz des Beobachters war dieses Verhalten für mich ungewöhnlich, weshalb sie auch festgehalten wurde.

Die Teilnehmende Beobachtung zählt ohne Frage zu den wichtigsten Verfahren der ethnografischen Feldforschung. Die Ethnologie wird nicht selten mit der Teilnehmenden Beobachtung gleichgesetzt. Die Qualität der Beobachtung hängt vom Auge des Beobachters ab. Damit sind nicht weniger die fachlichen Kenntnisse und die Fähigkeit gemeint, welche innerhalb des Kontextes der Beobachtung problemorientiert miteinander verknüpft werden, um als Erkenntnis festgehalten zu werden. Die Teilnahme entscheidet sich vielmehr darüber, wie sehr dem Beobachter gewährt wird, am Alltag der zu beobachtenden Gemeinschaft teilzunehmen und welche persönlichen Kompetenzen der Beobachter besitzt, eine aktive Teilnahme herbeizuführen. Hierzu möchte ich ein Beispiel aus dem Cem-Gottesdienst nennen:

Es gibt mehrere Möglichkeiten an einem Cem-Gottesdienst teilzunehmen. Einmal als Zuschauer, der als passiver Beobachter versucht, das System des Cem-Gottesdienstes zu verstehen, um sein Wissen über das Gesamt ritual zu erweitern oder einfach nur dabei zu sein. Dann gibt es noch den Halifebaba und die Babas, die in der Verantwortung stehen und ihrerseits versuchen den Gottesdienst erfolgreich zu lenken. Ohne sie wäre der Cem-Gottesdienst nicht möglich. Schließlich gibt es die Gläubigen, von denen sich einige aktiv an einzelnen Ritualen des Cems beteiligen, tanzen oder als „Bedienstete“ (trk. hizmetciler) agieren, um damit das Gelingen des Gottesdienstes zu ermöglichen.

Der Feldforscher als teilnehmender Beobachter befindet sich zwischen diesen drei Teilnehmerrollen und versucht initiativ seine Teilnahmeanteile je nach Bedarf innerhalb der drei Positionen zu optimieren, jedoch sollte der Feldforscher nicht versuchen in die Rolle des Babas zu schlüpfen. Die passive Teilnahme in der Rolle des Zuschauers, also des Beobachters, scheint ihm sicher zu sein, jedoch für eine professionelle Bewertung nicht ausreichend. Also muss er Rat beim Halifebaba oder Dede einholen. Der Beobachter muss vom professionellem Wissen des Babas profitieren, um die Eigenarten und Handlungsdispositionen der beobachteten Gruppe zu verstehen. Der Beobachter sollte auch versuchen, aktiv am Ritual mitzuwirken, um selber Erfahrungen zu sammeln und um die Verantwortungen als Akteur innerhalb der Gruppe zu verstehen. Wie an diesem Beispiel versucht wurde zu erklären, kann die Teilnahme innerhalb der ethnologischen Feldforschung ein breites Spektrum des Engagements des Forschers umfassen. Auf jeden Fall basiert die Teilnehmende Beobachtung auf sozialen Beziehungen zwischen dem Forscher und den zu untersuchenden Menschen. (siehe zur Rolle des „teilnehmenden Beobachters“ Hauser-Schäublin 2008 : 38f)

Es muss klargestellt werden, dass man sich lange im Feld aufhalten kann, ohne irgendwelche Daten im Sinne der Teilnehmenden Beobachtung zu gewinnen, da vorerst nicht geplant wurde was beobachtet werden soll bzw. kein „spezifischer“ Anlass existiert. Das Gelingen einer Teilnehmenden Beobachtung im Sinne der geografisch-ethnografischen Forschung lässt sich daran messen, ob dadurch, den zuvor formulierten Forschungsfragen dienliche Daten gewonnen wurden. Alles andere wäre lediglich ein netter Aufenthalt in einem subkulturellen Umfeld.

Der Teilnahme an diversen Zusammenkünften, Ritualen und ähnlichen Praktiken der Bektaschija lag immer die zentrale Bemühung zu Grunde, eine natürliche, unveränderte und unbeeinflusste Situation zu studieren und zu beobachten, woraus die Eigenarten der Bektaschija erschlossen und für die Forschung nutzbar gemacht werden konnten.

Ethnographische Interviews als Teil der Teilnehmenden Beobachtung

Die angewandten Gesprächs- und Interviewformen sind als Methode unter dem Oberbegriff „Qualitative Interviews“ einzuordnen. Nicht angewendet wurden quantitative Interviews, die als Grundlage immer einen Fragebogen enthalten. Bei meiner Herangehensweise waren die Grenzen zwischen einem Interview zu einem Gespräch fließend. Die meisten Bektaschis, die ich während meiner Feldforschungen im Rahmen der Teilnehmenden Beobachtung gesprochen habe, waren gegen die Aufzeichnung des Gesprächs in Ton und Bild, da viele von ihnen befürchteten, Aussagen zu machen, die ihnen später zum Verhängnis werden könnten. Eine besondere Vorsicht war zu spüren, wenn es um politische Inhalte ging. Einige waren sogar der Überzeugung, dass ich im Auftrag des griechischen Staates unterwegs sei und sie auspionieren würde. Ich konnte lediglich eine ältere Dame aufzeichnen, die von ihrem Enkelkind überredet wurde. Sie trug bektaschitische Lieder vor, die von Generation zur Generation mündlich weitergegeben werden. Sie sind Träger der bektaschitischen Glaubenslehre. Bei anderen Fällen, wo einer Aufzeichnung zugestimmt wurde, habe ich bemerkt, dass meine Gesprächspartner sich so sehr verstellten, dass dadurch die Qualität der Daten beeinträchtigt wurde und ein tiefes Gespräch nicht erreicht werden konnte. Meistens führte ich eine Mitschrift, die ich in einem Postskript aufbereitete.

Die qualitativen Interviews waren ohne Frage ethnografischer Natur. Im Rahmen der Arbeit wurden mit 16 Personen Interviews geführt. Eine anonymisierte Liste der interviewten Personen ist im Anhang zu finden. In den meisten Fällen war es ein Wechselspiel von Erzählen und Fragen, kein Interview im klassischen Sinne. Die geführten Interviews sind der Gruppe der offenen Interviews zuzuordnen, wobei offene Fragen zum Einsatz kamen, oder es erfolgte eine grobe Themenvorgabe. Im Bezug auf die Bektaschija sind als Beispiel die Rituale zu

nennen, die zweifelsohne sehr spezifische Fragen zur Erörterung bedürfen, jedoch am Anfang eines Interviews nicht thematisiert werden, sondern im Verlauf des Interviews eine Spezifizierung erfahren. Ein sehr heikles Thema war immer die Frage nach der politischen Orientierung bzw. nach der politischen Partizipation. Aus vielen Gesprächen war zu erschließen, dass die Bektaschija die jahrelangen Verfolgungen noch nicht verdrängt haben und sich immer noch in der Opferrolle verstehen. Man möchte fast sagen, dass diese Opferrolle ein sehr bestimmendes Merkmal ihrer Identität geworden ist.

4. Grundlagen

4.1 Naturräumliche Besonderheiten Südosteuropas

Folgt man einer Begrenzung Südosteuropas nach geografischen Koordinaten, „so liegt es zwischen 46° n. Br. (= nördlichster Teil von Ungarn) und 35° n. Br. (= Südgriechenland) sowie 13° ö. L. (= Westgrenze von Slowenien und Kroatien) und 30° ö. L. (= Ostgrenze der Republik Moldau. Damit füllt es den südöstlichen Quadranten Europas aus“ (Lienau, Cay: unveröff. Manuskript 2015) (siehe Diercke 2008:124/125 – Balkanhalbinsel physisch).

In der türkischsprachigen Literatur begegnet man dem kulturgeographischen Begriff *Südosteuropa* kaum. Es wird fast durchgängig der Begriff *Balkan* als Synonym für Südosteuropa verwendet, wobei klargestellt werden sollte, dass sich der Begriff *Balkan* auf ein kleineres Gebiet bezieht. Im Gegensatz zu *Balkan* schließt *Südosteuropa* „auch Rumänien außerhalb des Karpatenbogens, also zusätzlich zur rumänischen Dobrudscha auch die Walachei [...] und die rumänische Moldau [...] abzüglich des heute rumänischen Teils der historischen Bukowina [...], die heutige Republik Moldau [...], den ukrainischen Budschak sowie Zypern als byzantinisch geprägte und nachhaltig osmanisch überprägte Gebiete mit ein“ (Jordan 2014: 50).



Abbildung 1: Kulturräumliche Großgliederung Europas nach Staaten

Quelle: Jordan 2014: 51

Die Balkanhalbinsel und weite Teile Griechenlands gehören der subtropischen, warmgemäßigten Klimazone und dem mediterranen Klimatyp an. Kennzeichnend für diese Klimate sind die heißen Sommer, sowie milde und feuchte Winter. Niederschlag fällt vor allem im Winterhalbjahr. Die Ozeanität nimmt von den Küsten hin zu den Gebirgen zum Landesinneren, die der Westwindzone ausgesetzt sind, rasch ab. „Das gesamte balkanische Hinterland sowie die Küsten Bulgariens und der Ukraine sind Teil der kühl-gemäßigten Klimazone, wobei der Großteil der Tief- und Hügelländer ein mitteleuropäisches Übergangsklima hat, das mäßig warm und feucht ist. [...] Das Zentrum des

Großen Ungarischen Tieflandes und Küstengebiete am Schwarzen Meer nordwärts der bulgarischen Dobrudscha haben winterkaltes Steppenklima, das vor allem durch die Trockenheit gekennzeichnet ist [...]“ (Jordan 2016: 78). Aus nördlicher Richtung reicht bis in das innerkarpatische Rumänien und die nördliche Moldau das kontinentale Klima hinein. Die Gebirge weisen typische Höhenklimata auf (vgl ebd.).

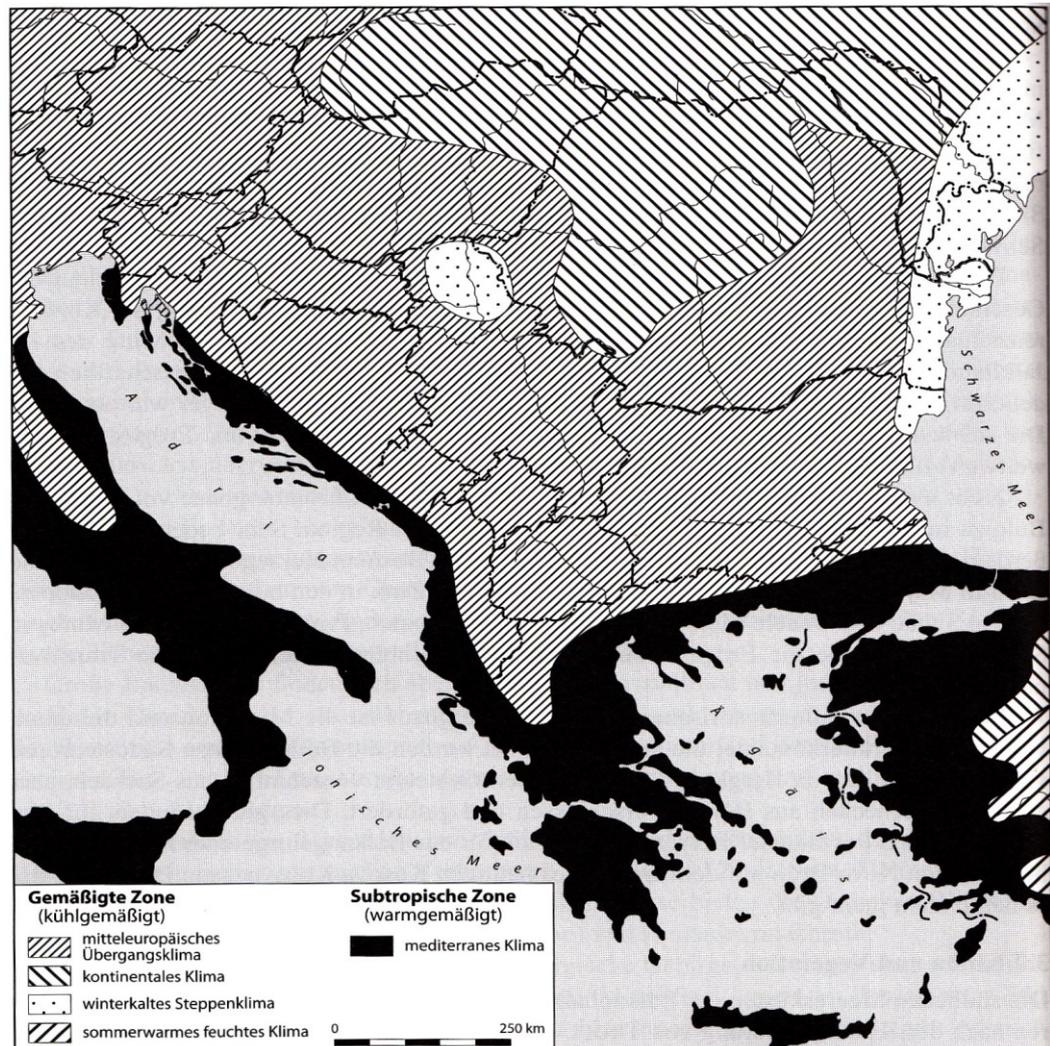


Abbildung 2: Klimazonen nach Troll und Paffen

Quelle: Jordan 2014: 78

„Die physischen Bedingungen des menschlichen Lebensraumes, Verlauf und Höhe der Gebirge, der Flüsse, der Ebenen, Gesteine, Bodenschätze, Böden, Klima, Vegetation und Tierwelt sind mehr als nur physisches Potenzial, das dem Menschen zur Nutzung zur Verfügung steht. Sie beeinflussen und bestimmen in vielfältiger Weise sein Leben und Handeln und damit die Geschicke der Völker in

Südosteuropa. Die Oberflächengestalt zeichnet Lage und Strukturen der Siedlungen und deren Entwicklung vor. Die Gesteine bestimmen durch ihre Verwendung als Baumaterialien das Gesicht vieler Siedlungen. Topographische Lage, Klima und Böden sind entscheidende Faktoren für die Art der Landbewirtschaftung und bestimmen auch das Lebensgefühl und die Lebensweise der Menschen“ (Lienau, Cay: unveröff. Manuskript 2015).

Kennzeichnend für die Landschaft Südosteuropas ist ihre starke Differenziertheit und Kleinräumigkeit. Eine grobe relieforientierte Gliederung dieser Region verdeutlicht den Gegensatz zwischen dem vorwiegend gebirgigen Binnenland und den verkehrsoffeneren Landschaften entlang großer Flüsse in unmittelbarer Küstennähe. Bei der Betrachtung der Südhälfte Südosteuropas fällt ein gebirgiger Charakter der Landschaft auf, der eine intensivere Bodennutzung unmöglich machte und nur eine bescheidene Siedlungstätigkeit zulässt. Die schmalen Küstenstreifen der Adria werden durch nahezu unpassierbare Gebirgsriegel vom Hinterland abgeschnitten. Diese Gebirgsriegel, die annähernd parallel versetzt stehen, ziehen sich von den Ostalpen bis nach Albanien, setzen sich fort über den Pindus, Westgriechenland und den Peloponnes Richtung Kreta. Nur an einigen Stellen wird diese Anordnung unterbrochen - dort, wo breite Flusstäler das Binnenland mit der Küste verbinden. Hervorzuheben sind die ungünstigen naturräumlichen Voraussetzungen der Region, die nur eine niedrige Bevölkerungsdichte zuließen, da ihre Abgeschlossenheit den Bewohnern lediglich eine eingeschränkte überregionale Kommunikation erlaubte. Die auffällige vertikale Bewegungsrichtung der Flussläufe (in nördlicher Richtung zur Save bzw. zur Donau die Flüsse Bosna, Drina, Morava und Isker, in südlicher Richtung zur Ägäis Vardar, Struma, Mesta und im Unterlauf die Maritza) erschwerte außerdem das Entstehen eines engmaschigeren Netzwerks funktionierender Verkehrswege, die einen intensiveren interregionalen Austausch hätten in Gang setzen können. Nach Osten schließt sich zwischen Mazedonien und der Save-Niederung eine Berglandschaft mit zahlreichen Becken an. Das zentrale Becken von Nisch ist in alle Richtungen offen. Die Gliederung des Ostens der Halbinsel erfolgt in westöstlicher Richtung, sowohl durch Gebirge (Balkan, Rhodopen) als auch durch Flüsse (Donau, Maritza). Im Norden wird die siebenbürgische Landschaft von den Karpaten eingeschlossen, die sie von den östlichen Flussniederungen und Ebenen der Walachei und der Moldau trennen. Der

Peleponnes öffnet sich durch seine Gebirgszüge und Flusstäler nach Süden hin. Die Differenziertheit seines Reliefs schlägt sich in ganz unterschiedlichen Klimata und Vegetationen nieder, zumal die Halbinsel zwischen dem kontinentalen Ostmitteleuropa und dem maritimen Mittelmeer liegt. Eine Folge extremer Temperaturschwankungen in der breiten südlichen Zone des Kontinentalklimas waren oftmals karge Ernteerträge, die die bäuerliche Existenz zuweilen stark gefährdeten. Die einzige Überlebenschance der Bewohner höher gelegener Regionen lag bis zu den Anfängen des modernen Industriezeitalters oft im Wanderhirtentum.

Diese naturräumliche Gliederung bzw. geografische Differenziertheit Südosteuropas spiegelt sich zweifellos auch in der Zersplitterung seiner Ethnien, historischen Reiche und Herrschaften wieder und ist mitverantwortlich für die Verteilung des Bektaschitums in SOE. Abgelegene Gebirgsregionen, wie die der Rhodopen, die „mit runderen Bergformen und geringerer Reliefenergie eher einen Mittelgebirgscharakter“ (Lienau, Cay: unveröff. Manuskript 2015) haben und trotz ihrer Höhenlage eine, wenn auch bescheidene landwirtschaftliche Tätigkeit zulassen, waren hervorragende Rückzugsgebiete für die Bektaschis, die in Südosteuropa des 14. Jahrhunderts versuchten, zusammen mit den ersten türkischen Siedlern, Fuß zu fassen und der osmanischen Expansion den Weg zu ebnen. Untersucht man die bektaschitische Siedlungstätigkeit in Bezug auf die Errichtung ihrer Tekkes im Zuge ihrer Geschichte, so stellt sich heraus, dass sie ihre Siedlungen von der Peripherie (karge, abgelegene Bergregionen) zum Zentrum (Städte, Tiefland) verlagerten. Dabei wurden die in den abgelegenen Regionen errichteten Tekkes, die sich im Laufe der Geschichte zu Pilgerstätten entwickelten nie aufgegeben.

4.2 Historischer Abriss

Die Besonderheit der geografischen Lage Südosteuropas liegt in seiner Funktion als Bindeglied zweier Kontinente. Seit Entstehung der ältesten Hochkulturen fungierten Südosteuropa und Kleinasien als Durchzugsgebiet und kulturelle Brücke zwischen Mitteleuropa und Vorderasien. Im Unterschied zu den beiden anderen historischen Teilregionen (Ostmitteleuropa und der ostslawische

Siedlungsraum) verfügt Südosteuropa über kulturelle Wurzeln, die bereits in der Antike liegen. Im Laufe des Mittelalters und der Neuzeit wurden diese Fundamente aber durch Migrationsbewegungen und Großmachtbildungen weitgehend umgestaltet, überformt oder verdrängt. Die Ende des 6. Jahrhunderts auf dem Territorium des Byzantinischen Reichs einsetzenden slawischen Landnahmen veränderten und verändern die ethnischen Strukturen der Region bis heute (vgl. BRACEWELL/DRACE-FRANCIS 1999: 51f.).

Die vorslawischen Bevölkerungen Südosteuropas bestanden aus Griechen, Albanern und Rumänen bzw. deren Vorfahren, die zeitweilig weit verstreut lebten und sich gegenüber den Slawen in der Defensive befanden. Die ungarische Landnahme im 9. Jahrhundert führte dann zu einer Umgestaltung der ethnografischen Karte der Region. Die Osmanen, die im 14. Jahrhundert von Kleinasien kommend die südosteuropäische Bühne betraten, und die Migrationswellen, die ihr Eindringen auslöste, haben die Region in ethnischer Hinsicht nachhaltig destabilisiert. Den Osmanen folgte zwei Jahrhunderte später die habsburgische Monarchie, die die Machtverhältnisse in den folgenden Jahrhunderten erneut umdefinieren sollte (ZERNACK 1977: 46).

4.2.1 Das Byzantinische Reich

Die Geschichte des Byzantinischen Reichs umfasst eine Zeitspanne von über 1.000 Jahren. Seine Geschichte lässt sich in drei Zeitabschnitte unterteilen: in die frühbyzantinische Phase (330-601), die mittelbyzantinische Phase (601-1204) und die spätbyzantinische (1204-1453) Phase. Die frühbyzantinische Phase wurde insbesondere durch die Herrschaft von Theodosius I. geprägt, der über das Edikt von Thessaloniki (28.02.380), das Konzil von Konstantinopel (381 n. Chr.) und das Verbot der heidnischen Kulte (392 n. Chr.) die christliche Orthodoxie entscheidend formte und sie auch auf staatlicher Ebene etablierte. Die von ihm veranlasste Reichsteilung im Jahr 395 n. Chr. zog eine bis heute spürbare politisch-kulturelle Trennlinie (LILIE 2003:190-203).

Die Bedrohung des Byzantinischen Reichs durch das persische Reich im Osten (ab 633 n. Chr.) und durch die Awaren und Slawen in Südosteuropa (603-629 n. Chr.) leitete einen 150 Jahre währenden Existenzkampf des Reichs ein, aus dem

man nach tiefgreifenden Reformen des Staatsapparats und dank des Einsatzes des „Griechischen Feuers“ gestärkt hervorging. Die Politik des Byzantinischen Reichs auf dem Balkan gestaltete sich in der Folgezeit eher defensiv. Nach dem Abschluss eines 30-jährigen Friedensvertrags (927 n. Chr.) mit dem Ersten Bulgarischen Reich konzentrierte sich Byzanz auf die Rückeroberung der Territorien im Osten. Die Bulgaren hatten 864 n. Chr. das orthodoxe Christentum übernommen und gerieten zwischen 971 und 1018 unter direkte oder zumindest indirekte Herrschaft von Byzanz. Die auf den Tod von Konstantin VIII. (1028 n. Chr.) folgende politische Instabilität brachte territoriale Verluste mit sich, die sich für die Zukunft gravierend auswirken sollten. Weite Teile Kleinasiens gingen an die Seldschuken (1071 n. Chr.) verloren. Der Beginn der türkischen Herrschaft in Kleinasien markiert den Anfang vom Ende des Byzantinischen Reichs (vgl. ebd.).

In der dritten und letzten Phase des Byzantinischen Reichs erlitt das Reich sowohl auf südosteuropäischer als auch auf kleinasiatischer Seite große territoriale Verluste, die mit Machtkämpfen im Innern des Reichs einhergingen. Das zwischen 1185 und 1393 n. Chr. bestehende Zweite Bulgarische Reich, das sich in dieser Zeit gegen Byzanz behaupten konnte, zerfiel schließlich in mehrere sich erbittert befehdende Fürstentümer (Dobrudscha, Vidin, Trnovo). 1330 n. Chr. wurde das Bulgarische Reich von den Serben vernichtend geschlagen. In der Folgezeit errichteten die Serben ein Großserbisches Reich, dessen Oberhaupt Stefan Duschan Urosch sich zum Zaren der Serben und Griechen krönen ließ und zugleich Anspruch auf die Kaiserkrone von Konstantinopel erhob. Doch dem Großserbischen Reich erging es schließlich nicht anders als dem Bulgarischen Reich. Es zerfiel ebenfalls in eine Vielzahl sich bekämpfender Großreiche, von denen letztlich das Reich der Bosnier die Oberhand behalten sollte. Die Besonderheit dieses Reichs liegt in seinem Bekenntnis zum Boghumilentum, das gegen die orthodox-christlichen Werte verstieß.

Am Vorabend der osmanischen Expansion nach Südosteuropa regierte das Chaos. Südosteuropa befand sich über Jahrzehnte hinweg im Ausnahmezustand. Die ehemaligen Reiche der Serben, Bulgaren und Bosnier waren inzwischen in kleinere Fürstentümer zerfallen und nicht in der Lage, den Osmanen effektiv Widerstand zu leisten. Schritt um Schritt wurden sie in zum Teil erbitterten Kämpfen von den Osmanen besiegt (OSTROGORSKY 1963:243).

Nach dem Desaster des 4. (1202 – 1204) Kreuzzuges hatte die Dynastie der Palaiologen in Konstantinopel ihre Herrschaft mit zunächst beachtlichem Erfolg etabliert, es war ihr langfristig jedoch nicht gelungen, die Balkanhalbinsel ihrer Autorität zu unterwerfen. Außer der Stadt Konstantinopel und ihrem Umland erstreckte sich die Herrschaft der Palaiologen nur noch auf Morea, das heißt, auf den Kern des Peloponnes (vgl. ebd.).

4.2.2 Osmanisches Reich

Der erste ernsthafte osmanische Vorstoß Richtung Balkan wurde 1361 n. Chr unternommen, bis 1451 folgten etliche weitere. Schon 1361 eroberten die Osmanen unter Sultan Murat I. Adrianopel, die nach Konstantinopel bedeutendste byzantinische Stadt, und machten sie zu ihrer neuen Residenz. Byzanz leistete, um überhaupt weiter existieren zu können, Tributzahlungen und war ab diesem Zeitpunkt de facto Vasall des osmanischen Sultans. In der Folge richtete sich der Blick der Osmanen gen Balkan. 1363 wurde Philippopel/Plovdiv erobert, 1375 Nisch und 1386 Sofia. Eine christliche Koalition aus Bulgaren, Serben, Bosniern und Albanern wurde 1389 von Murat I. in der Schlacht auf dem Amselfeld/Kosovo-Polje niedergedrückt. Fortan stand Serbien unter osmanischer Herrschaft (INALCIK 1999:34ff).

Die Politik des Osmanischen Reichs beruhte in dieser Phase auf einer staatlich vorangetriebenen Besiedelung des Balkans. Diese Form der Expansion zeigt, dass sich die Osmanen nicht auf einen kurzen Aufenthalt einrichteten. Die Reaktion der christlichen Mächte auf den Vorstoß der Osmanen fiel unterschiedlich aus. Zwar mangelte es nicht an kühnen kreuzzugähnlichen Operationen mit dem Ziel der Rettung Konstantinopels und der Vertreibung der Osmanen vom Balkan. Jedoch handelte es sich dabei lediglich um isolierte, unvorbereitete und relativ planlose Aktionen, die wirkungslos verpufften. Das Byzantinische Reich bestand zu dieser Zeit nahezu nur noch aus der Stadt Konstantinopel und Thrakien und stellte für die der Osmanen ein leichte Beute dar (vgl. LAPIDUS 1988:324f).

Der christliche Widerstand scheiterte oftmals an der fehlenden Konzentration der zweifellos vorhandenen Kräfte, die vor allem auf konfessionelle Uneinigkeit

zurückzuführen war. Europas Großmächte, Venedig etwa, hielten sich bewusst zurück; denn die römische Kirche beharrte noch immer auf der Forderung einer Union unter ihrer Führung, das heißt, auch auf einer Kapitulation der orthodoxen Kirche. Amadeus VI. von Savoyen, dem Vetter des byzantinischen Kaisers Johannes V., gelang es 1366 n. Chr., den Osmanen Gallipoli vorübergehend zu entreißen. Um 1396 sammelte der ungarische König Sigismund Truppen aus Ungarn und Westeuropa, vor allem Franzosen unter Graf Johann von Nevers, und rückte donauabwärts vor. Bulgaren aus Vidin, Siebenbürger und Walachen schlossen sich ihnen an. Unterstützt wurden sie von einer Schiffsflotte, bestehend aus Johannitern, Venezianern und Genuesen, die vom Schwarzen Meer aus donauabwärts segelte. Doch am 25. September 1396 erlitt dieser Verband bei Nikopolis eine vernichtende Niederlage, weil die Siebenbürger und Walachen zu den Osmanen überliefen, die Franzosen übereilt angriffen und die Flotte zu spät eintraf, um die Niederlage des Heeres zu verhindern (KÖPRÜLÜ 1999:153f).

Sultan Bayezit I. (Herrschaftszeit: 1389-1402 n. Chr.), der Sohn von Murat I., erwies sich als würdiger Erbe seines Vaters und erwarb sich durch seine zahlreichen zügig durchgeführten Feldzüge den Beinamen Yıldırım - der Blitz. 1393 verleibten sich die Osmanen Bulgarien ein, kurz darauf wurde die Walachei Vasallenstaat (1394/1416). 1448 n. Chr. sicherte ein zweiter, gegen die Ungarn errungener Sieg auf dem Amselfeld dem Osmanischen Reich über Jahrhunderte hinweg die Hegemonie in Südosteuropa. Bemerkenswerten autochthonen Widerstand leistete die Walachei unter dem legendären Mircea, dem Alten (1389 - 1418). Und auch der Voivode Vlad Dracul, der für seine Grausamkeiten berüchtigt war, und nach ihm sein Sohn Vlad Tepesch (1430-1476) setzten sich gegen die Herrschaft der Osmanen zur Wehr. Sie erreichten zumindest, dass sich die Osmanen mit Tributzahlungen und ihrer Heeresfolge zufriedengaben (vgl. ebd.).

1452 begann unter Sultan Mehmet II. (1451-1481) die Belagerung Konstantinopels mit Land- und Seestreitkräften. Mit riesigen Kanonen, die er eigens für dieses Unternehmen in Auftrag gegeben hatte, ließ Mehmet II. die Mauern beschießen. Nach einem dramatischen Verteidigungskampf, bei dem der letzte oströmische Kaiser Konstantin XI. Dragases (Herrschaftszeit: 1449-1453) ums Leben kam, nahmen die Osmanen die Stadt im Jahr 1453 ein (Vgl. ebd.).

1530 unterstand die gesamte Balkanhalbinsel der Autorität der Osmanen. Einige der dort ansässigen Völker leisteten nach wie vor Widerstand, viele jedoch unterwarfen sich. Die Orthodoxe Kirche und insbesondere ihre Klöster bewahrten sich ihre kulturelle Tradition und legten damit den Grundstein für das Überleben der unterschiedlichen Ethnien. Charakteristisch für die osmanische Herrschaft im Allgemeinen war die Verknüpfung einer absolutistischen und zentralistischen Regierungsform, die auf militärischen Erwägungen basierte, mit dem Zugeständnis weitgehender Kultur- und Verwaltungsautonomie an die unterworfenen Bevölkerung. Nur in wenigen Einzelfällen erfolgten gewaltsame Bekehrungsversuche (ORTAYLI 2007:11ff). (Die Institution der „Knabenlese“ fällt meines Erachtens nach nicht in die Kategorie dieser Bekehrungsversuche und stellt insofern eine Ausnahme dar.)

Dass nicht nur die Religionen, sondern auch die Kulturen der unterschiedlichen Ethnien respektiert wurden, belegt unter anderem die Tatsache, dass die griechische Elite praktisch geschlossen als Dolmetscher, Berater oder Handelsagenten in den Dienst der neuen Herren eintrat und bis in den Rang von Großwesiren aufsteigen konnte. Sie bildeten fortan einen nicht unerheblichen Teil der Führungsschicht der Osmanen. In Logbüchern der osmanischen Marine ist nachzulesen, dass beispielsweise eine ganze osmanische Flotte unter der Führung eines christlichen Admirals zu Weihnachten in Thessaloniki vor Anker ging. Das Millet-System, das den Minderheitenstatus der Nichtmuslime im Osmanischen Reich regelte, begünstigte ein solches friedliches Miteinander der Kulturen.

Die Zeit zwischen 1574 und 1683 markiert den politischen bzw. inneren Niedergang des Reichs. Kennzeichnend für diese Phase sind unfähige Sultane, die vermehrt unter den Einfluss des Hofes, insbesondere des Harems sowie der eigenen Mütter (Validesultanlar) gerieten. Zur tonangebenden politischen Macht im Staat schwingen sich vorübergehend die Janitscharen auf. Sie ließen Sultane ermorden, setzten sie ab und entschieden darüber, wer regieren soll. Überall im Reich kam es zu Aufständen und Unruhen. Diese Aufstände wurden in der Literatur unter der Bezeichnung Celali-Aufstände zusammengefasst. Denn sie alle wiesen übereinstimmend das gleiche Muster auf, von sozial und ökonomisch abgestiegenen Gruppen getragen zu werden, die sich aus entlassenen oder desertierenden Soldaten, aus Bauern, die ihren Besitz verloren hatten, aus

abgesetzten Pfründnern und zum Teil aus anatolischen Turkmenen-Stämmen zusammensetzten. Die desaströse Niederlage vor Wien 1683 beschleunigte die Destabilisierung des Osmanischen Reichs. Zwar gelang es einigen kompetenten und bedeutenden Großwesiren, den völligen Zusammenbruch des Reichs zu verhindern, doch sein Niedergang hinterließ auch in Südosteuropa Spuren (UZUNCARSILI 1964:274f).

Obwohl diese Niederlage nach heutiger Quellenlage den Janitscharen zuzuschreiben ist, macht die Öffentlichkeit den regierenden Sultan Suleyman II. für sie verantwortlich. Infolgedessen ersetzen ihn die Janitscharen durch seinen Bruder Mehmet IV. Während das Reich im Innern gegen viele destabilisierende Tendenzen und separatistische Bewegungen zu kämpfen hat, bahnt sich in Südosteuropa ein Machtwechsel an. In den sogenannten „Türkenkriegen“ sehen sich die Osmanen mit Habsburg und seinen Verbündeten konfrontiert. Venedig fordert die Osmanen nicht länger heraus, dafür nimmt von nun an Russland als neue Großmacht in Südosteuropa Einfluss. Diese Entwicklung macht den Balkan zunehmend zu einer Bühne der gesamteuropäischen Mächte. Die Verselbständigungstendenzen der Balkanvölker und der Prozess der Nationenbildung setzen Ende des 19. Jahrhunderts den Schlusspunkt unter die osmanische Herrschaft in Südosteuropa (vgl. ebd.).

Das Osmanische Reich wurde als ein europäisches Reich auf dem Balkan gegründet, und die Machtkämpfe auf diesem Terrain sollten letztlich seine Kapitulation besiegeln. Zwar ist es durchaus gewagt zu behaupten, das Osmanische Reich habe das Erbe des Römischen Reichs angetreten. Doch möchte ich mich der These des Osmanen-Forschers Prof. Ilber Ortayli anschließen, der zufolge das Osmanische Reich das muslimische Rom gewesen ist (vgl. ORTAYLI 2007:49f.)

4.3 Ursprung und religiöse Aspekte der bektaschitischen Glaubensgemeinschaft

Die raumwirksamen Eigenarten der Bektaschija in Bezug auf die Problemstellungen der vorliegenden Arbeit, können von den Ursprüngen und

religiösen Aspekten der bektaschitischen Glaubensgemeinschaft nicht losgelöst betrachtet werden. Um die Heterodoxie der Bektaschija zu verstehen, die sich in ihren Glaubensbekenntnissen und Glaubenspraktiken sehr deutlich äußert, ist die historische und räumliche Darlegung ihrer Entstehungsgeschichte unumgänglich. Die Tatsache, dass die Bektaschija in ihrer Glaubenspraxis auf einer oralen Tradition basiert, macht die Verdeutlichung der besagten Aspekte umso zwingender. Keine Landschaft und keine Lehre, die die Bektaschija in ihrer Entstehungsgeschichte durchstreift haben, ließ sie unberührt.

Unter der Bektaschija versteht man die Verbreitung der stark synkretistisch geprägten Lehren des gleichnamigen Sufi-Ordens (türk. *tarikati bektasije*) mit Zentrum in Zentralanatolien. Der Begriff „Bektaschi“ geht zurück auf Haci Bektasch Veli, einen Sufi-Meister, der im 13. Jahrhundert in Anatolien gelebt und gepredigt hat, und bedeutet wörtlich: „dem Bektasch zugehörig“. Der Bektaschi-Orden (im Folgenden als „die Bektaschija“ bezeichnet) wurde erst lange nach dem Tod von Bektasch Veli gegründet. Aktuelle Forschungen zufolge ist dieser Orden aus der Fusion zweier Stammesgruppen - den Çepni und den Bektaşlu - hervorgegangen, deren Oberhäupter für sich beanspruchten, Nachfahren von Bektasch Veli zu sein (vgl. FAROQHI 1981:17; SEZGIN 1999:72).

Aus keiner der Schriften Bektasch Velis geht hervor, dass dieser Sufi Wert darauf gelegt hätte, einen Orden zu gründen, der sich der Verbreitung seiner Lehren widmet. Sein oberstes Ziel bestand vielmehr darin, die Menschen menschlicher zu machen und sie in der Liebe zu Gott „aufgehen“ zu lassen (vgl. SEZGIN 1999:82). Bektasch Veli betonte in diesem Sinne immer wieder, die Liebe der Menschen dürfe sich nicht allein auf ihre Mitmenschen beschränken. Ein Gedicht von Yunus Emre, einem der bekanntesten Sufis Anatoliens, bringt diesen Ansatz sehr schön auf den Punkt: „Wir lieben das Erschaffene um des Schöpfers willen.“ Somit sollte sich die Liebe der Menschen zum Beispiel auch auf Schlangen und Skorpione erstrecken. Denn auch diese seien Geschöpfe des Schöpfers und spielten eine wichtige Rolle in der Schöpfung (vgl. SCHIMMEL 1989:67). Eine schriftliche Überlieferung von Bektasch Velis Lehren ist uns erhalten geblieben. Sie trägt den Titel *Makalat*.

Um das Wirken der Bektaschis besser verstehen und einordnen zu können, ist es unerlässlich, ihren religiös-psychosozialen Hintergrund zu analysieren. Ihre

sufistischen Lehren etwa sind in vielerlei Hinsicht kaum mit den ursprünglichen islamischen Lehren (abgeleitet aus Koran und Hadithen) vereinbar. Die Urheimat der islamischen Wissenschaften und natürlich der bedeutendsten Sufis war zweifellos Khorasan. Das Wort *Khorasan* stammt aus dem Altpersischen und bedeutet „Land der aufgehenden Sonne“. Als historische Landschaft, die sich in der Antike im Nordwesten bis zum Kaspischen Meer und im Osten bis ins heutige Zentralafghanistan ausdehnte, kam die Region 651 n. Chr. unter arabische Herrschaft. Lange Zeit war Khorasan das eigentliche Zentrum der islamischen Blüte. Hier vermischten sich das Wissen und die Kulturen vieler fremder Völker mit der einheimischen persischen Zivilisation. Hier lebten und wirkten die wichtigsten und bekanntesten Gelehrten und Sufis der persisch-islamischen Welt: der Arzt Avicenna, die Theologen Abu Hanifa und Al-Ghazali, die Dichter Rumi, Attar und Ferdousi, die Mathematiker Al-Khwarizmi, Ulugh Beg und Umar Khayyam, der persische Nationalheld Abu Muslim Khorassani oder der Universalgelehrte Al-Biruni. In ihrer bedeutenden Historie besitzt diese Region einen besonderen Wert nicht nur für die iranische Bevölkerung, sondern auch für Türken, Araber und Inder, was sich bis heute in der Zusammensetzung der Bevölkerung Khorasans niederschlägt (vgl. Enzyklopädie des Islam Bd.18:235).

Auch Haci Bektasch Veli hatte eine der Sufi-Schulen Khorasans besucht und verknüpfte in seinen Lehren dementsprechend religiöse Motive unterschiedlicher (auch christlicher) Völker und Glaubensbekenntnisse. Zu jener Zeit, als Bektasch Veli den Sufismus studierte, war dieser an einem Punkt angelangt, an dem die Religionszugehörigkeit kaum noch eine Rolle spielte. In einem Spruch unbekannter Herkunft aus Sufi-Kreisen heißt es: „Unser Gottesdienst unterscheidet sich, aber Deine Schönheit ist unteilbar, und wir alle beziehen uns auf sie.“ Muhyi'd-Din ibn al-Arabi, ebenfalls ein bedeutender Sufi, konkretisiert: „ Es gab eine Zeit, da ich es meinem Bruder verübelte, wenn seine Religion der meinigen nicht nahe war; jetzt aber nimmt mein Herz jegliche Form auf: Es ist ein Weideplatz für Gazellen, ein Kloster für Mönche, ein Tempel für Götzenbilder

und eine Kaaba¹ für den Pilger, die Tafeln der Thora und das heilige Buch, der Koran. Die Liebe ist meine Religion, und wohin sich ihre Reittiere auch wenden, dort ist meine Religion und mein Glaube (HAMMER-PURGSTALL 2006:39)“.

Ohne Zweifel ist das Bektaschitum eine synkretistische und heterodoxe Glaubensform, deren Lehren aus unterschiedlichen Quellen stammen. Zu den frühesten Einflüssen des Bektaschitums dürften gezählt haben:

- I. die turkmenische Heterodoxie (eine Mischung aus Islam und Schamanismus);
- II. der vom persischen und indischen Mystizismus durchdrungene Sufismus;
- III. einzelne marginal-sufistische Elemente der Kalandari-Bewegung und der Hurufi-Sekte im 13. und 14. Jahrhundert.
- IV. die islamische Mystik der Malamatiya-Schule
- V. kultische Elemente aus dem Futuvva-Orden

Daneben entwickelte sich das Bektaschitum in engem Kontakt mit dem persisch-schiitischen Islam und - sowohl in Anatolien als auch auf dem Balkan - mit dem Christentum. Zu den Elementen, die die Bektaschija aus dem Christentum entlehnt hat, zählen die Initiation neuer Mitglieder mit Brot und Käse (nach dem Vorbild der altchristlichen Sekte der Artotyriten), die Existenz einer Art Beichte samt Absolution sowie zölibatäre Lebensformen einiger Mitglieder (POPOVIC/VEINSTEIN 1995:56).

Zu Lebzeiten Bektasch Velis war Anatolien schwer von den Raubzügen der Mongolen gezeichnet. Die Übergriffe der Mongolen bewirkten einen allmählichen Zerfall des Seldschukenreichs, wodurch in Anatolien Chaos und Unsicherheit

¹ Die Kaaba ist ein quaderförmiges Gebäude im Innenhof der Heiligen Moschee in Mekka und stellt das zentrale Heiligtum des Islams dar.

herrschen. Folglich erschien es Bektasch Veli vor allem wichtig, Nächstenliebe und Toleranz zu lehren. Seine Predigten schöpften aus der Sehnsucht seiner Zeitgenossen nach mehr Menschlichkeit, Frieden und Liebe (vgl. SCHIMMEL 1989:69).

Die desaströsen gesellschaftlichen Zustände sorgten für eine rasche Verbreitung und Akzeptanz seiner Lehren; zunächst vornehmlich unter der ländlichen Bevölkerung, später dann auch in allen anderen Schichten der Gesellschaft. Überlieferungen der osmanischen Geschichtsschreibung zufolge sympathisierte auch Osman Gazi, der Gründer des Osmanischen Reichs, mit der Bektaschija, womit vielleicht deren großer Einfluss auf den militärischen Zweig des Osmanischen Reichs zu erklären ist. Die Elitesoldateneinheit der Janitscharen war über Jahrhunderte hinweg fest in den Händen von Bektaschis (vgl. BIRGE 1937:34).

Da die ersten Anhänger des Bektaschitums mehrheitlich Analphabeten waren, wurden seine Lehren anfangs nur mündlich weitergegeben. Am stärksten prägten das Bektaschitum die Nomadenstämme Kleinasiens, mit deren bestehenden Kulturen und Traditionen sich die sufistischen Lehren vermischten. Die Affinität dieser Stämme zum Bektaschitum rührte daher, dass dessen Lehren im Vergleich zum sunnitischen Islam weniger schriftgebunden und durchaus mit ihren schamanistischen Bräuchen vereinbar waren. Bektasch Velis Lehren wurden von sogenannten „Wander-Sufis“ in ganz unterschiedliche Regionen getragen. Jeder dieser Wander-Sufis predigte seine ureigene Interpretation der Bektaschi-Lehren, da sie nicht an eine schriftliche Quelle und Instanz gebunden waren (wie etwa die Sunniten an den Koran). Diese Freizügigkeit brachte im Laufe der Zeit ein breites Spektrum von Überzeugungen und religiösen Praktiken hervor, die sehr stark von vorislamischen Elementen der bekehrten Gruppen überlagert waren. Sie erklärt auch die ausgesprochen synkretistischen Züge des Bektaschitums. Das auf diese Weise entstandene Islamverständnis beruht eher auf Legenden und Sagen als auf den orthodoxen Quellen des Islams (vgl. OCAK 2000:29f).

4.3.1 Historische Persönlichkeit des Hadschi Bektasch Veli

Die Klärung der historischen Persönlichkeit des Bektasch Veli schien nach erster Sichtung der Literatur, die sich mit dem Leben und Wirken dieses Sufimeisters befasst, nicht ganz eindeutig. Die spärlichen Quellen, die uns heute zur Verfügung stehen, erleuchten bei weitem nicht alle Lebensphasen des Bektasch Veli. Darüber hinaus wird man mit kontroversen Auslegungen und Meinungen seiner religiösen Orientierung konfrontiert, die für mehr Verwirrung sorgen als diese Persönlichkeit und ihr Leben und Wirken offen beleuchten.

Nach dem osmanischen Geschichtsschreiber Mustafa Ali aus Gallipoli (1534 - 1600) ist sein wirklicher Name Muhammed, jedoch erlangte er Bekanntheit unter dem Namen Bektasch (vgl. Gelibolulu: 1869: 52) . Der Namenszusatz Hadschi lässt vermuten, dass er nach Mekka gepilgert ist. Diese Annahme wird durch seine detaillierte Schilderung der Pilgerfahrt in seinem Hauptwerk „Makalat“ verstärkt, jedoch kann aus den vorhandenen Quellen diese Annahme nicht genügend belegt werden. Als Preisung seiner sufistischen Tätigkeit trägt er den weiteren Namenszusatz Veli, der soviel wie „Gottes Freund“ bedeutet. Fälschlicherweise wird der Namenszusatz Veli in der deutschen Literatur mit Heiliger übersetzt, obwohl nach islamischer Überzeugung Personen nicht heilig sein können. Daher erwäge ich den Begriff „Gottes Freund“ zu gebrauchen, da er zumindest die wörtliche Übersetzung der Bezeichnung Veli miteinschließt und aus islamisch-theologischer Sicht eine unbedenkliche Umschreibung darstellt.

In einigen Quellen wird der Name seines Vaters als Seyyid Muhammed bin Ibrahim bin Musa oder nur als Ibrahim bin Musa überliefert (Yilmaz 2011: 13). Ferner trifft man nicht selten auf die Annahme, dass die Genealogie des Bektasch Veli auf den Propheten Muhammed zurückgeht. Der Namenszusatz „Seyyid“ lässt darauf schließen, dass er ein direkter Nachfahre des Propheten Muhammed ist, jedoch begnügt sich auch *Haririzade*² nur mit der Nennung dieses Namenszusatzes und kann keinen genauen Hinweis auf Urkunden oder Quellen

² Haririzade Muhammed Kemaleddin lebte 1850 – 1882 in Istanbul und wurde durch sein Werk „*Tibyanü Vesaili'l-Hakaik fi Beyani Selasili't-Taraik*“ bekannt, worin er sich umfassend mit der Abstammung der bestehenden sufistischen Orden befasst hat (vgl. Çiçek 1995: 407).

machen. Die Namenszusätze Seyyid und Scharif werden für jene Nachfahren des Propheten verwendet, die aus der Ehe seiner Tochter Fāṭima Zahrā mit Alī ibn Abī Tālib stammen. Aus dieser Ehe gingen zwei Söhne hervor, Hasan und Hussain. Als Seyyid werden nur die Nachfahren des Hussain bezeichnet. Die Nachfahren des Hasan führten den Namenszusatz Scharif. Ein historisch-authentischer Beweis dieser Überlieferung ist nicht möglich. Aus historischer Sicht kann lediglich geäußert werden, dass Khorasan, die Heimat des Bektasch Veli, im ersten Jahrhundert nach der koranischen Offenbarung erobert wurde und zumeist von den Getreuen des Ali ibn Abī Tālib (vierter der rechtschaffenen Kalifen) besiedelt wurde und somit Bektasch Veli durchaus arabische Vorfahren haben könnte.

Innerhalb der osmanischen Geschichtsschreibung herrscht bezüglich des Geburtsorts des Bektasch Veli ein Konsens. Aschikpaschazade³ schrieb dazu:

„Wer ist Hadschi Bektasch Veli? Aus dem Khorasan kam er zusammen mit seinem Bruder, den man Mentesch nannte. Zusammen kamen sie nach Sivas und von dort gingen sie zu Baba Ilyas. Nach ihm zogen sie nach Kirsehir und anschließend nach Kayseri. Von Kayseri aus ging sein Bruder Mentesch wieder nach Sivas, dem seine Zeit gekommen war und dort dem Märtyrertod starb. Über diese Zwei gibt es sehr viele Erzählungen, die mir alle bekannt sind. Hadschi Bektasch zog von Kayseri nach Sulucakarahöyük. Sein Grab ist jetzt dort“ (Tevarih-i Al-i Osman: 1913: 204-205). (eig. Übersetzung)

Die einzig detaillierte und zuverlässige Schilderung über die abenteuerliche Reise des Bektasch Veli nach Suludschakarahöyük (heute *Hacıbektas* in der Provinz Nevşehir) ist ebenfalls diese Quelle von Aschikpaschazade.

³ Āşıkpaşazāde (osmanisch عاشق پاشا زاده), mit vollem Namen Dervīş Aḥmed bin Şeyḫ Yahyā bin Şeyḫ Selmān bin Balı ‘Āşık Paşa bin Muḥliş Baba bin Baba İlyās, bekannt auch unter dem nom de plume (osm. mahlas) ‘Āşıkī, (* vermutlich 1400 in Elvān Çelebī bei Amasya; gest. vermutlich kurz nach 1484 in Istanbul - war ein osmanischer Historiograph (vgl. Babinger 1927: 35). Sein bedeutendstes Werk ist „Tevarih-i Al-i Osman“. Darin wird in einfacher Sprache die Geschichte des Osmanischen Reiches von 1298-1472 in chronologischer Folge dargelegt.

Über das Geburtsjahr des Bektasch Veli liegen keine genauen Daten vor. Der osmanische Geschichtsschreiber Ali Mustafa ordnet ihn in die Herrschaftszeit des Orhan Gazi ein. Nach dem Taschköprülüzade Ahmet Efendi, der als erster osmanischer Geschichtsschreiber gilt und als Lehrmeister an der Hochschule in Bursa des 16. Jahrhunderts tätig war, wirkte er während der Herrschaft des Sultan Murad I. In der Monographie „Menakibül Arifin“⁴ aus dem 14. Jahrhundert wird von einer Korrespondenz zwischen Dschalal ad-Din Rumi⁵ (1207-1273) und dem Bektsch Veli überliefert, die die Zeitgenossenschaft der beiden Sufis belegt. Bektasch Veli lebte und wirkte im Gegensatz zu Rumi im ländlichen Raum Mittelanatoliens und hinterließ in seinen Werken keine biographischen Daten. Ferner war Anatolien in dieser Zeit von den Mongolenstürmen schwer gezeichnet, die die Kontrolle des ländlichen Raumes und seiner religiösen Führer unmöglich machten. Auch wenn gefestigt zu sein scheint, dass er im 13. Jahrhundert in Mittelanatolien gewirkt hat, kann man keine genaue Datierung seiner Lebzeit vornehmen.

4.3.2 Die Lehre des Bektasch Veli - *Makalat*

Bektasch Velis Buch *Makalat* beschreibt den sufistischen Pfad der *Kutbis*, die durch permanentes Meditieren über Gott (*müşahede*) und durch völlige Enthaltbarkeit (*zühd*) in einen Zustand der Ekstase (*cezbe*) geraten. Dieser Pfad führt durch vier Pforten.

Erste Pforte:	<i>Şeriat</i> (das orthodoxe religiöse Gesetz des Islams)
Zweite Pforte:	<i>Tarikat</i> (der Weg der Rechtgeleiteten, der die Lehren und Praktiken umfasst)
Dritte Pforte:	<i>Marifet</i> (mystisches Wissen um Gott)

⁴ Eine Sammlung von Lebensgeschichten von bedeutenden Sufis.

⁵ Dschalal ad-Din Muhammed Rumi ist am 30. September 1207 in Balch, Khorasan geboren. Heute liegt die Stadt innerhalb der Grenzen Afghanistans. Gesorben ist Rumi am 17. Dezember 1273 in Konya, einer Stadt in Zentralanatolien. Er war ein Mystiker und einer der bedeutendsten persischsprachigen Dichter des Mittelalters und zugleich der Begründer des Mewlewi Ordens (vgl. Atasagun 2007: 59).

Vierte Pforte: *Hakikat* (unmittelbare Erfahrung, Verschmelzung mit Gott)

Zum besseren Verständnis dieser Pforten kann eine Analogie herangezogen werden: Nehmen wir einmal den Zucker. Um zu erfahren, worin die Bedeutung des Zuckers liegt und wozu er verwendet wird, kann man in einem Lexikon nachschauen. Damit durchschreitet man *Şeriat*, die Pforte des orthodoxen Wissens. Weitere Informationen erhält man, wenn man sieht, wie der Zucker verarbeitet wird. Damit durchschreitet man *Tarikat*, die Pforte der äußeren Erfahrung. Ein Schritt hin zur tiefen Erfahrung und zum Verständnis der Natur des Zuckers besteht darin, den Zucker zu schmecken. Mit dieser Erfahrung durchschreitet man die Pforte *Marifet*. Geht man nun noch einen Schritt weiter und wird dem Zucker selbst so ähnlich, dass man sagen kann, „*Ich bin Zucker*“, so hat man jene Pforte durchschritten, die Bektasch Veli als *Hakikat*, die Pforte der unmittelbaren Erfahrung, beschreibt (zusammengefasst nach BIRGE 1937:102 / INALCIK 1993:19).

Bektasch Veli unterteilt die Menschen im *Makalat* in vier Gruppen:

1. *Abitler* (die Kirchgänger, Moscheegänger) - das Volk des *Şeriat*-Gesetzes,
2. *Zahitler* (die Asketen) - die Menschen der *Tarikat*-Pforte,
3. *Arifler* (die Wissenden) - die Besitzer der *Marifet* oder des mystischen Wissens um Gott,
4. *Muhipler* (die Liebenden) - die Besitzer der *Hakikat*, jene, die die Realität Gottes erfahren (vgl. ebd.).

Bektasch Veli zufolge sollte der Mensch versuchen, im Verlaufe seines Lebens nacheinander alle Pforten dieser Emanationen zu durchschreiten. Um dieses Ziel zu erreichen, sollte er allem außer Gott entsagen und sich der tiefen Liebe zu Gott

ergeben. Bektasch Velis Lehren weisen eine kaum übersehbare Ähnlichkeit zu den Lehren Plotins und zum Neuplatonismus auf, sieht man einmal davon ab, dass bei Bektasch Veli die Stufen der Emanationen anders belegt sind.

Die Vierfortenlehre des Bektasch Veli dient auch den Aleviten als religiöse Grundlage. Aus diesem Grund werden die Bezeichnungen Bektaschi und Alevi sehr oft synonym verwendet (siehe Kap. 8.2.1.2). Der entscheidende Unterschied zwischen Alevitentum und Bektaschitum liegt darin, dass man, um Alevit zu sein, schon als Alevit geboren sein muss. Die Aleviten beanspruchen für sich, zur Familie des Prophetenschwagers Ali ibn Abi Talib zu gehören und somit genealogisch mit ihm verbunden zu sein. Die Bektaschija hingegen ist ein Sufi-Orden, dem jeder beitreten kann.

4.3.3 Verortung des Bektaschitums innerhalb der Islamischen Mystik

Entgegen der bektaschitischen Annahme war Hadschi Bektasch Veli weder der Ordensgründer des Bektaschitums, noch ist die Lehre, die in seinem Werk „Makalat“ vorgetragen wird, eine Erscheinung des 13. Jahrhunderts. Die Lehre von den vier Pforten und vierzig Stufen, die als Stufen der Emanation verstanden werden können und den sicheren Pfad zur Erkenntnis über sich selbst und letztendlich von Gott führen soll, war bereits unter den Sufis seiner Zeit eine bekannte Methode der islamischen Mystik. Es gab bereits vor Bektasch Veli Mystiker, die diesen Pfad praktizierten. Der Weg der Anhänger dieser Mystik verlief – wie zuvor beschrieben - über *şeriat*, dem islamischen Gesetz, zu der *tarikât*, zu dem mystischen Pfad, von da zur *marifet*, der göttlichen Wahrheit und schließlich zu *hakikat*, zur Erkenntnis von Gott. In diesem Kapitel wird beabsichtigt die geistigen Wurzeln des Bektaschitums darzulegen um anschließend eine fachgerechte Verortung der Bektaschija innerhalb der islamischen Mystik vorzunehmen. Darüber hinaus wird mit den geistigen Wurzeln auch die geografische Wurzel des Bektaschitums dargelegt.

In dem Werk „Denker des Propheten“ von Wolfgang Günther Lerch wird der islamischen Mystik, unter der Überschrift „Die Islamische Mystik als Träger philosophischer Ideen“, ein ganzes Kapitel gewidmet. Lerch unternimmt eine grobe Zweigliederung der Haltung der islamischen Mystik gegenüber dem

religiösen Gesetz, also der *Şeriat*. Die Haltung der Mehrzahl der islamischen Mystiker erkannte in der Scharia die äußerliche Seite des Glaubens (arab. ez-Zahir) und hielt die Befolgung für notwendig (vgl. Lerch 2002 : 74 /Cebecioglu 2009: 723). Die zweite, weitaus kleinere Gruppe, die bei Lerch Erwähnung findet, ist die Malamatiya-Schule, deren Anhänger durch eine vorgetäuschte gleichgültige Haltung gegenüber dem Gesetz bewusst den Tadel ihrer Umwelt auf sich zogen. Die Malamatiya-Schule predigte den „Pfad der Getadelten“ (Ferit Devellioglu 704 : 2011). Sie erhob den Anspruch die innerliche Seite des Glaubens zu repräsentieren, die im Islam als die Bewegung der Batinija ihre Bezeichnung fand. Als Gründer der Malamatiya-Schule wird Hamdûn-ı Kassâr (gest. 884 in Nischapur/Persien) erwähnt.

Entgegen der Ausführungen Günther Lerchs, zielten die frühen Anhänger der Malamatiya-Lehre in erster Linie nicht darauf ab, Verstöße gegen das islamische Gesetz zu begehen. Sie folgten in erster Linie dem Vers. 54 im Koran, in der Sure *Maida*, worin „die Verspotteten sich vom Spott ihrer Tadler nicht beängstigen lassen“. Sie predigten und lebten die innerliche und nach ihrer Meinung tatsächliche Nähe zu Gott. Das Äußerliche war für sie lediglich Fassade, die für Gott unbedeutend war. Der Tadel war für sie Mittel zum Zweck, wodurch sie ihr Ego unter Kontrolle hielten und ihm somit nicht verfielen (vgl. Hartmann 161 : 1918).

Die Aufteilung des „Arbab al-Ulum wal-'Ahwal“, also derer, deren „Lebensinhalt die theoretische oder praktische Beschäftigung mit der Religion“ ist, erfolgt in Sulami's *Risalat al-Malamatiya*, ein Traktat zum Malamatitum, in drei Klassen (Hartmann 158 : 1918). Richard Hartmann, der sich mit Sulamis *Risala* hinreichend befasst hat, vermerkt dazu folgendes: „Die erste Klasse sind die Gesetzesgeleiteten und Führer im Glauben, deren Wissenschaft die gesetzliche Kasuistik ist, während sie von den besonderen Zuständen der Mystiker nichts zu sagen haben“ (ebd.). Diese Klasse können wir heute als die der islamischen Rechtswissenschaftler verstehen, die nach festgelegten islamisch-wissenschaftlichen Prinzipien sich mit *religiösen Normen* (arab. *al-ahkām asch-schar'yya*) befassen (vgl. ebd. / Devellioglu 304 : 2010). Innerhalb des Islams stellt ihr Bereich das Äußere dar. Hartmann führt weiter aus, dass die Gesetzesgelehrten „mit den Unterscheidungslehren der verschiedenen Riten und

mit den Problemen zu tun haben, durch deren Lösung die Einhaltung der Fundamente des Gesetzes und der Grundlagen des Glaubens bedingt ist, so daß sie Autorität sind in der Beurteilung der Gültigkeit der Handlungen und ihrer Bestimmung durch Koran und Sunna“ (Hartmann 1918:159).

Die zweite Klasse übersetzt Hartmann mit der Bezeichnung „*die Besonderen*“ (arab. Chawass), „die Gott durch seine Erkenntnis ausgezeichnet und von den Beschäftigungen und Bestrebungen dieser Welt losgemacht hat. Ihr Geschäft ist Gott; ihr Wille ist auf ihn gerichtet“ (ebd.). Die hier genannten Besonderen sind nach Hartmann die Sufis, deren Zustand er mit dem des Mose vergleicht, „dessen Anblick nach der Unterredung mit Gott niemand ertragen konnte“ (ebd.). Die Herzen der Sufis sind vom weltlichen Begehren befreit. Sie vollbringen kleine Wunder, die als *Karamât* bezeichnet werden und lediglich ein kleiner Hinweis auf die großen Wunder des Propheten Muhammed darstellen. Dadurch werden sie nicht zu einem Propheten, jedoch zu einem gottergebenen Menschen, der durch den Willen Gottes ein nach außen, also zu den Menschen gerichtete Wunder zeigen, die die unendliche Macht Gottes über die Sachen (arab. *esbab – je nach Gebrauch wird es als Sache, Geschehnis oder als Grund verstanden*) dieser Welt offenbaren. Gott ist hier als der Urgrund allen Wirkens (arab. *musâbbib ul-asbâb*) und Geschehens auf der Welt zu verstehen (vgl. Devellioğlu 2010 : 864).

Die dritte Klasse sind die *Ahl al-Malâma*, die als eine Reaktion auf die sich nach außen gerichtete Religionspraxis der Sufis aus den Reihen der Sufis selbst hervorgegangen sind (vgl. Gölpinarlı 1977 : 162). Diese Gruppe der Gläubigen hat Gott „mit allen Arten von Charismata, wie Gottes Nähe und Vereinigung ausgezeichnet, so daß sie im Innersten das *Zusammensein* erleben und die *Trennung* bei ihnen keinen Zutritt mehr hat“ (Hartmann 1918 : 159). Das *Zusammensein* bedeutet hier nicht weniger, dass die *Malamatis* die Stufen der Erkenntnis, die zu Gott führen, soweit erklommen haben, dass sie sich mit Gott vereint haben. In dem endlichen Gewand eines aus Fleisch und Blut erschaffenen Menschen ist diese Stufe die höchste, bestätigte mir Halifebaba Mehmet Koç während meiner Feldstudien 2013 in Nordostgriechenland. Wenn man einmal dort – gemeint ist die höchste Stufe der Emanation - angekommen ist, möchte Gott, dass die Welt nur das Äußere dieser Derwische sieht, die in ihrem Innern mit Gott das vollste *Zusammensein* spüren aber nach außen das Gewand des Endlichen

tragen. So soll ihr Zustand nur vor Gott bekannt sein und nach außen, also vor den Menschen bewahrt, somit auch geheim bleiben (*Interview mit Mehmet Koç in Lykio/Komotini im Juli 2013*). Bei der Veranschaulichung von diesem Zustand der *Malamatis* dient die Sure 17 (Al-Isra) Vers 1, wonach der Prophet Muhammed einen Aufstieg zum Himmel (auch Himmelreise) erfährt, in dem ihm die Zeichen Gottes offenbart wurden. Dieses Ereignis wird in der islamischen Literatur als *mi'radsch* bezeichnet. Nach dieser Erhebung sprach Muhammed zu den Menschen wie zuvor, ohne dass irgendwelche Spuren dieser Vereinigung an ihm sichtbar gewesen wären, ähnlich wie bei den Malamati, die nach der Vereinigung ebenfalls keine Spuren zeigen.

Um den Begriff *Malamat* zu verdeutlichen, liefert Sulami in seinem Risalat al-Malamatija eine Reihe von Aussprüchen von Malamati-Autoritäten, von denen hier zwei vorgetragen werden sollen.

Von Abu Hafs (gest. 260 nach Hidschra / 874 n. Chr.) wird die Umschreibung geliefert, dass die Malamatis „in ihrem Verhältnis zu Gott über ihre jeweiligen Empfindungen wachen und auf ihr Innerstes (gemeint sind innere transzendente Empfindungen) achten, so daß sie sich selbst tadeln für jedes Kundwerdenlassen einer Erfahrung von Gottesnähe oder einer gottesdienstlichen Handlung, und die Menschen in ihren schlechten Eigenschaften sehen lassen, ihre guten aber verbergen, so daß die Menschen sie tadeln um ihres Äußeren willen, während sie sich selbst tadeln um dessen willen, was sie von ihren inneren Zuständen sichtbar werden lassen“ (Hartmann 1918 : 160).

Von Hamdun al-Kassar (gest. 271 nach Hidschra / 885 n. Chr.) liest man zur Begriffsbestimmung: „Der Pfad der Malamatija ist der Verzicht auf das Prunken vor den Menschen mit einem Zustand (*Hâl*) und der Verzicht auf das Streben nach Anerkennung in irgendeiner Eigenschaft oder Handlungsweise, und daß dich in keinem Zustand ein Tadel eines Tadlers treffe in einer Sache, die von Gott dir zusteht“ (ebd.).

Man kann feststellen, dass die Malamatis weder die fromme nach außen gerichtete Handlung der ersten Gruppe, die aus einer Rechtslehre heraus entsteht, noch die mystische, sich in exordinären Gewändern und Ritualen äußernde Haltung der zweiten Gruppe für das Richtige hielten. Durch diese Handlungen seien die

beiden Gruppen nicht in der Lage vor Gott irgendeinen Anspruch (*Da'wā*) geltend zu machen, wenn sie „aus dem Motive des *Riyā* handeln, der Rücksicht auf das, was die Leute sagen“ (Hartmann 1918 : 161). Somit ist ihre religiöse Haltung eher in den Augen der Mitmenschen existent, wobei die Haltung der Malamatis nur auf das Wohlgefallen seitens Gott gerichtet ist.

Die Malamatis achteten stets darauf, dass man von ihrem Äußeren niemals auf ihr Inneres schließen konnte. So sprachen sie in einfachen Worten zu einfachen Menschen und ließen von ihrem *asrar*, dem inneren Befinden nichts preiswerden. Als präventive Haltung, um mögliches Lob von vornherein auszuschließen, tendierten sie auch zu Handlungen, die innerhalb der Massen verpönt waren, um ihr Ego unter Kontrolle zu halten und dieses auch zu zügeln (Vicdani 1922⁶ : 19f).

In vielen Werken, so auch in einem Leitartikel von Ali Bolat zum Malamatitum und dessen Rezeption bei Muhyī d-Dīn Ibn 'Arabī⁷ werden die Begriffe Malamati und Malami synonym verwendet. Die Synonyme Verwendung dieser beiden Begriffe ist historiografisch nicht begründet, weil es sich bei den Malamatis um einen Orden handelt, der durch die Rezeption des Malamatitum bei Ibn Arabi hervorgegangen ist und auf das 13. Jahrhundert datiert werden kann. Wohl ist darin das Gedankengut des Malamatitums mit neuem vermengt (vgl. Sunar 2003: 14 / Bolat 2009 : 461f). Es wurde bereits vermerkt, dass die Malamatija-Bewegung sich in erster Linie gegen die Sufis richtete, die durch Veränderung ihres äußeren Erscheinungsbildes in der Öffentlichkeit sich von den Massen abhoben und ihre *Karamat* (türk. *keramet*) bei Gelegenheit preisgaben, um in der Wahrnehmung der breiten Massen eine höhere Stellung einzunehmen. Jedoch ist genau diese Art der Religionspraxis in der Grundüberzeugung der Malamatis das unbedingt zu verhindernde *riyā*. Nimmt man die grundlegende Monographie von

⁶ Die Jahreszahl in der Quellenangabe resultiert aus der Konvertierung des Rumi Kalenders in das Gregorianische, da das Werk im Osmanischen Reich erschien, wo der Rumi Kalender verwendet wurde.

⁷ Ibn Arabi war einer der bekanntesten Sufi-Gelehrten, der in der Zeit von 1165 bis 1240 gelebt und gewirkt hat. Wegen seinem großen Einfluss auf den Sufismus wird er auch als *asch-schaich al-akbar* („Der größte Meister“) bzw. latinisiert Magister Magnus genannt (vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Ibn_Arabi (zuletzt aufgerufen am 02.10.2013)).

Cavit Sunar zur Darlegung der Philosophie und Praxis der Malamis und Bektaschis als Leitfaden, so lässt sich unwiderruflich begründen, dass die Malamis sowie Bektaschi's in ihrer Lehre durchaus Elemente des Malamitismus aufweisen, jedoch auf der Ebene der Ritualisierung von sufistischen Praktiken durchdrungen sind (vgl. Sunar 2003 : 69f).

Es wird den Anhängern der Malamatija-Schule nachgesagt, dass sie gemeinschaftlichen Gebeten nicht in der Moschee nachgingen, sondern im Verborgenen durch das klassische Gebet die Nähe zu Gott suchten. Sie trugen auch keine religiöse Bekleidung, die sie in den Augen des Volkes auf eine höhere Stufe erhob und sie in ihrem Ansehen stärken könnte. Trotz ihrer Neigung zum tadelhaften Verhalten, vermieden sie die Erregung öffentlichen Ärgernissen durch irgendeine Art der Blasphemie.

Für die Bektaschija, die im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, ist ihre Beeinflussung durch die Malamatija umso bedeutsamer, da ihre Lehren sich auf die hier in ihren Grundrissen vorgetragenen Fundamente der Batinija-Strömung stützen. Entsprechend einer Haltung, die man als malamatisch (türk. melameti) bezeichnen könnte, wird man einen Bektaschi bei der Verrichtung des täglichen Gebets, wie es bei orthodoxen Sunniten der Fall ist, nicht beobachten können, da sie dies, wenn überhaupt, im Verborgenen tun würden. Ebenso ist es für einen Bektaschi verpönt, seine mystischen Erfahrungen preiszugeben.

4.3.4 Die geographischen Wurzeln der Bektaschija – Khorasan

Historisch betrachtet vollzieht sich im 13. Jahrhundert die intensivste Phase der Islamisierung Kleinasiens. Zweifelsohne spielen dabei die größte Rolle die aus Khorasan eingewanderten Prediger und Derwische, die zumeist batinitischen Strömungen des Islams angehören (vgl. Gölpınarlı 1958: 4) sowie nach schiitischem Vorbild die Verehrung der Zwölf Imame und allem voran die Verehrung des 'Alī ibn Abī Tālib praktizieren. Die Erwähnung der bedeutenden Sufimeister wie Mawlana Dschalaleddin-i Rumi und Hadschi Bektasch Veli wird in der islamischen Literatur zumeist geographisch mit Khorasan verknüpft (türk. Horasan erenleri). Wörtlich wäre die Übersetzung „jene aus Khorasan, denen Gott seine Geheimnisse offenbart hat“ treffend. Entgegen dieser breiten Beachtung des

geographischen Ursprungs dieser Sufimeister, wird auf die historische Landschaft Khorasan nicht eingegangen und ihre Bedeutung für den Islam nicht ausgeleuchtet. Ihre Abstammung aus dieser facettenreichen Landschaft der islamischen Kultur und Geschichte trägt nicht wenig dazu bei, die Grundmuster ihrer religiösen Leitbilder zu verstehen. Aus dieser Annahme heraus wird im Folgenden auch auf die historisch-religiöse Bedeutung Khorasans für den Islam eingegangen.

Khorasan war zweifellos die Urheimat der islamischen Wissenschaften und natürlich der bedeutendsten Sufis. Das Wort Khorasan stammt aus dem Altpersischen und bedeutet wörtlich „das Land der aufgehenden Sonne“. Als historische Landschaft, die sich in der Antike im Nordwesten bis zum Kaspischen Meer und im Osten bis ins heutige Zentralafghanistan ausdehnte, kam die Region 651 n. Chr. unter arabische Herrschaft (Samur 2005: 89).

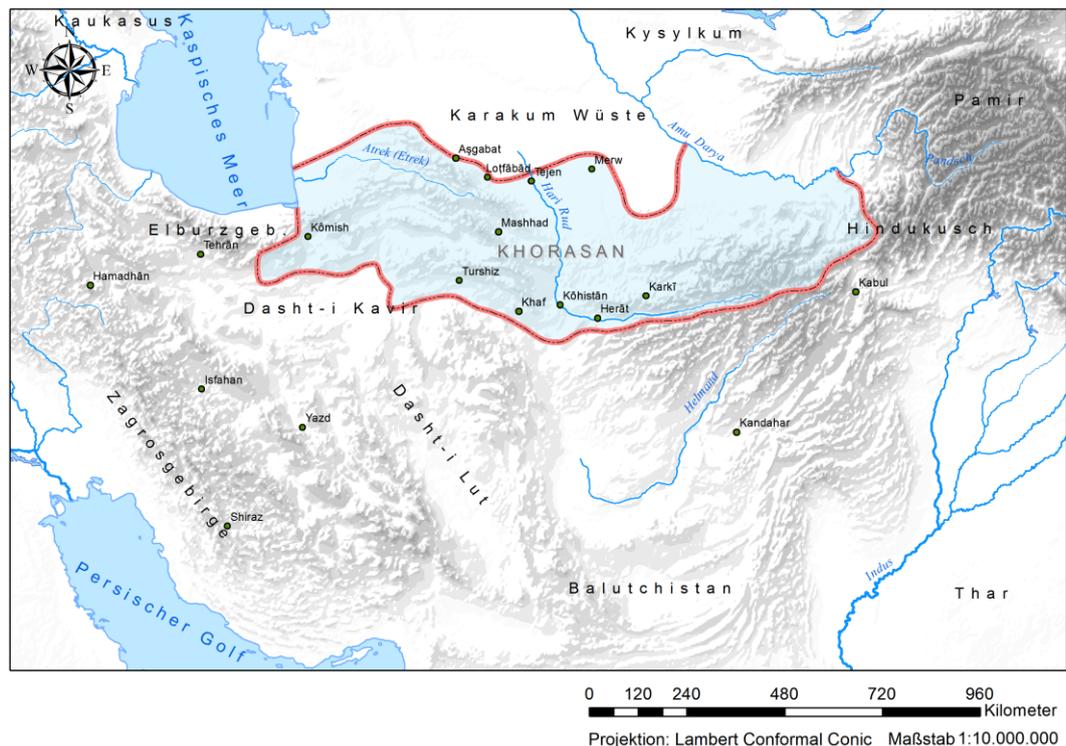


Abbildung 3: Die historische Landschaft Khorasan - eigener Entwurf

Geographisch lässt sich der Begriff Khorasan genau umschreiben. Gestützt auf die Ausführungen von Herzfeld (1921: 107), die auf arabischen, persischen und chinesischen Schriftstellern beruhen, lässt sich die historische Landschaft im

Westen mit den östlichen Teilen des Elburz-Gebirges im Norden von Teheran begrenzen. Von da aus eine gedankliche Linie ziehend, die die nördliche Grenze Khorasan markieren soll, folgt man der südlichen Ecke des Kaspischen Meeres bis zum Fluss Atrek (Etrek), der in das Kaspische Meer mündend, heute an der iranisch-turkmenischen Grenze liegt, sowie dem Verlauf der transkaspischen Bahn bis nach Lotfābād, im Südosten von Aşgabat. Von dort folgt man der Linie durch Wüstenabschnitte nach den Oasenstädten Tejen und Merw in Turkmenistan bis zum Amu Darja bei Karki. Dem Amu Darja selbst folgend bis nach Hazret Imam, dann westlich von Badakhshan nach Süden abdrehend der Linie bis in das Gebirge, am Kamm des Hindukusch „und seiner westlichen Fortsetzer entlang, südlich an Herat vorbei, weiter nach Kohistan südlich von Khaf und Turshiz und am Nordrande der großen Dasht-i Kawir Wüste zum Ausgangspunkte an den Kaspischen Toren“ nach Teheran (vgl. ebd.)

Khorasan ist zugleich der südliche Teil, des von den muslimischen Geographen des Mittelalters als *Mawara-un Nahr* (deutsch: das Land jenseits des Flusses) bezeichneten Gebietes. Mawara-un Nahr umfasste im Mittelalter alle islamisch beherrschten Gebiete nördlich des mittleren und oberen Amu Darjas. Die Nordgrenze ist aus der Quellenlage heraus nicht klar zu definieren (vgl. Samur 2005: 92f). Im Westen erstreckte es sich bis zum Südufer des Aralsees, wo die Großoase Choresm lag. Die Südgrenze befand sich südlich des Amudarjas, die zugleich die ostiranische Nachbarprovinz Khorasan war. Zu den Regionen und Provinzen, welche Transoxanien zur Zeit des Abbasidenkalifats unterteilt wurde, zählten Sughd (um Buchara und Samarkand am Serafschan), Tschaghaniyan, Chuttal und Wachan am oberen Amudarja, Uschrusana südlich des mittleren Syrdarja, Schasch nördlich des mittleren Syr Darja und schließlich Ferghana am oberen Syr Darja. Lange Zeit war Mawara-un Nahr, das in der westlichen Literatur auch als Transoxanien bezeichnet wird, das eigentliche Zentrum der islamischen Blüte (vgl. ebd.). Vielleicht lag das auch daran, dass die meisten muslimischen Denker und Dichter an dieser Ostgrenze des Reiches, die fernab der islamischen Zentren lag, sich der eisernen Hand der Kalifen entziehen konnten. Daher verwundert es auch nicht, dass sich hier diverse politische und religiöse Oppositionen gegen den „Islam des Kalifen“ sammelten. Auch viele, die nach dem Desaster in Karbala, wo am 10.10.680 Hussain, der jüngere Sohn des Imam Ali, mit den Großteil seiner Gefolgschaft niedergemetzelt wurde und mit

dem umayyadischen Kalifen auf Kriegsfuß standen, versammelten sich in Khorasan (vgl. Watt 1960: 163). Auf diese Zeit datieren viele Islamwissenschaftler die Entstehung der *schiat Ali* (die Partei des Alī ibn Abī Tālib), obwohl die Ermordung des ‘Alī ibn Abī Tālib (24. Januar 661) in Kufa 19 Jahre zurück lag. Die Vorgehensweise der Umayyaden gegen die Gefolgschaft des Imam Hussain markiert den wirklichen Grabenbruch der Partei Ali’s mit dem sunnitischen Islam, woraus erst in Khorasan das Schiitentum hervorgehen wird. In den Folgejahren findet eine Konzentration der Anhänger der Partei Alis in Khorasan statt (vgl.ebd.). Auf diesem fruchtbaren Boden stößt die beginnende abbasidische Propaganda, das im Jahre 722 (104 nach islam. Zeitrechnung) entfacht wird. Zu dieser Zeit bedienen sich die Abbasiden der alidischen Propaganda in Iran, dessen Hauptforderung die Errichtung der „Herrschaft des Prophetenhauses“ ist. Die „schiat Ali“ erkennt darin die wahren Nachfahren des Propheten, die Abbasiden jedoch sich selbst (vgl. Herzfeld 1921: 120. Die Anhänger der schiat Ali folgten dem heuchlerischen Kriegsruf der Abbasiden, die sich vor allem für den Mord an Imam Hussain rächen wollten und errangen große Siege gegen die Umayyaden. In der Gewissheit eines Sieges und der Absicherung ihrer Herrschaft kehrten die Abbasiden ihre Schwerter gegen die Alianer bzw. gegen das „Haus des Propheten“ (arab. ahl-al bayt). Der elfte Imam aus der Blutlinie des Propheten verstarb 873. Sein Sohn Mohammed, der den Beinamen al- Muntazar (der Erwartete) führte, verschwand bei den Unruhen der Hetzjagd der Abbasiden gegen das Haus des Propheten im Jahre 878 in Samarra. Er gilt als der zwölfte Imam, der seit seinem Verschwinden im Selbstverständnis der Imamiten im Verborgenen (arab. Ghaiba) weiterlebt und in der Rolle eines Messias am Ende der Zeit als Mahdi (der von Gott geleitete) wiederkommen und auf Erden das Reich Gottes errichten wird (vgl. Fischer: 1991: 45 / Herzfeld 1921: 120). Aus diesem Verschwinden des zwölften Imams erwächst das Schiitentum, wie nach der Feststellung des altchristlichen Apologeten Tertullian im 3. Jahrhundert feststellt: „*Sanguis martyrum semen ecclesiae*“ (deutsch: Das von Märtyrern vergossene Blut ist der Same, aus dem neue Christen hervorgehen (ebd.).

In dieser Notlage entsteht bei den Betrogenen und Ohnmächtigen ein intensives leidenschaftliches religiöses Gefühl. Persien ist das Zentrum sowie der Fruchtboden dieser Entwicklung. „Alles was hier an Opposition gegen das

Arabertum als Rasse, gegen den orthodoxen und mu'tazilitischen Islam als Religion, gegen die illegitime Abbasidenherrschaft als Staatsform noch lebte, verbindet sich“ (Herzfeld 1921: 121) mit dieser neuen Konfession des Islam. So entsteht mit der schiitischen Konfession zugleich der persische Nationalismus (vgl. ebd.).

Khorasan diente dieser Entstehung als eine Art Mutterleib, in dem diese neue Strömung des Islams sowie ein altes Volk mit neuem Selbstverständnis heranwächst und alles spätere, das hier sich entwickelt, beeinflussen wird. So ist es auch im Bektaschismus, zu dessen unverkennbaren religiösen Leitbildern die Verehrung der Zwölfer-Schia gehört.

Hier vermischten sich das Wissen und die Kulturen vieler fremder Völker mit der einheimischen persischen Zivilisation. Hier lebten und wirkten die wichtigsten und bekanntesten Gelehrten und Sufis der persisch-islamischen Welt: der Arzt Avicenna, die Theologen Abu Hanifa und Al-Ghazali, die Dichter Rumi, Attar und Ferdousi, die Mathematiker Al-Khwarizmi, Ulugh Beg und Umar Khayyam, der persische Nationalheld Abu Muslim Khorassani oder der Universalgelehrte Al-Biruni. In ihrer bedeutenden Historie besitzt diese Region einen besonderen Wert nicht nur für die iranische Bevölkerung, sondern auch für Türken, Araber und Inder, was sich bis heute in der Zusammensetzung der Bevölkerung niederschlägt (vgl. Enzyklopädie des Islam Bd.18:235).

4.3.5 Die „sufistische“ Islamisierung Kleinasiens und der turkmenischen Stämme

Die Islamisierung Anatoliens vollzog sich in der Ära der Seldschuken. Die Entstehung der heute noch in der Türkei namentlich bekannten Derwischorden wie die Kadiriyye, Rifaiyye, Mevleviyye und die Bektaschija auf anatolischem Boden lässt sich bis in das 12. bzw. 13. Jahrhundert zurückverfolgen. Ihre geistliche, rituelle sowie organisatorische Entwicklung vollzog sich in einer Zeit, in der die turkmenischen Sippen die Träger und Verfechter der für sie neuen Religion Islam waren, jedoch vermochten sie nicht ganz zu verstehen, welche

Gegensätze bzw. Verschiedenheiten zwischen dem sunnitisch orthodoxen und sufistischen Strömungen dieser Religion bestand (vgl. Özköse 2005: 250).

Die Hauptgesellschaftsformen jener turkmenischen Bevölkerung Kleinasiens bildeten zu dieser Zeit die Viehnomaden (türk. yörükler), die sesshaften Bewohner der dörflichen Räume sowie die Stadtbevölkerung (vgl. Akdag 1979: 42). Die zumeist aus Khorasan stammenden Sufimeister erreichten die städtische und dörfliche Bevölkerung zugleich. Folgt man den Schilderung des Babinger, so durchziehen zu dieser Zeit Scharen von Wandersufis das Land, die aus Khorasan stammen (vgl. Babinger 1921: 15).

Aus der Quellenlage heraus lässt sich die sunnitisch-orthodoxe Ausrichtung des anatolischen Seldschukenreichs, des ersten muslimischen Staates der Türken auf anatischem Boden, ohne Widersprüche belegen (vgl. Köprülü 1950: 285). Mit der Niederlage des byzantinischen Heeres bei Manzikert im Jahre 1071 wurde die türkische Besiedlung Anatoliens eingeleitet. In der darauffolgenden Zeit sollte der Zustrom der zumeist nomadisch geprägten turkmenischen Stämme nicht abbrechen (vgl. Köprülü 1974: 2). Der erste Kontakt der Türken mit der für sie neuen Religion des Islams lag bereits zwei Jahrhunderte zurück. Der Islam schaffte es in dieser Zeit nicht, sich innerhalb der turkmenischen Stämme komplett durchzusetzen. Die Türken praktizierten vor dem Islam eine Religion, die sich aus drei Hauptkulten zusammensetzte. Diese Kulte waren der Ahnenkult, der Naturkult sowie der Himmelsgottheit-Kult (alttürk: gök tengri) (vgl. Ocak 2010: 62-69).

Die Turkmenen empfanden die Predigten der orthodoxen Missionare türkischer oder arabischer Herkunft als sehr komplex und unverständlich. Die breiten Massen tendierten eher zu sufistischen Predigern, die weniger bedrückende Predigten hielten, dafür aber in der für sie verständlichen Art und Weise mit dem Kopuz (eine Art Vorläufer der heutigen türk. Langhalslaute) in Form von Sagen und Mythen den Islam besangen. Diese Form der Unterweisung war sehr wohl mit ihrem Ahnenkult zu vereinbaren. Die aus Khorasan stammenden Sufis trugen altbekannte Namenszusätze wie Baba und Dede, die den Turkmenen geläufige Signalwörter ihres Ahnenkultes waren. Der bekannteste unter ihnen war Hodscha Ahmet Yesevi (vgl. Bağlıoğlu 1997: 21).

Auch dürfte den turkmenischen Stämmen nicht schwer gefallen sein, ihrer Himmelsgottheit den Namen Allah zu geben, denn der Himmelsgott war ebenfalls „ein Einziger“. In diesem Zusammenhang kann sogar von einem primitiven Monotheismus gesprochen werden, der nicht wenig dazu beitrug, den islamischen (einzigen) Gott Allah zu akzeptieren. Das islamische Glaubensbekenntnis „la ilahe illallah“ (es gibt keinen Gott außer dem Einen) trat sozusagen auf einen fruchtbaren Boden (vgl. ebd.). Entgegen der breiten Akzeptanz, dass die Türken Schamanisten waren, ist hier klarzustellen, dass der Schamanismus keine Religion, sondern eine Heilkunst war. Die Schamanen, die als Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits agierten, waren mystische Persönlichkeiten und besaßen religiöses Charisma (vgl. Ocak 2010: 70).

Was in Mawarun-nahr begann setzte sich während der Türkisierung bzw. Islamisierung Kleinasiens fort. Die belesenen sowie den Zentren des sunnitischen Lebens näher liegenden Bevölkerungsteile lebten nach und nach den hanefitisch-sunnitischen Islam, wobei die weniger gebildeten und nomadischen Stämme ihre neue Religion mit althergebrachten Kulturen vermischt und eher die sufistischen Lehren annahmten. Diese nicht einheitliche Annäherung und darauffolgende Praxis des Islam spiegelt sich bis heute in der religiösen Landschaft der Türkei wieder.

Es ist unverkennbar, dass die geistigen Wurzeln der sufistischen Lehren des Mawlana und des Hadschi Bektasch dieselben sind, nämlich das Malamatum. Der Unterschied in der Rezeption und der daraus folgenden Ritualisierung dieser beiden Sufimeister liegt darin, dass die Adressaten des Mawlana das gebildete Stadtvolk war und die des Bektasch die zum größten Teil analphabetische Dorfbevölkerung. So unterscheidet sich auch die Didaktik dieser beiden Gelehrten bei der Heranbringung ihrer Lehren an die Menschen. Untersucht man die Hauptwerke der Beiden, so stellt man fest, dass Mawlana seine Schriften auf persisch verfasste und Bektasch auf türkisch, mit arabischen Schriftzeichen. Abgesehen von der gewählten Sprache, offenbart sich bei Bektasch eine sprachliche Symbolik, die sich auf metaphorischer Ebene der Schafe und Hirten bedient, wobei wir bei Mawlana eine sehr hochgestochene Symbolik vorfinden, die die Kenntnis von Koran und der damaligen persischen Dichtung voraussetzt. Entsprechend dieser gewählten Sprache müsste man sich die Rezipienten dieser

Lehren vorstellen (vgl. hierzu die Hauptwerke der beiden Sufimeister Hadschi Bektasch und Mawlana - Makalat und Masnawi). Meines Erachtens sind die Lehren der beiden Sufimeister in ihrer Essenz nicht verschieden, wobei ich das Mawlawitentum als ein „Stadtbektaschitum“ (türk. şehir bektasiliği) bezeichnen würde.

Trotz der Überlieferung einer breiten Literatur (vgl. hierzu Kaplan 2010), hat sich innerhalb der alevitisch-bektaschitischen Kreise die traditionelle Haltung erhalten, dass *das Wort des Babas oder Dedes mehr Geltung gegenüber schriftlichen Quellen hat*. Es ist wichtig zu erwähnen, dass die bektaschitischen Lehren heute noch mündlich überliefert werden.

Der Brennpunkt des persisch-sufistischen Bildungslebens auf anatolischem Boden war seit der Seldschuken Herrschaft die Stadt Konya, wo auch Mawlana lebte und wirkte. Nach der Machtübernahme der Osmanen geriet auch ihre Hauptstadt Bursa in den Einfluss persischer Dichter und Gelehrter (vgl. Babinger 1921: 12). Parallel zum orthodoxen Islam entwickelte sich ein Derwischtum, das zunehmend das öffentliche Leben beeinflusste. In diesem Zusammenhang ist auch die Bruderschaft der „Ahi“ einzuordnen, die als Vorläufer des osmanischen Zunftwesens betrachtet werden können (vgl. Faroqhi 1981: 8/173).

4.3.6 Die vorislamischen Elemente der bektaschitischen Glaubensinhalte

Religiöse Praktiken wie Heiligenverehrung (Pilgerstätte), Baum- sowie Steinkult der Bektaschis, die in dieser Art und Weise innerhalb der orthodoxen Lehren des Islams nicht verortet werden können, lassen darauf schließen, dass diese religiösen Glaubensinhalte Fragmente ihrer vergangenen Glaubenssysteme sind. Deshalb gilt es zu klären, welche Glaubensformen bei den Turkvölkern vor ihrer Islamisierung verbreitet waren und welche Elemente sich innerhalb der batinitisch-sufistischen Tradition der Bektaschis bis heute erhalten haben (eigene Beobachtungen in Roussa/Tekke des Seyyit Ali).

Hierbei ist jene religionssoziologische Grundannahme von entscheidender Bedeutung, dass Gemeinschaften, die über Jahrhunderte ihre kulturellen Eigenarten praktizieren, im Falle einer kulturellen sowie religiösen

Transformation ihre bisherige Kultur bzw. Religion nicht gänzlich aufgeben. Einerseits werden die neuen kulturellen Formen ihrer althergebrachten Kultur angepasst, andererseits die vorhandenen kulturellen Motive in die neu angenommenen Eigenarten allmählich integriert. Hierbei spielen die Vereinbarkeit und die Toleranzgrenzen des Alten sowie des Neuen und natürlich die Kreativität der jeweiligen Geistlichen eine große Rolle (vgl. Mensching 1951: 168).

Eine von der Lebensweise der zu erforschenden Gruppe losgelöste Betrachtung bzgl. ihrer religiösen Grundüberzeugung und daraus folgenden Praxis würde zu keinen validen Ergebnissen führen. Somit ist die Herausbildung der bektaschitischen Lehren auch ein Ergebnis ihrer vielseitigen Beziehungen zum Raum. In diesem Kontext kann man von einem Werdegang der Bektaschi-Lehren sprechen, da diverse Glaubensmotive aus den durchquerten Räumen bzw. aus den Stationen ihrer Wanderung von Transoxanien nach Kleinasien in das Fundament der Glaubensinhalte einverleibt wurden.

Bei den turkmenischen Stämmen resultierte die Affinität zum sufistischen Islam nicht weniger aus ihrer Lebensweise und bis dahin vorherrschenden religiösen Überzeugungen. Eine besondere Aufmerksamkeit ist darauf zu richten, ob es sich um eine nomadische oder sesshafte Gemeinschaft handelte, die besonders zu Beginn des 10. Jahrhunderts einen regen Kontakt zu der damaligen islamischen Zivilisation entwickelte. Die sesshaften und bereits in Städten lebenden Turkmenen hatten demnach einen auf Erforschung der Quellen und somit auf dem Schrifttum des Islams basierenden Zugang zum Islam, den sie in ihren *madrasa* (Hochschulen) vertieften. Nach gültiger Staatsraison, die ihren Ursprung im arabischen Herkunftsgebiet hatte, wurde in den Städten Transoxaniens (Samarkand, Buchara und Taschkent) eine sunnitische Ausrichtung gelehrt und praktiziert. Die nomadischen Stämme der Turkmenen hingegen hatten eher Kontakt zu den persischen sowie arabischen Sufis. Das Gedankengut dieser Wandersufis besaß eher schiitische Wurzeln und war durchaus mit den Religionen und Philosophien der durchstreiften Gebiete vermengt (vgl. Köprülü 2013: 43).

Die Anfänge des batinitischen Sufismus lassen sich bis in das 9. Jahrhundert zurückverfolgen, wobei sich die Herausbildung von ersten sufistischen Orden im 11. Jahrhundert vollzogen hat. Eine hierzu parallele Entwicklung ist das

allmähliche Auftauchen von diversen *menâkbnâme* (Heiligenvita), die neben den Lebensdaten der jeweiligen Heiligen zumeist von vollbrachten Wundern dergleichen übersät waren (vgl. Ocak 1997: 14f.).

Als Quellen der bektaschitischen Glaubensfundamente sind diese Heiligenvita von übergeordneter Bedeutung. In ihnen vermischen sich diverse Glaubensmotive aus unterschiedlichen Glaubensrichtungen zu einer Heterodoxie zusammen, die innerhalb des islamischen Sufismus in dieser Ausprägung einmalig zu sein scheint (vgl. ebd.).

Es wäre sicherlich nicht falsch zu behaupten, dass die sunnitischen Glaubenspraktiken mit der Lebensweise der nomadischen Turkmenen nicht vereinbar waren. Das täglich mehrmalige Gebet, das auf fünf Tageszeiten verteilt war, sowie das einmonatige Fasten während des Fastenmonats Ramadan sprengten die Möglichkeiten jener Nomaden, die keinen festen Wohnsitz hatten und immer auf der Suche nach Jagdgründen und Weiden waren. Daher fühlten sich die meisten von ihnen zu jener Islampraxis der Sufis hingezogen, die auf keiner orthodoxen Sichtweise beruhte (vgl. Ocak 2014: 67).

Den benutzten Quellen zufolge setzt sich das Amalgam der bektaschitischen Glaubensinhalte aus vorislamisch-türkischen Glaubensformen wie Himmelsgottverehrung, schamanistischen Heilslehren, fernöstlichen Religionen, altpersischen Glaubensmotiven, jüdischen (Altes Testament), christlichen (Neues Testament), sowie islamisch sufistischen Motiven zusammen (vgl. Widengren 1961: 55-57).

4.3.6.1 Vorislamische Glaubenswelt der Turkvölker

Die hier vorgetragenen Glaubensinhalte haben einen Kultcharakter. Dies könnte zu der Annahme verleiten, dass die im vorislamischen Glauben der Turkvölker verankerten Kulte wie Berg-, Stein- und Baumkult in der islamischen Überzeugung ebenfalls vorhanden seien, sich beispielsweise in der Verehrung des in der Kaaba befindlichen „Schwarzen Steins“ (arab. *hadschar al-aswad*) oder in der Herabsendung der göttlichen Botschaft in die Höhle des Berges Hira manifestieren würden. Diese Logik ist irreführend, weil das Vorhandensein eines Kultes nach islamisch-theologischer Lehre an drei Bedingungen gebunden ist.

Erstens ist das Vorhandensein eines Gegenstandes oder einer Person erforderlich, die dem Kult als Thema dient. Auf der zweiten Ebene muss von diesem Gegenstand oder von dieser Person eine positive bzw. zu befürchtende negative Wirkung ausgehen, wodurch auf der abschließenden und dritten Ebene durch Opfergaben oder dergleichen jene kultische Handlung praktiziert wird, so dass sich die „gute Wirkung“ des Kultgegenstandes bzw. der Person auf das persönliche Leben entfaltet. Man könnte dieses auch als eine Art Besänftigung der darin vermuteten Kräfte ansehen (vgl. Ocak 2014: S. 113).

4.3.6.2 Der Himmelsgott-Kult

Ausgehend von den wichtigsten ethnologischen Schriften kann mit Sicherheit geäußert werden, dass die Entstehung des Himmelsgott-Kultes auf den mittelasiatischen Raum beschränkt ist. Die nomadischen Turkvölker der mittelasiatischen Steppe hatten keine feste Verbundenheit zu dem Boden, den sie durchstreiften, wohl aber zum Himmel, der sie überall stets umfasst. Eine Begrenzung dieses Kultes ist mit der Lebens- bzw. Wirtschaftsweise der dazugehörigen Völker eng verbunden, die als Jäger sowie Hirten die Steppen Mittelasiens bevölkerten. Ihre Ehrfurcht galt dem Himmel, nicht dem Boden. Die Turkvölker bezeichneten ihren Himmelsgott als *gök tengri* (gök : Himmel ; tengri: Gott) (vgl. Eberhard 1942: 30-34). Der Glaube an einen Himmelsgott war bei den Völkern des hohen Nordens, wie den Tungusen ebenfalls verbreitet. Entsprechend der Überzeugung dieser Völker ist der Himmelsgott zugleich ein Schöpfergott, der die Welt, alles Sichtbare und Unsichtbare auf ihr, wie auch den Menschen erschaffen hat (vgl. ebd.).

Eine allgemeine Vertiefung in die Elemente dieses Kultes ist der Absicht dieser Arbeit nicht dienlich und würde den angemessenen Rahmen sprengen. Vielmehr gilt es hervorzuheben, welchen Einfluss dieser Kult auf die Islamisierung der Turkvölker hatte und in welcher Weise sich diese Überzeugung bis hin zu den aktuellen bektaschitischen Glaubensinhalten durchgesetzt hat. Es müsste für die Turkvölker ein erleichternder Faktor gewesen sein, ihren *gök tengri* durch den allmächtigen Himmelsgott Allah zu ersetzen, der zweifelsohne über sehr ähnliche Attribute verfügt. Solange diese Transformation eine monotheistische blieb, stellte

sie kein großes Problem für die islamische Frömmigkeit dar; anders verhält es sich mit den Abwandlungen der gleichen Glaubensart, die von der Übertragung der göttlichen Eigenschaften des Himmelsgottes auf einen auserwählten Menschen predigten. Innerhalb dieser Abwandlung verortet auch Irene Melikoff den Kult um Ali ibn Abu Talib innerhalb der bektaschitischen Tradition. Folgt man ihren Sichtweisen, so ist der Kult um den Vetter des Propheten Muhammed nichts anderes als der *gök tengri* Kult (vgl. Melikoff 2006: 111) Quelle angeben). Diese Ansichten beruhen hauptsächlich auf eingesehener Literatur und scheinen sich mit den Glaubensinhalten der Bektaschis in Nordostgriechenland nicht zu decken. Es sollte verdeutlicht werden, dass das Bektaschitum nicht unbedingt *eine* schriftliche Quelle kennt, sondern die Lehrmeinung vor allem durch mündliche Überlieferung erhält oder auch verändert wird. In diesem Zusammenhang kommt es sehr stark darauf an, in welcher Region der bektaschitischen Glaubensgeographie man sich bewegt und auf welche Lehrmeinung sich diese Ideen stützen. Um das herauszufinden müssen die hohen Geistlichen dazu befragt werden, was auch 2013 in Nordostgriechenland geschehen ist.

Aus eigenen Beobachtungen kann ich bestätigen, dass bei den Bektaschis der erforschten Region um das Tekkes des Seyyid Ali Sultan in Nordostgriechenland eine Ali-Verehrung gängig ist, jedoch kann nicht belegt werden, dass eine Art Vergöttlichung des Imam Ali praktiziert wird. Alle Bektaschis, mit denen ich über die Rolle des Imam Ali innerhalb des Bektaschitums gesprochen habe, erwiesen dem Vetter des Propheten einen sehr hohen Respekt; er wird jedoch nicht mit Gott gleichgestellt. In unserem Interview aus 2013 wies der Halifebaba werden Mehmet Koç, der oberste Geistliche der Bektaschis in Nordostgriechenland, die Behauptungen einer Vergöttlichung nach den Ansichten des Irene Melikoff entschieden zurück und betonte die sehr wichtige Stellung des Imam Ali innerhalb des Glaubensgebäudes der Bektaschis. Er wies darauf hin, dass Imam Ali eine Leitfigur dafür ist, ein gottgefälliges Leben zu führen. Er habe einen symbolischen Charakter für alle Muslime, der vor allem durch die Rechtleitung, Wissen um Gott und die Welt und durch die Stellung als Vermittler zwischen dem Propheten und den Menschen gekennzeichnet ist (Interview mit Halifebaba Mehmet Koç, August 2013). Somit sei seine Stellung eine ganz Besondere, aber keineswegs eine göttliche.

4.3.6.3 Berg- und Steinkulte

Es wurde bereits erwähnt, dass die Heiligenvita (türk. *menâkıbnâme*) als die wichtigsten schriftlichen Quellen der bektaschitischen Glaubensinhalte dienen. Daher wird im Folgenden u. a. aus diesen Quellen zitiert, die das Vorhandensein der vorislamischen Kulte innerhalb des Bektaschitums belegen.

Die Turkvölker sind nicht die Einzigen, die in der Glaubensgeschichte der Menschheit mit der Verehrung von Bergen hervortreten. Der Berg *Ötüken* war zweifelsohne der türkische Olymp, der sich Überlieferungen zufolge in Zentralasien befinden soll. Der Verfasser des ersten türkischen Wörterbuches⁸, *Kaşgarlı Mahmut*, der zu Beginn des 12. Jahrhunderts starb, lokalisierte diesen Berg innerhalb der tatarischen Wüste⁹, in der unmittelbaren Nähe zu den Uighuren (vgl. Kreiser/Neumann 2003: 19). Der Besuch dieses magischen Ortes und der dadurch erlangte Segen der „tengristischen“ Khane legitimierte ihre irdische Herrschaft (vgl. ebd.).

In der Heiligenvita des Bektasch Veli ist die Rede von einem Berg Arafat in der Nähe des Ortes Sulucakarahöyük (heute Hacıbektaş. Dort soll er sich in eine Höhle zurückgezogen und meditiert haben (vgl. Noyan 1986: S. 28).

Meines Erachtens bildet die Verehrung des Berges Tomorr im Süden Albanien, der von den albanischen Bektaschis als Vater Berg (Baba Dag) bezeichnet wird, das wichtigste Beispiel für den Bergkult der Bektaschis in Südosteuropa. Für die Bektaschis ist dieser Berg heilig. Auf 1250 Meter befindet sich das Grab des

⁸ Es handelt sich um das Hauptwerk des Kaşgarlı Mahmut, worin eine „Sammlung der Dialekte der Türken“ (*diwan lughat at-turk*) zu finden ist. Hierbei handelt sich um ein Werk, das für das Studium der türkischen Sprache unentbehrlich ist. Über die Bedeutung der türkischen Sprache hinaus beinhaltet das Werk wichtige Informationen über die Kultur und Geschichte des „türkischen“ Mittelalters (vgl. Schönig).

⁹ Die Bezeichnung ist nicht mehr gängig. Zur Verortung der tatarischen Wüste steht in einem Lehrbuch der Allgemeinen Geografie: „Die tatarische Wüste (der großen Bucharei). Von den Bergen Khorasans in Süden, vom Kapischen Meer in Westen, vom unteren Jaxartes in Norden, vom Abfalle des Belur-Gebirges in Südosten begrenzt“ (Raumer 1832: 54).

Abbas Ali, von dem man glaubt, dass er mit Hussain ibn Ali, also dem Enkel des Propheten verwandt sei. Jedes Jahr feiert der albanische Bektaschiorden am 15. August ein mehrtägiges Opferfest am Grab des Abbas Ali, das nach Aussagen des Baba Edmond in Tetovo/Mazedonien (Oktober 2010 im Bektaschikloster Harabati Baba), von ca. 15000 Bektaschis aus mehreren Ländern Südosteuropas besucht wird. Ausgehend von dieser Tatsache wäre die Behauptung nicht unzulässig, dass sich der Glaube an heilige Berge, wie dem Ötüken, in der islamischen Ära bewahrt und in die Bergkulte um rätselhaft Heilige übertragen hat.

Im Tekke des Seyyid Ali in Roussa befindet sich im Versammlungsraum, wo das Cem-Ritual (gespr. Dschem) vollzogen wird, der sogenannte *kara taş* (der schwarze Stein), der ein paar Schritte hinter der Eingangstür fest in den Boden eingelassen ist. Beim Betreten des Raumes wird der Stein rituell durch eine Verbeugung begrüßt. Die dortigen Bektaschis sind der Überzeugung, dass dieser Stein durch Hadschi Bektasch Veli dem in der Kaaba befindlichen schwarzen Stein (al-hadschar al-aswad) abgewonnen wurde und dem Seyyid Ali mit auf dessen Weg nach Rumelien gegeben wurde (Feldstudien 2012).

Die Vita des Bektasch ist mit der obigen Erzählung nicht begrenzt. Darin ist eine weitere Erzählung, die die Grundlage für einen weiteren Kult bildet. Nach der Erzählung wurde seine Geistlichkeit bzw. seine göttliche Gabe Wunder vollbringen zu können von einem Ungläubigen angezweifelt. Er verlangte von ihm, mit einem einfachen Messer einen Gesteinsbrocken zu entzweien, worauf hin er diesen teilte. Nach diesem Ereignis schloß der Mann sich ihm an und wurde einer seiner Derwische (vgl. *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli*: 34). In einer weiteren Erzählung soll er mittelgroße Felsen in Bewegung versetzt haben, ja sogar auf ihnen geritten sein. Diese Felsen, die sich in der Nähe des Tekkes des Bektasch Veli in Zentralanatolien befinden, haben immer noch einen Kultstatus. Es liegt nahe, dass diese Gesteine und Felsen vor dem Wirken des Bektasch von Menschen dieser Region verehrt wurden. Die Geschichten, die Bektasch Veli mit diesen Kultgegenständen in Verbindung bringen, zeugen wahrscheinlich von einer Bemühungen diese Gegenstände mit dem Wirken des Bektasch in Beziehung zu setzen, wodurch sie als Reliquien erhalten wurden und fortbestehen konnten (vgl. Tanyu 1968: 147).

4.3.6.4 Baumkult

Auch die Baumkulte der Turkmenen konnten sich behaupten und werden immer noch in diversen Formen praktiziert. Nicht nur bei den Bektaschis, sondern auch bei sunnitisch ausgerichteten Muslimen kann man auf diesen Kult in Form eines Wunschbaumes (*türk.* adak ağacı) treffen. Manchmal ist es eine kleine Glocke und manchmal ein Stück Tuch, das man an den Ast eines Baumes wickelt und dabei seinen Wunsch äußert.

Zumeist handelt es sich um Bäume, die mit irgendeinem Heiligen in Verbindung gebracht werden. In den Vitas der Heiligen können konkrete Beispiele dafür gefunden werden. Beispielsweise ist in der Viten des Bektasch Veli die Rede von einem *hurka dağı* (wörtlich übersetzt: Mantelgebirge), worin ein Baum den Bektasch Veli vor den ihn verfolgenden Menschen ummantelnd versteckt haben soll (vgl. *Vilâyetnâme-i-i Hacı Bektasch Veli*: 25). Ähnliche Erzählungen lassen sich auch in den Heilgenvitas anderer Bektaschi-Heiligen wie *Sultan Sücauddin* und *Koyun Baba* finden (vgl. *Vilâyetnâme-i Koyunbaba*).

Im Untersuchungsgebiet befindet sich im Innenhof des Tekes Seyyid Ali Sultan ein Maulbeerbaum, der für die Bektaschis ebenfalls einen Kultstatus hat. Der Erzählung nach soll Seyyid Ali bei seiner Ankunft in diesem Gebiet oberhalb des Tekkes auf Hirten getroffen sein, die ein Lamm aufgespießt hatten und ihn zum gemeinsamen Speisen einluden. Nach dem Essen soll Seyyid Ali den Spies genommen und geworfen haben; beim Wiederauftreten soll er sich in den Boden gebohrt haben. An dieser Stelle entsprang dann ein Quellwasser. Dort befindet sich heute noch ein Trinkbrunnen, der auf dieses Ereignis zurückgeführt wird. Der Spieß wiederum soll kurze Zeit später Wurzeln gebildet und Blätter getrieben haben. Aus diesem Spieß, so die Überzeugung der Bektaschis, soll der heutige Maulbeerbaum hervorgegangen sein. Demnach wird das Alter des Baumes auf die Gründungszeit des Tekkes datiert. Aus nüchterner botanischer Perspektive heraus kann man annehmen, dass es sich im Ursprung dieses Narrativs um eine Steckholz-Vermehrung handelt, die die Grundlage des Kultes bildet.

4.3.6.5 Schamanistische Glaubensinhalte

Ob es sich beim Schamanismus um eine Religion, um Magie oder um eine Heilkunst handelt, wird in der Religionswissenschaft bis heute kontrovers ausgelegt. Ältere Beiträge gehen öfter von einer Religion aus, wobei jüngere Schriften darin eine magische Heilkunst sehen. Zu dem Thema existiert eine umfangreiche wissenschaftliche Literatur, die bei der religionswissenschaftlichen Einordnung des Schamanismus entzweit ist. Die Monographie von Mircea Eliade bietet eine sehr gute Übersicht über die Praxis des Schamanismus in diversen Völkern, einschliesslich der Indo-Europäer und auch asiatisch-altaischer Völker (Eliade 1968: 155f). Im selben Werk existiert m. E. auch die umfangreichste Bibliographie über den Schamanismus.

Zweifelsohne beinhaltet der von den Turkvölkern praktizierte Tengrismus große Anteile an Schamanismus. Diese Tatsache zeugt nicht weniger davon, dass die Glaubenswelt der Turkvölker von den Anfängen an von einem Synkretismus dominiert war. Man glaubte, dass die Schamanen Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits waren. Sie hatten die Macht über Naturgewalten, praktizierten eine magische Heilkunst, führten ihre Zeremonien in einer Art Feier durch, wo Frauen wie Männer vertreten waren. Man erzählt auch, dass sie mit einem hölzernen Schwert in den Krieg zogen und keinen Feind fürchteten (vgl. Ocak 2010: 141). Die Schamanen waren eine Art Heilige im Tengrismus. Viele ihrer Attribute lassen sich in den Vitas der Bektaschiheiligen wiederfinden und zeugen in vieler Hinsicht davon, dass sie ihre althergebrachten Schamanen durch diese mystifizierten „muslimischen Persönlichkeiten“ ersetzen.

Über die bereits erwähnten Gaben hinaus, lassen sich bei Andrew Boyle weitere ihnen zugesprochene Mysterien wie Himmelsreise, Prophezeiungen, begrünen von toten Pflanzen und das Absinken in die Erde sowie das verschwinden in Bäumen finden (vgl. Boyle 1974: 6941 in Ocak 2010: 142).

Bisher wurde in dieser Arbeit von ähnlichen Fähigkeiten bei den Bektaschiheiligen berichtet, woraus Berg- sowie Baumkulte hervorgingen. Aus den Vitas der Heiligen lassen sich viele weitere Belege für ihre Rolle als Platzhalter für Schamanen erschließen, jedoch möchte ich mich auf die für mich

und meinem Forschungsschwerpunkt wichtigste Persönlichkeit, auf Seyyid Ali beschränken.

Aus historischer Sicht ist gefestigt, dass sich Seyyid Ali an der Eroberung Rumeliens beteiligt hat. Zusammen mit Gazi Evrenos und Süleyman Pascha zog er mit seiner Gefolgschaft über die Dardanellen nach Rumelien und erwies dem damaligen Sultan Orhan Gazi große Dienste (vgl. Barkan 1942: 293). Seinen Beinamen Kızıldeli, der soviel wie „der Tollkühne“ bedeutet, bekam er zu dieser Zeit, so erklärt Halifebaba Mehmet Koç. Der Halifebaba betont weiterhin einen Vorfall, der sich bei der Überquerung der Meerenge bei den Dardanellen ereignet habe. Dieses Ereignis ist auch in der Vita des Seyyid Ali festgehalten, wonach ihm und seiner Gefolgschaft die christlichen Seemänner die Überfahrt auf die europäische Seite verweigerten, worauf hin er sich einen Handvoll Sand nahm und ins Meer warf und somit das Meer begehbar machte. Er zeigte somit den christlichen Seemännern, dass er genauso wie Jesus über das Wasser laufen kann. Auf der anderen Seite ist das eine typische Gabe der Schamanen, die die Macht über Naturgewalten sowie ihre Elemente haben (Interview mit Halifebaba Mehmet Koç, August 2013 in Arianna). Auf die Christen Rumeliens muss dieser Mythos eine erhebliche Wirkung gehabt haben, die scheinbar mit einer Persönlichkeit konfrontiert waren, der ähnliche Wunder wie Jesus vollbracht haben soll. Hieraus lässt sich eine sehr wichtige Funktion dieser Derwische erschließen, die der Osmanischen Herrschaft sehr zweckdienlich war. Einerseits zeigten diese Ordensmänner keine islamisch-orthodoxe Haltung gegenüber der Bevölkerung der eroberten Regionen, andererseits waren sie mit einem grossen Maß an Charisma ausgestattet, die den christlichen Erzählungen aus der Bibel sehr ähnlich war. Diese Mischung hat ohne Frage zu einer großen Akzeptanz auf Seiten der heimischen Bevölkerung geführt. Es könnte von einer Art psychologischer Kriegsführung des osmanischen Mittelalters gesprochen werden. Diese Attribute sind nicht nur bei Seyyid Ali anzutreffen. Alle anderen Kolonisator-Derwische wurden ähnlich mystifiziert und spielten eine große Rolle bei der Machtsicherung auf dem Balkan. An dieser Stelle soll angemerkt sein, dass in der türkischen Literatur zwar von Kolonisatoren gesprochen und hiermit ein negativ belegter Begriff verwendet wird, jedoch sollte hierbei berücksichtigt werden, dass das Abendland aufgrund seiner Geschichte zu diesem Terminus eine andere Beziehung pflegt, während der Begriff Kolonisator (*türk.* kolonizatör) im

Türkischen überhaupt keine negative Konnotation trägt. Der Gedanke der Kolonialisierung widerspricht zutiefst dem Geist des Sufismus. Der Begriff findet in der vorliegenden Arbeit jedoch Anwendung in Anlehnung an die Türkischen Quellen, obwohl Vorreiter- oder Pionier-Derwische u. U. eine treffendere Übersetzung darstellen.

Das Motiv des Holzswertes, das ein ritueller Gegenstand der Schamanen ist, begegnet uns auch bei Seyyid Ali. In der Vita des Abdal Musa findet sich die Erzählung, wonach Abdal Musa den Seyyid Ali beim Kampf gegen die Feinde mit einem Holzsword ausstattete. In den Legenden der Derwische lassen sich sehr viele weitere Belege finden, in denen die schamanistischen Wurzeln dieser Derwische verdeutlicht werden.

4.3.6.6 Fernöstliche und persische Glaubensformen

Einen weiteren wichtigen Bestandteil der Synkretismen der bektaschitischen Heiligen bilden zweifelsohne die fernöstlichen sowie persischen Glaubensmotive. Es wurde zuvor erwähnt, dass die „erfahrenen“ Kulturräume einen erheblichen Einfluss auf die Herausbildung dieser Heterodoxie hatten. Bei der Fülle und Verschiedenheit der vorhandenen Glaubensmotive kann man von einem heterodoxen Konglomerat verschiedener Glaubenselemente sprechen. Das transoxanische Siedlungsgebiet war ein Schmelztiegel der religiösen Einflüsse aus dem fernen Osten und dem damaligen Persien. Daher verwundert es nicht, dass im Glauben dieser Derwische die Reinkarnation (türk. *tenasüh*) und die Inkarnation (türk. *hulul*) eine sehr bestimmende Rolle spielte. Aus islamischer Theologie heraus war das nichts anderes als Irrglaube. In islamkundlichen Untersuchungen wird dem Thema unter der Rubrik der „islamischen Häresie“ sein Platz eingeräumt, da das Phänomen der Seelenwanderung den vorderasiatischen Offenbarungsreligionen gänzlich fremd ist (vgl. Schwarz 1985: Vorwort). Die Reinkarnation hat seinen festen Platz innerhalb des Buddhismus und Hinduismus, die ihren Ursprung im indischen Subkontinent haben (vgl. Schumann 1996: 15f).

Bei der Verortung der Reinkarnation innerhalb des Bektaschitums, stellt die Bektaschilyrik, neben den bisher ausgewerteten Heiligenvitas, eine weitere wichtige Quelle dar. Aus denen lassen sich insgesamt drei Grundformen der

bektaschitischen Überzeugungen hinsichtlich der Seelenwanderung erschließen (vgl. Ocak 2010: 190f):

- I. Die Reinkarnation eines sehr wichtigen Heiligen in einem anderen Heiligen.
- II. Die Geburt des Bektasch Veli mit der Seele des Imam Ali. Man glaubt daran, dass die Seele des großen Imams Ali bis zum Tag des jüngsten Gerichts im Leibe nachfolgender Heiligen weiterleben wird.
- III. Alle Propheten der abrahamitischen Religionen enthielten die Seele Adams. Nach dem Ableben des Propheten Muhammad stieg diese Seele zu Gott empor.

Ferner ist in den Legenden der Heiligen sehr oft die Rede von „*don deđiřtirme*“ (wörtl. die Hülle wechseln). Gemeint ist eine Art Metamorphose, wonach beispielsweise der Bektasch Veli in die Körper von Tauben und Greifvögeln geschlüpft sei (vgl. Aslan 2004: 38).

Der Glaube an Seelenwanderung wird innerhalb der türkischsprachigen Literatur als *tenasüh* bezeichnet. Es handelt sich hierbei um ein ständiges Fortschreiten einer Seele von Körper zu Körper. Für einen Orden, der sich innerhalb des Islams verortet, war es nicht möglich, jene häretischen Ideen in Form von theologischen Abhandlungen zu verfassen. Vielmehr bediente man sich relativer Quellen der literarischen Manifestation, wie der Dichtung, die als „*nefes*“ (Hauch) bezeichnet werden (vgl. Freitag 1985: 206). Diese Dichtung stellt innerhalb der Bektaschilyrik eine eigene Gattung dar, die als *devriyye* (Kreislauf/Wanderung) bezeichnet wird. Hierbei handelt es sich um einen Zyklus von Auf- und Abstiegen durch die verschiedenen Sphären und Daseinsformen, bis hin zum Aufstieg zum vollkommenen Menschen, dem *İnsan-ı Kâmil* (vgl. *ebd.*). Diese Stufen der Emanation zum vollkommenen Menschen lassen sehr stark anmuten, dass sie eine sehr freie Auslegung der neuplatonischen Ideen nach Plotin sein können.

Ein umfangreiches Beispiel für die Analyse eines *devriyye* ist bei Rainer Freitag zu finden, das aus der Feder des Bektaschi-Dichters Şiri¹⁰ (gespr. Schiri) stammt. Die Besonderheit dieses Gedichts liegt in der vollen Darstellung des Zyklus vom Werden durch Gott und die Rückkehr zu Ihm (vgl. Freitag 1984: 207). Die umfangreiche Thematisierung des gesamten Gedichts würde hier den Rahmen sprengen, jedoch ist es hilfreich zwei Strophen des Werkes anzuführen, das ebenfalls von Şiri stammt.

Ademin sulbünden Şît olup geldim

Nuh ile beraber tufana daldım

Bir zaman bu mülke İbrahim oldum

Yaptım Beytullah'ı taş taşıdım ben

Als Seth kam ich aus der Linie Adams und mit Noah tauchte ich in die Fluten. Einst wurde ich der Abraham über die Schöpfung und schleppte Steine für das Haus Gottes (gemeint ist die Kaaba; eigene Übersetzung/Anm.d.Verfassers)

Der Grundgedanke in diesem *devriyye* von Şiri ist das ständige Werden „eines und derselben“, das sich über die gesamte Linie der biblischen sowie koranischen Propheten zieht. Was dieses einheitliche Sein ist, bietet viel Raum für Spekulationen. Man kann es als die Seelenwanderung der einen ursprünglichen Seele ansehen, die von Gott für die Prophetie erschaffen wurde und ständig in der Genealogie der Propheten hervortritt oder als eine Uridee, eine Urabsicht Gottes, um sich der Schöpfung zu offenbaren. Aus der Sicht der „vahdet-i vücüt“-Philosophie (Einheit allen Seins) ist alles Erschaffene ein Beweis für die Existenz und Einheit Gottes. Nur Er stellt das absolute Sein (türk. *mutlak varlık*) dar

¹⁰ Şiri ist das Pseudonym des Dichters Bektaş Çelebi. Er war der ältere Sohn des Hacı Feyzullah, der ein Oberhaupt (türk. postnişin) des Tekkes Hacı Bektaş Veli in Zentralanatolien war, das zu der Zeit das Zentrum des Bektaschitums bildete. Nach dem Ableben seines Vaters, wurde Şiri mit 49 Jahren von Sultan Mustafa III berufen seinen Platz einzunehmen. Er blieb 2 Jahre in diesem Amt und verstarb 1761 und wurde im gleichnamigen Ort Hacıbektaş beigesetzt.

(Köprülü 2013: 285-287). Danach ist alles Erschaffene das Gegenteil zum Schöpfer und die Bedeutung von etwas ist erst durch dessen Gegensatz begreifbar. Wenn in der Schöpfung alles vergänglich und unvollkommen ist, so ist dies alles nicht weniger der Beweis für die Existenz Gottes, der vollkommen ist. Er stellt die Quelle allen Seins dar und alles wird wieder zu ihm zurückkehren. Da Er jedoch durch seine Schöpfung erkannt werden möchte, entsendet Er die Uridee mittels Botschafter (Propheten) in die Welt, die ein Zeugnis über Ihn ablegen und Ihn preisen. Was beständig ist, ist die Idee über die Einheit und Unvergänglichkeit Gottes. Alles andere ist nur Staub und Schatten.

Şu fena mülküne çok gelip gittim

Yağmur olup yağdım ot olup bittim

Urûm diyarını ben irşad ettim

Horasan'dan gelen Bektaş idim ben

Ich kam und verging in der Schöpfung der Vergänglichkeit. Als Regen fiel ich herab, als Wiesen trat ich empor. Das Land des Rum (Kleinasien) habe ich belehrt. Ich war der Bektaş aus dem Khorasan. (eig. Übersetzung)

Entweder kann man diese Strophe des Gedichts so auslegen, dass der Bektaş auch im Regen und Wiesen Gestalt annehmen konnte, oder diese Strophe stellt auch einen Beweis für die Manifestation Gottes in allem Erschaffenen nach der „vahdet-i vücud“-Philosophie dar. Demnach zeugt auch die Existenz des Bektaş lediglich von der Existenz Gottes, wie es alles Materielle in ihrer Wesensart auch tun.

Bei meinen Feldstudien in Nordostgriechenland habe ich Bektaşis danach befragt, an was für ein Leben sie nach dem Tode glauben. Diese Frage zielte eigentlich darauf ab herauszufinden, ob eine Überzeugung bzgl. irgendeiner Form der Seelenwanderung existierte. Nicht selten bekam ich die Antwort, dass das irdische Leben und das Leben im Diesseits lediglich ein Vorgarten zum ewigen Leben ist. Einige der Dorfbewohner ließen meine Frage, ob man ein einmaliges Leben führt, offen. Mit der Zunahme des Bildungsstandes der befragten Personen wurden die Antworten präziser. Viele der gebildeten Bektaşis verneinten die

Vorstellung, dass man im Falle einer Abtrünnigkeit als ein niederes Tier inkarniert. Allem voran der Halifebaba Mehmet Koç stellte unverkennbar fest, dass die Reinkarnation ein Irrglaube ist. Der Mensch bestimme in einem einmaligen Leben über sein postmortales Schicksal im Jenseits. Ein Vertrauter des Halifebabas, Ali Pasia (gespr. Pascha), der mich nach seinen Möglichkeiten fast überall hin begleitete und ein studierter Bektaschi ist, verneinte ebenfalls die Lehre einer Reinkarnation im Bektaschitum und fügte hinzu, dass eine Bektaschilyrik existiert, die unter der Wirkung des „*vahdet-i vücüt*“ (übersetzt Einheit Gottes) Lehre des *Muhyiddin-i Ibn Arabi* entstanden ist und eigentlich von der vielfältigen Manifestation Gottes in der Schöpfung zeugt. Weniger aufgeklärte Volksdichter hätten diese Lehre falsch verstanden und daraus einen Reinkarnationsgedanken entwickelt. Die mystische Philosophie des Ibn Arabi sei zu komplex gewesen, um von einfachen und ungebildeten Menschen, den sogenannten Volksaleviten verstanden zu werden, die das Ganze in einer einfachen Art und Weise falsch interpretiert hätten.

Bisher ist mir kein Werk begegnet, worin der Versuch unternommen wird, die hier vorgetragene synkretistischen Glaubenselemente in ein einheitliches System zu integrieren. Diese Tatsache zeugt m. E. davon, dass unter den Bektaschis keine Übereinkunft bezüglich ihrer Glaubensinhalte existiert, da viele dieser Dogmen und Ideen untereinander sehr stark differieren. So wäre die Vermutung nicht falsch, wenn man vorbringen würde, dass die Authentizität der Lehren des jeweiligen, „räumlich begrenzten Bektaschitums“, sowie der Umfang des Konglomerats der vorhandenen Synkretismen in einer sehr engen Wechselbeziehung zum historischen und gegenwärtigen Raum seiner Verbreitung stehen. Entsprechend dieser Annahme kann und sollte nicht von „dem einen Bektaschitum“ gesprochen werden, sondern entlang ihrer räumlichen Verbreitung und historischen Entstehungskontexte der jeweiligen bektaschitischen Eigenarten unterschieden werden.

4.3.6.7 Alt- und Neutestamentarische Motive

In den Legenden der Bektaschi-Heiligen befinden sich Erzählungen, die mit den Überlieferungen im Alten und Neuen Testament, unter Veränderung der Orts- und

Personennamen, fast völlig übereinstimmen. Eine Basis für den reichhaltigen Umfang dieser Analogie bietet zweifelsohne der Koran, worin ähnliche Erzählungen über die biblischen Propheten zu finden sind. Das Phänomen der Einverleibung der Geschichten aus dem Alten Testament begegnet uns nicht ausschließlich bei den Bektaschis. Innerhalb der Terminologie der islamischen Theologie existiert die Bezeichnung *israiliyyat*, womit das Phänomen der Einverleibung jüdisch-christlicher Mythologien und Überlieferungen in die islamische Lehre bezeichnet wird. Der Begriff ist nicht bewertend und stellt nicht weniger eine Tatsache der islamischen Geistesgeschichte dar (vgl. Aydemir 1979: 44).

4.3.6.7.1 Die Himmelfahrt

Im Alten Testament begegnet uns die Himmelfahrt im Buch Genesis 5,24 in der Geschichte des Henoch. Er verweilte 365 Jahre auf Erden (5,23) bevor er ins Himmelreich empor erhoben wurde. Vom Propheten Elija wird überliefert, dass er mit einem feurigen Wagen (2. Könige 2, 11) die Himmelfahrt antrat. Ferner überliefert das Judentum die Himmelfahrt des Mose, sowie die Himmelfahrt des Jesaja.

Die Himmelfahrt Jesu Christi wird im Neuen Testament an drei Stellen erwähnt (Markus 16,19, in Lukas 24,51 sowie in der Apostelgeschichte 1,1-11). Die genaue Beschreibung erfolgt in der Apostelgeschichte, wonach Jesus über 40 Tage hinweg ständig seinen Jüngern begegnet sei und danach in den Himmel aufgenommen wurde. Innerhalb der katholischen und orthodoxen Lehre begegnet uns eine weitere, die Himmelfahrt der Maria, die als einzige Frau in das Himmelreich Gottes empor steigt (vgl. Bibel, hier: Schlachter Bibel 1951, Online Ausgabe; zuletzt abgerufen 12.11.2014).

Auch aus den Orhun-Runen ist bekannt, dass bei den *Köktürken* der Glaube an einem Himmelreich bestand, das man durch eine Himmelfahrt erreichen konnte. Demnach müsste sich die Annahme der jüdisch-christlichen Überlieferungen innerhalb der Turkmenen nicht schwierig gestaltet haben (vgl. Ergin 2002: 43). In *Menakib-ül Kudsiye*, die eine Vita des Bektaschiheiligen Baba Ilyas ist und aus der Feder des Elvan Çelebi (14. Jh.) stammt, erfahren wir, dass Baba Ilyas durch

das Wunder der Himmelfahrt seiner Hinrichtung entkommen konnte (vgl. *Menakibul Kudsiye*: 38b-39a). Eine weitere Geschichte ist in der *Vilâyetnâme* des *Otman Baba* festgehalten, der seine Himmelfahrt nach seinem Tod angetreten haben soll. In der Legende des *Otman Baba* ist somit ein bedeutender Unterschied zu den restlichen Himmelfahrtsüberlieferungen, die nicht nach einem Tod, sondern sich immer davor ereignet haben sollen (vgl. *Vilâyetnâme-i Otman Baba*: 213a-214a).

Den historischen Quellen zufolge wurde *Baba Ilyas* aufständisch gegen die Herrschaft der Rum-Seldschuken, der eine beachtliche Gefolgschaft unter den Turkmenen des Seldschukenreichs hatte. Das Wirken des *Baba Ilyas* bzw. der Grund für seine Hinrichtung wird im Kapitel „Bektaschitum und Politik“ hinreichend thematisiert. Daher ist dem im Kontext dieses Kapitels lediglich zuzufügen, dass sein Ableben in den Kerkern der Seldschuken von seinen Anhängern nicht akzeptiert werden konnte und er durch die Mystifizierung der Himmelfahrt das Attribut der Unsterblichkeit erlangte. Dieser Zuspruch ist gewiss das Resultat der Massenpsychologie seiner turkmenischen Anhänger, die in ihm den Erlöser fanden, der sie aus der sozioökonomisch desolaten Lage im Reich der Seldschuken befreien sollte. Beim Vergleich der Geschichte des *Baba Ilyas* aus der *Menakib-ül Kudsiye* mit der biblischen Überlieferung in der Apostelgeschichte ist eine deutliche Parallele erkennbar.

4.3.6.7.2 Die Plage des Blutes

Eine überlieferte Geschichte in der *Menakibname* des *Bektasch Veli* dient als ein weiterer Beleg für das Vorhandensein biblischer Glaubensinhalte im Bektaschitum. Demnach ist die Rede von einem *Nureddin Hoca*, der von der Heiligkeit des *Bektasch Veli* nicht überzeugt war. Sein Ziel sei es gewesen, den *Bektasch* aus *Sulucakarahöyük* zu vertreiben. Bei seinem Besuch des *Bektasch* musste er feststellen, dass der s. E. vermeintliche Heilige weder die rituelle Waschung (*Wuḍū*) im Islam zur Erzielung der rituellen Reinheit praktizierte, noch das tägliche Gebet verrichtete. Er mahnte den *Bektasch*, die rituelle Waschung vorzunehmen und das Gebet zu verrichten. Daraufhin verlangt *Bektasch Veli* nach

einem Krug Wasser, um die Waschung vorzunehmen. Als man ihm das Wasser reichte ergoß es sich als Blut über seine Hände. Bektasch Veli stellte klar, dass er die Waschung mit Blut nicht vornehmen könne, weil es nach islamischem Recht als unrein gilt. Nureddin Hoca witterte eine List, entriss den Krug seinem Bediensteten, reinigte und füllte ihn mit frischem Wasser. Diesmal reichte er selber dem Bektasch das Wasser, worauf hin er feststellte, dass sich das Wasser wieder zu Blut verwandelt hatte. Bektasch wiederholte seine Aussage, dass er sich mit unreinem nicht waschen würde. Auf diese Vorfälle hin beschuldigt Nureddin Hoca den Bektasch mit Schwarzer Magie und verstärkte seine erpresserische Haltung (vgl. Gölpınarlı 1958: 59).

Die geschilderten Vorfälle, die sich zwischen Bektasch Veli und Nureddin Hoca zugetragen haben sollen, können in zweierlei Hinsicht ausgelegt werden. Die erste ist die orthodox-islamische Einstellung und Forderung des Nureddin Hoca, der mit seiner Haltung und Forderung als aufdringlich und abstoßend dargestellt wird. So ähnlich müsste die Einstellung der batinitischen Sufis, wie Bektasch Veli einer war, gegenüber den orthodoxen Lehren des Islams gewesen sein, die sich unmissverständlich im Wortlaut des Textes manifestiert. Auf der zweiten Ebene ist die Ähnlichkeit zum Alten Testament deutlich, die sich auf die erste biblische Plage stützt, wonach Moses (4. Buch Mose: 11,5) das Wasser des Nil zu Blut verwandelte.

4.3.6.7.3 Das Mehren des Öls in der Geschichte des Elisa

In der Geschichte der Prophetenwitwe und der Vermehrung des Öls durch den Propheten Elisa (2. Könige, 4, 1-7) wird beschrieben, wie Elisa einer alten Prophetenwitwe durch wundersame Ölvermehrung hilft. Ihre Schuldner forderten ihre beiden Söhne, die als leibeigene Knechte gepfändet werden sollten. Durch das Vermehren des Öls der alten Dame, rettete der Elisa ihre Söhne vor der Knechtschaft und sie aus der Armut.

Zwei Legenden von Bektasch Veli lassen vermuten, dass sie in Anlehnung an die erwähnte Bibelstelle entstanden sind. In der ersten Geschichte wird erzählt, dass der Bektasch auf seine Reise von Turkestan nach Rum (Kleinasien) an einem Dorf vorbeikam, wo er eine ältere Frau um etwas Essbares bittet. Die Frau ging in ihr

Haus und kommt mit einem Stück Brot zurück, das mit Butter geschmiert war und reichte es dem Bektasch. Wieder in ihrem Haus stellte die Frau fest, dass sich das wenige Butter, wovon sie Bektasch gegeben hat, nicht mehr in das Gefäß passte in dem es aufbewahrt war, sich also um ein vielfaches vermehrt hatte. (vgl. Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli: 27)

In einer zweiten Geschichte wird überliefert, das einst eine große Menschenmenge den Bektasch in seinem Teke zu Sulucakarahöyük besucht haben sollen. Die Vorräte des Tekes hatten sich aber zu dieser Zeit fast dem Ende geneigt und man sorgte sich darum, wie sie die Menge bewirtschaften sollten. Bektasch Veli ließ das noch vorhandene handvoll Mehl in eine große Schale schütten und anschließend kneten. Daraufhin segnete er den Teig mit einem Gebet und zog sich zurück. Eine Weile später sah man, das der Teig nicht mehr in die Schale passt. Auch wurde der Teig durch stetige Entnahme daraus nicht weniger und nährte seine Gäste über Tage (vgl. Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli: 35).

4.3.6.7.4 Das Meerwunder von Moses

In der Meerwundererzählung im 2. Buch Mose (Kap. 13-15) wird überliefert, wie Jahwe die göttliche Errettung des Volkes Israel vor dem Pharao und seinen Truppen veranlasste. Diese spektakuläre Erzählung hielt ebenfalls Einzug in die Legenden der Bektaschis. In einer dieser Legenden wird beschrieben, das der Sohn des dem Bektasch treu ergebenen Seyyid Cemal von Galipoli aus nach Rumelien (europäisches Festland) übersetzen wollte, dem die Seemänner aber die Überfahrt verweigerten. Darauf hin ging er auf das Meer zu, worauf es anfang sich zu teilen. Die vor diesem Wunder erstarrten Seemänner baten um Vergebung und setzten ihn am anderen Ufer ab (Vilâyetnâme, S. 80). Eine ähnliche Erzählung wurde mit Seyyid Ali als zentraler Gestalt bereits erwähnt. Auch um den Bektaschiheiligen Sarı Saltuk ranken sich ähnliche Mythen (Vilâyetnâme-i Sarı Saltuk, S. 10). Die Grundlage für diese Legenden bildet ohne Zweifel die alttestamentarische Exodus Überlieferung.

5. Das Bektaschitum in Südosteuropa - die Anfänge

Zur Besiedelung Rumeliens durch die ersten Turkmenen aus Anatolien gibt es mehrere ganz unterschiedliche Überlieferungen. Doch immer wieder stößt man auf den Namen Sarı Saltuk. Dieser wird übereinstimmend als ein Bektaschi-Derwisch beschrieben, der mit seinem Stamm in Rumelien einwanderte und sich um die Erschließung der Region als neuer Heimat der Turkmenen verdient machte. Die erste bescheidene Migrationswelle war eng verknüpft mit der Verbannung des Seldschukensultans Izzeddin Keykavus II. (1238-1278) in die Dobrudscha durch die Mongolen. Ihm folgte eine beachtliche Zahl von Turkmenen ins Exil, allen voran der besagte Sarı Saltuk, einer seiner treuen Gefolgsmänner (vgl. OSTROGORSKY 1973:388). Evliya Çelebi, der bekannteste Reiseschriftsteller der Osmanen, beschreibt in seinem Werk *Seyahatname* Leben und Wirken von Sarı Saltuk in der Dobrudscha. In seinen populären Erzählungen verschwimmen allerdings die Grenzen zwischen Mythischem und Authentischem (vgl. INALCIK 1993:24). Der Heilige Sarı Saltuk Baba war ein Held und spielte ganz gewiss eine zentrale Rolle bei der Besiedelung Rumeliens. Darüber hinaus jedoch wurde er bereits zu Lebzeiten als Mythos verklärt (AKALIN 1994:360). Weil Sarı Saltuk die weitere Entwicklung unverkennbar entscheidend geprägt hatte, beauftragte Cem Sultan, der Bruder Mehmeds II., den osmanischen Chronisten Ebulhayr Rumi, eine Biographie über Saltuks Leben zu verfassen. Die authentischsten der von ihm in ganz Anatolien und Rumelien gesammelten Erzählungen fanden Eingang in sein dreibändiges Werk *Saltukname*, das in altosmanischer Sprache verfasst und mutmaßlich im Jahr 1480 vollendet wurde (YÜCE 1987:219-221).

Der deutsche Osmanenforscher Franz Babinger vertritt einige Thesen zur Person Sarı Saltuks, die sehr gewagt erscheinen. In seinem Artikel über byzantinisch-osmanische Grenzstudien berichtet Babinger über seine Erkenntnisse zu byzantinisch-islamischen Synkretismen, die seiner Ansicht nach Überraschendes über den Islam in seiner Eigenschaft als Volksglaube zu Tage fördern. Eine dieser überraschenden Erkenntnisse liege in der augenscheinlichen Existenz byzantinischer Heiliger in muslimischem Gewand. Babinger notiert: „Beispiele (damit sind zuvor erwähnte heterodoxe Derwische gemeint) auf anatolischem wie balkanischem Boden gibt es in Hülle und Fülle. Es sei nur an den seltsamen

Heiligen Sarı Saltuk Dede erinnert, der mit verschiedenen christlichen Heiligen (Nikolaos, Spyridon) in merkwürdigen Zusammenhang gebracht wird und dessen Lebensgeschichte nicht nur vom religionsgeschichtlichen oder hagiologischen Standpunkt aus dringend der Klärung bedürfte.“ Nach aktueller Literaturlage ist eine solche Klärung jedoch bis heute nicht erfolgt. Deshalb soll dieser unterstellten Heterodoxie der Bektaschi-Derwische und der auf ihr basierenden Affinität der christlichen Bevölkerung zu diversen „Heiligen“ der Bektaschija im Kontext des Aufblühens der Bektaschija in Südosteuropa besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden (vgl. ebd.).

Unabhängig von der Person Sarı Saltuks jedoch lässt sich der Erfolg der Bektaschija in Südosteuropa kaum allein damit begründen, dass sie höchst charismatische Persönlichkeiten hervorgebracht hat. Eine entscheidende Rolle dürften vielmehr auch allgemeinere politische, soziale und religiöse Faktoren gespielt haben, die unbedingt zu beleuchten sind. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass wichtige Gründe für die auffällige, unverhältnismäßig starke Präsenz der Bektaschija in Südosteuropa nicht nur vor Ort, sondern auch in Anatolien zu suchen sind (BARKAN 1999:43f.).

5.1 Die Eroberung und Besiedelung Rumeliens

Die gezielte Besiedelung Westanatoliens bildete die Vorstufe zur territorialen und religiösen Erschließung Südosteuropas. Am Vorabend der osmanischen Expansion waren auch die letzten Überbleibsel der ehemaligen byzantinischen und muslimischen Reichsgebiete in Vorderasien durch Invasionen und Kriege zwischen Lateinern, Byzantinern, Muslimen und Mongolen zerstört. Die Mongoleneinfälle des 12. und 13. Jahrhunderts hatten Anatolien in ein nie da gewesenes Chaos gestürzt. Kein Leben und kein Gut war vor den Reitern der Mongolen sicher. Und so zeigte sich die infolge der ständigen Übergriffe verunsicherte und ihrem Schicksal überlassene Bevölkerung Mittel- und Ostanatoliens bereit und empfänglich für eine neue Reichsgründung am Rande des Seldschukenreichs. Aus dieser Quelle schöpften die Osmanen ihre menschlichen Ressourcen und festigten nach und nach ihre Position in

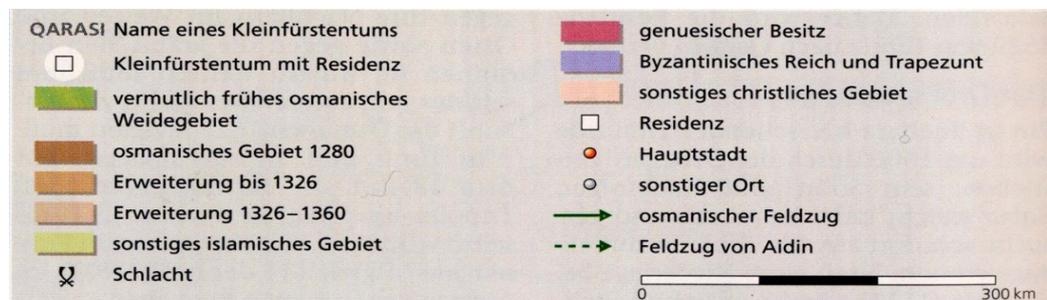


Abbildung 4: Die Osmanen bis 1361

Quelle: KETTERMANN 2001: 98

Westanatolien. Der frühe Kontakt der Osmanen zu Byzanz in der Rolle einer Grenzlegion der Seldschuken sollte sich bei der späteren Bildung des Osmanischen Reichs in Form einer gewinnbringenden Vertrautheit mit der Region auszahlen. Während die Beyliks (eine Art Fürstentümer) Mittel- und Ostanatoliens mit Problemen aller Art zu kämpfen hatten, fanden die Osmanen an der Grenze zum Byzantinischen Reich, das seine frühere Autorität damals weitgehend eingebüßt hatte, einen idealen Nährboden, um ihre Machtposition allmählich auszubauen (vgl. GIBBONS 1928:302-306).

Die Besiedelung Anatoliens (damals als Rum bezeichnet) war noch lange nicht abgeschlossen, als die Besiedelung Rumeliens bereits begann. Die soziale, ethnische und politische Situation beider Regionen war durchaus vergleichbar. Im 14. Jahrhundert befand sich auch der Balkanraum in vielerlei Hinsicht in

desolatem Zustand. Wirtschaftlicher Zusammenbruch, konfessionelle Uneinigkeit und unerträglich hohe Steuern, die die Oberschicht dem Volk aufbürdete, prägten allerorten das Bild. Griechen, Bulgaren und Serben bemühten sich vergebens, die balkanübergreifende oströmische Reichsordnung wiederherzustellen. Es herrschten, wie Historiker konstatieren, anarchische Verhältnisse - Bellum omnium contra omnes, ein Kampf aller gegen alle.

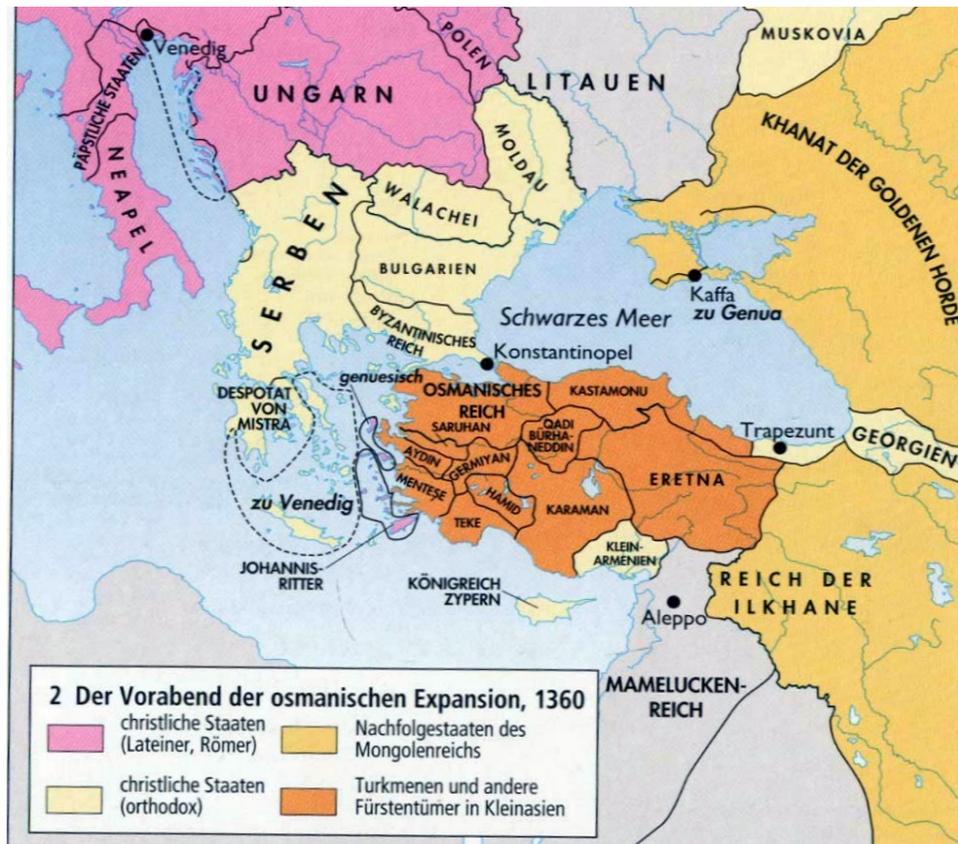


Abbildung 5: Der Vorabend der osmanischen Expansion 1360

Quelle: Knauts Historischer Weltatlas 2004:167

Als die Osmanen schließlich ihren ersten Vorstoß nach Europa wagten, war ihnen von Anfang an Erfolg beschieden. Mehrere Faktoren begünstigten diesen Vorstoß: Zum einen hatte man sich gut vorbereitet und war über die passierbaren Straßen und Brücken ebenso informiert wie über die politische und soziale Lage auf dem Balkan. Aus den vorliegenden Informationen wurden offensichtlich die richtigen Konsequenzen gezogen und Strategien entwickelt. Die ansässige Bevölkerung sehnte sich nach einem Ende des Faustrechts und der gesetzlosen

Willkürherrschaft und nach einer stabilen Ordnung. Diesem Wunsch kam die Staatstradition der Osmanen entgegen, die bereits Mechanismen für eine Ausübung von Macht entwickelt hatten, welche Unterdrückung und Tyrannei den Boden entzogen. Für die muslimischen Osmanen waren die Christen auch keine Heiden, die bekehrt werden sollten. Sie galten als *Ehl-i kitab* (Buchbesitzer, Besitzer einer Heiligen Schrift). Als solche genossen sie den Respekt der Osmanen und wurden unter der Auflage, dass sie die islamische Herrschaft anerkannten und eine Schutzsteuer zahlten, unter den Schutz des osmanischen Staates gestellt (WEITHMANN 2000:119f.).

Im politischen Alltag wurden die christlichen Gemeinden allerdings zuweilen benachteiligt (vgl. WEITHMANN 2000:121f.), wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Christen aus osmanischer Perspektive auf der religiösen „Erkenntnisleiter“ eine Stufe unter den Muslimen angesiedelt waren. Doch können diese eher geringfügigen Probleme nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Osmanen unter der Bevölkerung des Balkans weitgehend Akzeptanz fanden. Hierzu trugen, wie noch zu klären sein wird, auch die Sufi-Derwische mit ihrer milden und toleranten Auslegung des Islams erheblich bei. Die Bedingungen für eine rasche Expansion auf dem Balkan waren also optimal.

Der Vormarsch der Osmanen auf dem Balkan war von Anfang an konsequent auf einen längeren Aufenthalt in den eroberten Gebieten angelegt. Die Etablierung ihrer Staatsmacht, einhergehend mit einer staatlich koordinierten Besiedelung der eroberten Räume, genoss bei den türkischen Fremdherrschern höchste Priorität. Die Besiedelung erfolgte zunächst durch zwei Gruppen, die sich grob in Angehörige des Militärs und Zivilisten unterteilen lassen. Auf Seiten des Militärs zu nennen sind weiterhin drei Untergruppen, die sich in den Eroberungszügen besondere Verdienste erwarben: die sogenannten *Ghazis* („islamische Glaubenskrieger“) mit ihrem Gefolge, die *Sipahis* (Lehensreiter) und die *Akindschis* (leichte Kavallerie der osmanischen Armee). Auf Seiten der Zivilisten dominierten bestimmte anatolische Stämme, die mitsamt ihrem kompletten beweglichen Hab und Gut ihren Stammesführern folgten und so als Pioniere fungierten (vgl. DOĞRU 1990:55). Aus ihren Reihen gingen auch die sogenannten „Kolonisator-Derwische“ hervor, denen im Rahmen dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit zuteil werden soll. In diesem Zusammenhang wäre

der Vergleich der Kolonisor-Derwische mit den Mönchen der Zisterzienser durchaus zulässig, da auch die Mönche, ähnlich wie die Derwische, bei der wirtschaftlichen Erschließung unwegsamer Gelände und Räume maßgeblich beteiligt waren, so zum Beispiel bei der Kolonisation der ostelbischen Gebiete (vgl. Wichert 2000: 68).

5.1.1 Die Vorstoßachsen des osmanischen Heeres in Rumelien

Nachdem ein Erdbeben im Jahr 1354 die byzantinischen Forts an den Dardanellen stark beschädigt hatte, nutzten die Osmanen die Gunst der Stunde und setzten mit ihren Truppen nach Thrakien über, betraten also europäischen Boden. Ihr Ziel war offensichtlich schon damals Konstantinopel. Die angestrebte Kontrolle über den Balkan sollte das Byzantinische Reich vom Festland her isolieren. Sowohl Thrakien als auch der innere Balkan waren für die Osmanen kein unbekanntes Terrain. Aus zahlreichen Überlieferungen geht hervor, dass türkische Söldner während der vorangegangenen byzantinischen Bürgerkriege ihre Dienste wechselweise dem Kaiser und seinen Widersachern angeboten hatten. Darüber hinaus hatten sie sich serbischen Königen ebenso verpflichtet wie entsprechenden Gegenkönigen. Nun jedoch profitierten die Osmanen von ihren langjährigen Erfahrungen in der Region und nutzten sie als Kundschafter (vgl. WEITHMANN 2000:119).

Die Stoßrichtung der osmanischen Eroberungszüge war durch die noch aus römischer Zeit vorhandenen Militär- und Handelsstraßen vorgegeben. Die Vorstöße der Osmanen folgten insgesamt drei Achsen, die in den osmanischen Quellen als rechte, mittlere und linke Achse bezeichnet werden. Die rechte Achse führte über die berühmte Via Egnatia, die von den Römern in Südosteuropa als Verlängerung der Via Appia erbaut wurde und bis nach Konstantinopel reichte. Durch eine Abzweigung bei Kypsela (heute Ipsala) war sie mit Adrianopel (heute Edirne) verbunden. Die als mittlere Achse bezeichnete Straße war die Via Militaris, die ehemalige Militärstraße der Römer, die nach Belgrad führte. Die wichtigste Kreuzung auf der Via Militaris befand sich bei Serdica (heute Sofia). Von dort aus konnte man nach Süden über Philippopel nach Scubi (heute Skopje) und von dort wieder auf die Via Egnatia gelangen. Die rechte Achse bildete eine

Handelsstraße der Römer, die entlang des Schwarzen Meeres bis zur Krim reichte (vgl. ZACHARIADOU 1999:198).

Ein Vergleich der Standorte der ersten Bektaschi-Tekke (Ordenshäuser) in Rumelien mit diesen historischen Vorstoßachsen des osmanischen Heeres belegt, dass sie entlang dieser Routen, jedoch in abgelegenen Gebirgsregionen oder in schwer zugänglichem Gelände errichtet wurden. Das Tekke des Kızıldeli Seyyit Ali Sultan, das als eine der ersten Ordenshausgründungen angenommen wird, lag neben der Verbindungsstraße, die die Via Egnatia mit der Via Militaris verband. Die Bedeutung dieser ersten Ordenshausgründungen und das Ansehen ihrer Gründer-Derwische muss so groß gewesen sein, dass beispielsweise die Region um Didymoteichon in den osmanischen Urkunden als *Diyar-i Kızıldeli*, die Region des Kızıldeli, geführt wurde (vgl. BARKAN 1943:283).

5.1.2 Die Gründe der Wanderungsbewegungen

Der besondere Charakter der osmanischen Expansion nach Südosteuropa - im Unterschied zu anderen dem Reich angeschlossenen Gebieten - war die gezielte Besiedelung der eroberten Räume. In deren Zuge „exportierten“ die anatolischen Siedler viele Merkmale der sozialen, religiösen und politischen Verhältnisse Anatoliens nach Südosteuropa. Beim Eroberungszug durch Bulgarien stießen osmanische Truppen in der Dobrudscha auf eine turksprachige Bevölkerung. In den Chroniken heißt es, dass diese Turkmenen unterschiedlichen Religionen angehörten. Auch christliche Türken lebten hier. Es waren dies die Nachfahren jener Stämme, die mit Sarı Saltuk in die Dobrudscha emigriert oder seinen Spuren gefolgt waren. Die Verbundenheit dieser bereits in der Dobrudscha heimisch gewordenen Stämme zu Bektasch Veli und seinem Schüler Sarı Saltuk beeindruckte die osmanischen Eroberer. Und weil man nebenbei auch über religiöse und sprachliche Berührungspunkte verfügte, wurden sie schnell als Verbündete akzeptiert. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass sich Sarı Saltuk auch turksprachige Christen angeschlossen und rund hundert Jahre vor den Eroberungszügen der Osmanen ihren Teil dazu beigetragen hatten, diesen für sie neuen Lebensraum zu besiedeln. Diese Tatsache spricht im Übrigen durchaus für Babingers oben erwähnte These, die den Bektaschi-Derwischen Heterodoxität

unterstellt (vgl. KIEL 1990: 211). Die ursprünglich aus Kleinasien stammenden Kolonisatoren waren noch vor den Osmanen die ersten muslimischen Siedler auf dem Balkan gewesen. Dass sie seit jeher ein nomadisches Leben geführt hatten, war ihnen bei der Erschließung ihres neuen Lebensraums sicherlich zugute gekommen. Obwohl sie durchaus im Islam unterwiesen waren, wird der frühen ersten Wanderungsbewegung ein eher schwaches religiöses Motiv beigemessen (vgl. INALCIK 1993:28). Diese Stämme halfen den Osmanen nun, die in den eroberten Gebieten gewonnene Macht zu sichern.

Die Osmanen selbst hatten zwar zum Dschihad aufgerufen, doch die Mehrzahl der Menschen, die diesem Ruf gefolgt waren, verfügte wohl eher über politische und ökonomische Motive. Eine Ausnahme bildeten da nur religiöse Gruppen wie die Bektaschija, die sich aus religiösen Gründen zur Migration entschlossen. Im Großen und Ganzen handelte es sich um eine bewaffnete und kriegerische Wanderungsbewegung, die nur dem Schein nach der Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens dienen sollte. Ähnlich wie die Christen ihre weltlichen Ziele unter dem Deckmantel des Kreuzzugs verborgen hatten, bedienten sich die Muslime des Dschihads. Doch ändert dies nichts an der Tatsache, dass diese beiden Konzepte die Grenzbeziehungen zwischen Christen und Muslimen über 1.000 Jahre hinweg entscheidend prägten (vgl. OCAK 1978:255).

Die Bektaschija, die durchaus als eine klösterliche Gemeinschaft betrachtet werden kann, bekannte sich einerseits zum islamischen Ideal des Dschihad; andererseits war sie aber auch den weltlichen Vorzügen des Lebens, das sich ihnen aus dem Aufbau ihrer Klostersiedlungen erschloss, nicht abgeneigt. Dementsprechend entwickelten sich die neu gegründeten klösterlichen Siedlungen der Bektaschija zu Zentren wirtschaftlicher und politischer Aktivität. So erfüllten sie den Zweck, die eroberten Gebiete zu sichern und gleichzeitig den Boden für eine umfassendere Besiedelung Rumeliens durch Nomaden und Gleichgesinnte zu bereiten (vgl. BARKAN 1943:287).

Besiedelt wurden zunächst vor allem abgelegene und nahezu unbewohnte Gebiete. Dort musste man sich keines Widerstands der einheimischen Bevölkerung erwehren, denn dieser hätte in der Frühphase der Besiedelung eine destruktive Wirkung auf alle Erschließungsbemühungen gehabt. Die anfangs isolierten Klöster und Siedlungen, die als politische und landwirtschaftliche

Zentren konzipiert waren, fanden auch schnell Akzeptanz als Kultstätten, welche die Gräber der charismatischen Bektaschi-Geistlichen beherbergten. Auf diese Weise entstand eine Erinnerungskultur, die die Identifikation der Siedler mit der Region als neue Heimat erleichterte. Schon in dieser sehr frühen Phase der Entwicklung begriff man die neue Heimat nicht länger als Beute eines Eroberungszuges, die es nur aus materiellen Erwägungen heraus zu verteidigen galt, sondern als reale Heimat der eigenen *babas* und *dedes* und darüber hinaus auch als ganz persönliche Heimat eines jeden Einzelnen (vgl. BARKAN 1943:294).

Die Zurückverfolgung der Kloster- und Siedlungsgründungen der Bektaschija in Südosteuropa ist sehr schwierig, da die meisten türkischen Ortsnamen Südosteuropas nach Ende der osmanischen Ära durch Namen der in der Landessprache der inzwischen entstandenen Nationalstaaten ersetzt wurden. Die ertragreichste Methode, bestimmte Orte als ehemalige Bektaschi-Siedlungen zu identifizieren, bieten Gegenüberstellungen von alten und neuen Ortsnamen. Von größter Bedeutung sind in diesem Zusammenhang ordenstypische Namensergänzungen von Ortsnamen wie z.B. *Baba*, *Dede* oder *Tekke*. Wo überhaupt Kartenmaterial aus der Zeit der Osmanen zur Verfügung steht, ist es entweder sehr grob oder auf sehr kleine Räume beschränkt und somit für diesen Zweck unbrauchbar. Jahrbücher (*Salnamen*) der jeweiligen Sandschaks, die zum größten Teil in osmanischer Sprache vorliegen, bieten hier mehr Informationen, die entsprechend geordnet werden müssten.

Das Gedeihen der neu gegründeten religiösen Zentren war abhängig vom Zustrom von Zuwanderern, die sowohl nach weltlichem als auch nach spirituellem Heil suchten (vgl. MC NEILL 1987:515). Diesen Zustrom gewährleisteten die Konyariten aus Südmazedonien und Thessalien, die Yörüken der Rhodopen und die Tataren der Dobrudscha. Diese Turk-Nomaden mit Wurzeln in Zentralasien hatten im Zuge ihrer Wanderungsbewegungen durch Länder mit islamischer Zivilisation ihre Schamanen nach und nach durch muslimische Schejchs beziehungsweise Babas ersetzt, unter deren religiöser Führung sie sich organisierten. Die Derwischführer waren nicht zwangsläufig immer gleichzeitig Stammesoberhäupter. Vielen Schejchs auch ohne Stammesbindungen gelang es,

allein durch die Verkündung ihrer Sufi-Lehren eine große Zahl von Anhängern um sich zu scharen (vgl. YILDIRIM 2001:12).

5.2 Die Kolonisor- Derwische – Soldaten, Sufis und Philanthropen

Zahlreiche osmanische Quellen (vgl. Barkan 1942) berichten von bedeutenden Derwischführern, die sich an den Vorstößen der Osmanen beteiligten. Neben zahlreichen Mystifizierungen dieser „Glaubenskrieger“ im Gewand von charismatischen Derwischen, existieren auch eine Reihe von urkundlich gestützten Darstellungen über ihre Beiträge zur Etablierung und Sicherung der Fremdherrschaft. Die Beziehungen zwischen den Osmanen und diesen Kolonisor-Derwischen waren von Anfang an vor allem pragmatischer Natur. Besonders zu schätzen wussten die Osmanen deren politischen Einfluss auf die lokale Bevölkerung und die Siedler, wenn es darum ging, die Interessen der Hohen Pforte in den abgelegenen Regionen des Reichs durchzusetzen. Mehr als alle Bedrohungen von außen fürchteten die Osmanen innere Aufstände und Unruhen. Deshalb suchten sie die Kooperation mit religiösen Gruppen wie der Bektaschija. Zweifellos waren diese für ihre Machtsicherung auf dem Balkan unverzichtbar (vgl. INALCIK 1993:2).

Ein frühes Beispiel für eine solche Kooperation lieferte bereits Ertuğrul Gazi (1188 - 1281), der Stammvater der Osmanen. Er vermählte seinen Sohn Osman Gazi (1258-1326), der dem Osmanischen Reich später seinen Namen geben sollte, mit der Tochter des damals bedeutendsten Geistlichen Scheich Edebali und bat diesen in vielen politischen Fragen um Rat. Die Bestätigung seiner Politik durch Scheich Edebali und andere einflussreiche Sufi-Scheiche legitimierte die staatliche Autorität in den Augen der Öffentlichkeit und verlieh ihrem politischen Willen den Status „gottgewollt“. Über Jahrhunderte pflegten die Osmanen gute Beziehungen zu den Sufis und nahmen ihre Vermittlerdienste gegenüber dem einfachen Volk gern in Anspruch. Für ihren Dienst am Staat wurden die Sufis oftmals mit Ländereien (türk. *Vakıf*) beschenkt, auf denen sie religiöse Zentren errichten konnten. Diese Tekke erfüllten neben religiösen auch soziale, ökonomische und kulturelle Funktionen (vgl. INALCIK 1993:14).

Zwar erstreckte sich das gewaltige osmanische Reichsgebiet über drei Kontinente; dennoch ist kaum zu übersehen, wie stark die Bektaschija in Südosteuropa repräsentiert war. In historischer Hinsicht liegt die Besonderheit dieser Region darin, dass sie einerseits zu den ersten Erweiterungen des osmanischen Reichs zählte und andererseits vor der Eroberung fast ausschließlich von Christen bewohnt war. Eine tiefer greifende Analyse dieser auffällig starken Repräsentanz würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Zumindest jedoch möchte ich im Folgenden einige Erkenntnisse führender Wissenschaftler vorstellen, die sich mit diesem Phänomen beschäftigt und die Rolle jener Derwische untersucht haben, die einen außergewöhnlich großen Einfluss auf die frühe osmanische Gesellschaft und Politik besaßen. In einem Artikel aus dem Jahr 1942 spricht Ömer Lütfi Barkan erstmals von den Kolonisor-Derwischen. Zum einen betont er ihre Vermittlerrolle zwischen politischer Autorität und ziviler Landbevölkerung; zum anderen beschreibt er den Aufbau religiöser Zentren, aus denen später bedeutende Pilgersiedlungen hervorgingen. Barkan unterstreicht, dass die Derwische bereits in Anatolien Kontakte zu Christen unterhalten und ihre Kompetenz im interreligiösen Dialog schon dort unter Beweis gestellt hätten (vgl. BARKAN 1942:11f).

Fuat Köprülü geht der Frage nach, was die Derwische für die osmanischen Herrscher in Rumelien so unentbehrlich machte. Er vermutet, dass sie vor allem aufgrund ihres heterodoxen Islamverständnisses bei Eroberern und einheimischer Bevölkerung auf breite Akzeptanz stießen. Köprülü geht davon aus, dass die Bektaschi-Derwische zu jener Zeit Elemente unterschiedlichster Religionen in sich vereinten und sich somit deutlich vom traditionell sunnitischen Islam abhoben. Die Heterodoxie ihres Glaubensbekenntnisses machte sie, so Köprülü, zu toleranten und wirkungsvollen Akteuren (KÖPRÜLÜ 1996:56).

In einem kurzen Artikel aus dem Jahr 1938 gibt Babinger einen Überblick über die Einflüsse, die den anatolischen Islam prägten und leiteten. Neben schiitischen Einflüssen konstatiert er hier insbesondere einen beträchtlichen christlichen Einfluss auf die Überzeugungen der Rum-Seldschuken. Für Babinger stellt der in Anatolien praktizierte Islam eine Mixtur aus den Lehren monotheistischer Religionen und ererbten schamanistischen Elementen asiatischer Prägung dar (vgl. Babinger 1922:130).

In den Chroniken von Ahmed Taşköprüzade aus dem 15. Jahrhundert wird von der Hinrichtung des Hurufi-Apostels Seyyid Ali al-Ala berichtet, dessen Predigten besonders in Bektaschi- und damit auch in Janitscharenkreisen großen Anklang fanden. Dass die Lehren der Hurufi-Sekte Elemente christlicher Konzepte enthielten, steht außer Zweifel und soll an dieser Stelle nicht näher erläutert werden. Nach Quellenlage schauten die Janitscharen dieser Hinrichtung zunächst machtlos zu, um kurz darauf in Aufruhr zu geraten. Im September des Jahres 1444 eskalierten die gewaltsamen Ausschreitungen, und große Teile Adrianopels fielen der Brandstiftung zum Opfer. Die Staatsmacht fühlte sich dadurch so sehr provoziert, dass Sultan Murat II., der sich in Bursa (Anatolien) aufhielt, umgehend mit einem Großteil seiner Truppen nach Adrianopel aufbrach, als er von dem Aufruhr hörte. Die zeitgenössische offizielle Geschichtsschreibung gibt als Grund für den Aufruhr der Janitscharen eine ausgesetzte Solderhöhung an. Seriöse Geschichtsschreiber gehen allerdings eher davon aus, dass man ein Exempel statuieren wollte, damit dieser Art religiös akzentuierter bzw. separatistischer Revolten nicht auch in anderen Bereichen des Osmanischen Reich nachgeeifert werde (vgl. Babinger 1953: 34-36).

Die osmanischen Eroberer wurden von der einheimischen Bevölkerung des Balkans wenn auch nicht unbedingt mit offenen Armen empfangen, so doch zumindest akzeptiert. Daran hatten die mit „interreligiösen“ Kompetenzen ausgestatteten Bektaschi-Derwische einen entscheidenden Anteil. Sie trugen dazu bei, dass die Osmanen ihre Macht auf dem Balkan festigen konnten. Zwar wurden die Lehren der Bektaschija von Teilen der osmanischen Führungsschicht als ketzerisch betrachtet, doch konnte man es sich ganz einfach nicht leisten, auf ihre Vermittlerrolle bei der Eroberung und Erschließung Rumeliens zu verzichten. Aus dieser Zeit stammt auch die Praxis der Knabenlese: In ihrem Rahmen wurden vorwiegend männliche Kinder und Jugendliche ihren christlichen Familien entrissen, zwangskonvertiert und von den Osmanen ausgebildet. Nach Abschluss ihrer Ausbildung stießen sie zur Eliteeinheit der Janitscharen. Historischen Quellen zufolge war die Bektaschija der dominierende Orden unter den Janitscharen. Waren es zuvor die Derwische der Bektaschija gewesen, die die Lehren ihres Ordens in Rumelien verbreitet hatten, so festigten die Janitscharen später die Machtposition des Ordens in ganz Südosteuropa.

5.3 Die Elitetruppe der Janitscharen und ihre Bedeutung für das Bektaschitum

Als Gründungsjahr für die Elitetruppe der Janitscharen wird das Jahr 1362 angegeben. Der auf Expansion ausgerichtete Staat war zu dieser Zeit nicht mehr in der Lage, genügend Soldaten aus den eigenen Reihen zu rekrutieren. Daher griff man auf eine Tradition zurück, die in geringerem Ausmaß bereits von den Rum-Seldschuken praktiziert worden war. Offiziell wurde festgeschrieben, dass dem Sultan der fünfte Teil der Kriegsbeute (*Pencik*) und damit auch jeder fünfte Kriegsgefangene zustand. Da die ersten Eroberungszüge des Osmanischen Reichs auf das Territorium des christlichen Balkans führten, berührte diese Neuordnung im Kriegsrecht vor allem die Söhne von Christen, die von nun an als Tribut oder Beute eingefordert wurden (vgl. UZUNCARSILI 1988:101; KÖPRÜLÜ 1981:131).

Diese Praxis war zu Beginn auf Kriegszeiten beschränkt, wurde aber durch den Kadiasker Tschandarli Halil (Höchster Beamter des Gerichtswesens, Heeresrichter) gegen Ende des 14. Jahrhunderts reformiert. Nach der Eroberung von Adrianopel unter Murat I. (Herrschaftszeit: 1360-1389) wurde dann die Knabenlese (*devsirme*, osmanisch: sammeln) eingeführt. Von nun an durften männliche Kinder christlicher Untertanen aus besiegten und dem Reich einverleibten Gebieten für den Dienst in Staat und Armee rekrutiert werden. Von Sultan Selim I. (Herrschaftszeit: 1512-1520) wurde die Knabenlese zum Gesetz erhoben (vgl. Ilgürel 1997:385-386; İnalçık 1973:11).

Durchschnittlich alle fünf Jahre bereisten die osmanischen Beamten die europäischen Gebiete des Reichs, um unter Aufsicht des Provinzgouverneurs und im Beisein eines Schreibers, eines Richters und eines Arztes die Knabenlese durchzuführen. Ausgewählt wurden die schönsten, stärksten und begabtesten Jungen im Alter zwischen acht und fünfzehn Jahren. Voraussetzung war, dass sie weder verheiratet, noch der einzige Sohn ihrer Eltern waren. Außerdem wurde darauf geachtet, dass sich die Kinder in einer guten gesundheitlichen Verfassung befanden. Die Strecke nach Istanbul, wo die meisten von ihnen auf anatolische Bauernfamilien aufgeteilt wurden, mussten sie zu Fuß zurücklegen. Grundsätzlich nicht ausgewählt wurden Kinder der Stadtbevölkerung und jüdische Kinder, weil diese in ihrer Weltanschauung als bereits zu sehr orientiert und gefestigt galten. In

ihren Ziehfamilien lernten die Kinder neben der türkischen Sprache auch die islamischen Traditionen und Lebensgewohnheiten kennen. Sie wurden nach den Glaubensprinzipien des Islams erzogen und auf diese Weise ihren ethnischen, kulturellen und religiösen Ursprüngen völlig entfremdet (vgl. Ilgürel 1997:386-389; Küçük 1976:92-05).

5.4 Derwische im Dienste des Osmanischen Heeres

Vor und während der Schlacht wurden die Soldaten nicht nur von Imamen, sondern auch von Sufi-Derwischen angespornt und motiviert. Die gleichen Derwische erwiesen den Gefallenen die letzte Ehre und betreuten die Verwundeten psychologisch. Ihr Einsatz auf dem Schlachtfeld war also unentbehrlich. Aus unterschiedlichen Chroniken geht außerdem hervor, dass Bektaschi-Derwische auch hinter der Front aktiv waren und im Falle eines drohenden Angriffs die zivile Bevölkerung evakuierten oder logistische Unterstützung organisierten. Dabei wurde offenbar kaum auf konfessionelle Unterschiede geachtet. Wenn während länger anhaltender Krisen die Nahrungsvorräte zur Neige gingen, waren die Derwische für die Betreuung der Versorgungswege zuständig (vgl. Çağlayan 1996:13f; 89ff.).

Weil sich die Bektaschi-Derwische beim Militär als loyal erwiesen und ihr positiver Einfluss auf die Truppen unverkennbar war, überließ man ihnen auch die geistige und religiöse Erziehung der christlichen Kinder, die mehrheitlich die Einheit der Janitscharen bildeten. Auf den ersten Blick mag es paradox erscheinen, dass Derwische kriegerische Handlungen unterstützten. Schließlich ist eine sufistische Grundhaltung generell kaum mit dem Töten von Menschen vereinbar. Auch die Bektaschija lehrt die Achtung vor dem Erschaffenen (Pflanzen, Tiere, Menschen) und verurteilt das Töten eines Menschen theoretisch als Todsünde. Doch weisen wichtige Bektaschi-Überlieferungen darauf hin, dass der Krieg in der Praxis als ein notwendiges Übel betrachtet wurde. Man hielt es für dringend erforderlich, das Übel des Krieges durch eine Kriegsethik zu begrenzen. So hielten die Derwische die *Ehl-i Kılıç* (Männer des Schwertes, sämtliche kämpfenden Männer) dazu an, ihre Schwerter gottesfürchtig zu führen, das heißt, barmherzig gegen Kinder, Frauen, ältere Menschen und Soldaten zu

sein, die bereit waren, sich zu ergeben. Sie riefen sie sogar dazu auf, ihren Proviant im Namen Gottes mit den Gefangenen zu teilen. Diese Grundsätze fanden Eingang in die Lehre von der *Futuwwa* (Ritterlichkeit, Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft und Friedfertigkeit), die jede Art der Tyrannei untersagte. Bei näherer Betrachtung wird allerdings deutlich, dass sich diese Art der Rechtfertigung von Kriegshandlungen nicht nur aus der Notwendigkeit ableitet, eine Kriegsethik zu entwickeln, sondern auch eine Legitimation für die aktive Beteiligung der Derwische an Kriegshandlungen darstellt (ARSLANOGLU 1997:14; NOYAN 1999:360; KOCATÜRK 1996:24).

5.5 Bektaschi-Symbolik

Im Rahmen unserer Griechenland-Exkursion 2006 unter der Leitung von Herrn Prof. Lienau besuchten wir unter anderem das Bektaschi-Dorf Rusenli. Neben dem Eingangstor zum Innenhof des Tekke befand sich ein Trinkbrunnen, dessen Symbole uns verwirrten: ein an zentraler Stelle in die Architektur des Brunnens eingearbeiteter Stein wies rechts und links zwei Davidsterne auf, die man sofort mit dem Judentum verbindet.



Abbildung 6: Eingangstor des Tekkes Seyyid Ali Sultan

Quelle: eigene Fotografie 2013

Es stellte sich jedoch heraus, dass ein von den Osmanen als Salomonsiegel (*Mühr-i Süleyman*) bezeichneter Davidstern auch die Außenfassaden vieler Moscheen in anderen Gebieten des Osmanischen Reich zierte. Bekanntermaßen verfügen alle monotheistischen Religionen über die gleichen Ursprünge. Der König Salomon des Alten Testaments wird im Koran als ein Prophet beschrieben, dem sein von Gott gegebenes Siegel - der Davidstern - uneingeschränkte irdische Macht verlieh. Dieses unvergleichlichen Machtsymbols bedienten sich auch die Osmanen und setzten es häufig zur Abwehr von Feinden und bösen Geistern ein.



Abbildung 7: Trinkbrunnen am Eingangstor des Tekkes Seyyid Ali Sultan

Quelle: eigene Fotografie 2009



Abbildung 8: Vergrößerte Darstellung des Mühr-i Süleyman

Quelle: eigene Fotografie 2009

Der Davidstern findet sich auch auf der Marineflagge von Barbaros Hayreddin Pascha, einem erfolgreichen Admiral der osmanischen Mittelmeerrmarine. Von einer christlichen Mutter (Katerina) um 1476 auf Lesbos geboren, betätigte er sich als gefürchteter Korsar im Namen des osmanischen Sultans, bis er später in den Rang des Oberbefehlshabers der Marine erhoben wurde. Seine Matrosen bestanden überwiegend aus Marine-Janitscharen. Einer sehr umfassenden biographischen Darstellung zufolge war Barbaros Khayr ad-Din Pascha bereits in jungen Jahren dem Bektaschija-Orden beigetreten. Aus diesem Grund führte er auf seiner selbstentworfenen Militärflagge sowohl das *Mühr-i Süleyman* als auch das Schwert des Imam Ali, dem vierten der rechtschaffenen Kalifen nach dem Propheten Muhammed. (Ali ist der erste von insgesamt 12 Imamen, die von den Bektaschis besonders verehrt werden) (SEYFI 1910:25f.).



Abbildung 9: Marineflagge des Barbaros Hayreddin Pascha aus dem 16. Jhdt.

*Quelle: <http://www.tarihnotlari.com/wp-content/uploads/2013/04/barbaros-hayreddin-sancagi.jpg>
(zuletzt aufgerufen 09.12.2014)*

Das dem 6-eckigen Davidstern ähnliche Octagram, ziert auch die Haube der Janitscharen, die auf der Internetseite des Badischen Landesmuseums Karlsruhe ausgestellt ist. Schaut man sich die Waffen und die Uniformen der Janitscharenkorps etwas genauer an, so wird man weitere Symbole entdecken, die bektaschitischen Ursprungs sind und von den Janitscharen als Talismane zum Schutz vor Feinden und bösen Geistern verwendet wurden. Von dem auffallend langen Nackenbehang der Janitscharenhaube nahm man lange Zeit an, dass er auf Bektasch Veli selbst zurückgehe. Der Legende nach legte Bektasch seine Hand auf den Kopf des ersten Janitscharen, um ihn zu segnen, wobei der Ärmel seines weiten Obergewandes tief über den Rücken des Mannes herabfiel. Diese Assoziation ist aus historischer Sicht höchst fragwürdig, doch kommt es nicht darauf an, ob diese Darstellung der Wahrheit entspricht. Entscheidend ist vielmehr, dass die Janitscharen ihr Glauben geschenkt haben (vgl. NOYAN 1999:146; JAECKEL 1970:8).



Abbildung 10: Janitscharenhaube aus dem 17. Jhdt.

Quelle: http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_rus/D204_de.php (zuletzt aufgerufen 07.08.2014)



Abbildung 11: Das reich verzierte Gegengewicht zum abhängenden Ende der Haube mit der Teslim-Tas Symbolik

Quelle: http://www.tuerkenbeute.de/sam/sam_rus/D204_de.php (zuletzt aufgerufen 07.08.2014)

Ein anderes, weitaus weniger spektakuläres Bektaschi-Symbol ist der 12-zackige oder als vereinfachte Ausführung der 8-zackige Stern, der als *Teslim taşı* oder *Hacı Bektaş taşı* in der Bektaschija verbreitet ist und die 12 Imame symbolisiert. Dieser 12-zackige Stern wird sowohl als Halskette getragen als auch in Grabsteine von Bektaschis gemeißelt. Dem zwölffaltigen Turban, der im Osmanischen Reich allein von Bektaschis getragen wurde, begegnet man heute noch bei höheren Bektaschi-Geistlichen. Die 12 Falten weisen ebenfalls auf die 12 Imame hin, die von den Bektaschis sehr verehrt werden. Wenn ein solcher Turban den Grabstein eines Verstorbenen ziert, so ist dieser sehr leicht als hoher Bektaschi-Geistlicher zu identifizieren. Auch weist die Janitscharenhaube auf einem Grabstein auf Umwegen auf die Zugehörigkeit einer Person zur Bektaschija hin.



Abbildung 12: Grabstein mit Bektaschisymbolik südlich des Tekkes Seyyid Ali in Roussa (12-zackiger Stern und Turban)

Quelle: eigene Fotografie 2010

5.6 Zusammenfassung

Nachdem der Bektaschi-Derwisch Sarı Saltuk und sein turkmenischer Stamm im 13. Jahrhundert in der Dobrudscha, Rumelien, den Boden für die Bektaschi-Lehren bereitet hatten, beginnt die eigentliche Ausdehnung des Bektaschija-Ordens auf europäischem Boden gut 100 Jahre später mit dem ersten Vorstoß der Osmanen nach Südosteuropa. Die Besiedlungspolitik der Osmanen im Anschluss an die Eroberungszüge führte dazu, dass religiöse Strukturen Anatoliens auf Rumelien und später auf den ganzen Balkan übertragen wurden. Was die gezielte Besiedelung der eroberten Gebiete betrifft, so erweist sich dieser Abschnitt der frühen Geschichte des Osmanischen Reichs als epochebildend und wird in der osmanischen Geschichtsschreibung als „die Epoche der Migration und Besiedelung“ bezeichnet. Die heterodoxe Ausrichtung der Bektaschija mit ihrer toleranten Handhabung islamischer Grundsätze machte den Islam „balkanfähig“. Seine Hauptakteure, die Derwische, wurden durch ihre Vermittlerrolle zwischen den muslimischen Siedlern und der christlichen Bevölkerung für die osmanische Führungsschicht unverzichtbar und dafür im Gegenzug mit weitgehenden Privilegien ausgestattet. Ihr Einfluss auf die neugebildete, aus christlichen Kindern zusammengestellte Elitetruppe der Janitscharen ging irgendwann so weit, dass die Begriffe Bektaschi und Janitschar nahezu synonym verwendet werden. Diese Tatsache garantierte den Bektaschis einstweilen eine dauerhafte Machtposition im osmanischen Staat, die ihnen schließlich jedoch zum Verhängnis wurde.

6. Die geografische Verbreitung des Bektaschitums bis zum Zerfall des Osmanischen Reichs

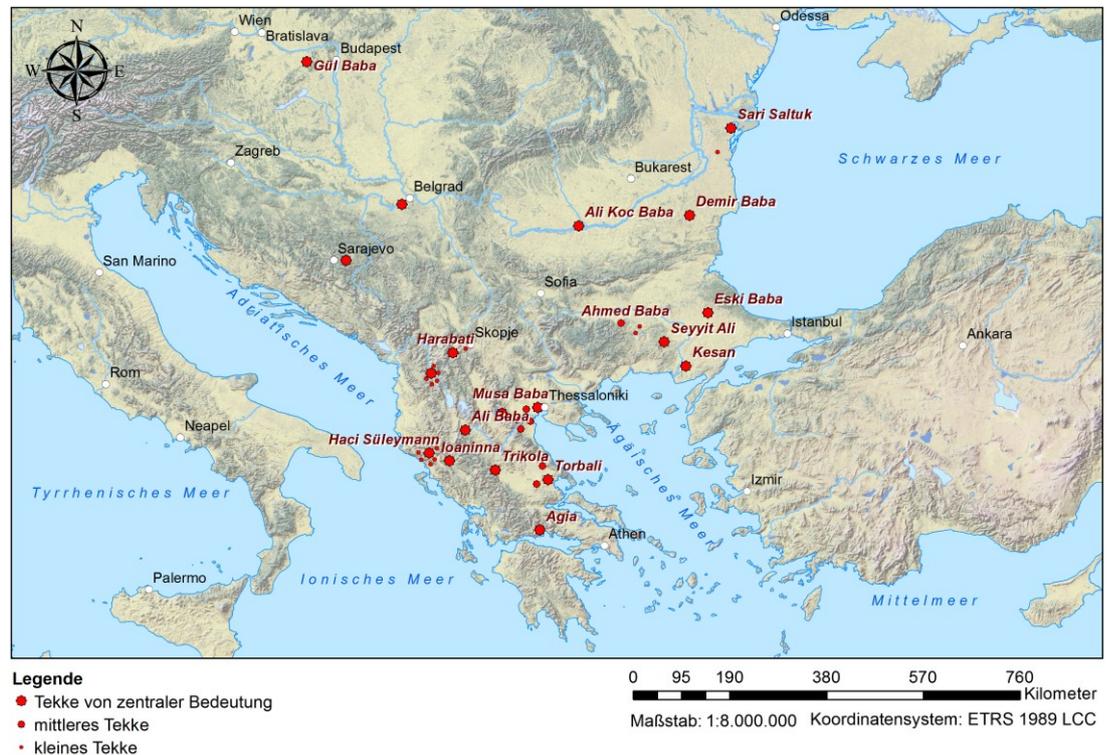


Abbildung 13: Verbreitung des Bektaschitums in SOE bis 1912 - eigener Entwurf

Die Verbreitung des Bektaschitums in Südosteuropa begann, grob bemessen, mit den Eroberungszügen der Osmanen auf dem Balkan und endete im Frühjahr 1826 mit dem *Vaka-i Hayriye* (wörtlich: wohltätiges Ereignis). In jenem Jahr gingen loyale Truppen von Sultan Mahmut II. gegen die Kasernen (*Kışla*) und religiösen Einrichtungen (*Tekke*) der Janitscharen vor, töteten eine große Anzahl von Janitscharen und brachen ihre Macht für alle Zeiten. Das *Vaka-i Hayriye* traf auch die Bektaschija hart. In die Defensive gedrängt, sah man sich gezwungen, die wichtigsten Zentren nach Albanien zu verlegen, wo man sich dem Zugriff der eisernen Hand des Sultans leichter entziehen konnte. Während die Ausbreitung des Bektaschitums in großem Stile nun 1826 gestoppt wurde, gelang es den Bektaschis, auf lokaler Ebene Wurzeln zu schlagen. Insbesondere unter der albanischen Bevölkerung stießen sie auf hohe Akzeptanz, und so etablierte sich Albanien in der Folgezeit als das Hauptzentrum des Bektaschitums. Auch an anderen Orten bemühte man sich um eine feste Verwurzelung des Bektaschitums auf lokaler Ebene. Doch schon bald ließen die aufkommenden nationalistischen

Bewegungen in Südosteuropa und der anschließende Zerfall des Osmanischen Reichs sämtliche religiösen muslimischen Bewegungen auf europäischem Boden stagnieren. Daher habe ich mich in meiner Arbeit auf die Verbreitung des Bektaschitums bis zum Zerfall des Osmanischen Reichs beschränkt (vgl. ESAD 1833:24; REICHART 1976:34; JACOB 1908:16f.).

Das größte Problem meiner Analyse bestand darin, die Verbreitung des Bektaschitums korrekt zu erfassen. Hier stellte sich vor allem die Frage nach akzeptablen Quellen. Als solche boten sich zunächst die *Salnamen* (Jahrbücher) der Verwaltungseinheit Edirne (vgl. Kayıcı 2013) an, in denen ich hoffte, konkrete Zahlen über die Zugehörigkeit der Bevölkerung zum Bektaschitum zu finden. Die *Salnamen* sind im geografischen Sinne sehr wertvoll, da sie einen Almanach der jeweiligen osmanischen Verwaltungseinheiten darstellen. Bezogen auf die Demografie boten sie Aufschluss über die Größe der ansässigen Bevölkerung und ihre Verteilung, auch darüber, wie viele häusliche Gemeinschaften christlich oder muslimisch waren; die Zugehörigkeit zu bestimmten Orden hingegen blieb im Dunkeln. Dass die *Salnamen* nach der *Tanzimat* eingeführt und nur teilweise ins Türkisch übersetzt wurden, disqualifizierte sie endgültig als Primärquelle für meine Recherche. Einige ihnen entnommene Daten erwiesen sich immerhin als hilfreiche Sekundärinformationen. So griff ich in erster Linie auf die Monographie von F. W. Hasluck zurück, die einen umfassenden Überblick über die Ausbreitung des Bektaschitums liefert. Ergänzt habe ich seine Erkenntnisse an vielen Stellen um Angaben aus den detaillierten Arbeiten von Nathalie Clayer und Robert Elsie. Des Weiteren sind einige neuere Einsichten zeitgenössischer türkischer Demografen und Ethnologen in diese Arbeit eingeflossen.

In der Monographie von Hasluck, die wichtige Hinweise zur Verbreitung des Bektaschitums in Südosteuropa enthält, werden keine Standortpräferenzen zur Errichtung von Tekkes genannt (vgl. Hasluck 2012). Auch im wissenschaftlichen Artikel von Ömer Lütfi Barkan (vgl. Barkan 1942) werden keine direkten Hinweise auf die Bevorzugung bestimmter Standorte gemacht, sondern betont, dass ein „*manus manum lavat*“ zwischen den osmanischen Herrschern und den Derwischen gegeben war.

Die Derwische, die sich an der osmanischen Kolonisation in SOE in vieler Hinsicht verdient gemacht hatten, wurden mit Steuerfreiheiten belohnt und durften ihre Tekkes auf den ihnen urkundlich überlassenen Ländereien errichten und bewirtschaften. Barkan betont, dass die auf Expansion bedachten Osmanen die Organisationsfähigkeit und den politischen Einfluss dieser Derwische und ihrer Orden auf die Bevölkerung nutzten. Die Derwische gehörten derselben geistigen Linie an, wie die Babai-Derwische, die zuvor durch ihren Einfluss auf die turkmenischen Stämme das Seldschukenreich in Unruhe versetzt hatten (siehe hierzu Kapitel über die Babai-Aufstände). Kein Machthaber durfte auf solch ein Potenzial verzichten bzw. diese einflussreichen Derwische durch falsche Politik gegen sich kehren.

Den Ausführungen von Barkan zufolge, waren die Präferenzen der Standortauswahl von der jeweiligen Phase der osmanischen Herrschaft in SOE abhängig:

- In der ersten Phase des frühen osmanischen Vorstoßes wurden militärisch strategische Gebiete als Ziele der Erschließung gewählt, sowie wichtige Passstraßen und Handelswege, die auch für die militärische Logistik genutzt wurden. Diese Gebiete konnten auch sehr abgelegenen sein. In dieser ersten Phase wurden die abgelegenen und wenig erschlossenen Gebiete u.a. auch deshalb bevorzugt, da Konflikte mit örtlichen Feudalherren und Bauern vermieden werden mussten. Der Standort des Tekkes Seyyid Ali bei Roussa stellt ein Beispiel für diese Phase dar.
- Die Kolonisierung des Balkans/Rumeliens stellt die zweite Phase dar. Dabei wurde die einheimische Bevölkerung nicht vertrieben bzw. ihrer Böden enteignet. Die Gründung der Tekkes folgte in dieser Phase u. a. der Bemühung der Urbarmachung von zuvor naturbelassenen Gebieten in landwirtschaftlich nutzbare Flächen. Das Tekke des Demir Hasan Baba in der Ludogorie (Deliorman) kann als Beispiel für solche Tekkegründungen herangezogen werden.
- In der dritten Phase, die der Eroberung und Kolonisierung folgte, wurden Tekkes auch in Städten gegründet, die inzwischen in das osmanische Reich einverleibt waren, wodurch die oft aufgegriffene These der Neigung zur Abgeschiedenheit bei der Bektaschija, ähnlich wie bei den griechisch-

orthodoxen Klöstern, entkräftet wird. Eine weitere Tatsache ist, dass Tekkes um Grabstätten von Schejchs errichtet wurden. Tekkegründungen in Städten wie Thessaloniki und Ioaninna zeugen von dieser Phase.

Um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, habe ich mich weitgehend auf eine Betrachtung derjenigen Tekkes konzentriert, die für die Verbreitung des Bektaschitums in Südosteuropa eine zentrale Rolle gespielt haben. Diese werden besonders hervorgehoben und ausführlicher vorgestellt. Kurz erwähnen werde ich darüber hinaus solche Tekkes, die als weniger bedeutende Dependancen dieser zentralen Tekkes betrachtet werden können. Die Gliederung erfolgt nach den politischen Grenzen der Gegenwart.

Obwohl das Bektaschitum im Zuge der osmanischen Expansion in ganz Südosteuropa eine bis zum Jahr 1826 währende Blütephase erlebte, sind der Süden Albanien, der Deliorman in Bulgarien sowie der Epirus Griechenlands als Hauptverbreitungsgebiete der damaligen Zeit hervorzuheben.

6.1 Rumelien - europäischer Teil der Türkei

Der europäische Teil des Osmanischen Reichs, ausgenommen Bosnien, Ungarn und der Peloponnes (Morea), trug früher den Namen Rumelien (türk.: *Rumeli*, Land der Griechen; im Dialekt der Rumelien auch: *Urumeli*). Vor dem September 1878, als der Berliner Kongress Ostrumelien zur autonomen Provinz des Osmanischen Reichs erklärte, befand sich der Verwaltungssitz bis 1836 in Sofia, später in Bitola. In den darauffolgenden Jahren wurde der Anschluss Ostrumeliens an das Fürstentum Bulgarien erzwungen (vgl. REICHERT 1976:33).

6.1.1 Edirne (Adrianopel)

Die meisten Bektaschi-Tekkes Westrumeliens lagen im Sandschak (Verwaltungseinheit) Edirne. Ihre große Anzahl dort und die enge Verbindung der Janitscharen zu den Bektaschi-Führern lassen vermuten, dass die Garnisonen der

Janitscharen das treibende Element bei der Missionierung der umliegenden muslimischen Bevölkerung zum Bektaschitum waren. Der Großteil der Tekke im Sandschak Edirne wurde bei den Vorfällen im Frühjahr 1826 zerstört. Allein Adrianopel besaß 16 Tekke, die nun, sofern sie nicht dem Erdboden gleich gemacht worden waren, in *Tschiftlik*-Siedlungen umgewandelt wurden. Die Tekke wurden in Tschiftliks umbenannt, der *Dede* (religiöser Führer des Tekke) durch einen *Kahya* (Gutsverwalter) ersetzt und die Derwische durch abhängige Landarbeiter. Die Existenz von Bauernsiedlungen in der Nähe der Tekke, die als Gemeinschaften in das Wirtschaftsleben dieser Derwisch-Tekke eingebunden gewesen waren, begünstigte die Umwandlung der Tekke in Tschiftlik-Siedlungen; denn eine funktionierende Bauernwirtschaft war somit bereits vorhanden. In seinem Beitrag zur geografischen Verteilung der Bektaschis in Rumelien weist F.W. Hasluck, der die Region vor dem Ersten Weltkrieg bereiste, auf zwei in historischer wie geistlicher Hinsicht bedeutende Tekke im Osten von Edirne hin (vgl. ESAD 1833:26; JACOB 1908 18; INALCIK 2004:145f.): Bei Ersterem handelt es sich um das Tekke Eski Baba, nach dem die Ortschaft Babaeski (byzant.: *Boulgarophygon*) bis heute benannt ist. Damals wie heute glaubte man, dass hier der (im letzten Kapitel näher vorgestellte) Bektaschi-Heilige Sarı Saltuk Baba begraben liegt. Sein Mausoleum befindet sich in der seit alters unter dem Namen Hagia Nicola bekannten Kirche. Dieser Ort wird sowohl von Christen als auch von Muslimen besucht und verehrt. Neben dem Mausoleum in Babaeski werden im *Saltukname* noch 11 weitere über den ganzen Balkan verstreut liegende mögliche Grabstätten Saltuks aufgelistet. Vom Tekke Eski Baba selbst sind heute keine Spuren mehr erhalten. (vgl. HASLUCK 1928:24; BABINGER 1966:220; ZARCONE 1990:629).

Das zweite Tekke, ca. 3 Kilometer östlich von Pınarhisar gelegen, wurde ebenfalls im Zuge der Vorfälle des Jahres 1826 in eine Tschiftlik-Siedlung umgewandelt. Hasluck vermerkt, dass dieses Tekke bzw. das Grab des Heiligen Binbırođlu Ahmed Baba, das es birgt, bis zuletzt ein Wallfahrtsort für türkische Muslime war. Im Reisebericht des englischen Reisenden Slade wird auf eine Reihe von Tekke südlich von Edirne hingewiesen, die während des *Vaka-i Hayriye* im Jahre 1826 verwüstet wurden. In Ferecik hingegen, ebenfalls südlich von Edirne gelegen, wurden die Tekke Nefes Baba und Ibrahim Baba verschont. Über die Gründe für diese Verschonung schweigt sich die Literatur aus. Manche Historiker

gehen davon aus, dass es sich bei diesen Tekke nicht um Bektaschi-Residenzen gehandelt haben dürfte, können diese These jedoch nicht beweisen (vgl. SLADE 1854:103f.; HASLUCK 1928: 23f.).

6.1.2 Keşan (Kissos)

Hasluck berichtet von einem kleinen Tekke im Zentrum von Keşan (byzant.: *Kissos*), das von einem Dede und albanischen Derwischen unterhalten wurde. Als Beispiel für die Entfremdung christlicher Klöster durch Bektaschis erwähnt Hasluck ein Tekke in Domuzdere, in der Umgebung von Keşan. Vertrauenswürdigen örtlichen Überlieferungen zufolge handelt es sich bei diesem Tekke um das vormals griechisch-orthodoxe Kloster Aya Yorgi. In den Jahren 1836-1839 wurde die Region von einer Epidemie heimgesucht, die die christlichen Bewohner samt ihrer Mönche zur Auswanderung zwang. Im Anschluss an diese Epidemie eigneten sich Bektaschis das verlassene Kloster an und weigerten sich später, es zurückzugeben. Die gleichen Quellen vermerken auch, dass alljährlich Feierlichkeiten zu Ehren von Aya Yorgi stattfanden, anlässlich derer sich Christen sowie Muslime zusammenfanden. Allerdings beschränkten sich die Kontakte zwischen beiden Gruppen offenbar auf das Nötigste und werden zum Teil heute noch von den historischen Auseinandersetzungen um das Kloster überschattet. Die Bektaschis bemächtigten sich, so Hasluck, nicht allein des Klosters in Domuzdere. Ganz ähnlich gingen sie offensichtlich auch in dem bereits erwähnten Ort Babaeski vor. Die Umwandlung vieler Kirchen in Moscheen im westlichen Teil des Osmanischen Reichs ist eine historische Tatsache. Doch sind die mündlichen Überlieferungen bezüglich der christlichen Vergangenheit vieler Stätten oft kaum authentisch und, je nach politischer Intention und Lage, mit emotionalem Beiwerk geschmückt, das den Widerstand und die Religion der christlichen Gemeinden stärken sollte.

Die meisten Umwandlungen von Kirchen in Moscheen wurden in den Wirren der Eroberungszüge vollzogen. Mit diesen Maßnahmen wollten die neuen Machthaber zum einen ihre Macht demonstrieren und zum anderen diejenigen Christen bestrafen, die Gegenwehr leisteten. So handelte man nach dem Motto „Forme das Eisen, solange es noch glüht“. Oberste Priorität der Staatspolitik des

Osmanischen Reichs genoss aber zu jeder Zeit die innere Stabilität. Folglich wurden auch Zwangsentehrungen der christlichen Gemeinden weitestgehend vermieden. Sie hätten die ansässige Bevölkerung nur unnötig provoziert und Aufruhr heraufbeschworen. Insofern pflegte man für gewöhnlich im Vorfeld einer Umwandlung das Einverständnis der zuständigen kirchlichen Ämter einzuholen, die ihrerseits dem Patriarchen unterstellt waren. Gelegentliche Abweichungen von dieser allgemeinen Praxis waren vor allem der politischen Unfähigkeit einiger osmanischer Sultane zuzuschreiben. Die osmanische Eroberungspolitik gründete auf einem sachlich-nüchternen Auftreten gegenüber der unterworfenen Bevölkerung. Aus Erfahrung wussten die Sultane, dass Ungerechtigkeiten und das Ausnutzen ihrer Machtposition zwangsläufig Unruhe schüren würden. In diesem Zusammenhang attestieren viele Historiker den Osmanen, sich ihren neuen Untertanen gegenüber außergewöhnlich tolerant und entgegenkommend verhalten zu haben. Dieser Ansicht möchte ich mich nicht anschließen, weil sie mir bei genauerer Betrachtung emotional-subjektiv gefärbt erscheint. Fakt ist, dass sich die Osmanen stets auf einen langen Aufenthalt in den eroberten Gebieten einrichteten und dass sie ihre Macht dort möglichst effektiv zu sichern versuchten. Sie wussten, dass ein verheerender Raubzug oder die Auferlegung von untragbaren Steuern auf Dauer zu Unruhen und Aufständen führen mussten, die im Endeffekt mehr Ressourcen verschlingen würden, als die eroberten Gebiete kurzfristig hergaben. Daher gingen sie vor allem pragmatisch vor (vgl. HASLUCK 2006:24).

6.2 Bulgarien

In seiner umfassenden Arbeit über die Bektaschi-Tekke im Herrschaftsgebiet der Osmanen berichtet Hasluck für Bulgarien von insgesamt sechs Tekke, die den Kern des Bektaschitums in Bulgarien und den angrenzenden Regionen bildeten. Aufgrund ihrer überregionalen Bedeutung möchte ich auf zwei dieser Tekke, die trotz wiederholter Verwüstungen bis heute erhalten geblieben sind, genauer eingehen: erstens auf das Mausoleum des Bektaschi-Heiligen Demir Hasan Baba in der Region Deliorman bei Kemanlar und zweitens auf das im Süden von Kırcaali gelegene Tekke des Seyyid Ali Sultan (den heutigen politisch-administrativen Grenzen entsprechend im Abschnitt über Griechenland

aufgeführt). Ein weiteres, jedoch weniger bedeutendes Tekke befindet sich in Istromenitsa. In der Literatur werden lediglich dessen warme Wasserquellen erwähnt, die der Legende nach zu Ehren des Heiligen Ismail Baba dort entsprangen. Dieses Tekke wurde während des Ersten Balkankriegs durch bulgarische Milizen völlig zerstört. Einen Tagesmarsch südlich von Kırcaali lag das Tekke von Mustafa Baba. Doch weder dessen Grab noch das Tekke sind erhalten geblieben. Ein anderes Tekke gleichen Namens beschreibt Jacob in seinem Reisebericht aus dem Jahre 1911 als zwischen Ruscuk (*bulg.* Ruse) und Silistra gelegen. Auch in Tirnova gab es den Aussagen der damaligen Anwohner zufolge ein Tekke, das von den Bulgaren völlig zerstört wurde. Hier ist sogar der Name des Stifters in Vergessenheit geraten, was darauf schließen lässt, dass schon die Osmanen während des *Vaka-i Hayriye* sehr rabiät gegen das Tekke vorgegangen sind. Normalerweise war es nicht üblich, dass Mausoleen verwüstet wurden (vgl. HASLUCK 2006:25; BABINGER 1931: 85).

6.2.1 Das Tekke des Demir Hasan Baba im Deliorman

Das im Deliorman bei Kemanlar gelegene Tekke des Demir Hasan Baba war weit über die Grenzen der Region hinaus bekannt. Franz Babinger bereiste den Deliorman im Jahr 1930 und vermerkte, dass es reine Bektaschi-Gemeinden zu jener Zeit nur noch um Kemanlar gab. In fast jedem Dorf des Deliorman jedoch stieß er seinerzeit auf Menschen, die sich zum Bektaschitum bekannten, ohne dass er äußerlich ihre Zugehörigkeit zu dem Orden feststellen konnte; nur die wenigsten von ihnen trugen entsprechende Kopfbedeckungen oder Mäntel (vgl. BABINGER 1931:87).



Abbildung 14: Eine Fotografie des Tekkes Demir Hasan Baba 1930

Quelle: Babinger 1931:88

Dass der bekannte türkische Reisende Evliya Tschelebi dieses Tekke nicht erwähnt, kann zwei Gründe haben: Entweder wurden seine in zehn Bänden veröffentlichten Reiseberichte nicht mit der gebotenen Gewissenhaftigkeit geführt, oder aber das Tekke wurde erst nach Tschelebis Reisen gegründet, das heißt, nach Mitte des 17. Jahrhunderts. Wie bei fast allen Stifter-Derwischen der Bektaschis auf dem Balkan existieren auch über Demir Hasan Baba keinerlei authentische Quellen, die Informationen über sein Leben und Wirken liefern würden. Selbst die Menschen vor Ort, ja nicht einmal die Derwische besitzen diesbezüglich irgendwelche verwertbaren Erkenntnisse. Umso mehr verblüffte es mich, festzustellen, dass Babinger 1931 eine Geschichte über Demir Hasan Baba erzählt, die mir in ihren Grundzügen auf unserer Griechenland-Exkursion im Sommer 2006 ganz ähnlich über eine Person anderen Namens erzählt wurde - nämlich von einem Derwisch im Tekke des Seyyid Ali Sultan in Ruschenli (griech.: *Ruscha*) über eben diesen Seyyid Ali Sultan: Der Legende nach soll Ali Sultan während seiner Reise durch die Rhodopen nach einer Einladung zu Tisch einen Speiß ergriffen und ihn mitsamt dem Lamm, das daran hing, mit solcher Wucht davon geschleudert haben, dass er kilometerweit durch die Luft flog und

schließlich eine Wasserquelle zu Tage förderte, als er wieder auf dem Boden aufschlug. An dieser Stelle wurde dann das Tekke des Ali Sultan errichtet. Der Speiß verwandelte sich in einen Maulbeerbaum, der bis heute den Garten des Tekke ziert. Diese homologen Legenden zeugen entweder davon, dass sich die beiden Stifter sehr nahe gestanden haben müssen, oder von einer allmählichen Übertragung populärer Legenden (türk. *efsane, menkıbe*) auf andere Heilige (vgl. ebd.; SEZGIN 1991:216f.; E. TSCHLEBI 1999:329).

Zwar ranken sich um Hasan Baba zahlreiche Heldensagen, die den Blick auf seine historische Persönlichkeit versperren. Einige Aussagen über ihn lassen sich dennoch treffen. Wenn in der türkischen Sprache dem eigentlichen Namen einer Persönlichkeit ein Beinamen als Ergänzung vorangestellt wird, so beschreibt dieser ein hervorstechendes Merkmal der Person. Das Wort Demir steht im Türkischen für Eisen und bedeutet in diesem Fall, dass es sich um einen sehr stabil gebauten Menschen gehandelt haben muss, der seine körperliche Stärke wahrscheinlich mehrmals unter Beweis stellte. Außerdem dürfte Demir Baba ein guter Ringer gewesen sein. Denn in den türkischen Quellen wird er als Pehlivan Hasan Baba geführt - eine Bezeichnung für Örlinger, die mit den heutigen traditionell-türkischen Ringern zu vergleichen sind. Diese Kämpfer wurden von Kopf bis Fuß mit Olivenöl eingölt, was das Einsetzen von Hebeln und Griffen erschwerte. Das erste Örlinger-Turnier wurde 1357 in Edirne ausgetragen. Die bekanntesten Größen dieser Sportart stammen aus dem Deliorman.

Die Architektur des Tekke mit seiner Kuppel und den Ornamenten auf den Außenfassaden ist für den ländlichen Raum eher untypisch. Auf der Außenfassade des Mausoleums prangt der gleiche Davidstern, der auch den Trinkbrunnen des Tekke Seyyid Ali Sultan ziert. Besucht wird dieses Tekke bis heute sowohl von Muslimen als auch von Christen.



Abbildung 15: Das Mausoleum des Tekkes Demir Hasan Baba in Deliorman

Quelle: Fotografie 2008

Einer Darstellung zufolge haben bulgarische Christen 1930 versucht, sich das Tekke anzueignen. Der Widerstand der örtlichen Bektaschis erwies sich aber offenbar als so stark, dass man dieses Vorhaben rasch wieder fallen ließ (vgl. YAVASOV 1934:67).

Bis heute praktizieren die Bektaschis im Deliorman eine Reihe von heterodoxen Glaubensritualen. Dazu gehören der Steinkult, der im antiken Mittelmeerraum weit verbreitet war und sich hier anscheinend bis heute gehalten hat, oder auch der Wasserkult, Ahnenkult und Baumkult, in denen sich die Verbundenheit der ersten turkmenischen Siedler zum Schamanismus widerspiegelt. Die schwere Zugänglichkeit des Deliorman hat zur Bewahrung vieler endemischer und mitgebrachter Riten beigetragen, welche in religionsgeschichtlicher und ethnologischer Hinsicht noch nicht hinreichend wissenschaftlich untersucht wurden (vgl. PERVIN 2004:32; GANDY 2001:13).



Abbildung 16: Das Sarkophag des Demir Hasan Baba 1931

Quelle: Foto: Babinger (1931)

6.3 Griechenland

Da fast alle Ortschaften in Griechenland eine Neubenennung erfuhren, gestaltet es sich sehr schwierig, die in der alten Literatur angegebenen Ortsnamen auf aktuellen Karten der Regionen wiederzufinden. Zumindest kleinere ländliche Siedlungen sind oft kaum zu lokalisieren. Meine Spurensuche in der *Ortsnamenkonkordanz der Balkanhalbinsel* von De Jong erbrachte nur wenige verwertbare Informationen. Daher habe ich viele Ortsnamen unverändert aus der Literatur übernommen und versucht, die geographische Lage der Orte aus ihrer Zuordnung zu größeren Ortschaften abzuleiten (soweit diese in der Literatur erwähnt wurden).

6.3.1 Ostmakedonien Thrakien - das Bektaschi-Tekke des Seyyid Ali Sultan¹¹

Zum Standort des Tekke von Seyyid Ali Sultan existieren widersprüchliche Aussagen: F. W. Hasluck zufolge liegt es weit im Norden von Didymoteichon, Esad Efendi zufolge in einer Grenzregion im Regierungsbezirk Kircaali in Bulgarien. In seinem umfassenden Werk über den Sturz der Janitscharen führt Esad Efendi das Tekke des Seyyid Ali Sultan unter den Tekkes auf, die während des *Vaka-i Hayriye* zerstört wurden. Ein zweites Mal zerstört wurde es während der bulgarischen Besetzung Thrakiens, wobei das Mausoleum des Seyyid Ali verschont wurde. Das Gebiet um Didymoteichon wurde 1364 annektiert und gehört somit zu den ersten Eroberungen der Osmanen in Südosteuropa. Folglich muss das Seyyid Ali Sultan-Tekke eines der ältesten Tekkes in Südosteuropa gewesen sein.



Abbildung 17: Friedhof des Tekkes Seyyid Ali

Quelle: eigene Fotografie 2006

¹¹ Im Kapitel „Siedlungsweise im Bektaschitum“ wird das Tekke des Seyyid Ali hinsichtlich der Siedlungsweise im Bektaschitum ausführlich behandelt.

Auf unserer Griechenland-Exkursion 2006 unterhielt ich mich mit einem Bediensteten des Tekke unter anderem auch über dessen Friedhof. Er erzählte mir, die bulgarischen Besatzer hätten viele Grabsteine umgeworfen und zerbrochen. (Auf meine Frage nach osmanischen Verwüstungen schwieg er.) Der Friedhof sei früher viel größer gewesen, doch seien viele Grabsteine unter anderem auch durch Sprengsätze so stark beschädigt worden, dass sie nicht wieder aufgestellt werden konnten. Die Mauern, die hinten auf dem Foto zu sehen sind, markieren das ehemalige Ausmaß des Friedhofs. Zudem sollen sie verhindern, dass die Freifläche, auf der sich früher einmal Gräber befanden, als Weideplatz genutzt wird. Da dort auch keine neuen Gräber mehr ausgehoben werden, ist der Friedhof in jüngerer Zeit leicht versetzt worden. Interessant war, dass ich - aus Respekt und Ehrerbietung gegenüber den hier begraben Babas und Dedes - vor Betreten des Friedhofs gebeten wurde, die Schuhe auszuziehen.

6.3.1.1 Das Bektaschi-Tekke des Seyyid Ali Sultan im Bericht des Gouverneurs von Cirmen (Tschernomen)

Die Urkunden, die mir von der Hitit Universität in Corum freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurden, enthalten neben Angaben zur Anzahl steuerpflichtiger Personen und einigen landwirtschaftlichen Informationen auch ethnisch-religiöse Komponenten. Eine hinreichende Auswertung dieser Urkunden ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Exemplarisch möchte ich aber doch kurz den Inhalt eines von mir selbst übersetzten Dokuments zusammenfassen, das in direktem Bezug zu Seyyid Ali Sultan und somit zum Bektaschitum steht:

In dieser Urkunde bestätigt der Gouverneur den Erhalt des Befehls des Sultans bezüglich der Auflösung der Bektaschi-Tekkes und der Verhaftung bzw. Verbannung ihrer führenden Persönlichkeiten. Auffällig ist, dass er unter diesen führenden Persönlichkeiten allen voran die Scheiche im Tekke des Seyyid Ali Sultan versteht, was die zentrale Rolle dieses Tekkes bestätigt. Um einer Flucht und Panik unter ihnen vorzubeugen, habe er die Scheiche der Bektaschi-Tekke unter dem Deckmantel einer Routinemaßnahme nach Çirmen (Tschernomen) eingeladen und veranlasst, eine Auflistung über die Besitztümer ihrer Tekke mitzubringen. Diese liest sich wie folgt: Zum Tekke Kızıldeli Sultan etwa

gehörten 24 Dörfer, 7 Mühlen, 2.500 Schafe und Ziegen, 200 Kühe, 20-50 Zugtiere, 20 Ochspanne, 40-50 Bedienstete und 800 dem Orden zugehörige Bewohner der umliegenden Dörfer, größtenteils wohlhabendere Bauern. Viele dieser Bewohner waren aufgrund ihrer *Vakif*-Zugehörigkeit (Zugehörigkeit zu einer Stiftung) von der Steuer befreit und deckten ihren Lebensunterhalt aus den Einkünften des Tekke. Im Regierungsbezirk des Gouverneurs gab es noch weitere 10 Tekkes, die vom zentralen Tekke Kızıldeli Sultan kontrolliert wurden. Ferner spricht der Gouverneur davon, dass die Tekkes über insgesamt 200 als Übernachtungsplätze taugliche Räume verfügten, in denen die bald eintreffenden Soldaten untergebracht werden könnten. Über die abtrünnigen Bektaschi-Führer sollten, so fügt er hinzu, vor Ort unter Einbeziehung von Zeugen individuelle Gutachten erstellt werden, die dann die Grundlage für ein der Scharia (das Gesetz) entsprechendes Urteil bilden würden. Um möglichen Aufständen vorzubeugen, sollten die Soldaten über einen längeren Zeitraum präsent sein und mögliche Unruhestifter nach eigenem Ermessen festsetzen können (vgl. Hatt-i Hümayun / Esad Pascha 1826)

Bei dieser Urkunde handelt sich um ein *Kaime* (Bericht des Gouverneurs des Sandschak Çirmen-Tschernomen) von Esad Pascha aus dem Jahr 1826, das dem Hohen Divan (Rat) in Istanbul vorgelegt wurde. Im Juni dieses Jahres begannen bekanntlich die gewaltsamen Übergriffe auf die Janitscharen und ihre religiösen Einrichtungen. Aus dem Dokument geht zudem hervor, dass bestimmte Bektaschi-Tekkes überregionalen Einfluss besaßen und die umliegenden kleineren Tekkes verwalteten. Das *Vakif* (fromme Stiftung) und alles, was ihm zuzurechnen war, war im Osmanischen Reich von der Steuerpflicht befreit. Auffällig in diesem Dokument ist die hohe Zahl der Steuerbefreiten, die mit 800 angegeben wird. Zweifellos wollte der Sultan die Janitscharen vor allem deshalb entmachten, weil sie schon seit langer Zeit eine politisch destabilisierende Rolle zu spielen pflegten. Daneben jedoch dürften auch soziale und wirtschaftliche Gründe eine Rolle gespielt haben. Es ist davon auszugehen, dass die mit großzügigen Privilegien ausgestatteten Bektaschis damals als unrechtmäßige Nutznießer des osmanischen *Vakif*-Systems betrachtet wurden. Waren es zu Anfang noch die hilfsbedürftigen Armen oder lediglich die Bediensteten des Tekkes gewesen, die dem Schutz des Tekkes unterstellt und von der Steuer befreit waren, so profitierten inzwischen auch wohlhabende Bauern davon, die es eigentlich gar nicht nötig hatten. Sie

zahlten einen geringen Prozentsatz der normalerweise zu entrichtenden Steuern an die Tekkes und kamen so zu größerem Reichtum als andere Bauern, die zu keinem Tekke gehörten.

6.3.2 Zentral- und Westmakedonien

Am westlichen Rand Thessalonikis soll das Vodine-Bektaschi-Tekke gelegen haben, das im Zweiten Balkankrieg 1913 völlig zerstört wurde. Im Zentrum der gleichen Stadt lag das Bektaschi-Tekke Musa Baba, das bis auf das Mausoleum des Heiligen ebenfalls im Balkankrieg verwüstet wurde (vgl. SEZGIN 1991:218).

Eine ganze Ansammlung von Bektaschi-Tekkes befand sich in der Umgebung von Kastoria (türk. *Kesriye*). Das Tekke Kasım Baba lag am nördlichen Stadtrand von Kastoria, an der Straße nach Florina. Kasım Baba soll zu den Kolonisator-Derwischen gehört und an den Eroberungszügen der Osmanen teilgenommen haben. Südwestlich von Kastoria befand sich, den Beschreibungen Haslucks zufolge, das Tekke des Sancaktar Ali Baba. Die Namensergänzung *Sancaktar* (Fahnenträger) belegt eindeutig, dass auch Ali Baba an den Eroberungszügen der Osmanen teilgenommen hat. Im Westen von Kastoria bei Lapsista lag das Vodorina-Tekke. Seine Gründung wird auf den Bektaschi-Geistlichen Emine Baba zurückgeführt, genau wie die eines anderen Tekkes in Odra.



Abbildung 18: Das Mausoleum des Musa Baba in Thessaloniki 1914

Quelle: <http://www.anadolucografyasi.com/yazilar/musababaselanik.html>



Abbildung 19: Der gegenwärtige Zustand des Mausoleum nach einer Restauration 2011 (Quelle: Foto Aydogan:2016)

Quelle: <http://www.anadolucografyasi.com/yazilar/musababaselanik.html>

Eine weitere Häufung von Bektaschi-Tekkes fand sich auch im Regierungsbezirk (türk. *kaza*) von Vegoritiss-See (türk. *Sarıgöl*). Als Hauptsitz des Regierungsbezirks wird Kozani am Vegoritiss-See angegeben, obwohl der See ca. 65 km entfernt liegt. Ein Vergleich einer ethnischen Karte der Region französischen Ursprungs aus dem Jahr 1914 mit einer aktuellen Karte legt nahe, dass es sich dabei um Maniaki handeln muss. Maniaki hat gegenwärtig eine viel geringere Bedeutung als früher, jedoch müsste man vor Ort auf bauliche Reste bzw. Ruinen (Hamam, Han, Moschee) stoßen, die die damalige überregionale Bedeutung unterstreichen würden. Der Regierungsbezirk war dem Sandschak Thessaloniki unterstellt und umfasste die Orte Haravgi (türk. Cuma), Bahçe, Alasonya und Katerini. In Bucak angesiedelt war das Tekke des Memi Bey Sultan. Die Tekke in Haravgi und Bucak wurden während des *Vaka-i Hayriye* verschont und an einen wohlhabenden Griechen verkauft. Es ist daher anzunehmen, dass sie in landwirtschaftlicher Hinsicht ertragreich waren. In Alasonya befand sich das kleinere Tekke des Salih Baba, das von wenigen Derwischen bewohnt wurde, in Katerini ein weiteres kleines, in dem ein Verwandter des berühmten Ali Pascha (der Löwe) aus Ionaninna lebte. Dieses Tekke besaß vor allem eine Kontrollfunktion in der fast ausnahmslos christlichen Region. Es ist davon auszugehen, dass Kasım Baba und Sancaktar Ali Baba aus

Kastoria, Hüseyin Baba aus Kozani und Gazi Ali Baba aus Bahce Zeitgenossen waren, die sich auch an der Eroberung von Ionaninna beteiligt haben (vgl. KOCA 1990:145f.).

6.3.3 Thessalien

Zwischen Farsala und Valestinos befand sich ein Bektaschi-Tekke in der Ortschaft Rini, bei der es sich höchstwahrscheinlich um die heutige Siedlung Dessolofos handelt. Auf dem Friedhof des Tekke liegen die Bektaschi-Heiligen Torbalı Sultan, Cafer und Mustafa Baba begraben. Hasluck beschrieb im Jahre 1914 das Tekke als architektonisch sehr auffällig, da es über ein überdimensionales Eingangstor verfügte, schon zu jener Zeit aber nicht mehr bewohnt war. Das Hauptgebäude des Tekkes war ein ehemals dem Heiligen Ag. Yorgi geweihtes Kloster, das im 17. Jahrhundert von Derwischen in Besitz genommen worden war. Bis 1888 sollen hier 54 Derwische gelebt haben. Diese Zahl belegt, dass das Tekke 1826 verschont wurde. Nach Aussagen der Anwohner soll es in der Umgebung von Dessolofos noch drei weitere Tekkes gegeben haben, die jedoch völlig zerstört wurden und nicht mehr aufzufinden sind. Auch die Städte Larissa und Trikala beherbergten einst bedeutende Bektaschi-Tekkes; doch wurden diese während der Unruhen des Ersten Balkankrieges 1912 bis auf die Grundmauern niedergebrannt. Von einem weniger bedeutenden Tekke in Agia zeugte schon 1914 lediglich noch eine Wüstung.

6.3.4 Epirus

Die Angaben zu den Bektaschi-Tekkes der Region Epirus können als eine Überleitung zum Bektaschitum in Albanien betrachtet werden. Denn die Grenze zwischen beiden Regionen wurde in der Geschichte vielfach verschoben und stellte - ähnlich wie viele administrative Grenzen der Gegenwart in Südosteuropa - keineswegs eine kulturelle Grenze dar.

Sämtliche Bektaschi-Tekkes in Epirus waren, im Gegensatz zu anderen Regionen Griechenlands, Gründungen jüngerer Datums. Das älteste Tekke der Region in Ergiri (heute: Gjirokastrë - Albanien) wurde von Hacı Süleyman Baba im Jahr 1774 erbaut. Aus diesem Grunde unterscheidet sich das geistliche Erbe der Bektaschis dieser Region von dem der Bektaschis Rumeliens. So finden sich bei ihnen keine Hinweise auf das Dschihad-Ideal früherer Bektaschi-Derwische aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Andererseits machte sich in der Region der starke Einfluss der albanischen Bektaschis bemerkbar, die zum Beispiel ihre lebenden religiösen Führer wesentlich stärker verehrten als verstorbene Stifter. Die in Epirus vermittelten Bektaschi-Lehren des 18. und 19. Jahrhunderts waren ganz vom Zeitgeist geprägt. Sie betonten das Ideal der Brüderlichkeit unter den Menschen und griffen auch Ideen der französischen Revolution auf.

Hasluck beschreibt, dass die Tekkes vor und während der Balkankriege zwischen die Fronten gerieten. Unter dem Einfluss der albanischen Geistlichen, die für ein unabhängiges Albanien eintraten, unterstützte man den Krieg gegen die Griechen. Den Osmanen täuschte man vor, ein solches Vorgehen diene den Interessen des osmanischen Staates. Als die Osmanen dann aber erkannten, dass die Tekke auf der Seite der albanischen Nationalisten standen, wurden sie als Verräter behandelt. Fortan mussten sich die Bektaschis der Region nicht nur der griechischen Nationalisten, ihrer selbst gewählten Kriegsgegner, sondern auch der Osmanen erwehren. Die Tekkes wurden niedergebrannt oder komplett verwüstet, sodass nach den Balkankriegen allenfalls noch Ruinen von ihrem einst stolzen Dasein kündeten. Die Tekkes, die Hasluck der Region Epirus zuordnet, liegen heute innerhalb der politischen Grenzen Albaniens und werden dementsprechend im folgenden Abschnitt aufgeführt. Einige wenige dieser Tekkes wurden aus militärischen Erwägungen, zum Beispiel aufgrund ihrer geografisch-strategischen Lage, verschont und von den örtlichen Militärs als Kontrollpunkte und Unterkünfte genutzt. Auf der heute griechischen Seite soll es in Ioannina zwei bedeutende Tekkes gegeben haben.

6.4 Albanien

Vor der Eroberung durch die Osmanen war die Region des heutigen Albaniens christliches Territorium. Im Norden dominierte der Katholizismus, im Süden die griechische Orthodoxie. Aus diesem Grund stießen die Osmanen hier auf heftigen Widerstand. Die letzte Festung Durres fiel erst 1501, aber die folgenden 400 Jahre osmanischer Herrschaft veränderten Albanien und das Leben seiner Einwohner von Grund auf. In den ersten 100 Jahren der Osmanen-Herrschaft wurden plötzlich Massenübertritte der Albaner zum Islam verzeichnet. Als Grund hierfür wird unter anderem die Tatsache angeführt, dass sowohl der römische Katholizismus als auch die griechische und serbische Orthodoxie den Albanern immer fremder wurden; denn beide bedienten sich für ihre Riten fast ausschließlich fremder Sprachen. Von dem entstandenen „Glaubensvakuum“ profitierte nicht zuletzt die Bektaschija, die sich hier im Laufe der Jahrhunderte etablieren konnten (vgl. ELSIE 1999:3f.).

Für Albanien bietet die Literatur eine detaillierte Auflistung der ehemaligen Tekkes. Die meisten Derwisch-Tekkes, die vom Tekke Haci Süleyman Baba in Gjirokaštër aus verwaltet wurden, lagen in Südalbanien. Während der Balkankriege wurden sie von griechischen Milizen niedergebrannt, wobei sehr viele Derwische getötet wurden. Die Wenigen, die den griechischen Milizen entkommen konnten, wurden von den Soldaten Esat Paschas aus Tirana ermordet. Diese Tragödie wird bis heute in den Erzählungen der Bektaschis Albaniens thematisiert. Nur eine sehr kleine Zahl von Derwischen konnte sich in die Bergregionen retten. Es waren diese Derwische, die später die Wiederbelebung des Bektaschitums in Albanien einleiten sollten.

Die bedeutendsten Tekkes in der Region von Gjirokaštër waren die Bektaschi-Tekkes Ali Baba, Asım, Duka, Veliköy, Nemaliye und Kosudan in Gjirokaštër und Umgebung, das Tekke Zeynel Abidin Baba in Nepraviste und das Tekke Aziz Ali Baba in Nevrakta.

Für die Region Mallakastër werden in der Literatur 17 Bektaschi-Tekkes aufgeführt, die sämtlich als neuere Gründungen bezeichnet werden. Auch Hasluck nennt diese in seiner Arbeit, fügt jedoch hinzu, er könne deren Standorte auf der ihm zur Verfügung stehenden Karte nicht finden. Die Namen der angegebenen

Tekkes lauten: Gilava, Melani, Dabiya, Aranitas, Karasi, Dokasi, Prischte, Derwischiyeh, Bubezi, Kapani, Karamanar, Komari, Osman Zeza, Maritsa, Garaschitsa, Panrit und Schetet Mitrayen.

6.5 Mazedonien

In der Nähe von Tetovo liegt das Bektaschi-Tekke von Harabati Baba, auch Sersem Ali Baba genannt. Der Gründer des Tekkes war unter Sultan Suleiman dem Prächtigen ein *Sadrazam* gewesen. Das heißt, er hatte das höchste Amt im osmanischen Staat bekleidet, in das man als gewöhnlicher Staatsbürger aufsteigen konnte. Einigen Quellen zufolge soll Server Ali Pascha, so sein ursprünglicher Name, aus Mazedonien stammen und das System der Knabenlese durchlaufen haben. Der Sadrazam war der nach dem Sultan einflussreichste Mann im Staate und unterzeichnete sogar mit dem Siegel des Sultans. Als sich Server Ali Pascha entschloss, allem Weltlichen zu entsagen und Bektaschi-Derwisch zu werden, unterrichtete er den Sultan von seinem Entschluss und bat ihn, ihn vom Staatsdienst freizustellen. Daraufhin nannte ihn Suleiman einen *Sersem* (Betäubter) und verlieh ihm so seinen Beinamen.



Abbildung 20: Das Bektaschi-Tekke Harabati Baba in Tetovo

Quelle: <http://static.panoramio.com/photos/original/9368465.jpg> - (zuletzt aufgerufen 14.02.2016)

Die aufwendige Architektur des Tekkes, die von diversen früh- und spätoomanischen Einflüssen zeugt, ist in dieser Form in Südosteuropa einmalig. Das Tekke beherbergt auch eine Moschee, in der sich die hochentwickelte osmanische Handwerkskunst widerspiegelt. Es gehört zu den wenigen Bektaschi-Residenzen, die von den Vorfällen des *Vaka-i Hayriye* 1826 verschont blieben; wohl nur deshalb, weil das Tekke verbrieft Schutzgarantien von Sultan Suleiman besaß, denen dessen Nachfolger Folge zu leisten hatten.

In Skopje soll es drei Tekkes gegeben haben: das Mustafa Baba-, das Süleyman Baba- und das Karaca Ahmet Baba-Tekke. Doch wurden auch sie während der Balkankriege völlig zerstört.

6.6 Rumänien

Innerhalb der Grenzen des Rumäniens der Gegenwart gab es insgesamt 3 Bektaschi-Tekke: eines in Babadağ mit dem angeblichen Grab von Sarı Saltuk,

ein zweites in Kilyakra an der Schwarzmeerküste, das von Evliya Tschelebi in seinem *Seyahatname* erwähnt wird und ihm zufolge sowohl von Christen als auch von Muslimen besucht wurde. Dieses Tekke ist nicht erhalten geblieben. Das dritte und bedeutendste Tekke Rumäniens lag in der Nähe der Siedlung Baltschik. Es beherbergte das Grab des Bektaschi-Heiligen Hafiz Ali Baba, der auch unter den Namen Akyazılı Baba bzw. Aya Atanasch (unter Christen) Berühmtheit erlangte.

6.7 Serbien

Die in der Literatur unter Serbien aufgelisteten Tekkes wurden hier unter Mazedonien aufgeführt.

6.8 Ungarn



Abbildung 21: Das Mausoleum des Bektaschi Tekke Gül Baba in Budapest

Quelle: <http://media.dunyabizim.com/haber/2012/07/24/adsiz-1.jpg> - zuletzt aufgerufen 23.02.2016

Das Bektaschitum soll in Budapest sehr verbreitet gewesen sein. Das bekannteste Bektaschi-Tekke in Budapest war wohl das Gülbaba, dessen Mausoleum bis heute erhalten geblieben ist. Errichtet wurde es zwischen 1543 und 1548 zu Ehren des Derwischs Gül Baba, der in Buda lebte und 1541 bei einer Feier in der zur Moschee umgestalteten Matthiaskirche starb. In der Gegenwart wurde der

Kuppelbau mit Gül Babas Sarkophag zum Museum umfunktioniert. Von den anderen ungarischen Tekkes fehlt jede Spur. Sämtliche Tekkes der Stadt Budapest wurden während der Balkankriege völlig zerstört.

7. Die Präsenz der Bektaschija im Südosteuropa von heute

Der im vorangegangenen Kapitel präsentierte Überblick über die historische Verbreitung des Bektaschitums in Südosteuropa sollte belegen, dass die Bektaschija einst ein sehr prägendes Element des Balkanislams bzw. des europäischen Islams gewesen ist. In das damalige Islambild der Europäer fand diese islamische Realität, mit der man auf dem eigenen Terrain, gewissermaßen vor der eigenen Haustür, konfrontiert wurde, erstaunlicherweise keinen Eingang. Im Zuge der nationalen Erweckungsbewegungen in Südosteuropa entwickelte sich die Religion neben der Sprache zum wichtigsten Identitätskriterium. Zwar wurden auch die Prozesse der Nationenbildungen in Südosteuropa durchaus von den intellektuellen Strömungen aus West- und Mitteleuropa beeinflusst; darüber hinaus wiesen sie jedoch, bedingt durch die jahrhundertelange Nichtexistenz eigenstaatlicher Strukturen in der Region, einige Eigentümlichkeiten auf. Im Gegensatz zum liberalen Nationalismus der West- und mitteleuropäischen Länder, die neue Identitätskriterien für die Staatsbürger ihrer modernen Staaten definierten, wurde die Nationenbildung in Südosteuropa aus einer zum Teil weit von der Realität entfernten negativen Beurteilung der Vergangenheit gespeist. Die Pax Ottomana, die osmanische Ordnung, die über Jahrhunderte hinweg gut funktioniert hatte, wurde fortan als eine entbehrungsreiche Knechtung der Balkanländer beschrieben und verworfen (ORTAYLI 2006:25ff.).

War der Balkanislam früher einmal als besonders tolerant, ungezwungen und mystisch empfunden worden, so beklagte man nun seinen Fanatismus, seine Rückständigkeit und seinen Konservatismus und versuchte, ihn loszuwerden. Das größte Problem der Nationalisten und damit auch der europäischen Großmächte stellte aber nicht die muslimische Bevölkerung türkischer Herkunft dar. Diese betrachtete man als Fremdkörper, und man ging davon aus, sie problemlos abschieben zu können. Viel schwieriger gestaltete sich der Umgang mit den lokal verwurzelten ortsansässigen und europäischen Muslimen, die im Laufe der Jahrhunderte währenden osmanischen Herrschaft zum Islam konvertiert waren.

Wenn das Bektaschitum in weiten Teilen Südosteuropas seiner Existenz beraubt wurde, so war dies darauf zurückzuführen, dass die muslimische Bevölkerung türkischer Herkunft dort vertrieben wurde und das Bektaschitum unter den Ortsansässigen eben nicht hinreichend verwurzelt war. Unter den Albanern,

Mazedonen und bis zu einem gewissen Grade auch unter den Pomaken hingegen waren die Träger des Bektaschitums vor allem Einheimische, also Europäer, weswegen das Bektaschitum hier noch überleben konnte. Seine Anhänger wurden im Wandel der Zeit ganz unterschiedlich eingestuft und bewertet. Für die Europäer waren sie zwangskonvertierte Christen, die eine synkretistische Glaubensform praktizierten und früher oder später zum Christentum zurückfinden würden. Die Osmanen wiederum betrachteten sie in erster Linie als Muslime, als europäische Muslime, die den gleichen Respekt verdienten wie die türkischen bzw. arabischen Muslime. Das Islambild der Europäer, das entscheidend durch die politischen Interessen der europäischen Großmächte auf der Balkanhalbinsel am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts geprägt wurde, erwies sich als stark polarisierend und blieb bis in die jüngste Gegenwart hinein auch in den Köpfen der Bevölkerung Südosteuropas haften. Seine verhängnisvollen Auswirkungen bekamen beispielsweise die bosnischen Muslime während der serbischen Besatzung in den 1990'er Jahren zu spüren (CLAYER 1997:115ff.).

Wie bereits erwähnt, zog sich mit den Osmanen auch die Mehrzahl der Bektaschis aus Südosteuropa zurück. Im heutigen Südosteuropa existieren mit Bulgarien und Albanien nur noch zwei Zentren der Bektaschija, deren Glaubensinhalte und Interpretationen sich zudem deutlich voneinander unterscheiden. Die albanischen Bektaschis können als klassische bzw. traditionelle Bektaschis bezeichnet werden. Sie sind mittlerweile als eigenständige Glaubensgemeinschaft mit der Stadt Vlora als Zentrum organisiert. Bei den Bektaschis Bulgariens macht sich inzwischen der im Laufe der Zeit immer stärker gewordene Einfluss der Aleviten aus der Türkei deutlich bemerkbar. Sie bilden inzwischen keine homogene Gruppe mehr, insbesondere nicht im Hinblick auf ihre Lehrmeinungen und Glaubenspraktiken.

Die Tatsache, dass heute keine Muslime bzw. Bektaschis mehr westlich des Flusses Nestos in Griechenland leben, ist eine Folge des im Vertrag von Lausanne 1923 vereinbarten Bevölkerungsaustausches zwischen der Türkei und Griechenland. Auf der kleinasiatischen Seite vollzog sich zu dieser Zeit das gleiche Drama der Vertreibung, und das in bis dahin unbekannter Dimension. In der Türkei hatten die Republikgründer 1922 im Anschluss an die griechische Niederlage erste Pläne für eine Vertreibung der griechischen Bevölkerung geschmiedet. Die traurige Vorstellung, dass die neue Nation unbedingt eine

einheitliche Identität (*Ulus Devlet*) benötigte, mündete in eine Zwangsumsiedelungsmaßnahme erschreckenden Ausmaßes. Über 1,2 Millionen Griechen aus Ostthrakien und Kleinasien mussten die Türkei verlassen; viele Kinder und ältere Menschen überlebten die Vertreibung nicht. Das Griechentum und die griechische Kultur Kleinasiens wurden mit einem Schlag ausgelöscht (vgl. LIENAU 1989:72). Diese sogenannte „Kleinasiatische Katastrophe“ ist ein bis heute unbewältigtes Trauma der neueren griechischen Geschichte.

7.1 Bulgarien



Abbildung 22: Heutige Verteilung von Bektaschisiedlungen und Kultstätten in Bulgarien - eigener Entwurf

★	Tekke mit zentraler Bedeutung
★	mittelgroßes Tekke
★	kleines Tekke
☾	Mausoleum

Im Bulgarien von heute lebt nur noch ein Bruchteil der Bektaschis früherer Zeiten. Der Fortzug der Bektaschis aus der Region erfolgte jedoch nicht freiwillig

und auf eigenen Wunsch, sondern war stets mit übergeordneten politischen Ereignissen verknüpft, die Flüchtlingswellen auslösten. Die erste Migrationswelle folgte auf den Osmanisch-Russischen Krieg von 1877/78, der mit einer Niederlage der Osmanen endete. Ähnlich wie bei allen anderen Migrationswellen war auch hier Kleinasien das vorrangige Ziel der Flüchtlingsströme; einen weiteren Zufluchtsort bildeten die damaligen Reichsgebiete im Nahen Osten. Die zweite Migrationswelle setzte zu Beginn des Ersten Balkankriegs im Jahr 1912 ein und währte drei Jahre. Die Beteiligung der Türkei am Koreakrieg löste die dritte Migrationswelle in den Jahren 1950/51 aus. Damals wurde die bulgarische Regierung durch die Sowjets unter Druck gesetzt, Vergeltung zu üben und die muslimische Bevölkerung zur Auswanderung zu nötigen. Die vierte und vorerst letzte Migrationswelle wird auf das Jahr 1989 datiert und resultierte aus der Assimilationspolitik der Bulgaren gegenüber der muslimischen Minderheit. Diese Politik zwang eine so große Anzahl von Muslimen in die Türkei zu emigrieren, dass im ägäischen Raum und in der Marmara-Region reine Siedlungen und Stadtviertel nur für Migranten entstanden. Am stärksten von den Repressionen betroffen war die Dobrudscha, die eine historische Landschaft darstellt und zu den Hauptverbreitungsgebieten des Bekaschitums in Bulgarien zählte. Die Bemühungen der bulgarischen Bektaschis, sich ihren Status als Religionsgemeinschaft zu erhalten, brachte sie unter den Einfluss der Aleviten aus der Türkei (vgl. EMINOV 1990; ŞİMŞİR 1986: 339-353; RILL 2000:353).

In diesem Zusammenhang sollte man generell „offiziellen“ Darstellungen aus der Türkei mit einer gesunden Skepsis begegnen, da das Land eine gezielte, staatlich gesteuerte Assimilationspolitik gegenüber den Aleviten betreibt, in deren Rahmen versucht wird, sie dem sunnitischen Islam näher zu bringen. Dagegen wehren sich die Aleviten, sodass auch Darstellungen von ihrer Seite nicht immer politisch neutral ausfallen. Der *Cem-Stiftung-Razgrad* zufolge lebt in Bulgarien gegenwärtig noch immer eine beachtliche Zahl von Bektaschis. Eine umfassende Untersuchung ihrer Präsenz im Lande steht jedoch bislang aus. Die im Folgenden präsentierten Daten beruhen auf jüngeren, jedoch nicht flächendeckend angelegten Studien des *Bektaş Veli-Zentrums* der Gazi Universität in Ankara (vgl. ebd.).

7.1.1 Die Siedlung Yablonovo (Alvanlar)

In der Provinz Sliven (türk.: *Islimiye*) im Landkreis Kotel (türk.: *Kazan*) liegt die Bektaschi-Siedlung Yablonovo, in der nach Angaben des Gemeindevorsitzenden Serif Kuvandji 3.678 Bektaschis leben. Die Siedlung befindet sich am nördlichen Rand des Deliorman, jenes weiteren ehemaligen Hauptverbreitungsgebiets des Bektaschitums in Bulgarien. (Zum Deliorman siehe auch das vorangegangene Kapitel.) Eine Exkursion führte Forscher des *Zentrums für Bektaschi-Studien* im Frühjahr 2007 nach Yablonovo. Aus dem offiziellen Protokoll ihres Besuchs, das mir freundlicherweise per Email übersandt wurde, geht hervor, dass sämtliche Bewohner der Siedlung Bektaschis sind und bis heute alttürkische Bräuche wie das Hidirellez-Fest (Frühlingsfest am 6. Mai) praktizieren, die in der Türkei selbst längst an Bedeutung verloren haben.



Abbildung 23: Hidirellez-Fest in Yablonovo 2007

Quelle: <http://www.yablanovo.hit.bg/page7-18.html> (zuletzt abgerufen am 12.12.2007)

Zu diesem Anlass finden sich auch die Bewohner umliegender Ortschaften in Yablonovo ein. Im Tekke der Siedlung werden regelmäßig Cem-Rituale (bektaschitische Gebetszeremonien) abgehalten (KÖKEL 2007; KÖKEL 2004:69). Yablonovo zeugt also davon, dass es bis heute rein bektaschitische Gemeinden in der Region gibt.

Die Bektaschis von Yablonovo werden als *Ali Koç Babalılar* oder *Koçbabalılar* (wörtlich: dem Ali Koç Baba Zugehörige) bezeichnet. Diese Bezeichnung rührt daher, dass sie für das Bektaschitum Bulgariens die rituelle Richtung des Ali Koç Baba repräsentieren. Das Mausoleum des Ali Koç Baba befindet sich in Nikopol, im Landkreis Pleven. Einigen bektaschitischen Quellen zufolge handelt es sich bei ihm um einen Sohn des Seyyid Ali Sultan aus Didimotichon. Während der letzten Migrationswelle sind viele diesem Zweig zugehörige Bektaschis in die Türkei ausgewandert. Ihre bevorzugten neuen Siedlungsgebiete sind Muratlı in Tekirdağ (Thrakien), die Dörfer Büyükyayla und Salihler in Eskişehir sowie Aydınlar und Batak in Kütahya (vgl. KÖKEL 2007).

In Nikopol, eine Stadt an der unteren Donau in Nordbulgarien, leben derzeit nur sehr wenige Bektaschis. Das Mausoleum des Koç Baba wird von den wenigen ortsansässigen Bektaschis gepflegt; seine überregionale Bedeutung hat es sich jedoch bewahrt. Im Frühjahr und Sommer pilgern sehr viele Anhänger von Koç Baba sowohl aus Bulgarien als auch aus der Türkei nach Nikopol (vgl. YÖRÜKAN 1998:112).



Abbildung 24: Mausoleum von Ali Koç Baba in Nikopol

Quelle: http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi/31_35_yazilar/sayi_31/05engin_dosyalar/image001.jpg (zuletzt abgerufen am 23.12.2007)

7.1.2 Bektaschi-Siedlungen in Tirgovishte (Eski Cuma)

Momino, die wichtigste Bektaschi-Siedlung in Tirgovishte, trägt im Türkischen den Namen des örtlichen Tekke - Kızana; sie wird ausschließlich von Bektaschis bewohnt. Berichten zufolge befindet sich ihr Tekke in sehr gutem Zustand. Es beherbergt, und das macht es einzigartig, das Grab einer Frau: der Stifterin *Kızana* (deutsch: Jungfräuliche Mutter), die im 14. Jahrhundert in der Region lebte und wirkte und gemeinsam mit ihren Glaubensschwestern ein zölibatäres Leben führte. Entsprechend wird diese Stätte bevorzugt von Frauen aufgesucht, die hier z.B. ein Lamm opfern und das Fleisch im Dorf an Bedürftige verteilen, auf dass sich ihr Kinderwunsch erfüllen möge. Das Innere des Mausoleums quillt schier über von Kleidern, Schuhen und sogar Brautkleidern, die von unerfüllten Sehnsüchten und Hoffnungen künden. Mit diesen persönlichen Accessoires pflegen die Frauen die Heilige um Beistand bei der Bewältigung ihrer Alltagsprobleme zu bitten (vgl. NOYAN 1976:57; KÖKEL 2007).

In unmittelbarer Nachbarschaft von Momino liegt die Bektaschi-Siedlung Voyvodovo (türk. Paşaköy). Nach Aussage des örtlichen Baba Muhittin Selim Bekir sind 50 der ihr zugehörigen 400 Haushalte bektaschitisch. Eine weitere Bektaschi-Siedlung in Tirgovishte trägt den Namen Stroynovtsi (Kemanlar) (vgl. ebd.).

7.1.3 Bektaschi-Siedlungen in Razgrad

Das Tekke Demir Hasan Baba bei Kemanlar (Isperih) in Razgrad ist nach wie vor das bedeutendste Glaubenszentrum der Bektaschis, und genau aus diesem Grunde war es in den 1960er Jahren von den Kommunisten geschlossen worden. Damals verbannte man den Baba und die Derwische und untersagte den Bektaschis in der Umgebung, weiterhin ihre Rituale zu praktizieren. So sah sich die Mehrzahl der führenden Bektaschis gezwungen, nach Albanien auszuwandern. Weil dort die Situation der Bektaschis kaum besser war, kehrten sie im Laufe der 70'er Jahre nach Razgrad zurück. Doch erst viele Jahre später konnten sie sich wieder öffentlich zu ihrem Glauben bekennen. Heute hat das Tekke seine frühere überregionale Bedeutung zurückerobert, es erfreut sich hoher Wertschätzung und

wird von Bektaschis aus ganz Bulgarien besucht. Die *Cem-Stiftung-Razgrad* bemüht sich darum, die Anlage in den kommenden Jahren noch weiter auszubauen (vgl. NOYAN 1976:73; KOCA 1990:789; KÖKEL 2007).

Die Siedlung Bisertsi wird in der Literatur als ein Musterbeispiel für das harmonische Zusammenleben von Bektaschis und Sunniten angeführt. Das Dorf ist in zwei Quartiere unterteilt. Das von den Bektaschis bewohnte Quartier wird als Cevizli Mahallesi bezeichnet, das Quartier der Sunniten als Nasrettin Mahallesi. Früher soll es hin und wieder zu Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gruppen gekommen sein, inzwischen jedoch habe man aus den Fehlern gelernt und bemühe sich darum, besser miteinander auszukommen. Die Siedlung umfasst ca. 150 Haushalte, von denen ungefähr die Hälfte bektaschitisch ist (vgl. KÖKEL).

Die Einwohnerzahl der Bektaschi-Siedlung Mirdevo (Mesim Mahallesi) wird in der Literatur mit ca. 2.000 angegeben. Eine weitere Bektaschi-Siedlung in der Provinz Razgrad ist Yonkovo (Yunus Abdal Köyü) mit nach offiziellen Angaben 798 Einwohnern (vgl. ebd).

7.1.4 Bektaschi-Siedlungen in Silistra

Das Zentrum der Bektaschija in der Provinz Silistra liegt in der Stadt Tschernik (Karalar). Statistiken zufolge leben in Silistra ca. 6.000 Muslime; eine genaue Angabe zur Zahl der Bektaschis unter ihnen liegt mir nicht vor. Die wichtigsten Siedlungen mit Bektaschi-Anteil sind Dulovo (Akkadınlı), Vodno (Sögütçük), Bradvari (Yenibaltacıköy) und Yordanivo (Kolebina). Die Bektaschis dieser Region sind in zwei Zweige aufgespalten, die als Çarşambalılar (Mittwochsgruppe) und Pazartesililer (Montagsgruppe) bezeichnet werden, weil die einen ihr Cem-Ritual am Mittwoch und die anderen am Montag abzuhalten pflegten. Obwohl nicht bekannt ist, dass es zwischen diesen beiden Zweigen jemals schwerere Auseinandersetzungen gegeben hätte, vermeidet man es, gemeinsame religiöse Veranstaltungen abzuhalten. Ein alter Brauch, der in dieser Region besonders gepflegt wird, ist das Hidirellez-Fest, über das sich offenbar die türkische Identität der ansässigen Bektaschis definiert. Der Baschbaba (Oberste

Baba) von Karalar unterstreicht die Bedeutung dieses Festes in einem Interview: „Wenn in dieser Gegend irgendwann kein Hidirellez mehr gefeiert wird, dann kann man sich sicher sein, dass hier keine Türken mehr leben“ (vgl. KÖKEL 2007).

Die bis hierhin vorgestellten bulgarischen Bektaschi-Siedlungen liegen sämtlich in Nordostbulgarien. Da dieses Gebiet aufgrund seiner dichten Wälder als undurchdringlich galt, wurde es von den Osmanen Deliorman (türk.: verrückter oder wahnsinniger Wald) genannt. Nach Babingers Erkenntnissen gab es um 1930 nur noch nahe Kemanlar reine Bektaschi-Gemeinden. Menschen, die sich zum Bektaschitum bekennen, begegnete man zu jener Zeit hingegen in fast jedem Dorf des Deliorman (vgl. BABINGER 1931:85f.). So war der Deliorman - damals wie heute - unumstritten das Hauptsiedlungsgebiet der Bektaschis in Bulgarien. Die aktuelle Literaturlage enthüllt zudem, dass die Bektaschis des Deliorman seit jeher eine Sonderstellung unter den Bektaschis auf dem Balkan einnahmen. Dass sich in dieser Region zwei voneinander unabhängige Zweige der Bektaschija herausbilden konnten, dürfte darauf zurückzuführen sein, dass hier natürliche Grenzen existierten, die einen permanenten kulturellen Austausch unterbunden haben. Zur Überprüfung dieser Hypothese ist eine Analyse der naturgeographischen Gegebenheiten in den Verbreitungsgebieten beider Zweige erforderlich.

7.1.5 Südbulgarien

Das Tekke des Otman Baba, das Zentrum der Bektaschi-Gemeinden in Südbulgarien, liegt in Tekkeköy, Provinz Haskovo. Die Bektaschis dieser Region bilden einen dritten Zweig der bulgarischen Bektaschija und werden als Otmanbabalılar bezeichnet. Früher waren sie dem Tekke des Seyyid Ali Sultan in Ruscha angegliedert. Nachdem dieses jedoch Griechenland zugefallen war und fortan nicht mehr besucht werden konnte, entwickelte sich das Tekke des Otman Baba zum neuen Zentrum der südbulgarischen Bektaschis. 2007 wurde es renoviert und ausgebaut, sodass dort größere religiöse Feierlichkeiten, zu denen Bektaschis aus ganz Südbulgarien pilgern, problemlos abgehalten werden können.

Nach Aussage des Baba in Tekkeköy leben in Südbulgarien von heute insgesamt ca. 4.000 Bektaschis (vgl. KÖKEL 2007).

7.2 Albanien

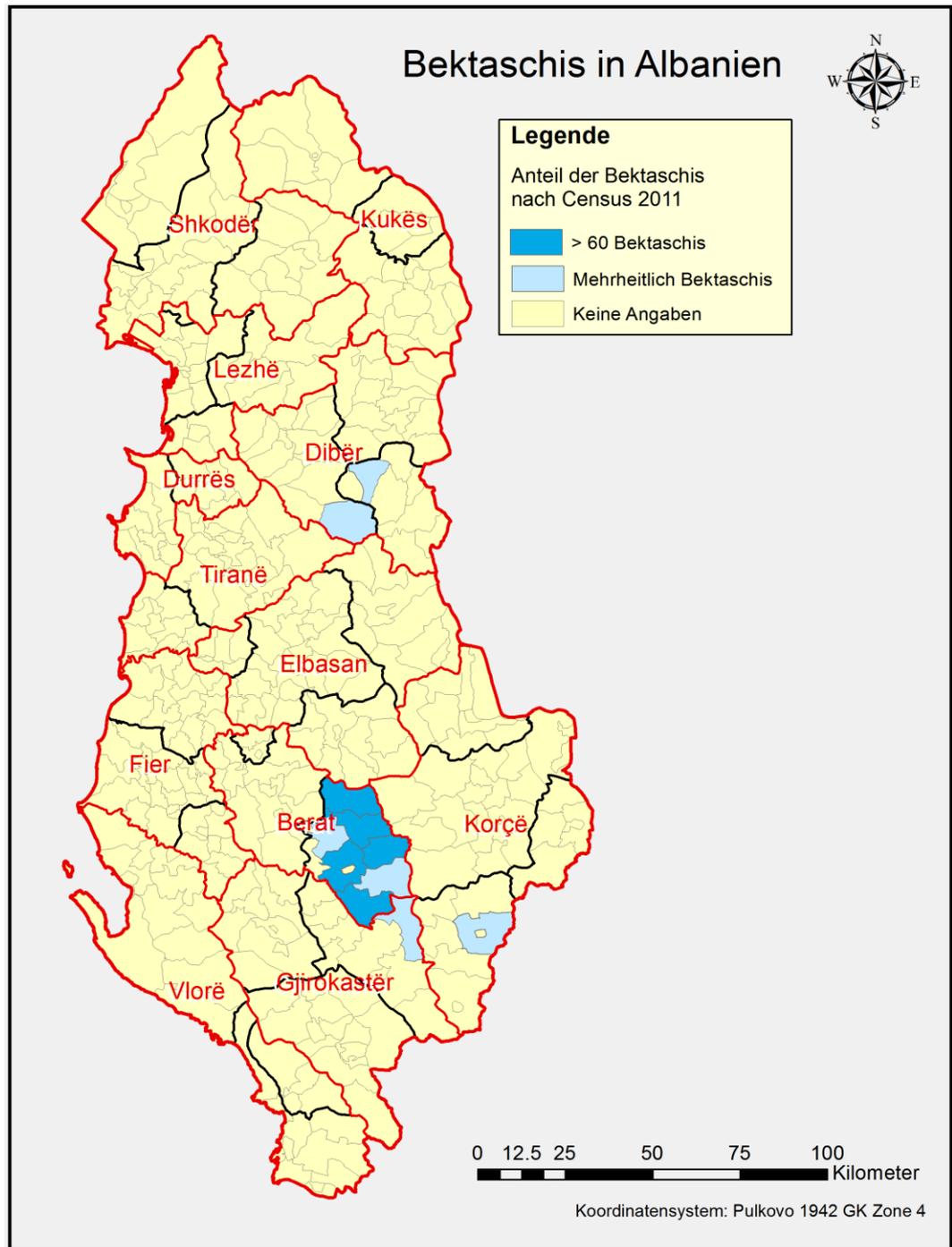


Abbildung 25: Aktuelle Verteilung des Bektaschitums in Albanien - eigener Entwurf

Als sich Albanien 1912 unabhängig erklärte, bestand die Bevölkerung des neuen Staates zu zwei Dritteln aus Muslimen. Bis 1929 wurde die islamische Gemeinschaft Albaniens vom Obersten Rat der Scharia von Tirana aus verwaltet. In den 30'er Jahren verbot König Zogu (1895 - 1961) den Sunniten des Landes, Beziehungen zu islamischen Gemeinschaften im Ausland zu unterhalten. Weil die Bektaschis aber die Unabhängigkeitsbemühungen Albaniens aktiv unterstützt hatten, blieben sie von diesen und ähnlichen Sanktionen vorerst verschont. Italienischen Quellen ist zu entnehmen, dass in Albanien zu jener Zeit 779.417 (69%) Muslime einschließlich Bektaschis, 232.320 (21%) Orthodoxe und 116.259 (10%) Katholiken lebten (vgl. SKENDI 1956:58; POPOVIC 1986:38).

Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges soll es in Albanien 1.127 Moscheen und 17 islamische Schulen gegeben haben. Nach dem Krieg verpflichteten die neuen kommunistischen Machthaber am 26. November 1949 alle Kirchen und Moscheen wie auch ihre Mitglieder per Gesetz zur unbedingten Staatstreue. Die Führer der sunnitischen Gemeinschaft, allen voran der Großmufti von Shkodra und der Mufti von Durres, weigerten sich jedoch, mit den Kommunisten zu kooperieren; viele von ihnen wurden daraufhin liquidiert. Auch die Gemeinschaft der Bektaschis litt unter den Verfolgungen durch die Kommunisten. Mehrere religiöse Führer der Bektaschis kamen ums Leben, so zum Beispiel Baba Murteza, der bis heute als Märtyrer verehrt wird. Tagelang soll er in einem Gefängnis gefoltert worden sein, um ihm eine Anerkennung des atheistischen Regimes abzurufen. Als man erkannte, dass er nicht einlenken würde, stürzte man ihn kurzerhand aus einem Fenster des Gefängnisses. Baba Kamil Glava aus Tepelena wurde 1946 in Gjirokaster hingerichtet, der Bektaschi-Schriftsteller und Intellektuelle Baba Ali Tomori sowie Baba Shefket Koshtani aus Tepelena ein Jahr später. Auch Katholiken und Orthodoxen fielen dieser ersten Welle schwerer Repressalien seitens der Kommunisten zum Opfer (vgl. KIEL 1990:23; INALCIK 1960:650ff.).

Bis zum Jahr 1967 konzentrierten sich die Zwangsmaßnahmen der kommunistischen Diktatur auf die führenden Persönlichkeiten der Religionsgemeinschaften. In den Folgejahren dann eskalierte die Situation, und die geballte Wut der Machthaber richtete sich nun wahllos gegen alle religiösen Einrichtungen im Lande. Ein großer Teil wurde abgerissen, umfunktioniert oder zugesperrt. Tekkes und andere Gebetshäuser von unermesslichem historischen

Wert fielen dieser Kampagne zum Opfer. Nur wenige Moscheen blieben relativ unversehrt. In dieser Zeit wurde die öffentliche Religionsausübung ausnahmslos verboten. Genau wie alle anderen Religionsgemeinschaften wurde auch die Bektaschi-Gemeinschaft gänzlich aufgelöst. Nur zwei albanisch-bektaschitische Tekkes bemühten sich in der Phase der kommunistischen Herrschaft vom Ausland aus darum, die alten Traditionen aufrecht zu erhalten: Zum einen war es das Tekke bei Taylor in Detroit (Michigan, USA).

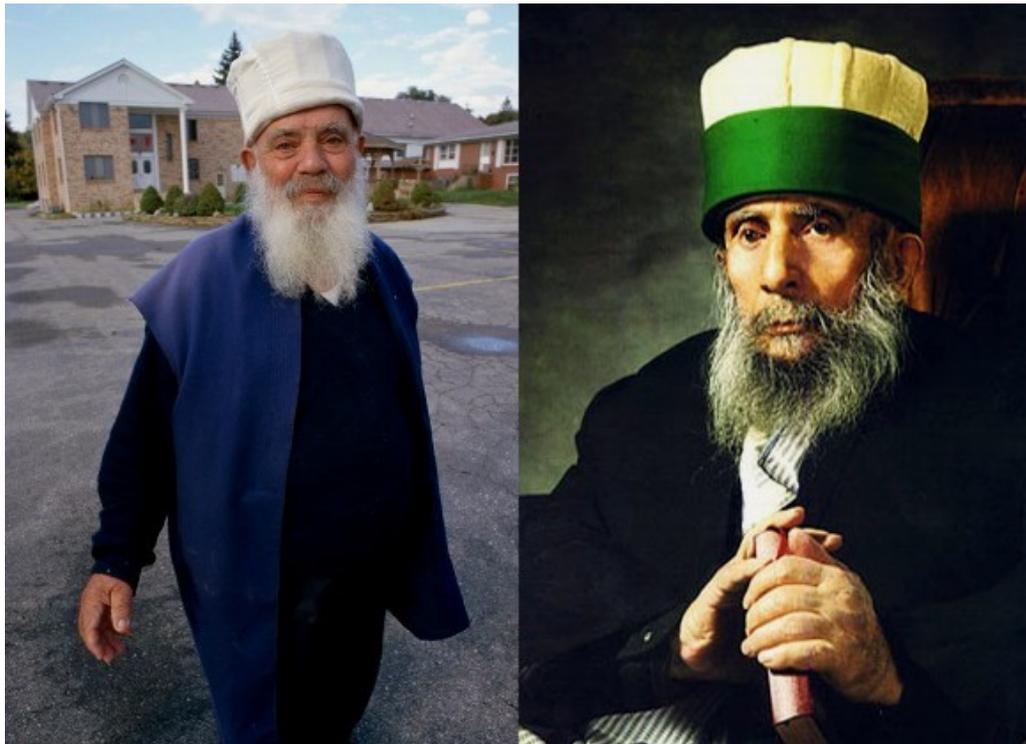


Abbildung 26: links: Ein Bektaschi-Derwisch vor dem Tekke in Taylor Detroit (USA); rechts: Baba Rexhep Ferdi

Quelle: http://www.geocities.com/lazarati2/BABA_REXHEP.jpg

http://www.pluralism.org/resources/slideshow/jacobs/bektas-8_tmb.jpg (zuletzt abgerufen am 12.12.07)

Dieses Tekke wurde 1954 von Baba Rexhep (1901 - 1985) gegründet, der sehr viele Texte über das Bektaschitum in englischer Sprache verfasste. Baba Rexhep Ferdi war der bedeutendste Bektaschi-Intellektuelle des 20. Jahrhunderts (vgl. TRIX 535ff.). Zum anderen war es das Tekke in Gjakova (serbokroatisch: Djakovica), Kosovo, unter der Leitung von Baba Qazim, der in den 80er Jahren verstarb. Das Tekke in Gjakova besaß mit seiner Bibliothek einst die bedeutendste Sammlung von Bektaschi-Schriften der letzten 500 Jahre. Diese wurde jedoch von

serbischen Besitzern 1999 in Brand gesteckt, und mit ihr wurden das ganze Tekke sowie die gesamte Altstadt völlig zerstört. Auch wenn das Tekke selbst vielleicht nicht unersetzlich gewesen sein mag, hat die gedankenlose und unverzeihliche Vernichtung von jahrhundertealtem Wissen der Bektaschi-Gemeinschaft sicherlich einen kaum wieder gut zu machenden Schaden zugefügt (ELSIE 2004:5f.).

7.2.1 Einige Anmerkungen zur heutigen Situation des Bektaschitums in Albanien

Nachdem Religionen 24 lange Jahre zum Schweigen verurteilt gewesen waren, durften sie ab Dezember 1990 wieder öffentlich praktiziert werden. Die wenigen verbliebenen Kirchen, Moscheen, Klöster und Tekkes öffneten ihre Tore erstmals wieder der Öffentlichkeit. 1991 feierten die Muslime nach Jahrzehnten der brutalen Unterdrückung den ersten angstfreien Ramadan und die Christen das erste angstfreie Weihnachten. Am 27. Januar 1991 gründeten einige Bektaschis in Tirana ein provisorisches Komitee für die Wiederbelebung der Bektaschi-Gemeinschaft, das sich seither intensiv um eine Erneuerung und Weiterentwicklung des Bektaschitums in Albanien bemüht.



Abbildung 27: Eingang zum Welt-Bektaschi-Zentrum in Tirana

Quelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/Qendra_Bot%C3%ABrore_Bektashiane.jpg

Das Tekke in Vlora, am Rande von Tirana, wurde am 22. März 1991 anlässlich des Nevruz-Festes wiedereröffnet und gleichzeitig von albanischen Bektaschis zum Weltsitz der Bektaschija ausgerufen. Im Juli 1993 fand dort der 6. Nationalkongress der Bektaschis statt (vgl. ebd.).

Im Gegensatz zu sunnitisch-islamischen Gemeinschaften und Sekten werden die Bektaschis kaum aus dem Ausland unterstützt, da ihre synkretistischen Lehren auch weiterhin als ketzerisch gelten. Den finanzstarken islamisch-fundamentalistischen Organisationen aus dem Nahen Osten und von der Arabischen Halbinsel ist eher daran gelegen, radikale und marginale islamische Glaubensinhalte in die Region zu importieren, die zuvor dort über keinerlei Basis verfügten. Diese Entwicklung ist als sehr problematisch einzustufen, da sie die bereits existierenden religiösen Spannungen um ein neues Konfliktpotenzial bereichert. Die Ausbreitung des saudisch-salafistischen Einflusses unter dem Schirm des Wahabbismus „wird weiterhin verheerende Folgen nach sich ziehen“ (Scholl-Latour in: Schack 2015).

Zahlreiche Tekkes befinden sich im Wiederaufbau bzw. in der Restaurierungsphase, so zum Beispiel die Tekkes Berat, Shemberdhenj, Bllaca und Vlora. In Vlora wurde bereits das Mausoleum des Baba Kusum restauriert wiedereröffnet.

Das von albanischen Bektaschis geführte Tekke Sersem Ali Baba, auch bekannt unter dem Namen Harabati Baba, in Tetovo, Mazedonien, wird derzeit ebenfalls restauriert. (Die historische Entwicklung dieses Tekkes wurde im vorangegangenen Kapitel beschrieben.)



Abbildung 28: Der Innenhof des Tekkes Harabati Baba 2006

Quelle: http://www.flickr.com/photo_zoom.gne?id=157300434&size=o (zuletzt abgerufen 17.11.2007)

Einem in der Türkei erschienenen aktuellen Artikel der alevitischen *Cem-Stiftung* zufolge kämpft dieses Tekke aber erneut ums Überleben. Eine fundamentalistisch orientierte islamische Gruppe soll die dort ansässigen Bektaschis massiv unter Druck setzen und die Muslime der Umgebung gegen sie aufhetzen. Diese Unruhestifter, die eine tolerante Auslegung des Islams mit Ketzerei gleichsetzen, werden offenbar von arabischen fundamentalistisch orientierten Missionaren unterstützt, was auch von einigen Nachrichtenagenturen gemeldet wurde. Angeblich handelt es sich bei ihnen um Anhänger des Wahhabismus, einer besonders puristisch-konservativen und dogmatischen Richtung des Islams, die in Saudi-Arabien Staatsreligion ist und wahhabitische Organisationen in allen Teilen der Welt fördert.

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass sich die mittlerweile immer stärker werdenden arabischen Einflüsse destruktiv auf die Muslime Südosteuropas auszuwirken beginnen. Ähnliche Aktivitäten sind auch in Bosnien zu beobachten.



Abbildung 29: Schlafräume der Derwische

Quelle: Foto: Hasan Erdem (2007)

Die Regierungen der betroffenen Länder sollten daher genau prüfen, inwiefern sich importierte fundamentalistische Lehren zerstörerisch auf die jeweilige Minderheitensituation auswirken könnten und ob man den Organisationen aus dem Nahen Osten und von der Arabischen Halbinsel weiterhin gestatten will, politischen Einfluss auszuüben.

7.3 Ostthrakien - europäischer Teil der Türkei

Die Bektaschi-Siedlungen in Ostthrakien sind fast ausschließlich von Bektaschis bewohnt, die im Zuge der beschriebenen Migrationsbewegungen gezwungen wurden, ihre Herkunftsländer auf dem Balkan zu verlassen. Daher könnte uns eine nähere Beschäftigung mit ihnen wertvolle Informationen über ehemalige Verbreitungsgebiete der Bektaschis auf dem Balkan liefern. Zwar leben in historischen Zentren der Bektaschija wie Domuzdere bei Kesan oder in der Umgebung von Edirne auch heute noch Bektaschis, doch haben sich die Gewichte im Laufe der Geschichte immer weiter nach Ostthrakien und zum Teil auch nach Anatolien verschoben.

Im Landkreis Kofçaz bei Kırklareli existieren mit Ahmetler, Topçular, Tatlıpınar, Devletliğaç, Terzidere und Kocatarla insgesamt sechs Bektaschi-Siedlungen. Die Bevölkerungszahl der Bektaschis dort wird in einer Studie von 2005 auf ca. 6.000 taxiert. Die meisten von ihnen kamen im Zuge der großen Migrationswellen in diese Region und stammen vor allem aus Bulgarien und Ostmazedonien. Bei Uzunköprü, im Süden von Edirne, liegt die Siedlung Yeniköy, die ausschließlich von Bektaschis bewohnt wird. Erhebungen aus dem Jahr 1997 zufolge, zählt sie 1.517 Einwohner. Bemerkenswert ist, dass ein Großteil von ihnen aus der Umgebung des Tekke Seyyid Ali Sultan stammt, dem sie noch immer verbunden sind. Den Dede dieses Tekkes betrachten sie nach wie vor als ihren religiösen Führer. Eine kleinere Bektaschi-Siedlung mit ca. 300 Einwohnern ist Kılavuzlu Köyü bei Tekirdağ.

8. Raumbeispiel: Die Bektaschija in Nordostgriechenland

8.1 Das Untersuchungsgebiet

Das Untersuchungsgebiet befindet sich in der östlichsten Provinz Griechenlands, in Westthrakien. Im Osten grenzt das Gebiet an die Türkei, im Norden an Bulgarien, im Süden an das Ägäische Meer und im Westen an die Provinz Makedonien. Das Gebiet liegt im Grenzbereich der Nomos Rodopi und Evros an der bulgarischen Grenze. Die Rhodopen erreichen im Untersuchungsgebiet eine Höhe von ca. 1400 Meter, die nach Osten und Süden hin abfallen.



Abbildung 30: Das Untersuchungsgebiet

Quelle: eigener Entwurf 2016

Das Zentrum des Untersuchungsgebietes bildet das Tekke des Seyyid Ali Sultan als Pilgerzentrum, sowie dessen Einzugsgebiet. Eine Liste, der im direkten Einzugsgebiet des Tekkes liegenden Siedlungen wurde im Rahmen der Feldstudien erstellt und wird in diesem Kapitel näher erläutert. Auffällig ist, dass weder homogen-sunnitische noch reine bektaschitische Siedlungen existieren. Man habe, so wurde mir zugesichert, im Laufe der Jahrhunderte gelernt,

miteinander zu leben. Ein größeres Problem stellen die Ortsnamen dar. Innerhalb der muslimischen Bevölkerung werden immer noch die türkischen Ortsnamen verwendet. Sehr kleine Siedlungen, wie beispielsweise Mesimihi (türk. Mesimler), werden nicht in griechischen Karten aufgeführt. Entweder fehlen diese Anhäufungen von 5 – 15 Häusern gänzlich in offiziellen topografischen Karten oder es existieren lediglich türkische Siedlungsnamen, die man von den Bewohnern erfährt. Daher werden im Folgenden die Siedlungsnamen, die im Zuge der Gräzisierung umbenannt wurden, in Griechisch aufgeführt und der türkische Siedlungsname im Klammer dahinter ergänzt.¹² Siedlungen, von denen mir lediglich die türkischen Namen bekannt sind, werden folglich auch nur auf Türkisch aufgeführt.

Das Tekke des Kızıldeli befindet sich südwestlich der Siedlung Roussa (türk. *Ruşenler* oder auch *Ruşanlar*). In Roussa leben sowohl Bektaschis als auch Sunniten. Wie viele der Dorfbewohner Bektaschis oder Sunniten sind, ist kaum zu ermitteln. Diese Situation ist überall gegeben, denn eine Statistik bezüglich der konfessionellen Zugehörigkeit der Bevölkerung ist bisher nicht vorhanden. Sie werden lediglich als Muslime klassifiziert, was die örtlichen Bektaschis auch weiter nicht stört, weil sie ihre Identität traditionsgemäß geheim halten. Da ich mir erhoffte, einen Anhaltspunkt über das Freitagsgebet zu gewinnen, habe ich auch das Freitagsgebet besucht, da es normalerweise nicht zur Glaubenspraxis der Bektaschis gehört, jedoch musste ich ernüchternd feststellen, dass unter den Gläubigen auch Bektaschis waren, die ich bereits kannte.

Man kann über zwei gut ausgebaute Straßen bzw. Routen das Tekke erreichen. Die erste Route führt über die E90 (Egnatia Odos) an der Ausfahrt Arriana (Kozlukebir) nach Norden, über die Ortschaften Lykio (Kurcali) und über Nea Santa (Baldiran) auf die Passstraße nach Mega Dereio (Büyük Derbent). Die zweite Route führt über die Abzweigung von E80 in Richtung Didymoteichon

¹² Eine umfassende Ausarbeitung zu der Erinnerungskultur in Griechisch-Thrakien ist in dem wissenschaftlichen Artikel „Staatlich-nationale Erinnerungskultur in Griechisch-Thrakien“ von Prof. Cay Lienau zu finden, worin u. a. der Prozess der Gräzisierung der Orts- sowie Straßennamen erläutert wird (in: Lauer, Reinhard (Hrsg.); Lienau 2011: 362).

(Dimetoka) bei Mandra (Mandira) über Protokklisi (Başkilise), Kyriaki (Kayacık), Mikro Derieo (Küçük Derbent) nach Roussa (Ruşenler).

Beide Straßen sind gut ausgebaut, jedoch befindet sich die südliche Route über die Passstraße von Arrianna aus kommend in einem schlechteren Zustand als die östlich gelegene Route über Mikro Derieo. Das Tekke des Kızıldeli wird inzwischen als Monastiraki ausgeschildert. Im Einzugsgebiet des Tekkes befinden sich mehrere Dörfer, die alle Bektaschis beherbergen.

Zu Beginn der Feldstudien musste ich eine Eingrenzung des Forschungsgebietes vornehmen, jedoch war mir nicht klar, wonach ich selektieren sollte. Nach einiger Zeit in dem Gebiet und mehreren Kontakten zu den Bektaschis in verschiedenen Dörfern habe ich festgestellt, dass unter den Bektaschis eine Unterscheidung nach dem nach der Zugehörigkeit zu einer Bektaschi-Gemeinschaft (sürek / süreğe bağlı olanlar) und daraus resultierendem Ritus vorgenommen wurde. Beispielsweise war hin und wieder die Rede von Bektaschis, die aus dem Raum Deliorman sowie Hasköy (Haskovo – Bulgarien) als Pilgerer das Tekke des Seyyid Ali besuchen würden. Es wurde angehängt, dass gewisse Unterschiede in der Anwendung des Ritus vorhanden seien und ein gemeinsames Cem-Ritual erschweren würden. Es hieß, dass sie zu der Gemeinschaft der Babai Bektaschis gehören und folglich den Ritus des Otman Baba anwenden würden. Das wurde für mich das ausschlaggebende Merkmal für die Eingrenzung. Daher grenzte ich mein Untersuchungsgebiet entsprechend dem angewandten Ritus nach Kızıldeli (türk. Kızıldeli erkanı) und aller Gemeinschaften, die diesen Ritus anwenden ein. Aus diesem Unterscheidungsmerkmal ergibt sich für die im Balkan lebenden Bektaschis folgende Zusammensetzung:

Ritus	Gemeinschaft
nach Kızıldeli	Ali Koçlu, Carsambali, Seyyid Ali Sultanlar
nach Otman Baba	Babai (vor allem in Deliorman und Haskovo – Bulgarien)
nach Balim Sultan	Babagan (z. T. in Thrakien; die

	Bektaschis Albaniens)
nach Seyh Bedreddin	Die Bedreddinies in Bulgarien (Deliorman)

Abbildung 31: Riten nach Gründern und diese umsetzende Bektaschi-Gemeinschaften

Im Untersuchungsgebiet lebende Bektaschis praktizieren den Ritus nach Kızıldeli. Einen beachtlichen Anteil an Bektaschi-Gemeinschaften, die den Ritus nach Kızıldeli praktizieren, befand bzw. befindet sich immer noch in folgenden Siedlungen:

griechischer Ortsname – türkischer Ortsname
Αχλαδιά Achladia - Ahlatçı Köy
Αγριάνη – Agriani - Ahren Pınar
Κάτω Κάμπη – Kato Kampi - Aşağı Kamberler
Κάτω Μαχαλλάς Kato Machallas - Aşağı Mahalle
Τεκές Μικρού Δερείου Tekes Mikrou Dereiou - Aşağı Tekke -
Γονικό Goniko - Babalar
Πρωτοκκλήσι Protokklisi - Baş Kilise
Μεγάλο Δερείο Megalo Dereio - Büyük Derbent
Σιδηροχώρι Sidirochori - Çilingir Mahalle
Αρχοντοχώρι / Κάτω Μικράκιο – Archontochori / Kato Mikrakio - Çökekli
Δέρειο - Dereio - Dervent / Derbent
Σιδηρώ Sidiro – Demirören, auch Kervan Çayır
Λεπτή - Lepti - Encek Köy
Χλόη – Chloi - Hebilköy
Horan Korusu (Wüstung) (griechischer Ortsname nicht bekannt)
İmanlar (Wüstung) (griechischer Ortsname nicht bekannt)

Κόμπη Kampi - Kanberler
Kavak Mahalle (Wüstung)
Κυριακή Kiriaki - Kayacık(Kiryaki)
Κερασιά Kerasia – Kirazlı, auch Bişikli
Ανω Μικράκιο Ano Mikrakio - Köseler
Μικρό Δέρειο Mikro Dereio - Küçük Derbent
Κέχρος - Kechros - Mehrikoz
Κόριμβος Korimvos - Hacı Ali Köyü / Hacı
Μεσημέρι - Mesimeri - Mevsimler / Mesimler
Μυρτίσκη Myrtiski - Musacık
Ρούσσα Roussa - Ruşenler
Χαμηλό Chamilo - Salıncak
Σαρπιδωνία Sarpidonia - Sarp Dere
Υψωμα Χίλια Ipsoma Chilia - Seçek
Semer Burun (Wüstung) (griechischer Ortsname nicht bekannt)
Χαλδίνη Chaldini - Yılanlı
Yukarı Yörükler (innerhalb der Grenzen Bulgariens)
Ανω Κάμπη Ano Kampi - Yukarı Kamberler
Πετρόλοφος Petrolofos - Taşağıl
Τρεις Μύλοι – Tries Myloi - Üç evler
Λεπτοκαριά Leptokaria - Fındıcak
Παλιό Νερόμυλο - Palio Neromylo - Süleyman Dere
Χαράδρα Charadra - Örpek
Κάμπος Kampos - Kaypak
Εσοχή - Esochi - Eşek Dere (Üşekdere, Uşakdere)

Λάμπρος - Lampros - Satiköy
Γιαννούλη – Yannouli - Yanören
Ουράνια - Ourania - Karaören

Abbildung 32: Siedlungen mit Anteil an Bektaschis im Untersuchungsgebiet

8.2 Bektaschitum und Politik

Eine Reihe von historischen Ereignissen, haben sich in das kollektive Bewusstsein der Bektaschija bis heute eingebrannt und bestimmen immer noch eine moralische Verhaltensdisposition bei gegenwärtigen politischen Entscheidungen. Zumeist handelt es sich bei diesen Ereignissen um Vorfälle, die in der damaligen Zeit eine hohe politische Brisanz hatten. Jene Ereignisse führten in ihrer Abfolge zu immer größeren Spaltungen und Klüften innerhalb der muslimischen Welt und ihren Rechtsschulen. Diesbezüglich kann man sogar von mehreren kollektiven Traumata sprechen, die in der islamischen Welt bis heute nicht hinreichend aufgearbeitet wurden. Die Ermordung von Imam Ali, dem Vetter und Schwiegersohn des Propheten Muhammed, der für den Islam die bedeutendste Persönlichkeit neben dem Propheten ist, bildet ohne Zweifel den Anfang der erwähnten Ereignisse (vgl. Akçay 2010: 201).

Die Ermordung seines jüngsten Sohnes Hussein und seiner 72 Gefolgsleute in der Wüste Kerbela im Jahre 680 gehört zum zweitgrößten Ereignis, das bis heute eine wichtige Identitätsgrundlage des schiitischen Islams bildet. Nach seinem Tod wurde Hussein von den Imamiten, den sogenannten Zwölferschiiten, als Märtyrer verehrt. Die Vorfälle in der Wüste von Kerbela bilden bis heute die Grundlage eines ausgeprägten Trauerkultes bei den schiitischen Muslimen. Seine Grabstätte gehört neben der Grabstätte von Imam Ali in Nadschaf zu den wichtigsten Heiligtümern der Schiiten, die zu bedeutendsten Pilgerzentren der schiitischen Welt wurden. Auch wenn die Verehrung von Imam Ali und seines Sohnes Hussein bei der Bektaschija, ähnlich wie bei den Schiiten, eine hohe kultische Stellung hat, gehört es, im Gegensatz zu den Schiiten, nicht zu den Pflichten eines Bektaschis zu diesen Grabstätten zu pilgern (vgl. Cin 2012: 360 - 364).

Wichtige batinitische Denker und Dichter, wie Halladsch al Mansur oder Şeyh Imameddin Nesimi, die von sunnitischen Machthabern wegen vermeintlich blasphemischen Gedankenguts zum Tode verurteilt und auf derbste Weise hingerichtet wurden, spielen in der Poesie der Bektaschija eine bedeutende Rolle. Die Bedeutung der sufistisch-batinitischen Literatur darf hierbei als Träger politischer Ideen nicht gering geschätzt werden (vgl. Lerch 2002: 73-93). Nicht zu

vergessen ist Schejch¹³ Bedreddin, der Sohn des Richters von Simaw, der einen Aufstand gegen die örtlichen Feudalherren im Osmanischen Reich angeführt hat, welcher unter den Bektaschis der Untersuchungsregion ebenfalls eine hohe Verehrung erfährt (vgl. Kozan 2009: 182). Allen diesen historischen Persönlichkeiten ist gemein, dass sie wegen ihrer revolutionären religiösen Ideen zum Opfer der weltlichen Herrscher wurden. Aus diesem Grund und aus meinen bisherigen Beobachtungen nehme ich an, dass die Bektaschija immer ein auf Misstrauen basierendes Verhältnis zu den weltlichen Führern hatten und sich heute noch innerhalb der „Rolle der Aufständischen verorten“.

Die in dieser Weise in der Geschichtsschreibung und innerhalb der bektaschitischen Poesie erhalten gebliebene Erinnerungskultur prägt immer noch große Teile ihrer Verhaltenskonfigurationen sowie sozial zugelassene und erworbene Umgangsformen, wodurch die Vergangenheit im Bewusstsein gehalten und auch bei politischen Entscheidungen vergegenwärtigt wird. Somit ist der Frage nachzugehen, welche Ereignisse der islamischen und osmanischen Geschichte die ideelle Disposition der politischen Haltung der Bektaschis bis heute prägen und welche jüngeren Erfahrungen ihre gegenwärtige politische Haltung geformt haben.

Bei den Bektaschis der Untersuchungsregion handelt es sich zumeist um Pomaken. Daher gilt der Klärung der Identitätsfrage der Pomaken eine besondere Aufmerksamkeit, da sie einen determinierenden Einfluss auf die politische Verortung der Bektaschija zu haben vermag.

Demzufolge wird in diesem Kapitel, beginnend mit der Verortung der pomakischen Identität und der synonymen Verwendung der Begriffe Alevit und

¹³ Die Übersetzung des türkischen Ehrentitels *Şeyh*, der u.a. für geistliche Oberhäupter eines Ordens angewendet wird, mit Scheich ist nicht richtig. Die Bezeichnung Scheich in der deutschen Sprache steht eher für ein arabisches Oberhaupt eines bestimmten Herrschaftsgebietes und nicht für Lehrmeister eines Ordens. Dennoch wird in breiter Literatur die Bezeichnung „Scheich“ auf geistliche Führer im Islam angewendet, wie auch am Beispiel von Bedreddin. Daher habe ich die Schreibweise von Franz Babinger übernommen, der mit *Schejch* sowohl den türkischen Wortlaut genau getroffen hat, als auch die Mißverständnisse im Bezug auf das zuvor erwähnte aus dem Weg räumt.

Bektaschi, ein Bogen geschlagen zu historischen Ereignissen der islamischen Geschichte, die diese Beziehung aus der historisch-islamischen Tradition heraus ausleuchten sollen. Die Frage nach der pomakischen Identität ist gleichzeitig eine politische Verortung, da die ethnische wie religiöse Identität der muslimischen Minderheiten Südosteuropas, mit der politischen Orientierung verbunden ist.

In chronologischer Reihenfolge werden die Probleme der frühen islamischen Geschichte, die Zeit der sogenannten vier rechtgeleiteten Kalifen, die Ermordung von Imam Ali und seines Sohnes Imam Hussein thematisiert und in ihrer Bedeutung für die bektaschitische Identität ausgeleuchtet. Anschließend wird eine Brücke zu den *Babai*-Aufständen geschlagen, die die ersten großräumigen Aufstände gegen die seldschukische Staatsmacht im 13. Jahrhundert darstellen und von turkmenisch-batinitischen Derwischen initiiert wurden und somit das politische Bewusstsein der Bektaschis direkt betreffen. Mit dem Aufstand des Scheich Bedreddin, der ebenfalls zur bektaschiitischen Tradition gezählt wird, soll der Bogen zu den heutigen Bektaschis in Nordostgriechenland und ihrer Beziehung zur Politik, resultierend aus Experteninterviews, geschlagen werden.

8.2.1 Grundlegendes

8.2.1.1 Die Identitätsfrage der Pomaken

Eine befriedigende Darstellung der Identitätsfrage der muslimischen Minderheit verdient eine Würdigung im Rahmen einer eigenständigen Forschungsaufgabe. Ich werde mich hier nur einem dieser Probleme widmen, nämlich der Identitätsfrage der in Griechenland lebenden Pomaken, weil die Bektaschis, die in der Umgebung des Tekkes des Seyyid Ali leben, zum größten Teil eine bulgarische Mundart¹⁴ als Muttersprache sprechen, wodurch ihre ethnische

¹⁴ „Sprachwissenschaftlich gibt es keinen Grund, von einer pomakischen Sprache zu sprechen, da ihre rupzischen Mundarten ein ostsüdslavisches Dialektkontinuum des Bulgarischen darstellen, sie sich kaum von den bulgarischen und makedonischen Mundarten ihrer christlichen Nachbarn

Herkunft bereits z.T. determiniert wird. Die meisten Pomaken, die ich gesprochen habe, reagierten auf die Frage, ob sie denn Pomaken wären, sehr misstrauisch, dennoch hoben sie ihre pomakische Identität hervor und ordneten diese der ethnisch türkischen Identität unter. Die Gründe dieses Misstrauens haben einen politischen Hintergrund, die von einigen Gesprächspartnern auch offen angesprochen wurden. Dabei geht es um die seitens des griechischen Staates politisch vorangetriebene Spaltung der „türkischen“ Minderheit. In offiziellen Kreisen akzeptiere man nur eine religiöse, also eine muslimische Minderheit, die wiederum in ethnische Türken, Pomaken und Roma aufgeteilt wird, wobei man größere Vorbehalte gegen die türkische Ethnie habe. Anhand der Feldstudien und mir zur Verfügung stehenden Quellen werde ich auf die unterschiedlichen Ansätze zur Abstammung der Pomaken und ihrer Konversion zum Islam eingehen und mich bemühen, Klarheit in dieses sehr kontrovers diskutierte Thema zu bringen. Bei meiner Recherche zur Identitätsfrage der Pomaken wurden die Pomakisch stämmigen Bektaschis zum Selbstverständnis ihrer Identität befragt. Darüber hinaus habe ich mich bei meiner Recherche unterschiedlicher Quellen bedient, in denen die unterschiedlichen Thesen zur Abstammung und Islamisierung der Pomaken vertreten werden.

Es gibt insgesamt drei Ansätze, die die Herkunft und Abstammung der Pomaken zu erklären versuchen. Im Gegensatz zum türkischen Ansatz gehen die Bulgaren und Griechen davon aus, dass die Pomaken eine indoeuropäische Ethnie sind, wobei die griechische Seite einen thrakischen und die bulgarische einen slawischen Ursprung als Grundlage zu erkennen meinten und in diesem Zusammenhang die Zwangsislamisierung dieser Ethnie erwähnen. Da ich weder der griechischen noch der bulgarischen Sprache mächtig bin, musste ich mich vorrangig auf deutsche Quellen beschränken, die sich mit den Ansätzen dieser Seiten befassen (vgl. Brunnbauer 2002: 97-102). Die türkische Seite hebt die Abstammung von Kumanen und Petscheneken hervor und betont die asiatisch-

unterscheiden und sie damit als bulgarische bzw. makedonische Dialekte mit vielen archaischen Elementen gesehen werden müsse.“ (Kahl 2014: 103)

türkische Herkunft der Pomaken (vgl. Kemalöglu 2013: 422), die ihren ethnischen Wurzeln im Laufe der Geschichte vergessen hätten.

Geprägt wurde die Bezeichnung „pomak“ zur Zeit der osmanischen Herrschaft über den Balkan. Wahrscheinlich stammt die Bezeichnung „pomak“ etymologisch aus dem Slawischen und bezeichnete jene Menschen, die mit den Osmanen kollaboriert hatten. Bis heute gibt es keine pomakische Schriftsprache, die die Einordnung der Pomaken aufgrund der schriftlichen Überlieferungen erleichtert hätte (vgl. Velinov 2001: 26) . Als verlässliche Quelle zur Erforschung dieser Ethnie könnten die zumeist mündlich überlieferten Volkslieder der Pomaken dienen, die zum Teil Jahrhunderte alt sind und auch heute noch bei besonderen Anlässen gesungen werden. Wenn man vom Einfluss der Slawen und Muslime absieht, konnten die Pomaken relativ viel von ihrer eigenen Identität und Kultur bewahren. Es wird berichtet, dass ältere pomakische Frauen zum Teil über 300 Liedtexte beherrschen und sich in den abgelegenen Dörfern der Rhodopen immer noch bei bestimmten Anlässen traditionell kleiden (vgl. Kemalöglu 2013: 423-428).

8.2.1.1.1 Erzählungen über die Zwangsislamisierung der Slawen aus bulgarischen Quellen

In der bulgarischen Literatur werden im Zusammenhang mit der Zwangsislamisierung der ehemals orthodoxen Bulgaren mehrere Erzählungen erwähnt, wobei sich die des Metodi Draginov¹⁵ unter der Bevölkerung einer sehr großen Popularität erfreuen. Diese Erzählungen standen lange Jahre im Dienste der bulgarischen Geschichtsschreibung. Von der BKP (Kommunistische Partei Bulgariens) wurden diese Überlieferungen stark instrumentalisiert, um die gegen die muslimische Bevölkerung gerichtete Assimilationspolitik zu legitimieren. Der

¹⁵ In der Geschichte der bulgarischen Literatur gilt sie als ein besonders interessantes Literaturdenkmal, ein bemerkenswertes Dokument der Epoche, ein in seiner Ausdruckskraft seltenes literarisches Werk, welches das Schicksal des bulgarischen Volkes widerspiegelt.; Istorija na bälgarskata literatura, Bd. 1 (Sofia 1962) S. 412.

Erfolg der Erzählungen von Metodi Draginov beruht auf seiner Erzählweise, die sehr lebendig und dramatisch erscheint. Zusammengefasst berichtet Draginov von den Bergdörfern in der Region Eepino (heute: Velingrad), die während der Herrschaftszeit von Mehmet IV. im Jahre 1666 angeblich mit Waffengewalt zum Islam bekehrt wurden: Im Zuge des Krieges um Kreta zwischen Venedig und dem Osmanischen Reich ziehen große osmanische Heere durch die Rhodopen. Einer der Anführer, genannt *Mechmed Paşa*, soll in Begleitung von vielen Janitscharen nach Eepino vorgedrungen sein und soll alle Popen und Dorfältesten zusammengerufen haben. Der Pascha soll sie des Aufruhrs gegen den Sultan beschuldigt haben, worauf hin die Männer auf ihren Status als *vojnuci*¹⁶ hinwiesen (vgl. Inalcik 1954: 112) und ihre Unschuld beteuert haben sollen. Für den osmanischen Anführer seien sie trotzdem Rebellen, weil sie dem griechischen Metropolit in Plovdiv die obligatorische Abgabe nicht geleistet haben. Die Eepino-Bewohner sollen sich gegen diese Unterstellung gewehrt haben, da sie dem Griechen nicht unterstellt seien. Es half aber nichts. Die Bulgaren sollen gefesselt worden sein und der Pascha soll ihr Todesurteil verkündet haben. Ein gewisser Hasan Hodscha soll erschienen sein und ihnen das Leben versprochen haben, wenn sie den Islam annähmen. Am Tage des „Heiligen Georg“ (bulg. *Gergjovden*) „vertürkten“ sich der Erzählung zufolge zunächst die Popen und die Dorfältesten, dann fast die gesamte Bevölkerung in den Bergdörfern. Diejenigen, die Widerstand leisten, sollen angeblich getötet, Kirchen und Klöster geplündert und zerstört worden sein (vgl. Velinov 2001: 30).

Ein anderes Beispiel für die Mystifizierung der Rhodopengeschichte liefert ein Brief Petăr Marinovs an Christo Karamandukov vom 22. Juli 1937 (vgl. ebd.). Er schreibt über den Fund eines Buches in einer alten Mauer des Pomakendorfes

¹⁶ Das Wort „vojnuč“ ist eine Entlehnung des Osmanischen von den südslawischen Sprachen. Der Terminus diente zur Bezeichnung christlicher Hilfstruppen im osmanischen Heer. Wegen ihrer militärischen Verpflichtungen genoß die christliche Bevölkerung mit *vojnuč*-Status einige ökonomische und soziale Privilegien im Vergleich zur christlichen *Raja* (abgabepflichtigen Untertanen). (vgl. <https://sh.wikipedia.org/wiki/Vojnuci> - zuletzt aufgerufen 22.10.2015)

Bogutevo. Der letzte christliche Geistliche des Dorfes vor der Islamisierung habe in „slawischer Sprache“ eine der Metodi Draginovs ähnliche Erzählung geschrieben. Der Finder habe das alte Buch in ein Museum gebracht, wofür er 10000 Leva bekommen habe. Nachdrücklich bittet er Karamandukov darum, sich in den Museen von Sofia nach diesem für das „gesamte bulgarische Volk“ wichtigen Buch zu erkundigen und es dann zu publizieren. Es versteht sich fast von selbst, dass dieses Buch bis jetzt in der Historiographie unbekannt geblieben ist. Ob der Fälscher in diesem Falle aus „edlen patriotischen Gefühlen“ handelte, ist aber zu bezweifeln. Dieser Art von Geschichtsfälschung aus patriotisch nationalen Gründen begegnete man im 19. Jahrhundert auf dem Balkan sehr häufig. Ähnliche, aber noch viel brutalere Geschichten, die in Bezug auf die gemeinsame Geschichte mit den Osmanen erzählt werden, kennt man aus dem arabischen Raum. Die Erzählungen mögen - um „reaktionär-nationalistische“ Politik zu rechtfertigen - die Bedürfnisse der sich in der Opferrolle sehenden „Massen“ befriedigen, jedoch nicht die Bemühungen der objektiven Geschichtsforschung (vgl. ebd.).

Untersuchungen, die nicht stereotypisch sind, belegen, dass die Ausbreitung des Islams in den Rhodopen als ein langwieriger und freiwilliger Prozess betrachtet werden muss und nicht als eine Folge von Strafaktionen und gewaltsamer Missionierung, durch welche die Osmanen die bulgarisch-christliche Bevölkerung brutal und auf einen Schlag zum Islam bekehrt haben. Forscher stießen auf Dokumente einer Hochkultur, deren Rechts- und Gesellschaftssystem der damaligen Zeit weit voraus war. Diese Tatsache wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass die Osmanen das Erbe Ostroms annahmen und ihren Staat nach der Eroberung Konstantinopels als Nea Roma bezeichneten (vgl. Ortaylı 2006: 61-76).

Osmanische Steuerregister belegen für die Region Èepino zum Beispiel, dass um 1640 bereits die Mehrzahl der dort ansässigen bulgarischsprachigen Bevölkerung den Islam angenommen hatte. Die gewaltsame Aktion, die dem Bericht des vermeintlichen Popen Metodi Draginov zufolge zur Islamisierung von Èepino im Jahre 1666 geführt hatte, wäre damit völlig überflüssig gewesen – abgesehen davon können wir aber ohnehin davon ausgehen, dass der Bericht eine Fälschung ist, wie wir aus den osmanischen Quellen sehen können: Die osmanischen

Register¹⁷ belegen eindeutig, dass in den angeblich gänzlich „vertürkten“ Ortschaften der Region auch nach 1666 weiterhin viele Christen lebten. Darüber hinaus waren einige ganze Dörfer kaum oder nur sehr schwach von einer Islamisierung berührt (vgl. Velinov 2001: 30-39).

Die Stellung der nichtmuslimischen Untertanen in der Pax Ottomana wurde durch das muslimische Staatsrecht vorgeschrieben. Die Anhänger polytheistischer Naturreligionen, die über keine Schrift verfügten, hatten lediglich die Wahl zwischen Islam oder Untergang. Die Christen, ebenso wie Juden, Zoroastrier, Hindus und Buddhisten, galten hingegen als „Schriftbesitzer“ (osman. *ehl-i kitab*) – sie besaßen eine echte Offenbarungsschrift, die lediglich als durch menschliche Unzulänglichkeiten verfälscht betrachtet wurde. Man stufte sie als irrgläubig ein, aber sie konnten deswegen nicht zur Annahme des Islams gezwungen werden. Die Christen und die übrigen Schriftbesitzer im Osmanischen Reich wurden als „Schutzbefohlene“ (osman. *dhimmi*) respektiert, die gegen die Entrichtung einer Kopfsteuer (*charadsch*, später setzte sich der Terminus *dschizye* durch) weiterhin ihren Glauben bewahren durften. Durch die Steuerentrichtung wurde ihnen die persönliche Sicherheit garantiert (vgl. Kenanoglu 2005: 553). Die Dschizye-Steuer wurde nur von wehrfähigen Männern verlangt, nicht aber von Frauen, Kinder, Greise und Menschen mit einer Behinderung. Nichtmuslimische Männer, die den Wehrdienst leisteten, wurden ebenfalls von dieser Steuer freigestellt. Es handelt sich nicht um eine plumpe Kopfsteuer, damit die christliche Bevölkerung ihren Glauben ausleben dürften, wie sie des Öfteren verstanden wird. Sie schloss wehrfähige Männer ein. Natürlich musste auch die muslimische Bevölkerung Steuern zahlen, die u. A. als *zekat* und *öşür* bezeichnet wurden (vgl. Kurtaran 2011: 62).

Die auf dem islamischen Rechtsverständnis basierende Regelung der Beziehung zwischen den herrschenden Osmanen und der untertänigen Bevölkerung, der *reaya*, kommt in der Einrichtung des osmanischen *millet*-Systems (von arab. *milla*

¹⁷ Edirne Sancağı Salnameleri 1655 – 1689 (Salnameler waren die sämtlichen regierungstechnisch wichtigen Daten über die Städte und Dörfer des Sancak, die man auch als „Jahrbücher“ der Regierungsbezirke bezeichnen kann).

„Religion, Gemeinschaft“) deutlich zum Vorschein. Alle Christen und Juden, übrigens auch alle Muslime, gehörten einer *millet* an. Mit diesem Terminus wurden diejenigen religiösen Gemeinschaften bezeichnet, die von der Hohen Pforte offiziell als autonom anerkannt wurden. Die orthodoxen Christen Rumeliens, d.h. des europäischen Territoriums des Osmanischen Reiches, wurden ohne Rücksicht auf ihre ethnische Zugehörigkeit sowie ihre vorosmanische Kirchentradition der griechisch-orthodoxen *millet* zugeordnet, an deren Spitze der Patriarch von Konstantinopel stand. Die orthodoxen Christen Asiens und Afrikas bildeten hingegen eine eigene *millet*, für die das armenische Patriarchat in Konstantinopel zuständig war. Ebenso genoss die jüdische Gemeinde Anerkennung als selbständige *millet*. Ihr geistiges Oberhaupt war der Oberrabbiner, der ähnliche Machtbefugnisse besaß wie die orthodoxen Patriarchen (vgl. Akin 2011: 52-55).

Das *millet*-System ist nicht als eine fest umrissene Institution zu verstehen. Ebenso wenig war es das Produkt der Umsetzung eines ausgefeilten politischen Planes. Es stellt vielmehr den besonderen *modus vivendi* zwischen den herrschenden Muslimen und den untertänigen „Schutzbefohlenen“ dar. Das osmanische *millet*-System funktionierte auf der Basis von Anordnungen und Vereinbarungen, zu welchen sich die einzelnen lokalen Gemeinden zur Entrichtung der Abgaben, vor allem der Kopfsteuer, sowie zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung verpflichteten. Die offizielle Anerkennung der herkömmlichen kommunalen Selbstverwaltung sowie die Nichteinmischung der Obrigkeit in das Innenleben der nichtmuslimischen Gemeinden, die ebenfalls eine osmanische *millet* waren, wurde zum markantesten Charakteristikum dieses Systems¹⁸.

Das Osmanische Reich definierte seine Untertanen in erster Linie nach ihrer religiösen Zugehörigkeit. Neben der Sprache besaß auch die ethnische Zugehörigkeit keine politische Relevanz. In diesem Zusammenhang sprechen

¹⁸ Zur Entstehung und Funktionsweise des *millet*-Systems kann auch nachgelesen werden in: S. Shaw: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. 3rd ed. (London, New York, Melbourne 1978) Bd. 1, S. 58-59 und S. 151- 153 sowie Braude: *Foundation Myths of the Millet System*. In: *Christians and Jews in the Ottoman Empire* S. 69-88.

viele Historiker auch vom “institutionalisierten Antirassismus” des Osmanischen Reiches. Als Beispiel wird immer wieder die Herkunft höchster osmanischer Würdenträger zwischen 1453 und 1579 angeführt. Viele von ihnen, allen voraus der Sokullu Mehmed Pascha, dessen Amtszeit 3 Sultane überdauert hat, entstammen der Knabenlese und waren demnach keine ethnischen Türken (vgl. Ziroyevic 1984: 55-67). Diese oberflächlich betrachtet erstaunliche Feststellung war jedoch keine Besonderheit, denn auch im gesamten vormodernen Europa stellten Sprache und ethnische Zugehörigkeit kein Politikum dar. Kennzeichnend dafür ist die Feststellung des Franzosen *Guer* aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, dass ein „Osmane“ auf die Frage, ob er „Türke“ sei, üblicherweise die Antwort gebe, dass er Muslim sei. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Terminus „Türke“ von der muslimischen Stadtbevölkerung des Osmanischen Reiches als ein Synonym für das als niedriger und einfältiger angesehene Bauernvolk verwendet. Die Städter selbst bezeichneten sich hingegen stets als „Muslime“.

Genau wie andernorts in Europa begann auch bei den Bulgaren im 19. Jahrhundert der Prozess der Nationswerdung. Im Zuge der bulgarischen Nationswerdung zu jener Zeit entwickelte sich die Sprache zum wichtigsten Identitätskriterium für die nationale Identität. Die Bulgarisch-Sprachigkeit der Pomaken war ein Faktum und wurde dementsprechend wahrgenommen. Nichtsdestoweniger galten die Pomaken für die Bulgaren weiterhin als „Türken“. Bedeutende bulgarische Autoren des 19. Jahrhunderts wie *Stefan Zachariev* oder *Zachari Stojanov* bringen die Bezeichnungen „Pomaken“ und „Türken“ durcheinander bzw. halten die Pomaken für „Türken“, weil in dieser Aufbruchstimmung zum Nationalstaat die geistige Verabschiedung von der Pax Ottomana noch nicht vollzogen ist. Auf der anderen Seite ist ausgerechnet Zachariевs Werk „*Geografiko-istoriko-statistièsko opisanie na Tatarpazard Ŗiškata kaaza*“ eine der wichtigsten frühen Quellen, in der die Pomaken beim Namen genannt, aber auch als „Bulgaren“ bezeichnet werden. Stojanov verdankt man eine konkrete Beschreibung des berühmt-berüchtigten *Achmed Aga Tämralijata* aus dem Jahr 1883, dem er persönlich begegnete. Bei seiner Darstellung der Rhodopen spricht er immer wieder von „Türken“ und „türkischen Dörfern“, auch wenn es sich in Wirklichkeit um Pomaken bzw. pomakische

Dörfer handelte. Auch bei seiner Schilderung der Ereignisse von *Perutica* und *Batak* 1876 bezeichnet er die Pomaken als „Türken“ (vgl. Velinov 2001: 60-61)

8.2.1.1.2 Fazit

Das Problem der pomakischen Identitätsdefinition sollte nicht in der national-ethnischen Zugehörigkeit gesucht werden, die sowohl für die asiatischen Türken als auch für die Europäer erst ein Phänomen des 19. Jahrhunderts war, sondern in der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, einer Zugehörigkeit, die maßgeblich für die geschichtliche Entwicklung in Südosteuropa war. Die ab Mitte des 19. Jahrhunderts in ganz Europa aufkommenden nationalistischen Ideen sollten aber nachhaltig die Landschaft und Konflikte Südosteuropas prägen. Aus dieser Sicht betrachtet ist die gegenwärtige offizielle Wahrnehmung der thrakisch-muslimischen Minderheit seitens des Griechischen Staates nicht so weit von den historischen Tatsachen entfernt.

Die Pomaken der Untersuchungsregion sind nicht einheitlich Bektaschis. Die meisten unter ihnen betrachten sich als ethnische Türken. Sie sprechen neben Pomakisch einen türkischen Dialekt, der auf diesen Raum begrenzt sein dürfte. Viele von ihnen haben Verwandte in der Türkei, die zu den Geschädigten des Artikel 19 zählen. Danach wurden „Personen, die nichtgriechischer ethnischer Abstammung waren und das Land ohne [die] Absicht auf Rückkehr verlassen hatten“ zwangsausgebürgert¹⁹. Der Artikel 19 hatte seit 1955 Geltung und wurde erst am 11. Juni 1998 abgeschafft. Die meisten Bektaschis, die ich in der Untersuchungsregion zu ihrem ethnischen Selbstverständnis befragt habe, sehen sich als ethnische Türken. Zu ihnen gehört auch der Halifebaba Mehmet Koç, der ebenfalls Pomake ist. Nach seiner Ansicht „sind alle Menschen Söhne und Töchter von Adam und Eva“. Daher haben wir dieselben „ethnischen Wurzeln“. Interessanter sei die „religiöse Zugehörigkeit der Pomaken, die zum größten Teil Muslime sind“.

¹⁹ vgl. <https://www.gfbv.de/de/news/tuerkische-minderheit-in-westthrakien-275/> (zuletzt aufgerufen 01.11.2015)

8.2.1.2 Die synonyme Verwendung der Begriffe Alevi und Bektaschi

Dürfen die Begriffe Alevit und Bektaschi synonym verwendet werden? Diese Frage ist scheinbar einfach mit ja zu beantworten, wenn man der selbstverständlichen synonymen Verwendung der beiden Begriffe in der jüngeren türkischsprachigen Literatur folgt (vgl. Kaplan 2010: 37). Die Vorfahren der sich heute als Aleviten bezeichnenden Gemeinschaft wurden vor dem 19. Jahrhundert als *Kızılbaş* (deutsch: Rotköpfe) bezeichnet. Nach und nach setzte sich der Begriff Alevit durch, der den Charakter eines Sammelbegriffs hatte, womit alle Gruppen bezeichnet wurden, die eine batinitische Religionspraxis aufwiesen und sich den sufistisch-mystischen Lehren des Hadschi Bektasch verbunden fühlten (vgl. ebd.). Demnach ist eine voneinander losgelöste Benennung von *Kızılbaş*, *Alevit* und *Bektaschi* in vieler Hinsicht nicht möglich (vgl. Melikoff 2011: 51.).

In der Gegenwart wurde im Rahmen einiger Diskurse diese Annahme in Frage gestellt. Beispielsweise wird innerhalb der alevitischen Gemeinden recht kontrovers diskutiert, ob es sich bei Aleviten um Muslime handelt. Nach Sökefeld ist diese Streitigkeit aus der Perspektive der Islam- bzw. Religionswissenschaft recht einfach beigelegt, weil das Alevitentum aus der islamischen Tradition hervorgegangen ist, die einer islamischen Heterodoxie und der Schia verbunden ist (vgl. Sökefeld 2005: 128). Jene Gemeinden, die das Alevitentum nicht als Teilgruppierung innerhalb des Islams sehen, haben ebenfalls eine Argumentationslinie, die Beachtung verdient: sie verweisen auf die sogenannten fünf Säulen²⁰ des Islams (das rituelle tägliche Gebet, das Fasten im Ramadan, die Pilgerfahrt nach Mekka), die von den meisten Aleviten nicht eingehalten werden. Weshalb sollte aus dieser Religionspraxis heraus also das Alevitentum dem Islam als Religionskörper zugesprochen werden (Vgl. ebd.)? Ich möchte diese Diskussion an dieser Stelle nicht vertiefen, jedoch ist sie von großer Bedeutung,

²⁰ Der Islam legt fünf grundlegende Pflichten fest, die von allen Muslimen eingehalten werden müssen. Hierbei handelt es sich um das Glaubensbekenntnis, das rituelle Gebet, die Sozialsteuer, das Fasten (im Ramadan) und die Pilgerfahrt.

wenn es um die Gleichstellung von Aleviten- und Bektaschitum und vor allem um die Bektaschis der Untersuchungsregion geht.

Die bektaschitische Lehre basiert, wie die alevitische auch, auf der oralen Tradition, die je nach Raum und sozio-historischen Verhältnissen der Gemeinden recht unterschiedliche Züge annehmen kann. Bezogen auf die Bektaschija der Region um Kızıldeli Seyyid Ali, kann belegt werden, dass diese sich als Muslime sehen. Der Halifebaba Mehmet Koç ist in seinen jungen Jahren sogar nach Mekka gepilgert. Viele der Bektaschis der Untersuchungsregion besuchen gemeinsam mit den Sunniten das Freitagsgebet. Er machte auch einen deutlichen Hinweis auf den *Cem*-Gottesdienst, der seiner Ansicht nach die urislamische Gebetsform darstellt. Die dortigen Bektaschija sehen sich sogar als Hüter des Urislams und behaupten, dass dieser keine Deformation erfahren hat, wie bei den Sunniten der Gegenwart.

Auf der Grundlage der gegebenen Diskussion innerhalb der alevitischen Gemeinden, ob denn die Aleviten Muslime seien, ist eine religiöse Sollbruchstelle zwischen denen entstanden, die sich dem Islam zugehörig fühlen und denen, die ihn abweisen. Wenn unter diesen Umständen nicht von einem monolithischen Alevitentum gesprochen werden kann, wäre die Annahme, dass die Synonymisierung der Begriffe Alevit und Bektaschi etwas gewagt seien, nicht unbedingt falsch. Es muss jedoch an dieser Stelle vermerkt werden, dass diese und ähnliche Diskussionen, die sowohl das Alevitentum als auch das Bektaschitum betreffen, erst eine Erscheinung der jüngeren Geschichte sind, vor allem jener alevitischen Gemeinden, die in der Diaspora das Alevitentum umzusetzen versuchen. Die Diskurse der Gegenwart ändern nichts an der Tatsache, dass die alevitische und bektaschitische Identität aus der selben historischen Tradition hervorgegangen sind.

An wenigen Beispielen festgemacht, ist die Ablehnung oder die Akzeptanz der synonymen Verwendung der Begriffe Alevit und Bektaschi sicherlich unzureichend. Vielmehr ist bedeutend, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede das Aleviten- und Bektaschitum haben und auf welchen Ritualen, Glaubenspraktiken, sowie historischen Ereignissen diese beruhen. Nachdem diese Inhalte erschlossen werden, kann eine zufriedenstellende Aussage gemacht

werden, ob eine synonyme Verwendung im Bezug auf das Thema des vorliegenden Kapitels zutreffend ist. Die gemeinsame politische (Leidens-) Geschichte, die zugleich die Entwicklungsgeschichte der Aleviten und Bektaschis darstellt und im Rahmen dieses Hauptkapitels ausgearbeitet wird, rechtfertigt m. E. recht wohl die Synonymisierung der Begriffe Alevit und Bektaschi.

Genauso wie die Bektaschis beziehen sich die Aleviten auf den Imam Ali und die Kette der zwölf Imame. Der Trauerkult um Imam Ali und um die Opfer von Kerbela, allen voraus um Imam Hussein - dem Sohn Imam Alis - ist ein fester Bestandteil ihrer Identität. Bei Beiden ist der Cem-Gottesdienst ein fester Bestandteil der Glaubenspraxis (vgl. Azar 2005: 84). Bezogen auf die Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken ist die Trennung von Aleviten- und Bektaschitum unmöglich. Beide basieren auf denselben ethischen Grundsätze und auf einem synkretistischen, nicht-orthodoxen Islam, sowie auf demselben literarischen Nachlass der batinitischen Dichter und Denker (vgl. Melikoff 2011: 51).

Neben den Parallelitäten gibt es jedoch auch interessante Diskrepanzen. Um dem Alevitentum zuzugehören, muss man als Alevite geboren sein, wobei man der Bektaschija, die seit ihrer Gründung ein Orden ist, durch ein Aufnahme ritual beitreten kann. Diese abstammungsbezogene Zugehörigkeit spitzt sich bei den Aleviten im Bezug auf die Ernennung ihrer führenden Geistlichen bei den Aleviten nochmal zu. Bekannterweise wird der Cem-Gottesdienst von den Babas und Dedes geleitet. Innerhalb des Alevitentums darf nur derjenige zum Dede ernannt werden, der in seiner Genealogie die Zugehörigkeit zu den Zwölf Imamen nachweisen kann, wonach sich die Ämter der alevitischen Geistlichen in festen Händen spezieller Clans befinden. Somit ist der Status eines führenden Geistlichen im Alevitentum von der Genealogie abhängig und dadurch legitimiert (vgl. Sökefeld 2005: 130). Demgegenüber braucht ein Dede im Bektaschitum nicht die genealogische Segnung und kann meritokratisch, durch seine besonderen Dienste an der Gemeinschaft und je nach Tauglichkeit, bis zur Position eines Dedes aufsteigen.

8.2.2 Inhalte der (politischen) Erinnerungskultur im Bektaschitum

Die Überschrift dieses Abschnitts beinhaltet vorsätzlich die Bezeichnung Erinnerungskultur, da hier nicht nur auf die geschichtswissenschaftlichen Fakten eingegangen werden soll, sondern auch auf die gegenwärtige Erinnerungskultur des Bektaschitums, in dessen Zentrum in erster Linie der „nichtspezifische wissenschaftliche Gebrauch der Geschichte in der Öffentlichkeit“ (Hockerts 2002: 41) steht, und somit „die kollektiven wie subjektiven Wahrnehmungen historischer Zusammenhänge aus einer aktuellen Perspektive“²¹ dargelegt werden. In diesem Zusammenhang ist die Prägung der subjektiven Wahrnehmung durch die kollektive Wahrnehmung besonders beachtenswert. Obwohl von einem monolithischen Bektaschitum nicht gesprochen werden kann, scheint die Geschichtswahrnehmung, besonders einige Abschnitte der islamischen Geschichte, im kollektiven Bewusstsein der diversen Bektaschi-Gruppierungen sehr ähnlich zu sein, da sie teilweise in kultische Handlungen wie den Cem-Gottesdienst fest integriert sind. Beeinflusst durch die bektaschitischen Eigenarten, wurden „historisch und kulturell variable Ausprägungen von kollektivem Gedächtnis“ (Erl1 2008: 176) erhalten und für die Nachwelt erfahrbar gemacht. In der Bektaschija der Untersuchungsregion fest verankerte (Personen-) Kulte, Feste sowie Riten bilden das wissenschaftlich erfahrbare Konstrukt „kollektives Gedächtnis“, das „erst in seiner Aktualisierung durch einzelne Erinnerungsakte tatsächlich beobachtbar und kulturwissenschaftlich analysierbar“ (zit. n. ebd.) wird. Jene historischen Variablen dieser Wahrnehmung, bezogen auf das Verhältnis von Bektaschitum und Politik, werden im Folgenden thematisiert und soweit nötig mit historischen Fakten belegt, ohne die kollektiv-subjektive Wahrnehmung der Bektaschija dabei zu verzerren. Die subjektive Wahrnehmung der Bektaschis, allem voraus der Babas und Dedes, die als unanfechtbar gelten, erfährt im Rahmen der Tatsache, dass es sich bei den Bektaschilehren zumeist um orale Traditionen handelt, eine übergeordnete Bedeutung. Folglich stützen sich die hier dargestellten Inhalte u.a. auf diverse Gespräche mit Bektaschi-

²¹ zu Erinnerungskultur In: <https://de.wikipedia.org/wiki/Erinnerungskultur> (zuletzt aufgerufen 21.12.2015)

Geistlichen, mit denen ich im Rahmen der Feldstudien über ihre Ansichten, Annahmen und Überzeugungen gesprochen habe.

8.2.2.1 Die frühislamische Geschichte

Die Frage nach den rechtmäßigen Kalifen (deutsch. Stellvertreter), also nach dem rechtmäßigen islamischen Herrscher als Nachfolger Muhammeds, und vor allem die Ermordung Husseins, des jüngsten Sohnes Alis bei Kerbela, hat im Laufe der Jahrhunderte einen fortwährenden intrareligiösen Konflikt entfacht, der bis in die Gegenwart zwischen den Schiiten und Sunniten ausgetragen wird. Auch die Bektaschis teilen die Meinung der Schiiten, dass Ali der rechtmäßige Nachfolger von Muhammed war und haben ebenfalls einen ausgeprägten Trauerkult um die Gefallenen von Kerbela entwickelt. Alle Nachfragen meinerseits bei den Bektaschis, ob sie denn nun auch Schiiten wären, ergab, dass diese sich der schiitischen Meinung anschließen könnten, jedoch wären sie in der Ausübung und Grundüberzeugungen ihrer Religion keine Schiiten, sondern Bektaschis, die eigene Rituale und Glaubenspraktiken haben.

Nach dem Hinscheiden des Propheten am 28. *Safer*²² im 11. Jahr der Hidschra (28. Mai 632 n. Chr.) traten nach der Reihe Abdallah Abu Bakr (632 – 634 n. Chr.), ‘Umar ibn al-Chattāb (634 -644 n. Chr.), ‘Uthmān ibn ‘Affān (644 – 656 n. Chr.) und ‘Alī ibn Abī Tālib sein Erbe an (vgl. Kennedy 2004: 403). Die Tatsache, dass die Anhänger Alis den Cousin und Schwiegersohn des Propheten von Beginn an für den rechtmäßigen Nachfolger des Propheten hielten, führte zu keinen großen Streitigkeiten, da auch Ali das Kalifat der ersten drei Kalifen akzeptierte und ihnen seine Zusage und Unterstützung kund gab. Unterhält man sich mit geschichtskundigen Bektaschigeistlichen, so stellt sich im Rahmen der Gespräche heraus, dass die Zeit bis einschließlich der ersten 6 Jahre der Regentschaft von ‘Uthman als relativ problemlos verstrichen waren. Die letzten 6 Jahre seines Kalifats wären jedoch problematisch, da dieser einen Nepotismus

²² *Safer* ist der zweite Monat nach dem islamischen Mondkalender

betrieb. Die historischen Quellen greifen ebenfalls den Vorwurf der Vetternwirtschaft in umfangreichen Maße auf. In Tarih-i Tabari (deutsch: Geschichtsschreibung des Tabari) wird umfassend formuliert, dass er den Quraischiten erlaubte sich in den Provinzen des damaligen Herrschaftsgebietes frei zu bewegen, obwohl der vorige Kalif Umar es ihnen ausdrücklich verbot, den Hidschas²³ ohne einen zwingenden Grund zu verlassen (vgl. Tabari 1972: 466). Die Machtstellung der Quraischiten und ihre Unterstützung durch den Kalifen Uthman erlaubte ihnen sich in den letzten sechs Jahren von Uthmans Herrschaft in unermesslichem Maße zu bereichern. Auch seine arrogante Haltung gegenüber bedeutenden Gefährten des Propheten, sowie die Verbannung einiger von ihnen ins Exil, die sich gegen seine Politik aussprachen, sorgte für große Empörung unter den meisten Frommen seiner Zeit (vgl. Madelung 2001: 87).

Die historische Tatsache, dass die ersten sechs Jahre der Regentschaft des Kalifen Uthman unproblematisch verliefen und die letzten sechs Jahre von Ungerechtigkeit dominiert wurden, begegnete mir in einer bektaschitischen Redewendung. In Bezug auf Personen, die einem zuvor sehr vertrauenswürdig erscheinen, jedoch im Nachhinein bitter enttäuschen, heisst es darin: „Ich dachte er sei Ali, jedoch entlarvte er sich als Uthman“²⁴. In diesem Sinne ist die Meinung des Halifebaba Mehmet Koç sehr beachtenswert, der feststellt, *„dass einem Menschen, sei es auch ein Politiker auf Anhieb kein Vertrauen entgegengebracht werden sollte. Man müsse sicher sein, dass dieser auf ganzer Linie der ist, für den er sich ausgibt. Das Misstrauen sollte die Haltung gegenüber der Politik dominieren, nicht die Hingabe. Dessen Hingabe gebührt allein Gott, Seinem Propheten und all jenen, die dessen Hause angehören und für die Gerechtigkeit ihr Leben ließen“*, heisst es weiter.

Der Kalif Uthman wird zur Zeit einer Rebellion von einer Gruppe Auftsändischer gelyncht und dadurch Opfer seiner Willkürherrschaft. Die historischen Quellen offenbaren eine lange Liste von Verfehlungen, die ihm zur Last gelegt werden.

²³ Als Hidschas wurden die Städte Mekka und Medina, sowie ihre Umgebung bezeichnet.

²⁴ türkisch: Ali sandık, Osman çıktı!

Seine Ermordung wurde in der Folgezeit durch seine Anhänger politisch soweit instrumentalisiert, dass er zu einem Märtyrer stilisiert wurde. Von dem folgenden und zum vierten Kalifen erhobenen Ali forderten Uthmans Anhänger und allen voraus der Statthalter von Damaskus Muawiya, der ein Verwandter des Uthman war, die restlose Aufklärung des Mordes sowie die Bestrafung der Täter (vgl. Madelung 2011: 78).

Ich konfrontierte viele Bektaschis mit der Frage, ob die Forderung nach der Aufklärung der Mörder und ihrer Bestrafung etwa kein gerechtfertigter Anspruch der Anhänger Uthmans gegenüber dem vierten Kalifen Ali gewesen sei. Die gängige Meinung unter den Bektaschis ist, dass der Mord an Uthman eine hinreichende Aufklärung bedürfe, jedoch sei sie nicht einfach gewesen, da Uthman von einer rebellierenden Gruppe ermordet wurde und niemand genau wusste, wer sich an dieser Gruppe als Vollstrecker oder Mitläufer beteiligte. Nach den Aussagen der Bektaschi-Gelehrten gibt es zwei Grundsätze der islamischen Rechtsprechung, die als *adalet-i mahza* (deutsch: die ganzheitliche Rechtsprechung) und *adalet-i izafiye* (deutsch: die relative Rechtsprechung) bezeichnet werden. Diese beiden Grundsätze, die in ihrer Auslegung recht komplexe juristische Begriffe bzw. Konzepte darstellen, wurden mir mit einem simplen Beispiel verdeutlicht. Man müsse sich ein Boot vorstellen, das bis zum Rand mit Mördern besetzt ist und nur einer unter den Insassen ist unbescholten; nach der Auffassung des ersten Grundsatzes, nämlich der *adalet-i mahza*, dürfte man das Boot nicht versenken. Das Leben eines Unschuldigen ist wertvoller als die Bestrafung aller Schuldigen auf diesem Boot. Nach der Meinung der Bektaschis habe Imam Ali nach diesem Grundsatz gehandelt. Man forderte von ihm jedoch eine Haltung nach dem zweiten Grundsatz. Danach könnte man für die Bestrafung vieler Schuldiger das Leben eines Unschuldigen opfern.

Das Kalifat des Ali ibn Abi Talib begann in einer Zeit, die von Unruhen dominiert wurde. Die Ermordung von Uthman, darin sind sich viele Islamwissenschaftler einig, habe eine Reihe von Ereignissen in Gang gesetzt, die bis heute den Ursprung für den Unfrieden in der islamischen Welt bilden. In diesem Zusammenhang ist der Begriff *Fitna* gebräuchlich, der das Aufkommen schwerer Zeiten bezeichnet, in denen ein Abkommen vom Glauben bzw. mit der Glaubensspaltung gerechnet werden kann (vgl. Kubat 2006: 121). Fakt ist, dass

Kalif Ali sich um die Aufklärung der Bluttat an Uthman bemüht hat, jedoch die Täter nicht ausfindig machen konnte. Dieses reichte aber den Anhängern Uthmans nicht aus. Sie warfen ihm vor, die Aufklärung der Bluttat an Uthman nicht voranbringen zu wollen. Einige gingen sogar so weit, dass sie Ali eine Mittäterschaft an dem Mord vorwarfen. Die gescheiterte Aufklärung des Mordes machte Ali zu Beginn seines Amtes sehr vulnerabel. Zwei namhafte Gefährten des Propheten, Abdallah ibn az- Zubair und Talha ibn Ubaydullah, die vorerst den Treueeid gegenüber Ali abgelegt hatten, forderten später die Teilhabe am Amt des Kalifen Ali und beanspruchten die Statthalterschaft der Provinzen Kufa und Basra. Sie schafften es sogar, die jüngste von Muhammed's Ehefrauen, *Aischa bint Abi Bakr*, für ihre Sache zu gewinnen, die die Tochter des ersten Kalifen Abu Bakr war. Die Allianz der Gegner des Kalifen Ali schaffte es in der Folgezeit viele Befürworter für ihre Haltung zu finden (vgl. ebd.).

Diese Unstimmigkeiten mündeten in der sog. Kamelschlacht von Basra, in der sich am 9. Dezember 656 die Anhänger des Kalifen Ali und eine Koalition von dessen Gegnern gegenüberstanden. Die Schlacht entschied der Kalif für sich, jedoch kamen sehr viele Gläubige bei dieser Schlacht ums Leben, was das Kalifat Alis zusätzlich belastete und die Zahl seiner Gegner anschwellen ließ (vgl. Çubukçu 1985: 12).

Kaum war die erste Fitna (deutsch: Zwietracht; Prüfung) in der Zeit der Regentschaft von Ali überstanden, als sich schon die weitaus größere, in der Führung des ummayyadischen Statthalters Muawiya von Damaskus ankündigte. Ali wusste, dass er Muawiya nicht vertrauen konnte und verlegte den Kalifatssitz von Medina nach Kufa, wodurch er sich eine bessere Kontrolle des oppositionellen Muawiya erhoffte. In der Folgezeit spitze sich die Lage zu, weshalb Ali beschloss, das Problem mit Muawiya militärisch zu lösen. Die beiden Seiten trafen im Sommer des Jahres 657 am Ufer des Euphrat bei *Siffin*²⁵

²⁵ *Siffin* war eine vergangene byzantinische Siedlung am Ufer des Euphrat, die bereits zur Zeit der Schlacht eine Ruine war. Die Siedlung heißt heute Abu Huraiyra und befindet sich in der Nähe von ar-Raqqa in Syrien (vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Schlacht_von_Siffin - zuletzt aufgerufen 21.01.2016).

aufeinander. Demzufolge ging die Schlacht als die *Schlacht von Siffin* in die Annalen ein. Die Niederlage auf dem Schlachtfeld wehrte Muawiya mit einer List ab, wonach er veranlasste, Koranverse auf den Speerspitzen in die Höhe zu strecken und zugleich seine Männer ausrufen ließ, dass Gott über sie richten solle. Daraufhin einigte man sich auf ein Schiedsgericht, wonach zwei Prophetengefährten verhandeln sollten, wer von den beiden für das Kalifenamt besser geeignet sei. Die Einwilligung Alis zu verhandeln, bedeutete zugleich eine politische Niederlage, da ihm bereits als Kalif gehuldigt wurde und er dennoch sein Amt zur Disposition freistellte. Das Schiedsgericht sollte ein Jahr später tagen. Eine größere Gruppe von Alis Soldaten, die erfuhren, dass Ali dem Schiedsgericht zugesagt hatte und nicht kämpfen würde, verließen das Heereslager, da Ali nach ihrer Meinung das Kalifat zur Verhandlungssache gemacht hatte. Ihre Zahl soll beachtlich gewesen sein, wodurch Ali militärisch und politisch zusätzlich geschwächt wurde (vgl. Kubat 2006: 124-126).

Neben der Partei Alis (arab.: schiat ali) und der Partei Muawiyas formierte sich nach diesem Ereignis eine dritte Partei, nämlich die der Charidschiten. Der Begriff Charidschi bezeichnet diejenigen, die ihre gehorsame Haltung verließen und gegenüber der Partei Alis in Opposition gingen. Vom arabischen Wortstamm „churudsch“ abgeleitet, bedeutet diese Bezeichnung auch „herausgehen“ (vgl. Ruhi 1997: 169). Die Charidschiten, die das Heereslager Alis verließen, waren der Meinung, dass der Ausgang der Schlacht durch göttliche Fügung hätte herbeigeführt werden können, und durch die Einwilligung Alis zu einem Schiedsgericht sich dieser der göttlichen Fügung widersetzt hätte. Somit erklärten sie auch Ali auf einer sehr einfachen Weise für abtrünnig und versammelten sich unter dem Motto „La hukme illa lillah“, das soviel wie „Die Entscheidung steht allein Gott zu“ bedeutet (vgl. ebd.).

Fragt man die Bektaschis, so sind die Charidschiten die wahren Abtrünnigen, die sich dem Imam Ali widersetzt haben und ihren Eid, Gehorsam zu leisten, gebrochen haben. Nach der gängigen Meinung der Bektaschis haben Charidschiten zum ersten Mal in der islamischen Geschichte die Unterscheidung in Gläubige und Ungläubige unter Muslimen vorgenommen. Sie haben jedoch theologisch kein Recht dazu, da jeder Muslim durch das Glaubensbekenntnis (die Schahada) zum Muslim wird. Jeder, dem sie die Abtrünnigkeit von der wahren

Religion – gemeint sind jene Glaubenssätze, die die Charidschiten für wahr halten – unterstellten, wurde zu einem Rechtlosen deklassifiziert, den man töten und dessen Besitz man als Beute an sich reißen durfte. In diesem Zusammenhang kam auch der Hinweis auf die sogenannte Terrormiliz „Islamischer Staat“, die genau nach der Gesinnung der Charidschiten Muslime und Nichtmuslime nach eigenem Ermessen zu Ungläubigen erklären, verfolgen und töten. Scheinbar sind die Terrormilizen gegenwärtiger Tage, so die Überzeugung unter Bektaschis, keine neue Erscheinung, sondern ein Rudiment längst vergangener Tage, das eine neue Auswucherung erlebt.

Nach den Ereignissen in Siffin musste Ali eine neue Front gegen jene öffnen, die fortan als Charidschiten bezeichnet wurden. Im Februar 659 tagte das Schiedsgericht in Dumat al-Dschanbal ohne eine Einigung auf einen gemeinsamen Schiedspruch. In der Folgezeit verschlechterte sich die Machtposition Alis zunehmend, wodurch der Hidschaz und der Jemen allmählich unter die Kontrolle von Muawiya gerieten. Am 28. Januar des Jahres 661 fiel Ali dem charidschitischen Attentäter Abd ar-Rahman ibn Muldschem in Kufa zum Opfer. Es folgte ein kurzes Kalifat seines älteren Sohnes Hassan, der lediglich sechs Monate dem Druck aus Damaskus standhalten konnte und schließlich das Kalifat von Muawiya anerkannte (vgl. Brünnow 1884: 23-24). Nach der Meinung der Bektaschija habe die Barmherzigkeit Hassans ein Blutvergießen verhindert, da eine Schlacht gegen Muawiya nicht zu verhindern gewesen wäre, wenn er auf dem Kalifat bestanden hätte.

8.2.2.1.1 Das Ereignis von Kerbela

Trotz der Zusicherung Muawiyas zur Forderung Hassans, das Kalifat nicht in eine Dynastie umzuwandeln, hatte Muawiya bereits vor seinem Tod erste Vorkehrungen getroffen, seinen Sohn Yezid als seinen Nachfolger einzusetzen. Nach dem Tod von Muawiya im Redscheb 60 nach der islamischen Zeitrechnung (680 n. Chr.) wurde Yezid wie erwartet Kalif. Noch in seinem Sterbebett soll Muawiya nach bektaschitischer Ansicht seinen Sohn vor dem Einfluss des Hussein und der Tatsache gewarnt haben, dass auch wenn die ganze islamische Welt ihm den Treueeid leisten würde, vier Personen und allen voran Hussein, der

jüngste Sohn Alis, ihm diesen nicht leisten werden. Diese werden dann namentlich wie folgt aufgelistet: Hussein bin Ali, der Sohn Alis, Abdurrahman bin Umar (der Sohn von Kalif Umar), Abdallah bin Umar (der Sohn des Kalifen Umar) und Abdallah bin Zubayr (der Sohn von Zubayr). Yezid beauftragte den Statthalter von Medina, Walid bin Utba, von den genannten vier Personen den Treueeid abzunehmen. Im Falle, dass diese sich widersetzen sollten, soll er davor nicht abschrecken, Gewalt anzuwenden (vgl. Demir 2010: 195 – 196).

Hussein wurde in Medina in die Residenz von Walid befohlen, wo ihm der Wille von Yezid verkündet und sein Treueid verlangt wurde. Hussein soll sich mit folgenden Worten gegen den Anspruch von Yezid widersetzt haben:

„... Yezid ist ein korrupter Mann, trinkt Wein, ist Mörder der verehrten Seelen [Menschen], begeht Sünden und zwar demonstrativ und jemand wie ich leistet keinen Treueeid für jemanden wie ihn.“ (Rastegarfar 2014: 33, zit. n. Ibn-i Atir 1965: 16)

Somit wurde die erste Handlung des Aufstandes von Hussein gegen Yezid vollzogen. Nach diesem Vorfall zog Hussein nach Mekka und hielt dort eine Reihe von Predigten. Zu seiner Hörerschaft in Mekka gehörte auch Abdallah bin Zubayr. In Mekka erreichten Hussein eine Reihe von Briefen der Bevölkerung von Kufa, die ihm ihre Treue zusicherten und ihn aufforderten, sie von Yezids Joch zu befreien. Im Herbst des Jahres 680 n. Chr. brach Hussein mit einem sehr bescheidenen Heer von 72 Personen, unter denen auch Frauen und Kinder waren, Richtung Kufa auf. Auch Yezid, der von den Geschehnissen in Mekka ständig benachrichtigt wurde, ließ ein Herr in Damaskus aufbrechen. Hussein und seine Gefolgschaft wurden bei Kerbela von den Truppen Yezids abgefangen (vgl. Demir 2010: 197). Folgt man bektaschitischen Auslegungen, so wusste Hussein bereits bei seinem Aufbruch, dass er seinem Tod entgegen ging. Als er darauf hingewiesen wurden, dass diese Reise in einer Schlacht münden könne und er die Frauen und Kinder in Mekka zurücklassen solle, habe er damit geantwortet, dass auf diesem Weg die Zeugen und Märtyrer gemeinsam marschieren werden (türkisch: *bu yolda şahitlerle şehitler beraber yürüyecekler*).

Alle Gespräche während meiner Feldstudien, in denen es um die Vorfälle bei Kerbela ging, waren emotional sehr aufgeladen. Es kam nicht selten vor, dass dramatische Szenen der Schlacht sehr detailliert, wie eine selbst erlebte Geschichte erzählt wurden. Die Trauerhaltung der Bektaschija um die Gefallenen in Kerbela, besonders um Imam Hussein, wie sie zu betonen pflegen, kam in diesen Gesprächen deutlich zum Ausdruck.

Die folgenden Tage kennzeichnen das Martyrium des Hussein und seiner Gefolgschaft in Kerbela. Obwohl die Ufer des Euphrat nur wenige Hundert Meter vom Lager des Hussein entfernt waren, wurde ihnen der Weg zum Wasser versperrt. Sie mussten tagelang ohne Wasser ausharren und schweren Durst leiden. Berichten zufolge soll Hussein in der letzten Nacht vor dem entscheidenden Kampf seinen treuen Soldaten empfohlen haben, ihn zu verlassen. Wenn sie den Vorteil der Nacht nutzten und gingen, so würden sie leben, wenn sie blieben, so sei gewiss, dass sie alle am folgenden Tag sterben würden. Er würde auch vor Gott kein Recht an ihnen geltend machen und sie von jeder Abtrünnigkeit freisprechen. Doch seinen Soldaten ging es nicht ums Überleben, sondern um die Treue und um den Glauben. Keiner seiner Gefolgsleute hatte Hussein in dieser Nacht verlassen (vgl. Demir 2010: 199, n. Gümüsoğlu 2000: 27-28).

Am zehnten Tag des Muharram,²⁶ 61 Jahre nach Hidschra (10. Oktober 680) fanden die Kämpfe in der Wüste bei Kerbela statt. Bevor es am Morgen zu den Kämpfen kam, ritt Hussein mit seinem Pferd vor und hielt eine Ansprache an die Gefolgsmänner des Befehlshabers Ibn-i Ziyad. Seine Worte erwirkten, dass ein gewisser Hurr und 30 seiner Leute, die der Armee Ibn-i Ziyad's angehörten, sich an die Seite des Hussein stellten (vgl. Rastefarfar 2014: 37). Nachdem Ibn-i Ziyad die Feststellung gemacht hatte, dass die Worte des Hussein schärfer als das Schwert seien und jede weitere Verzögerung eines Angriffs die Zahl der Überläufer ansteigen lassen würde, soll er Hussein mit den Worten, dass das Schwert der beste Redner sei, zurückgewiesen haben. Diese Worte brachen die letzte Hoffnung Husseins eine friedliche Lösung herbeizuführen. (vgl. Demir 2010: 201).

²⁶ Muharram ist der erste Monat nach dem islamischen Kalender

Zu Beginn der Kampfhandlungen wurde Mann gegen Mann gekämpft, mit dem Resultat, dass sich Husseins Gefolgsleute gegenüber den Kämpfern von Ibn-i Ziyad sehr kampfeserfahren und überlegen erwiesen, der nach den ersten Kämpfen weitaus mehr Männer zu beklagen hatte als Hussein. Daraufhin ging die Armee des Ibn-i Ziyad zu einer Offensive über, wobei die Leute Husseins der massiven Überzahl der Bogenschützen Ibn-i Ziyads wenig entgegenzusetzen hatten. Die Stärke der Armee Ibn-i Ziyads wird in einigen Quellen mit 20.000, in anderen mit 10.000 angegeben. In recht bescheidenen Angaben wird ihre Zahl auf 4.000 Mann beziffert. Vor dieser erdrückenden Übermacht stirbt Imam Hussein, zusammen mit 72 Personen den Märtyrertod. Die Verluste auf der Seite des Ibn-i Ziyad werden mit 88 Mann angegeben (vgl. Rastegarfar 2014: 38, Demir 2010: 203).

8.2.2.1.1 Die Reflexion der Vorfälle aus der bektaschitischen Sicht der Gegenwart

Die geschilderten Ereignisse der islamischen Frühgeschichte bilden in diesem Zusammenhang die Grundpfeiler einer bektaschitischen Politikethik. Zweifelsohne gipfelten die anfänglichen Meinungsverschiedenheiten im Bezug auf die Besetzung des Kalifatsamtes in einer Kette von zusammenhängenden Ereignissen in dem Tod von Hussein in Kerbela. Es wird überliefert, dass Hussein, als er dem Tod nahe war, seinen Gegnern folgendes zugeschrien haben soll: „Wenn durch meinen Tod die Botschaft Muhammeds bis in alle Ewigkeit überleben soll, so schwenkt eure Schwerter und nehmt mein Leben“. An diese Aussage wurde bei vielen Gesprächen angeknüpft und behauptet, dass erst durch die Selbstaufopferung Husseins in Kerbela, ähnlich wie das Opfer Jesu auf dem Hügel Golgota, der Fortbestand der Religion gesichert wurde. Hierbei wurde betont, dass Muhammed der Gesandte Gottes war und jene, die seinem Hause angehörten, seine Botschaft bis heute für die Nachwelt erhalten haben, denn sie waren die Personifikation des Korans. Nach bektaschitischer Auffassung soll man sein Haupt vor Tyrannen nicht senken, denn dadurch verliert man nicht nur seine Freiheit, sondern auch sein Gesicht und seine Ehre.

Die Schlacht in Kerbela besitzt einen symbolischen Charakter, der für den ewigen Kampf zwischen Gut und Böse steht, ähnlich wie bei der Erzählung David gegen Goliath im Alten Testament. Sie symbolisiert damit den scheinbar aussichtslosen Kampf gegen einen Tyrannen, den man führen muss, auch wenn der Tod unvermeidbar ist. Diese Symbolik birgt auch diverse Gefahren, da sie die Grundlage für diverse Dschihad-Verständnisse bildet. Scheinbar handelt es sich um eine sehr edle und tugendhafte Haltung gegenüber jenen, die zu Tyrannen stilisiert werden. Das Konzept des religiösen Märtyrers kann in der Rhetorik der Dschihadisten eine enorme Verklärung erfahren, wodurch der Kampf gegen einen vermeintlichen Feind dem Martyrium des Husseins gleichgesetzt werden kann. Dadurch erfährt jeder aussichtslose Kampf gegen einen übermächtigen Feind eine moralische Aufwertung, wie beispielsweise die schiitische Miliz Hisbollah in Libanon, die den Kampf gegen Israel mit der „Rebellion“ Husseins gegen Yezid gleichsetzt (vgl. Rosiny 1996: 83).

Nach zuverlässigen Quellen beläuft sich die Zahl derer, die sich direkt und indirekt an dem Ereignis in Kerbela beteiligt haben auf ca. 4.000 Personen (vgl. Rastegarfar 2014: 38, Demir 2010: 203). Anstatt diese Personen nach gängigem Brauch zu verfluchen, ist es nach Ansicht von Bektaschigeistlichen pragmatischer, sie in Kategorien zu unterteilen, die eine ganz bestimmte Haltung in Bezug auf die Ereignisse in und um Kerbela herum darstellen. Damit würde man eine Grundlage schaffen, sein eigenes Verhalten und seine eigene Haltung in bestimmten ethischen wie politischen Themen zu überprüfen, gegebenenfalls zu korrigieren. Hierbei handelt es sich um insgesamt fünf Grundhaltungen, die ein jeder von uns einnehmen kann. Bei der ersten Haltung handelt es sich um die Gangart eines Aggressors, wodurch die Rolle des Yezids beschrieben werden kann. Die zweite Haltung ist durch Habsucht geprägt und in diesem Zusammenhang nur auf Beute bedacht. Es ist die Haltung derer, die den Befehlen Yezids folge geleistet haben und sich dadurch die Gunst des Herrschers sicherten. Die dritte Haltung kann man am besten mit dem Begriff des Opportunismus beschreiben. Es ist die Haltung derer, die zahlenmäßig die größte Gruppe ausmachen, sich der Mehrheit anschließen und sich dadurch einen Vorteil erhoffen. Die vierte Grundhaltung ist die eines mehr oder weniger teilnahmslosen Schweigens und darauf Wartens, dass der Spuk ein Ende hat. Die fünfte Grundhaltung ist die der Gegenwehr. Damit ist der aktive Widerstand gegen das

Unrecht gemeint. Die sechste und abschließende Grundhaltung ist die der Ehre, Würde und der Aufopferung, die nach Auffassung der Bektaschis allein Hussein gebührt, der ganz im Sinne der Prophetie gehandelt habe. Die Besonderheit dieser Kategorisierung liegt darin, dass jeder überprüfen kann nach welcher Grundhaltung er den gegenwärtigen Problemen und vielen anderen gesellschaftlichen wie politischen Herausforderungen begegnet.

8.2.2.2 Vorfälle in der türkischen Geschichte

8.2.2.2.1 Der Babai-Aufstand

Die Monographie von Ahmet Yaşar Ocak über den Babai Aufstand in Kleinasien des 13. Jahrhunderts trägt den Untertitel „Der historische Unterbau des Alevitentums oder die Entstehung der islamisch-türkischen Heterodoxie“, nicht zu Unrecht, da eine Reihe von Babai-Auftsänden²⁷ die heterodoxe Glaubenslandschaft Anatoliens wie kein anderes Ereignis der türkischen Geschichte nachhaltig geprägt haben (vgl. Ocak 2014: 9). In demselben Werk befindet sich auch die wohl umfangreichste Bibliographie zu dem Babai-Aufstand des 13. Jahrhunderts (vgl. Ocak 2014: 41-49). Den meisten Autoren zufolge wird der Auftsand auf die Jahre 1239 bis 1240 datiert (vgl. Werner 1966: 368; Özkırmırlı 1975: 35; Cahen 1969: 53). Je nach Betrachtungsweise erfährt der Aufstand in den verschiedenen wissenschaftlichen Ausarbeitungen eine ökonomische, religiöse, politische oder soziale Auswertung. Nicht die getrennte, sondern die interdisziplinäre Auswertung der einzelnen Aspekte des Aufstandes birgt das Potenzial eines hinreichenden Verständnisses des besagten Aufstandes und verdeutlicht somit seine Bedeutung für die politische Erinnerungskultur innerhalb der Bektaschija und bei den Aleviten.

²⁷ Obwohl es sich beim Babai-Auftsand um einen bestimmten Auftsand handelt, markiert dieser den Anfang einer Reihe von Auftsänden in Anatolien, die aus ähnlichen Motiven entstanden sind und deren Anführer den islamisch-heterodoxen Kreisen entstammen. Daher werden diese Auftsände in diesem Zusammenhang auch als „Babai-Auftsände“ und „Babai-Unruhen“ bezeichnet.

Hierbei ist eine besondere Aufmerksamkeit der Arbeit von dem russischen Turkologen Gordlevski zu widmen, der eine typisch marxistische Annäherung an die Vorfälle des Babai-Auftsandes bietet. Darin erfährt der Aufstand die Auslegung, dass es sich um einen Auftsand gegen den seldschukischen Feudalismus handelte (vgl. Gordlevski 1988: 177). Das Werk von Ernst Werner stützt sich auf das von Gordlevski, worin ebenfalls die ökonomischen Gründe aufgelistet werden, die zu dem großräumigen Auftsand im Seldschukenreich geführt haben sollen. Trotz der starken ideologiebetonten Vermittlung der historischen Ereignisse, handelt sich bei diesen beiden Werken um die ersten bedeutsamen Monographien zum Babai-Auftsand (vgl. Werner 1966). Die Rezeption dieser beiden Werke, die durch Übersetzungen die Fachkreise in der Türkei erreicht haben, dürfte sich auf das politische Selbstverständnis der alevitischen und bektaschitischen Denker in der Türkei nicht gering ausgewirkt haben. Ein Beleg dafür ist die Monographie von Çetin Yetkin, worin die Anführer des Auftsandes als Retter der turkmenischen Volksmassen vor der seldschukischen Bourgeoisie gefeiert werden (vgl. Yetkin 1974: 82 – 86). Folgt man den Ansichten von Yetkin, so ist der Babai-Auftsand die erste Revolution gegen die Tyrannei des Feudalismus auf anatolischem Boden. Eine Reihe von folgenden, stark ideologisierten Texten dürften bewirkt haben, dass ein bestimmter Teil von alevitischen Denkern - beginnend mit den 1970'ern - sich zunehmend links der politischen Landschaft der Türkei verortet haben. Auf der anderen Seite wäre es sicherlich nicht falsch zu behaupten, dass die Funktionsweise einer bektaschitisch-alevitischen Gemeinschaft starke soziale Züge hat und ihre Geschichte von vielen Auftsänden zeugt, die sich gegen die herrschende Unterdrückung richteten. Aus diesem Kontext heraus dürfte die Orientierung von bestimmten alevitischen Gruppierungen an marxistisch-sozialistischen Idealen nicht verwundern, „die zusammen mit der Rückbesinnung auf die eigene Geschichte einen Heilscharakter entfalteten“ (Wunn 2007: 102).

Einige Autoren, wie auch einer der wichtigsten Autoritäten der osmanischen Geschichte, Fuad Köprülü, gehen in der Auslegung der Folgen des Babai-Auftsandes für die religiöse Landschaft Anatoliens soweit, dass die Herausbildung der anatolientypischen Facetten des Islams, sei es alevitisch-bektaschitischer oder sunnitischer Natur, darauf zurückgeführt wird (vgl. Ocak 2014: 233-236; Köprülü 2013: 207). Deshalb kann man mit gutem Grund

behaupten, dass die Ursprünge der Bektaschija und des Alevitentums auf eine politische Bewegung mit religiöser Sprengkraft zurückzuführen sind, die bis in die Gegenwart diesen dualen Charakter beibehalten zu hat. Ein Blick auf die hin und wieder entfachten politisch-religiösen Eskalationen in der Türkei, zwischen den Aleviten und den sunnitischen Teilen der Gesellschaft, führt diese Tatsache recht deutlich vor Augen. Nicht zu vergessen sind die pogromartigen Übergriffe der jüngeren Geschichte gegen die Aleviten in der Türkei, die mit den Städtenamen erwähnt werden, in denen sie vorgefallen sind. Zu nennen sind hier die Vorfälle in Malatya (1978), Kahramanmaraş (1978), Çorum (1980) sowie Sivas (1993).

Baba Ilyas und Baba Ishak

Die Mongolenstürme des beginnenden 13. Jahrhunderts haben wichtige Zentren der damaligen türkischen Siedlungsgebiete, wie Kaschgar, Samarkand, Taschkent und Buhara von Grund auf destabilisiert und große Massen zur Wanderung Richtung Persien und Kleinasien mobilisiert (vgl. Çetinkaya 2004: 255). Es wird angenommen, dass einer der beiden Akteure, Baba Ilyas, in Folge dieser Wanderbewegungen in die seldschukisch beherrschten Gebiete Kleinasiens kam. Es wird weiter angenommen, dass er unter dem Schutzschirm eines *Baba Garkın*, der bereits vor ihm nach Anatolien kam und dort seinen Einflussbereich ausbaute, sich in der Nähe der Stadt Amasya niedergelassen hat (vgl. ebd.). Er gründete dort auch ein Tekke, wo er mit der Verbreitung seines Gedankengutes begonnen hat. Diese Niederlassung soll zu der Zeit des seldschukischen Herrschers Aladdin Keykubat I. stattgefunden haben (vgl. Ocak 2014: 108). Zur religiösen Identität des Baba Ilyas vermerkt Ocak, dass es sich bei ihm ohne Zweifel um einen klassisch-turkmenischen Baba mit charismatisch-schamanistischen Zügen handelt, der unter dem Deckmantel einer islamischen Identität agierte (vgl. ebd.).

Von seinem Kalifen, dem Baba Ishak, wird angenommen, dass er auf anatolischem Boden auf die Welt kam (vgl. Cahen 1969: 55). Cahen äußert sogar die Annahme, dass die beiden zentralen Gestalten in vielen Quellen verwechselt werden. Diese Verwechslung ist dem Beinamen *Resul* zu verdanken, der in der vorhandenen Literatur für beide verwendet wird. Der Baba Ishak trägt den

Beinamen *Resul* in den meisten Arbeiten zeitgenössischer Autoren, wobei der Beiname *Resul* in älteren Primärquellen nur im Zusammenhang mit Baba Ilyas verwendet wurde (vgl. Ocak 2014: 103). Viele mögen sich fragen, ob die Benennung der beiden Hauptfiguren im Bezug auf die historischen Wirkungen des Aufstandes von Belang wäre, jedoch geht es hier um den Anführer, der als solcher richtig erwähnt werden muss. Die Hauptfigur des Babai Aufstandes ist ohne Zweifel Baba Ilyas, der sich zum *Resul*, also zum Propheten ausrief. Den Namenszusatz *Baba* dürfte in der damaligen turkmenischen Gesellschaft wohl derjenige getragen haben, der ganz im Sinne der schamanistischen Tradition eine religiös-charismatische Führungsperson war. Der zweite Namenszusatz erscheint demnach umso interessanter, da der Begriff *Resul* als Zusatzattribut dem Propheten Muhammed und eine Reihe anderer Propheten im Koran vergönnt war (vgl. ebd.). Demnach weist der Ruf des Baba Ilyas, ein *Baba Resul* zu sein, scheinbar denselben dualen Charakter der damaligen turkmenischen Volksmassen auf, die an der Schwelle zur Islamisierung standen, einerseits als Muslime galten und andererseits ganz nach ihren vorislamisch-schamanistischen Traditionen lebten. Der Einfluss eines Anführers, der neben dem Attribut *Baba* auch den Beinamen *Resul* führte, mit dem man sich ohne weiteres identifizieren konnte, müsste auf die Turkmenen jener Zeit nicht gering gewesen sein.

Die Hintergründe des Aufstandes

Neben vielen Auslösern des Babai-Aufstandes dürften die ökonomischen Hintergründe eine übergeordnete Rolle gespielt haben. Dabei geht es um die Verwaltung der Acker- und Weideflächen, die durch staatliche Lenkung der *Seldschuken* sich in den Händen weniger feudaler Aristokraten befanden. Diese Tatsache trug dazu bei, dass die meisten Turkmenen keine gescheiterten Weideflächen zur Bewirtschaftung ihrer Viehherden zur Verfügung hatten. Ihr Unmut gegenüber den örtlichen Verwaltern und somit gegenüber dem *seldschukischen* Staat wuchs auch dadurch, dass die Bevölkerung Anatoliens vor der Tatsache der Mongolenstürme stetig anstieg und parallel dazu die Bodenknappheit anschwellte bzw. der Bevölkerungsdruck zunahm. Auch die ökonomische Last der hin und wieder entfachten Kriege wurde durch Steuern auf

die Bevölkerung umgelegt, die sich mittlerweile in einer hoffnungslosen ökonomischen Lage befand (vgl. Yetkin 1980: 69).

Die weiteren Hintergründe des Babai-Aufstandes sind innerhalb der religiösen Gegensätze zu suchen, die zwischen den sesshaften und den nomadisch bzw. seminomadisch lebenden Turkmenen unbestritten gegeben waren. Die in Städten lebende Bevölkerung praktizierte auch den offiziellen, den durch den Staat diktierten sunnitischen Islam, wobei die nomadische Bevölkerung mit der Erfüllung der Gebote, wie dem täglichen Gebet oder dem Fasten im Ramadan völlig überfordert war. Die nomadischen Turkmenen praktizierten die zuvor vielmals erwähnte synkretistische Glaubenspraxis. Es wird auch davon ausgegangen, dass die Wirkung des schiitischen Islams auf die turkmenischen Nomaden nicht gering gewesen ist. Ein zentraler Glaubensinhalt der Schiiten, besonders der Ismailiten, war die Erwartung eines Erlösers, der als Mahdi²⁸ bezeichnet wurde. Der Mahdi würde in der Endzeit auftauchen, um die Ungerechtigkeit auf der Welt zu beseitigen. Der Glaube an das Erscheinen des Mehdi, der durch seine messianische Rolle das Unrecht in der Welt beseitigen würde, dürfte bei der Akzeptanz des Baba Ilyas als der Gesandte Gottes, dem man demzufolge den Beinamen Resul gab, eine wichtige Rolle gespielt haben (vgl. Ocak 2014: 65 – 66). Darüber hinaus dürfte die soziale Diskriminierung der nomadischen Turkmenen durch die stetig wachsende Stadtbevölkerung ebenfalls zu einer Anspannung der Verhältnisse beigetragen haben (vgl. Sümer 1972:159). Auch die Bekleidung von hohen Ämtern innerhalb des seldschukischen Staatsapparats durch Perser, die ihrerseits den Turkmenen nicht gefällig gesinnt waren, führte zum Anstieg des Mißtrauens auf Seiten der Turkmenen gegenüber der staatlichen Autorität (vgl. ebd).

Zu den politischen Auslösern kann man die schlechte Regentschaft des Seldschukischen Sultans Giyaseddin Keyhüsrev II. (deutsch: Ghiyath ad-Din Kai-Chusrau II.) zählen. In seiner Regierungszeit von 1237 bis 1246 brach er das

²⁸ „Der Mahdiglaube hat eine lange Vorgeschichte und war in schiitischen Kreisen beheimatet. Man wartete auf den wahren *imam* aus dem Hause Alis, der im Unterschied zu den schlechten Kalifen der Gegenwart ein von Gott gerecht geleiteter Scheich sein sollte“ (Werner 1985: 227).

Vertrauensverhältnis zu den Choresm-Türken, einem Stamm aus dem Osten des Kaspischen Meeres, die in der Regierungszeit des Alaaddin Keykubad I. (deutsch: Ala ad-Din Kai-Qubad I.) nach Zentralanatolien wanderten und bis zuletzt dem Sultan die Treue schworen. Historiker gehen davon aus, dass dieses gebrochene Vertrauensverhältnis sich einerseits in den Plünderungszügen der Choresm-Türken äußert und andererseits in der Anstiftung anderer turkmenischer Stämme zu weiteren Unruhen. Der Ausbruch des Babai-Aufstandes fällt zeitlich mit den Unruhen jener Tage zusammen, bei denen die Choresm-Türken weite Teile Südostanatoliens geplündert hatten (vgl. Ocak 2014: 67).

Auch wenn die religiösen Gegensätze eine begünstigende Rolle gespielt haben mögen, ist es historisch treffender zu behaupten, dass die wahren Auslöser sozialer und ökonomischer Natur waren, wobei die Ziele des Aufstandes politisch verortet werden müssen. Das Ziel der Aufständischen war unverkennbar die Besetzung der Stadt Konya und die Entmachtung der Rum (deutsch: Anatolien) Seldschuken (vgl. Ocak 2014: 231).

Der Verlauf des Aufstandes

Über den Beginn des Aufstandes gibt es widersprüchliche Überlieferungen. Die einen gehen davon aus, dass der Kalif des Baba Ilyas, der Baba Ishak, durch die Erhebung der Waffen gegen die Staatsmacht in Südostanatolien den Beginn des Babai-Aufstandes einleitete, wobei die osmanischen Quellen aus dem 15. und 16. Jahrhundert für den Beginn des Aufstandes einen Angriff des seldschukischen Sultans auf den Baba Ilyas und seiner Gefolgsleute verantwortlich machen (vgl. Ocak 2014: 137). Von einem drohenden Angriff benachrichtigt zog sich Baba Ilyas auf die Burg der Stadt Amasya zurück. Die Stadt Amasya wurde von den Seldschuken angegriffen, wobei die Bevölkerung von Amasya ebenfalls nicht verschont wurde, da sie den Aufständischen angeblich Schutz geboten hatten. Nur wenige der Gefolgsleute des Baba Ilyas konnten den Angriff überleben. Baba Ilyas kam vorerst verwundet davon, jedoch erlag er kurz danach seinen Verletzungen (vgl. Çelebi 1995: 40-47). Vom Tod des Baba Ilyas schwer getroffen und erzürnt mobilisierte Baba Ishak zum Aufstand und legte die Siedlung Sumeysat bei der heutigen Stadt Adıyaman in Schutt und Asche. Von da

aus zog er mit seiner Armee, die aus aufständischen Turkmenen zusammengesetzt war, nach Westen zur Stadt Malatya, wo er die Armee des Stadthalters von Malatya vernichtend schlug. Bei einer folgenden Schlacht gegen eine seldschukische Armee erlangte Baba Ishak bei Sivas ebenfalls einen Sieg. Diese Siegesserie trug dazu bei, dass die Anzahl der Aufständischen durch die Beteiligung von verschiedenen turkmenischen Clans²⁹, die sich vorerst vorsichtshalber enthalten hatten, stetig anwuchs (vgl. Sümer 1991: 5). Die Babai-Truppen zogen zunächst von Sivas aus nach Tokat, wo sie keinem Widerstand der Seldschuken begegneten. Von dort marschierten sie zur Stadt Amasya und trafen dort auf die Truppen des Feldherren Mübarizeddin Armağanşah, den sie ebenfalls schlugen. Von dort aus traten sie den Marsch in die seldschukische Hauptstadt Konya an. Im Norden der Stadt Kırşehir, genauer in der Ebene von Malya, trafen sie auf eine größere Streitmacht der Seldschuken, die durch christliche Söldner³⁰ zusätzlich verstärkt war. Die meisten von ihnen sollen Kavalleristen gewesen sein, deren Zahl in den meisten Quellen mit 1.000 angegeben wird. Gegen diese Übermacht hatten die Aufständischen, die bis dahin überraschende Siege erlangt hatten, nichts entgegenzusetzen. Es ist bekannt, dass die Babai mit ihren Frauen und Kindern auf das Schlachtfeld gezogen waren, die von den Soldaten der Seldschuken verschont wurden, jedoch wurde keiner der wehrfähigen Männer verschont. Die Chroniken sprechen von einem Gemetzel. Der Leichnam des Anführers der Babai, Baba Ishak, wurde in die Hauptstadt Konya gebracht und zur Schau gestellt (vgl. Köprülü 1923: 252).

Die Bewertung des Babai-Aufstandes

Die Anhänger des Baba Ilyas, die sowohl den Schlachtfeldern als auch der Verfolgung durch die seldschukische Staatsmacht entkommen konnten, verteilten

²⁹ hierbei handelt es sich zumeist um die Beteiligung der Clan der Çepni und Avşar

³⁰ In der Originalquelle lautet die Bezeichnung für christliche Söldner *frenk askerleri* (deutsch: *fränkische Soldaten*). Gemeint sind hier Kreuzritter, die als Söldner in den Dienst des seldschukischen Staates traten.

sich in ganz Anatolien und waren fortan mit der Verbreitung der heterodoxen Lehren des Baba Ilyas beschäftigt. Es ist eine historisch gesicherte Tatsache, dass auch der Hadschi Bektasch Veli zu seinen Anhängern gehörte, der aber im Aufstand nicht aktiv mitgewirkt hatte, ganz im Gegensatz zu seinem Bruder Menteş, von dem angenommen wird, dass er bei dem Babai-Aufstand als aktiver Kämpfer ums Leben gekommen sei (vgl. Cahen 1969: 55; Ocak 2014: 239).

Der Aufstand richtete sich primär nicht gegen eine religiöse Überzeugung, in diesem Falle nicht gegen die Sunniten, wie des öfteren behauptet wird, sondern gegen die politische Macht der Seldschuken und war teilweise die Manifestation der sozialen Gegensätze zwischen den Nomaden und sesshaften Bevölkerung Anatoliens. Keine der Volksaufstände, die sich in Anatolien ereigneten, seien es die Celali-Aufstände des 16. und 17. Jahrhunderts oder ähnliche lokale Unruhen, hatten religiöse Motive. Die Tatsache, dass sie unter der Führung charismatischer Prediger eingeleitet wurden, die ein heterodoxes Religionsverständnis besaßen, macht sie nicht zwangsläufig zu Religionskriegen. Die Anführer dieser Aufstände widerspiegelten nicht weniger die gängige Religionspraxis wider, die unter den Turkmenen Anatoliens üblich war. Allen Aufständen, wie auch dem Babai-Aufstand, lagen Umstände wie Unterdrückung der Bauern, Korruption bei Steuerbeamten und Unterdrückung der turkmenischen Volksmassen zugrunde, die somit ökonomisch-soziale, z.T. auch politische Gründe aufwiesen (vgl. Ocak 2014: 238).

Die Tatsache, dass der Babai-Aufstand niedergeschlagen wurde und die wichtigsten Anführer getötet waren, bedeutete nicht zugleich dessen Erfolglosigkeit. Der Aufstand leitete den politischen Zerfall des Seldschukenreiches ein, das seine wichtigsten Verbündeten, die turkmenischen Stämme, als solche verloren hatte. Die geschwächten Seldschuken traten 1243 bei *Köse Dağ* in der heutigen Provinz Sivas gegen die Mongolen auf das Schlachtfeld und erlitten eine vernichtende Niederlage. Die Mongolen nutzten die Gunst der Stunde, um die geschwächten Seldschuken endgültig aus Anatolien zu verdrängen. Die Turkmenen kämpften in dieser Zeit sowohl gegen die mongolischen Invasoren als auch gegen die Seldschuken. (vgl. Ocak 2014: 175-177).

Dem Niedergang der Seldschuken von Anatolien folgte zeitgleich der Aufstieg der Osmanen im Westen des Reiches, die scheinbar die Unterstützung der zuvor aufständischen turkmenischen Sippen genossen. Der Schwiegervater des Staatengründers Osman, Gazi Şeyh Edebali, war - wenn man osmanischen Quellen folgt - genauso wie Hadschi Bektasch, einer von vielen „ideellen“ Kalifen des Baba Ilyas. In der Gründungszeit des Osmanischen Reiches scheint der Einfluss der turkmenischen Geistlichen, die in der Tradition der islamischen Heterodoxie standen, groß gewesen zu sein (vgl. Ocak 2014: 240).

8.2.2.2 Die Bewegung des Schejch Bedreddin

Die vorhandenen Quellen, die zumeist den osmanischen Chroniken entstammen, bringen recht wenig Licht in das Leben und vor allem Wirken des Schejch Bedreddin. Die wirklichen Hintergründe seines Aufrufes im 14./15. Jahrhundert gegen die Staatsmacht der Osmanen blieben faktisch bis heute nicht hinreichend ergründet (vgl. Werner 1985: 217). Köprülü sieht in den Aufständen, die mit dem Namen des Bedreddin in Zusammenhang gebracht werden, eine Fortsetzung der Babai-Unruhen, die jene identitätsbestimmenden Inhalte der später entstandenen Kizilbasch- und Bektaschigruppierungen bildeten (vgl. Köprülü 2013: 207). Gesichert ist, dass heute noch in der Dobrudscha Bektaschis existieren, die sich als Bedreddinî, also „dem Bedreddin“ zugehörig, bezeichnen.

Die biographischen Daten über das Leben des Schejch Bedreddin können dem „Menakibname des Schejch Bedreddin“ entnommen werden, das von seinem Enkel *Halil bin Ismail bin Bedreddin* verfasst wurde. Das Menakibname³¹

³¹ Bei der Nutzung eines Menakibname als historische Quelle ist Vorsicht geboten, weil diese neben wichtigen biographischen Eckdaten sowie Jahreszahlen auch Erzählungen beinhalten können, die eher unter die Sparte Mythen und Legenden einzuordnen sind. Dennoch haben renommierte Historiker ihre Bedeutung für die Geschichtswissenschaft hervorgehoben und ihren Gebrauch, unter dem Gebot einer vorsichtigen Nutzung, als historische Quelle nicht ausgeschlossen, da sie zumeist als Handschriften vorliegen und nicht weniger den Charakter einer Primärquelle haben (vgl. Kozan/Akyol 2013: 81). Zu dem existieren neben dem Menakibname

(deutsch: Lebensgeschichte) des Schejch Bedreddin wurde von Hans Joachim Kissling ins Deutsche übertragen. Demnach erblickte Bedreddin, der mit ganzen Namen *Şeyh Bedreddin Mahmud bin İsrail bin Abdu'l-'Aziz* hiess, am 3. 12. 1358³² südwestlich der Stadt Edirne, in der Arda-Ebene gelegenen Siedlung Simavna das Licht der Welt. Simavna war befestigt und wurde zuvor von seinem Vater *İsrail* erobert (vgl. Kissling 1950: 140). Sein Vater entstammte der seldschukischen Herrscherdynastie und war ein Enkel des Seldschukensultans Izzeddin Keykavüs II. (vgl. Babinger 1921: 21). Franz Babinger gibt als Geburtsort von Bedreddin fälschlicherweise die Ortschaft Simaw bei Kütahya an (vgl. Babinger 1921: 22). Wegen seiner Verdienste für das Osmanische Reich wurde *İsrail* der neue Burgherr von Simavna und führte zu dem das Amt des Richters (osmanisch-türkisch: *kadı*). Seine Mutter war die Tochter des besiegten Burgherren von Simavna, die zum Islam konvertierte und fortan den Namen *Melek* führte (vgl. Kissling 1950: 140).

Sein Vater Gazi Israel war auch sein erster Lehrer in Wissenschaften. Nach seinem Vater kümmerte sich ein sogenannter *Molla Yusuf*, der selbst ein *Fakih* war, also ein Gelehrter des Islamischen Rechts, um Bedreddin. Neben dem, dass er den jungen Bedreddin in die Grammatik und Syntax der persischen und arabischen Sprache unterwiesen hat, ist nach den osmanischen Geschichtsschreibern nicht viel über Molla Yusuf bekannt (vgl. ebd.). Der darauf folgende Bildungsweg des Bedreddin ist imposant und reicht von Konya über Täbriz und Jerusalem bis nach Kairo, wo er von bedeutenden Lehrmeistern seiner Zeit in diverse Bereiche der Islamischen Theologie, Astronomie, Rechtswissenschaft (*Fıkıh*) und Mystik unterwiesen wurde (vgl. Werner 1985: 218).

In Ägypten, im Palast des Sultans Barquq, machte er die Bekanntschaft mit dem Sufimeister Schejch Hüseyin Ahlati. Der ägyptische Sultan Barquq war von

keine zuverlässigen Quellen, die vor allem seine Kindheit und oder sein Wirken in Ägypten hinreichend ausleuchten.

³² Bei Werner wird als Geburtsdatum der 3. Oktober 1358 angegeben

Hüseyin Ahlati und Bedreddin so angetan, dass er ihnen jeweils eine abessinische Sklavin schenkte, die Geschwister waren. Sie hießen Maria und Dschazibe. Dschazibe, die Sklavin Bedreddins, gebar ihm einen Sohn, den Ismail, der zugleich der Vater des Verfassers des Menakibname des Schejch Bedreddin war. Kurz nach der Entbindung besuchte Maria ihre jüngere Schwester im Hause des Schejch Bedreddin. Maria hatte von ihrem Gemahl Hüseyin Ahlati vieles über die islamische Mystik gelernt. Sie und Bedreddin führten ein langes Gespräch über Mystik, wobei den Bedreddin die mystische Verzückung, die sogenannte *dschezbe*³³ ergriff (vgl. Kissling 1950: 150). Bedreddin, von der Mystik ergriffen, eilte zu Hüseyin Ahlati und berichtete ihm von seiner mystischen Vereinigung mit Gott und wurde sein Jünger. Dieses Ereignis war der Wendepunkt im Leben des Schejch Bedreddin. Er wandte allem weltlichen seinen Rücken zu, zog sich das rauhe Wollkleid der Sufis an, ließ seinen Besitz an Arme verteilen und versenkte seine Bücher im Nil (vgl. Werner 1985: 218).

In der Folgezeit wurde Bedreddin öfters von mystischen Ekstasen und quälenden Gemütszuständen heimgesucht. In dieser Zeit bangte Ahlati um seine Gesundheit und riet ihm zu einer Reise nach Täbriz, dem er Folge leistete. In Täbriz verweilte er unter sufistischen Gesellschaften und erweiterte sein Wissen über die Mystik. Aus Täbriz zurückgekehrt übernahm er die Erziehung von Faraq, des Sohnes von Sultan Barquq. Nachdem sein Lehrmeister Hüseyin Ahlati im Jahre 1397 ablebte, übernahm Bedreddin auf dessen Testament hin die Leitung des Tekkes. In dieser Zeit ernannte ihn Faraq zum *Schejchulislam*, der ein Ehrentitel für islamische Religionsgelehrte ist. Sechs Jahre lang verweilte das Tekke unter seiner Leitung, bis er 1403 den Entschluss fasste mit seiner Familie nach Anatolien zurückzukehren (vgl. Arslanoğlu 2002: 138), auch unter dem Druck der gegen ihn geschürten Intrigen, da er durch seine Ernennung zum *Schejchulislam* beneidet wurde (vgl. Werner 1985: 218). In dieser Zeit tobte in Anatolien ein erbitterter Kampf um die Thronfolge von Sultan Bayezid, der bei der Schlacht in Ankara

³³ Bei der *dschezbe* handelt es sich um einen psychischen Zustand der Ekstase, wobei sich die Betroffenen in einem dramatischen Zustandsveränderung ihres Bewusstseins befinden. Im sufistischen Sinne kann von einer Bewusstseinsveränderung gesprochen werden, die das Begreifen einer höheren Wahrheit zu Folge hat.

1402 den Truppen von Timur unterlag und in Gefangenschaft geriet und kurz darauf starb (vgl. Babinger 1921: 10). Timur teilte das Osmanische Reich unter den vier Söhnen des Bayezid I auf und leitete somit die Ära der vierköpfigen Herrschaft ein, die untereinander einen erbitterten Kampf um die Vorherrschaft im Reich führten. Zwei seiner Söhne, Süleyman und Isa verloren in entscheidenden Schlachten gegen ihre Brüder und wurden beseitigt. Die Siegreichen waren Musa Tschelebi und Mehmet Tschelebi, von denen Musa als der rechtmäßige Thronfolger galt. (vgl. Yetkin 1984: 101).

Schejch Bedreddin befand sich in der Zeit von 1402/03 bis 1406/07 auf Wanderschaft und wurde mit den Folgen des Bruderkrieges und der Bettelarmut der einfachen Bevölkerung Anatoliens konfrontiert. Immer eilte ihm sein Ruf als bedeutender Sufi und Rechtsgelehrter voraus. Die Massen seiner Zeit erblickten in ihm einen Retter, gar einen Messias. In dieser Zeit findet nach Werner „sein Überwechseln von der Sunna zu Heterodoxie“ statt, das ihn dem Volke näherbrachte und seine Akzeptanz steigerte (vgl. Werner 1985: 219). In der Nähe der Stadt Kütahya begegnete er einer turkmenischen Sippe, die sich als Tolaklar bezeichneten. Der Anführer dieser Sippe, der später die Waffen zusammen mit Börklüce Mustafa gegen die Osmanen erheben sollte, war Torlak Kemal, der Bedreddin als seinen religiösen Führer annahm und sein Jünger wurde (vgl. Kissling 1950: 163).

Nach seinen Wanderjahren kehrte er nach Edirne zurück, wo seine Eltern noch am Leben waren und verfasste dort sein berühmtes Werk, das *Varidat*, das soviel wie „die Substanzen oder göttliche Eingebungen“ bedeutet. Darin offenbart sich nach Werner eine pantheistisch-materialistische Weltansicht. Sein Gott sei das Universum gewesen, wobei er die Naturgesetze als göttliche Kräfte verstand. Nach der Lehre des *Varidat* biete die Welt dem Menschen zwei Betätigungsfelder: „Gottesdienst und Dienst am Volke“ (vgl. Werner 1985: 219/220). Seine Lehre im *Varidat* folgt allgemein der Theosophie von Ibn-al Arabi. Nach dieser Philosophie sind das Universum und Gott eine Einheit, wonach alles Materielle von Gott kommt und auf Ihn hinweist. Daher kann der Mensch Gott in der Schöpfung bzw. Natur wiederfinden. Die Welt galt für Bedreddin, entgegen der sunnitischen Lehre, als unendlich. Sie hat weder einen Anfang noch ein Ende, ähnlich wie Gott. Nach Bedreddin steht der eigene Wille über der Vorsehung/Vorbestimmung, also über

dem Schicksal. Mit diesem Gedankengut muss sein Eindruck auf die orthodoxen Gelehrten seiner Zeit häretisch gewirkt haben. Die Grundpfeiler seiner Lehre offenbarten in ihm einen „islamischen Materialisten“, der zugleich ein Humanist war (vgl. Perinçek 1968: 309).

Als Kazasker an der Seite Musa Tschelebis verlor er den Kampf um die Thronfolge gegen Mehmet Tschelebi. Musa wurde beseitigt, Bedreddin jedoch verschont, da Mehmet seinen enormen Einfluss auf die Turkmenen kannte und einen eventuellen Aufstand gegen sich vermeiden wollte. Als Kazasker des besiegten Musa wurde Bedreddin nach Nikaia (türkisch: Iznik) verbannt. In der Zeit der Verbannung war er im regen Austausch mit Börklüce Mustafa, der die Lehren von Bedreddin annahm und auf seine Weise volkstauglich machte (vgl. Cotsonis 1957: 398). Ohne Zweifel war Börklüce die Hauptfigur des Aufstandes gegen den im Staatswesen verankerten Feudalismus der Osmanen.

Die praktische Umsetzung der Lehre Bedreddins bei Börklüce Mustafa bezeichnet Cotsonis als radikal und revolutionär. Darin wird die Armut und die Gütergemeinschaft gepredigt, sowie die Gleichstellung von Christen und Muslimen. Diese als protokommunistisch zu bezeichnenden Ideen lauten nach seiner Formel: „Ich bediene mich deiner Behausung wie der meinigen, du dich der meinigen wie ich mit der deinen, mit Ausnahme der Frauen“ (vgl. Cotsonis 1957: 399). Das Schaffen Börklüces galt, neben der bereits erwähnten Grundsätzen, vor allem der Beseitigung der Glaubensunterschiede zwischen Christen und Muslimen.

Mustafa bildete einen entscheidenden Pakt mit Torlak Kemal. Mit geeinten Kräften griffen sie zu den Waffen, brachten die Region Aydınli unter ihre Kontrolle und waren erfolgreich damit beschäftigt die revolutionären Ideen unter dem Volk zu verbreiten. Mit der zunehmenden Einflussnahme und der raschen Verbreitung der Ideen dieser Bewegung geriet Mehmet I. in Zugzwang und unternahm zwei erfolglose Versuche Börklüce und Torlak zu beseitigen. Beide Male konnte sich Börklüce gegen das militärische Aufgebot des Sultans behaupten. Beim dritten Versuch überließ der Sultan nichts dem Zufall und stellte unter der Führung des Bayezid Paşa ein übermächtiges Heer auf. Börklüce wurde vernichtend geschlagen, nach Ephesos verschleppt und dort gekreuzigt. Bei

seinem letzten Atemzug soll er „Dede Sultan, eriş“ (deutsch: Großvater Sultan, eile herbei – eig. Übersetzung) gerufen haben (vgl. Cotsinos 1957: 403). Mit „Großvater Sultan“ ist nach den Chroniken Bedreddin gemeint, obwohl eine Übersetzung mit „Herr Vater“ ebenfalls möglich wäre, wonach er auch Jesus angerufen haben könnte. Diese Hinrichtungsmethode war demonstrativ und sollte eine Mahnung an all seine heterodoxen Gefährten sein. Seine Anhänger, wenn sie nicht bereits auf dem Schlachtfeld zum Tode gekommen waren, wurden mit inquisitorisch anmutender Genauigkeit verfolgt und grausam getötet. Auch die Torlaklar unter der Führung von Kemal werden nicht verschont. Zusammen mit einem bedeutenden Gefährten endete das Leben von Torlak Kemal am Galgen (vgl. Werner 1985: 225).

Noch während des Aufstandes 1416 floh Bedreddin zu Isfendiyaroğlu (vgl. Werner 1985: 226) nach Kastamonu, der gegenüber den Osmanen nicht friedlich gesinnt war und sich an der Spitze des Fürstentums der Çandarlı befand (Yücel 1964: 164). Bedreddin fürchtete sich vor einer Schuldzuweisung wegen der entfachten Aufstände, die von seinen Schülern angeführt werden. Mit Isfendiyaroğlu wählte er einen erbitterten Gegner Mehmeds, wodurch auch der Tatsache kund getan wurde, dass er mit den Machtverhältnissen seiner Zeit bestens vertraut war. Isfendiyaroğlu war aber nicht geneigt, die Waffen gegen Mehmed zu erheben und sich in ein Abenteuer zu stürzen. Daher entledigte er sich dem Bedreddin, in dem er ihn mit einem Schiff in die Walachei bringen ließ und ihm zumindest zur Flucht verhalf. Dort angekommen zieht Bedreddin weiter nach Deliorman, südlich von Dobrudscha. Dort gesellten sich ihm „eine Gruppe von Leute“ zu, die teilweise zu ehemaligen Anhängern von Musa Tschelebi gehörten. Die Bevölkerung der Region hatte ihn noch als Heeresrichter in Erinnerung, wodurch er bei ihnen willkommen war und mit Geschenken empfangen wurde (vgl. Werner 1985: 227).

Folgt man den osmanischen Chroniken, so soll Bedreddin von Deliorman aus sich als Mahdi³⁴ verkündet haben. Er entsandte seine Sufis in Bezirke und ließ verkünden: „*Kommet , von jetzt an ist das Herrschertum mein und mir untertan.*

³⁴ gottgesandter Messias im Islam

Wer eine Landpflege (sandschaq) begehrt, der komme, wer eine Vogtei (subaschiliq) haben will, der komme, überhaupt, jeder, der einen Wunsch hat, der komme! Er erklärte, ich bin auferstanden, in diesem Land bin Khalife, Mustafa ist in Aidin-eli aufgestanden, sagte er; der ist auch mein Diener, sagte er. Unser Schejch ist auferstanden, wir werden noch Herren, sagten sie“ (Babinger 1921: 36).

Die osmanischen Quellen bezeugen die Unfähigkeit der osmanischen Truppen, die in den Deliorman geschickt werden, um Bedreddin zu ergreifen. Daher griff man zur List und verhandelte mit den Sipahi und christlichen Feudalherren, die diesem jedoch zuvor die Treue geschworen hatten, Bedreddin eigenhändig der Gnade Mehmeds zu überlassen. Durch Ländereien und anderen Privilegien waren sie in Verlockung geraten (vgl. Ocak 2013: 203). Nach langen Vernehmungen soll ein Mevlevi-Gelehrter, Haydar-i Herevi das Todesurteil gesprochen haben (vgl. Werner 1985: 232), dem sich Ocak nicht anschließt. Haydar-i Herevi soll nach langen Vernehmungen von Bedreddin seine Freilassung gefordert haben, worauf Bedreddin in die Gnade eines anderen Richters, Fahreddin-i Acemi übergeben wurde. Dieser sprach das Urteil, wonach sein Leben genommen, jedoch sein Besitz nicht beschlagnahmt werden dürfte. Das Urteil fiel nicht nach der Scharia, sondern nach Gewohnheitsrecht, wonach er nicht als Häretiker, sondern als Aufständischer verurteilt wurde (vgl. Ocak 2013: 205).

Die Konstruktionen um die Person des Schejch Bedreddin erscheinen sehr paradox. Auf der einen Seite ist der Schejch etwas wie ein Proto-Kommunist, da er die Abschaffung des Privateigentums predigte und dieses Ziel durch eine Revolution erreichen wollte. Auf der anderen Seite war er der Sohn eines sehr hohen Beamten im osmanischen Reich, genoss eine klassisch-sunnitische Ausbildung und schaffte es unter Musa Tschelebi sogar zum Kazasker³⁵ von Rumelien. Wovon zeugt also seine Zurückhaltung im Aufstand des Börklüce Mustafa? Die Quellenlage lässt eine direkte Beziehung von Bedreddin zu den Aufständen von Torlak Kemal und Börklüce Mustafa nicht zu. Entweder hatte er

³⁵ Kazasker ist der oberste Heeresrichter, das eines der höchsten Ämter im Osmanischen Reich war. In seinem Befugnis liegt u. a. die Ernennung von Richtern und religiösen Würdenträgern.

Angst, weil er den Staatsapparat der Osmanen kennt und die Machtverhältnisse gut einschätzen konnte, da er selbst der Aristokratie entstammte. Daher war er von der Erfolgsaussicht jenes Aufstandes nicht überzeugt. Eine andere Annäherung wäre sicherlich die Annahme, dass er lediglich ein Theoretiker war, der für die gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit eine religiöse Lösung gesucht hat. In der Auslegung des Börklüce erfuhren seine Ideen einen Versuch der Umsetzung, die meiner Meinung nach nicht ganz im Sinne des „Urhebers der Gedanken“ waren. Man kann sogar vermuten, dass Börklüce intellektuell betrachtet nicht in der Lage gewesen sein dürfte, die Lehren seines Meisters in vollem Umfang zu verstehen. Er schuf daraus seine eigene, praxisorientierte Lehre. Es ist möglich, dass Bedreddin die Interpretation des Börklüce nicht für richtig hielt und deshalb seine aktive Unterstützung ihm nicht zukommen ließ.

Im Gegensatz zu Schejch Bedreddin sticht Börklüce als ein Turkmenenführer hervor, der die Massen beseelen konnte, indem er ihnen klare Ziele vorgab, wie etwa den Sturz des osmanischen Sultans, wovon sein Kampf gegen ihn zeugt. Folgt man der Meinung von Werner, so war Bedreddin weniger an der „Zerschlagung des gesamten Staatsapparats“ interessiert, als an einer Reformation, die eine „Besserstellung des armen Mannes“ zum Ziel hatte. Er war also kein Revolutionär, sondern ein Reformator (Werner 1985: 231). Diese Haltung rührte auch daher, dass er ein Vertreter der Wissenschaften und der Theologie war, der die gesellschaftlich-sozialen Missstände seiner Zeit erkannt hatte und eine dem Zeitgeist widersprechende Gleichstellung der Menschen gar nicht beabsichtigte (vgl. Perincek 1968: 310). Bedreddin gehört zu der Linie der Vordenker, wie Hadschi Bektasch und Baba Ilyas, die im Laufe der Geschichte, durch ihre Lehren und Taten zu der allmählichen Herausbildung einer alevitischen-bektaschitischen Weltsicht beigetragen haben. So erfuhren die Ereignisse um Bedreddin in der lyrischen Interpretation von Nazim Hikmet eine Wiederbelebung (vgl. Hikmet 1982) und gehörten zu den identitätsstiftenden Inhalten der linken Studentenbewegung in der Türkei der 1970'er Jahre, der sich auch viele junge Aleviten angeschlossen haben (vgl. Sökefeld 2008: 14). Jede Behauptung, dass Bedreddin ein Alevit oder Bektaschi sei, würde unter der Tatsache des Anachronismus seine Legitimitationsgrundlage verlieren. Das alevitische Reich der Safawiden in Iran und die Kizilbasch-Bewegung sind Erscheinungen des späten 16. Jahrhunderts. Wenn heute die Verfechter seiner

Ideen Aleviten und Bektaschis sind, so ist diese Tatsache eher darauf zurückzuführen, dass seine Ideen von einer religiös-politischen Grundhaltung der ethnisch-religiösen Gleichberechtigung, Humanismus und einem religiösen Synkretismus zeugen.

Obwohl die Babai-Unruhen des 13. Jahrhunderts in ihrem Kern eine politisch-soziale Bewegung waren, schufen sie eine bedeutende sufistische Linie, die als Babai-Sufismus bezeichnet werden kann. Zu den Anhängern dieser sufistischen Linie kann ohne Zweifel auch Schejch Bedreddin mit seinen Schülern, wie Torlak Kemal und Börklüce Mustafa gezählt werden. Ähnlich wie bei den der Babai-Aufstände, entstand aus der Bewegung des Schejch Bedreddin ebenfalls eine sufistische Linie, die heute als Balkan-Aleviten bezeichnet werden. Bedreddin lebt in der (politischen) Erinnerungskultur der Bektaschis in Südosteuropa weiter (vgl. Ocak 2013: 208).

Im Rahmen des Bevölkerungsaustausches 1923 zwischen der Türkei und Griechenland wurden seine sterblichen Überreste 1924 aus seinem Grab in Serres in die Türkei gebracht. Sie wurden zunächst 18 Jahre lang in der Sultan Ahmet Moschee aufbewahrt, bis sie in die Obhut des Topkapı Museums übergeben wurden. Selbst seine Überreste, die lediglich aus ein paar Knochen bestanden, bereiteten der jungen Republik immer noch Unbehagen, so dass man nicht lange wusste, was damit geschehen solle. Im Topkapı Museum verweilten sie weitere 19 Jahre und wurden erst 1961 im historischen Friedhof am Divanyolu bei Çemberlitaş beigesetzt³⁶.

³⁶ Die Information ist dem elektronischen Archiv der Istanbul Sehir Universität entnommen. Der Artikel erschien am 26.09.1991 in der Zeitung Cumhuriyet (vgl. <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/handle/11498/25639> - zuletzt aufgerufen 12.01.2016)



Abbildung 33: Das Grab des Schejch Bedreddin (der Sohn des Richters von Simav) auf dem historischen Friedhof in Istanbul bei Divanyolu

Quelle: eigene Fotografie 2013

8.2.2.3 Fazit

Die Nachzeichnung der historischen Ereignisse, die für die alevitisch-bektaschitische Identität der Gegenwart prägend waren, sind für ein Verstehen der Beziehung des Bektaschitums zur Politik notwendig. Sicherlich hätten hier weitere Ereignisse der (jüngeren) Geschichte erläutert werden können, jedoch ist eine umfassende Würdigung aller identitätsbildenden Begebenheiten - vor allem die Ereignisse der jüngeren Geschichte - im Rahmen dieses Kapitels aus der Tatsache der Fokussierung des Inhalts auf die Bektaschis der Untersuchungsregion, nicht zwingend. Es ist festzustellen, dass seit Beginn der Ereignisse in der

frühislamischen Geschichte religiöse Spannungen immer einen politischen Hintergrund gehabt haben. Aus den ehemals zerstrittenen politischen Lagern sind unterschiedliche islamische Konfessionen sowie Rechtsschulen hervorgegangen. Die historisch wichtigen und identitätsstiftenden Ereignisse im Bezug auf die Bektaschis, die ebenfalls auf die Aleviten angewendet werden können, habe ich versucht darzustellen.

Im Zusammenhang mit den Bektaschis der Untersuchungsregion müssen jedoch die Aussagen auf das vorhandene Material, dass sich aus historischen Quellen und Interviews mit den Bektaschis der erforschten Region zusammensetzt, begrenzt werden. Deshalb wurde darauf geachtet und abgewägt, welche Begebenheiten eine gemeinsame Erinnerungskultur der Aleviten allgemein mit den erforschten Bektaschis darstellen. Darüber hinaus habe ich versucht, die gegenwärtige politische Orientierung durch Interviews, die während der Feldstudien geführt wurden, mit der erforschten Minorität qualitativ zu erfassen. Es muss hier vermerkt werden, dass eine zufriedenstellende Aussage bezüglich der aktuellen politischen Orientierung aus dem vorhandenen Material nur begrenzt zu gewinnen ist. Eine zufriedenstellende Aussage bedarf eine breitangelegte qualitative und quantitative Erforschung der Bektaschis der Untersuchungsregion. Dennoch lässt der Umfang der gesichteten Literatur und die Ergebnisse aus qualitativen Interviews einige allgemeine und valide Aussagen zu.

Die Diskurse um die alevitische Identität, die in der Türkei mit den beginnenden 1990'er Jahren verstärkt angestoßen wurden, betreffen die erforschte Minorität nur teilweise, da diese in die politische Realität und Gegenwart des griechischen Staates und nicht der Türkei eingebunden ist. Durch die Aufhebung der militärischen Sperrzone, in der sich auch das Zentrum der erforschten Minorität befunden hat, sind in den letzten Jahren die Diskurse der Türkei, durch die vielen Besucher, auch auf die Untersuchungsregion übertragen worden. Dennoch bilden beispielsweise die jüngsten pogromartigen Übergriffe auf die Aleviten, wie die Vorfälle in Sivas 1993³⁷ im Madimak Hotel, einen geringen Teil der

³⁷ Am 2. Juli 1993 wurde das Madimak Hotel von einer aufgebrachten islamistischen Menge, vor den Augen der Polizei, in Brand gesetzt. In dem Inferno kamen wichtige alevitische Musiker,

identitätsbildenden Erinnerungskultur der erforschten Bektaschis. Die Bektaschis der Untersuchungsregion als eine Minderheit innerhalb der muslimischen Minderheit Westthrakiens weisen eine völlig andere politische Geschichte auf, als die Aleviten der Türkei und deshalb ist deren Orientierung auch eine andere.

Ihren Aussagen zufolge zählen sie sich zu der muslimischen Minderheit. Bei ihren politischen Entscheidungen sind sie loyal gegenüber den Vertretern der muslimischen Minderheit, die sich - so die Meinung der Bektaschis - für die politischen Interessen der gesamten muslimischen Minderheit einsetzen. Diese Verortung führt unverkennbar vor Augen, dass die „ethnische“ und religiöse Zugehörigkeit der Minderheit einen starken Einfluss auf ihre politische Entscheidung hat.

Innerhalb der muslimischen Minderheit ist es politischer Brauch, dass sie bei anstehenden Parlamentswahlen eigene Kandidaten stellen, die innerhalb einer Volkspartei, mit der „natürlichen“ Ausnahme der rechtsradikalen Parteien, in die Wahlen ziehen. Zu diesem Brauch gehört auch, dass nicht die Partei, sondern die Zugehörigkeit des Kandidaten zu der muslimischen Minderheit das Wahlverhalten der muslimischen Wähler bestimmt. Üblicherweise gehen dann die Stimmen der Minderheit an diese selbstgestellten Kandidaten. Diese Praxis führt zwangsläufig dazu, dass die etablierten Volksparteien bemüht sind, die muslimischen Kandidaten zu ihren Wählern zu machen. Bei den jüngsten Wahlen schafften drei Kandidaten der muslimischen Minderheit den Einzug in das griechische Parlament, von denen zwei der SIRIZA und einer der PASOK entstammen. Im Bezug auf Westthrakien kann konstatiert werden, dass die „räumlichen Muster des Wahlverhaltens eine enge Beziehung zur Verteilung der Religions- bzw. Konfessionsgruppen“ zeigt (vgl. Rinschede 1999: 109). Zudem werden die Kandidaten der muslimischen Minderheit als Vorkämpfer für die Rechte der

Schriftsteller und Intellektuelle ums Leben. Die Vorfälle warten bis heute auf eine zufriedenstellende Aufklärung seitens des türkischen Staates. (vgl. <http://www.pirsultan.net/2-temmuz-1993-madimak> -zuletzt aufgerufen am 14.01.2016)

Minderheit betrachtet, wie es bei Dr. Sadık Ahmet³⁸ der Fall war, der 1995 bei einem Autounfall ums Leben kam (vgl. Kandler 2007: 40).

Politisch aktive Kreise der Bektaschis äußerten mir, dass die Stimmen der meisten Bektaschis im Regionalbezirk Rodopi an die Siriza gegangen sind. Auf meine bewusst zugespitzte Bemerkung hin, dass die SIRIZA eine linkspopulistische Partei mit sozialistischer Ausrichtung ist und dadurch weniger die Interessen von Muslimen vertreten könne, wurde gesagt, dass die SIRIZA mit ihrer sozialistischen Ausrichtung eher zu den Bektaschis passt als konservative Parteien. Diese Meinung der Bektaschis verwundert keinesfalls, da das Gemeindeleben der Bektaschis gemeinhin an einem religiös determinierten Sozialismus ausgerichtet ist.

In diesem Zusammenhang ist die Erweiterung des Themas auf die Aleviten der Türkei angemessen, die zum größten Teil - seit der Republikgründung 1923 - zu den Wahlkreisen der sozialdemokratischen oder linksliberalen Parteien, wie die CHP gehören. Nach dem ehemaligen Parteivorsitzenden der CHP, Deniz Baykal, ist Hadschi Bektasch Veli ein Symbol für die „anatolische“ Bewegung der Linken (vgl. Cansun 2013: 460). Daher ist der Anteil an alevitischen Wählern der konservativen AKP sehr gering, die nach der Sicht der Aleviten eine prosunnitisch-konservative Partei darstellen (vgl. Cansun 2013: 457).

³⁸ „Sadık Ahmet ist der bedeutendste Politiker, die die muslimische Minderheit in ihrer Geschichte hervorgebracht hat. Seine politischen Bemühungen waren „geprägt von Protestreaktionen gegen Griechenlands Politik des alleinigen Bekenntnisses zur griechischen Identität und gegen die seit 1955 im Zuge der Zypernkrise und des Pogroms von Istanbul staatlich etablierten Diskriminierungen und Isolation der türkischen Minderheit Griechenlands, der er selbst angehörte“, (in: Wikipedia zit. n. Human Rights Watch 1999: 8). Ahmet war eine zwiespältig zu bewertende Person, da ihm, nicht zu Unrecht, auch eine an seinen eigenen Interessen ausgerichtete Politik vorgeworfen wird. Trotz seiner politischen Erfolge, die teilweise eine Besserstellung der muslimischen Minderheit Westthakiens erwirkten, war „in den Augen vieler Angehöriger der Minderheit [...] das persönliche Machtstreben Ahmets suspekt“. Am Ende seiner politischen Laufbahn wurde er als jemand empfunden, der durch seine „persönlichen Komplexe zermüht“ war und wenig Aufmerksamkeit genoss (Kandler 2007: 40).

Sowohl die lokale Politik in Westthrakien als auch die politische Großwetterlage zwischen Griechenland und der Türkei haben einen maßgeblichen Einfluss auf das Zusammenleben in Westthrakien. Die muslimische Minderheit darf ihre Beziehungen zu dem griechischen Staat, dem sie zugehört, nicht von außenpolitischen Beziehungen der Türkei zu Griechenland abhängig machen, wobei sie als Faustpfand für die türkische Außenpolitik missbraucht wird. „Die Türkei nutzte die türkische Minderheit als Speerspitze im Fleische Griechenlands und versuchte die Minderheit in Westthrakien durch massive Nationalisierungspolitik an sich zu binden“ (Lienau 2013: 478). Die interethnische und interreligiöse Koexistenz in Westthrakien ist eine nicht zu verleugnende Realität. An dieser Realität ausgerichtet, sollte die zukünftige griechische Politik darauf abzielen die Minderheitenrechte zu stärken, so dass die Identifikation der muslimischen Minderheit mit dem griechischen Staat gefestigt werden kann. Seit den 90'er Jahren des 20. Jahrhunderts herrscht dementsprechend eine „Lockerung der rigiden griechischen Minderheitenpolitik“, die „durch großzügige Förderungen der Minderheiten, rechtliche und bürokratische Gleichbehandlung, Kontingente für Muslime an Universitäten und anderen Maßnahmen“ vorangetrieben wurde und zu einer „deutlichen Verbesserung der Beziehungen zwischen Minderheit und Mehrheit“ beitrug (ebd.).

Der muslimisch-türkischen Minderheit ist bis heute nicht gewährt, Schilder in türkischer Sprache an die Tür ihrer Vereine zu hängen. Wenn von solchen und ähnlichen Verboten der muslimisch-türkischen Identität abgelassen werden könnte, dürfte die Loyalität der Minderheit zu dem griechischen Nationalstaat zunehmen. Etwas breiter formuliert, dürfte auch die Gewährung der Freiheit einer Pflege der muslimisch-türkischen Erinnerungskultur einen maßgeblich positiven Einfluss auf die Beziehungen der Minderheit zu der Mehrheitsgesellschaft haben, die sich dadurch in ihrer Identität nicht verachtet, sondern akzeptiert fühlen würden.

Die Politik Sadık Ahmets, die mit türkei-türkischen Stellen koordiniert gewesen zu sein scheint, hat der Minderheit eher geschadet, da sie, vor allem in der Endphase des Wirkens Ahmets, eine türkisch-nationale Ausrichtung hatte. „Nationalistische Gesinnung und das enge Zusammengehen von Kirche und Staat bzw. staatlicher Politik“, wie am Beispiel von Damaskinos, den Metropoliten von

Komotini (siehe hierzu Kandler 2007: 104) „bergen Gefahren für Unfrieden zwischen den Religionsgruppen“ (Lienau 2013: 480). Die Einflussnahme der religiösen Würdenträger auf christlicher und muslimischer Seite auf die Politik des Landes „beeinflusst das Zusammenleben von ethnisch und religiös definierten Gruppen maßgeblich“ (Lienau / Kahl/ Katsaros / Bara 2009: 48). An diese Tatsache anknüpfend sollten die religiösen Würdenträger auf beiden Seiten eine politische Linie anstreben, die das friedliche Zusammenleben aller vorhandenen Konfessionen zum Ziel hat. Eine Politik, die an der interethnischen und interreligiösen Koexistenz in Westthrakien ausgerichtet ist, dürfte den Giftmischern auf beiden Seiten den Nährboden entziehen.

8.3 Wirtschaftsweise im Bektaschitum

Es ist bekannt, dass die religiös begründete Ethik einer raumwirksamen Sozialgruppe einen maßgeblichen Einfluss auf ihre Wirtschaftsweise hat (vgl. Rinschede 1999: 170). Die Feldarbeit bei den Bektaschis der Untersuchungsregion zielte darauf ab, die Grundpfeiler ihrer Vorstellungen hinsichtlich des Gewinnstrebens und somit ihre Einstellung zur wirtschaftlichen Entwicklung zu verstehen. Um einen Zusammenhang zwischen der Bektaschija und Wirtschaft herzustellen, bedarf es der Klärung ihrer Wirtschaftsethik, die in Form von Normen und Vorstellungen klar erfasst werden kann. In diesbezüglich geführten Gesprächen musste ich immer wieder feststellen, dass meine Fragen bezüglich der Wirtschaftsethik bei den örtlichen Bektaschis auf Ironie stießen. Einer meiner Gesprächspartner brachte den Grund dafür satirisch auf den Punkt, nämlich, dass nur dort über eine Wirtschaftsethik nachgedacht werden sollte, wo auch ein „lohnendes Wirtschaften“ möglich wäre. Diese Antwort rührte aus der Tatsache, dass die Untersuchungsregion in der wirtschaftlich strukturschwächsten Region Griechenlands liegt. Die meisten befragten Menschen sind einfache Bauern, die ihr Auskommen durch die Landwirtschaft zu sichern versuchen.

Die landwirtschaftlichen Erträge decken bei weitem nicht die Bedürfnisse der örtlichen Bauern. So gehört es zur Regel, dass viele jungen Männer als Wanderarbeiter durch Griechenland ziehen oder bereits in anderen europäischen Staaten als Saisonarbeiter tätig sind. Eine beachtliche Zahl ist auch ausgewandert und lebt in Deutschland, Frankreich oder in den Benelux-Ländern. Befragungen zufolge sind die meisten von jenen, die in Griechenland tätig sind, als Hilfsarbeiter in der Bauindustrie oder im Straßenbau tätig. Ein nicht geringerer Teil arbeitet auf Binnenschiffen und Fähren, die ihre Konjunktur in der Urlaubssaison haben.

Sofern man über genügend Weiden verfügt, beschäftigen sich die regionalen Bauern mit der Viehwirtschaft. Zu den gehaltenen Tieren gehören neben Schafen und Ziegen auch Rinder. Da der Verzehr von Schweinefleisch Muslimen nicht gestattet ist, trifft man auch nirgendwo auf eine Schweinemast. In der Zeit vor Ostern kommen regelmäßig griechische Fleischhändler in die Dörfer, die ganze Herden aufkaufen. Es gibt auch örtliche Zwischenhändler, die die erstandenen

Tiere bei Metzgereien und größeren Schlachthäusern der Region absetzen. Die Landwirtschaft ist dementsprechend an die Tierhaltung gebunden. Auf den weniger guten, trockenen und ertragslabilen Böden der Region wird zumeist Roggen angebaut, der an die Tiere verfüttert wird. Viele befragte Bauern betonten, dass eine wirtschaftlich attraktive Alternative zum Roggen fehle. Die meisten Haushalte haben auch Gemüsegärten, in denen sie Tomaten, Kräuter sowie Kartoffeln zum Eigenverbrauch anbauen. Vereinzelt trifft man auf Bauern, die im Vorland zu den Rhodopen den kleinblättrigen süßlich-aromatischen Tabak der Sorten *Basma* und *Orient* anbauen.

Trotz der Tatsache der wirtschaftlichen Strukturschwäche betreiben die Bektaschis der Untersuchungsregion eine raumgebundene Wirtschaftsweise, die ihrerseits durch religiöse Vorstellungen, Werte und Aktivitäten beeinflusst werden. Deshalb werden in diesem Kapitel einleitend die religiösen Hintergründe ausgeleuchtet, die maßgeblich an der Herausbildung eines spezifischen Konsumverhaltens sowie der Wirtschaftsethik der Bektaschija beteiligt sind.

Die Wirtschaftsweise der Bektaschija ließe sich am Beispiel eines intakten Tekkes, das dauerhaft von Derwischen bewohnt wird, idealtypisch beschreiben. Leider existieren keine Tekkes mehr, die permanent von Derwischen bewohnt werden, die in ihrem Dasein auch eine wirtschaftliche Einheit bilden würden. Daher wird bei der Klärung des Tekkes als Bektaschiesiedlung, die zugleich eine wirtschaftliche Einheit bildet, auf historische Dokumente zurückgegriffen, die von solch einem Dasein zeugen. Aus der Literatur ist deutlich zu erschließen, dass die dauerhaft bewohnten Tekkes eine Art Subsistenzwirtschaft betrieben und den erwirtschafteten Überschuss gezielt absetzten. Natürlich beruhte die wirtschaftliche Tätigkeit auf dem primären Sektor. Mit der Umfunktionierung der Tekkes in Pilgerzentren sowie durch die Erweiterung des Reiseradius der Menschen in den vergangenen Jahrzehnten wurden sie zum Ziel des religiös motivierten Reisens. Um die gegenwärtige wirtschaftliche Bedeutung des Tekkes hervorzuheben, wurde in Feldstudien die wirtschaftliche Rolle des Tekkes als Pilgerzentrum erforscht, die im Dienstleistungssektor verortet ist.

8.3.1 Wirtschaftsethik der Bektaschija

Die Bektaschis zeigen eine sehr offene und positive Haltung zum Gewinnstreben und damit zur wirtschaftlichen Entwicklung. Es wurde immer wieder eine Grundprämisse erwähnt, die sich auf das ganze Leben eines Bektaschis auswirken soll und somit auch auf ihre religiösen Einstellungen zum Gewinnstreben. Hierbei handelt es sich um das religiöse Prinzip des „eline, beline, diline sahip ol“ (sei Herr über deine Hand, Lenden und Zunge). Die Hände stehen hier für alle Extremitäten, die eine zuvor geplante Handlung ausführen. Mit der Aufforderung diese zu beherrschen, ist im Bezug auf die Wirtschaft im Allgemeinen gemeint, dass man mit ihnen keine negativen Handlungen vollziehen soll, wie Diebstahl oder irgendeine Handlung, womit andere Menschen innerhalb eines (wirtschaftlichen) Handels um ihr Recht gebracht werden. Man soll die Hände nutzen, um zu arbeiten und Sinnvolles zu tun. Die Lende symbolisiert die instinktiven Triebe. Folglich soll der Mensch bei der Befriedigung seiner Triebe in einem religiösen Rahmen bleiben, weder die Frau noch das Hab und Gut anderer Menschen begehren. Mit der Beherrschung der Zunge ist das Wort bzw. die Kommunikation gemeint. Bezogen auf wirtschaftliche Handlungen ist jede Art der Lüge untersagt. Bei der Vermarktung seiner Güter hat man darauf zu achten, immer die Wahrheit zu sagen. Das gesprochene Wort gilt zugleich als Vertrag, der niemals gebrochen werden darf. Ferner ist im Bektaschitum, wie überhaupt im Islam, jede Art von Wucher verboten, also jene Handlungen, die darauf abzielen, einen unverhältnismäßigen Gewinn zu erzielen. Verleiht ein Bektaschi beispielsweise Geld, so darf er nur die Summe zurückverlangen, die er auch verliehen hat. Auf geschäftlicher Ebene ist jede Art der Zinswirtschaft untersagt und verpönt. Es ist bekannt, dass im Islam der Zinsbegriff sehr oft mit Wucher gleichgesetzt wird. Daher habe ich in meinen Gesprächen immer wieder versucht, das Zinsgeschäft zu thematisieren. Eine grundlegend ablehnende Haltung gegenüber Zinsen, wenn diese vor allem institutionell unvermeidbar sind wie bei einem Bankgeschäft, war nicht festzustellen. Viele der befragten Personen nehmen Kredite von Banken oder führen Sparkonten, die Zinsen einbringen. Wie zuvor erwähnt, handelt es sich bei der Untersuchungsregion um einen sehr strukturschwachen Raum. Die Beteiligung an der Zinswirtschaft trotz religiösem Verbot muss also als wirtschaftliche Notwendigkeit verstanden werden.

Die Speisevorschriften im Bektaschitum sind von denen der übrigen muslimischen Bevölkerung nicht zu unterscheiden. Der Verzehr von Schweinefleisch, Blut und verendeten Tieren ist verboten. Jagdtiere bilden auch bei den Bektaschis eine Ausnahme. Ferner können Schlachttiere nach bektaschitischer Praxis nur im Namen Gottes getötet werden, wobei man die Methode der Schächtung praktiziert. Das Zusammenleben von Muslimen und Christen scheint in diesem Teil Europas an den Speisegewohnheiten der Menschen nicht vorbeigegangen zu sein. Es wurde mir zugesichert, dass die orthodox christlichen Griechen das Schweinefleisch für eine Fleischsorte mäßiger Qualität halten. Wenn die finanziellen Möglichkeiten es erlauben, wird auch von ihnen zumeist Lamm verzehrt und nicht Schweinefleisch.

Der Alkoholkonsum bei den Bektaschis scheint im Gegensatz zum sunnitischen Islam die wichtigste Ausnahme zu bilden. Viele befragte Personen, zumeist Männer, sprachen von einem personenbezogenen Verbot (türk. kişiye bağlı). Damit war gemeint, dass jeder in seiner Entscheidung frei ist, was den Alkohol betrifft, jedoch wurde zugefügt, dass es eine Sünde sei, durch den Alkohol seinem Haushalt, seiner Familie und seiner Gesundheit zu schaden. Aus der islamischen Theologie war mir ein uralter Diskurs im Bezug auf diese Sichtweise bekannt, wonach das Verbot sich nach der konsumierten Menge richtete. Nach diesem Prinzip darf die getrunkene Menge nicht dazu führen, dass ein Rauschzustand erreicht wird. Von vielen orthodoxen Muslimen wird diese Sichtweise gänzlich angegriffen und als eine Hintertür bewertet, die dem Alkoholkonsum geöffnet wird. Ich wurde öfters von Bektaschis eingeladen und habe mit ihnen gespeist. Von meinen Beobachtungen ausgehend konnte ich einen lockeren Umgang mit Alkohol feststellen, obwohl mir bei keinem meiner Besuche Alkohol angeboten wurde.

Bei den Aleviten in der Türkei ist eine sehr wohlgesinnte Haltung gegenüber dem Alkohol bekannt. Die Bektaschis der Untersuchungsregion tabuisieren den Alkoholkonsum nicht, jedoch wurde in vielen Gesprächen klargestellt, dass der Alkoholkonsum nicht empfohlen wird. Auf die Frage hin, ob im Cem Ritual

symbolisch³⁹ ein Schluck Alkohol, beispielsweise Rakı getrunken wird, stellte Halifebaba Mehmet Koç klar, dass dieses Ritual gebräuchlich gewesen sein soll, jedoch habe man den Alkohol durch Fruchtsaft ersetzt. In der gesamten Region sieht man keinen ausgedehnten Weinanbau. Vereinzelt werden, zumeist von der christlichen Bevölkerung, Weinreben gepflegt, die zum Verzehr oder für den Eigengebrauch gekeltert werden. Da die physisch-geographischen Bedingungen der Region für Weinbau schlecht sind, lässt sich nicht abschätzen, ob die religiösen Vorstellungen bezüglich des Alkoholkonsums dazu ausreichen, auf ein wichtiges Anbauprodukt zu verzichten.

8.3.2 Die wirtschaftlichen Aspekte eines Bektaschi-Tekkes

Das Tekke der Bektaschija erfuhr eine Betrachtung in der Monographie „Der Bektaschi-Orden in Anatolien“ von Suraiya Faroqhi. Darin wurde das Bektaschi-Tekke als wirtschaftliche Einheit dargelegt (vgl. Faroqhi 1981:48-76). Ferner befasste sich Faroqhi auch mit den landwirtschaftlichen Aktivitäten des Tekkes Seyyid Ali (vgl. Faroqhi 1976). Zu einem beachtlichen Anteil stützen sich diese Schriften auf osmanisches Archivmaterial, die den Dokumenten osmanischer Finanzverwalter, den sogenannten *tahrir defterleri*⁴⁰ entstammen. Auch namhafte türkische Historiker wie Ömer Lütfi Barkan und Fuad Köprülü setzten sich in ihren Schriften mit der wirtschaftlichen Funktionsweise der Derwisch-Tekkes auseinander (vgl. ebd.).

³⁹ Es wurde zuvor erläutert, dass sich die Cem Rituale nach dem praktizierten Ritus unterscheiden. So findet man beispielsweise in Anatolien Bektaschigemeinden, die das Kosten von Alkohol während des Cems zu einem festen Bestandteil des Rituals gemacht haben.

⁴⁰ Bei den *tahrir*-Registern handelt es sich um osmanische Steuerregister, wodurch die Personenzahl einer Siedlung sowie ihre gesamten wirtschaftlichen Aktivitäten und damit verbundenen steuerlichen Abgaben akribisch erfasst wurden. Die Steuerregister der Mevlevi-Tekkes sind im Gegensatz zu den der Bektaschis reichhaltiger. Folglich kann angenommen werden, dass sie eine bessere Beziehung zur Hohen Pforte gepflegt haben müssen (vgl. Faroqhi 2001: 46-49).

Die Dokumentation der wirtschaftlichen Aktivitäten wurde in Rechnungsbüchern festgehalten, die dem *tahsildar* (der höchste Steuerbeamte einer Provinz) vorgelegt wurden. Aus ihnen geht hervor, dass die *postnişin* (deutsch: Vorsteher eines Tekkes) und Derwische als Landbesitzer, Geldverleiher oder als Vermieter diverser Immobilien sowohl im städtischen als auch im ländlichen Raum - ähnlich wie bei den Klöstern des Abendlandes - aktiv am Wirtschaftsleben der Gesellschaft teilnahmen (vgl. Faroqhi 1981: 48). Bei der Erforschung der Wirtschaftsprozesse eines Tekkes ist man, wie zuvor erwähnt, auf die *tahrir*-Register angewiesen, die im Hinblick auf die Bektaschi-Tekkes in Fragmenten erhalten blieben, aber dennoch einen zufriedenstellenden Einblick in die Wirtschaftsweise der Bektaschi-Tekkes gewähren (vgl. Barkan 1942). Aus der angegebenen Personenzahl können Rückschlüsse auf die Größe der wirtschaftlichen Einheit eines Tekkes gezogen werden. Darüber hinaus gestatten die Angaben über den Umfang der bewirtschafteten Ländereien des Tekkes einen Einblick in die wirtschaftliche Stärke (Pakalin 1983:376). Faroqhi vermerkt die mangelnde Erfassung von größeren Bektaschi-Tekkes, wie die des Hadschi Bektasch Tekkes (türk. *pir evi*) in Zentralanatolien, das zweifelsohne das Zentrum des Bektaschiordens war. Es wird von Faroqhi darauf zurückgeführt, dass die Bektaschis einen schlechteren Kontakt nach Konstantinopel pflegten als der Mevlevi-Orden. Diese Annahme ist insofern in Frage zu stellen, da eine schlechte Beziehung eher zu einer höheren Besteuerung bzw. zur stärkeren Kontrolle des Ordens geführt hätte. Es ist anzunehmen, dass die Bektaschis über den militärischen Einfluss der Janitscharen mit dem Privileg der „minimalen Kontrolle“ ausgestattet waren.

Die Gründe für das Vaka-i Hayriye 1826, als auch die Tekkes der Bektaschis verboten und aufgelöst wurden, könnten auch in der wirtschaftlichen Stärke des Ordens liegen, die zweifelsohne wegen ihrer Verbundenheit zu den Janitscharen eine entscheidende Machtrolle besaßen. Auf der anderen Seite hatten die Janitscharen ihre ehemalige Funktion als Elitetruppe verloren und mischten sich viel mehr in die politischen Belange der Sultane ein, wodurch das Reich von innen aus destabilisiert wurde. Dass die Bektaschi-Tekkes den geistlichen Rückhalt der Janitscharen bildeten und ebenfalls den gewalttätigen Ereignissen jener Tage ausgesetzt waren, ist somit nachvollziehbar, jedoch nicht gänzlich sicher. Neben den politischen Gründen, wonach die Janitscharen für Unruhen

sorgten, Sultane absetzten und neue installierten, müssten auch klare wirtschaftliche Belange der Hohen Pforte im Mittelpunkt gestanden haben. Den Nachforschungen von Faroqhi zufolge sind die Bektaschi-Tekkes in den *tahrirs* des 15. -17. Jahrhunderts kaum aufgeführt, wodurch belegt werden kann, dass sie steuerrechtlich kaum erfasst wurden. Die durch den Sultan gewollte, jedoch seitens der Bektaschija nicht gewährte steuerliche Kontrolle könnte ebenfalls dazu geführt haben, dass das Sultanat in den Tumulten des Vaka-i Hayriye auch alle Bektaschi-Tekkes in Mitleidenschaft zog und ihre Besitztümer verstaatlichte oder an Privatleute versteigerte (vgl. Faroqhi 1981:53). Die wichtigsten Quellen zu den wirtschaftlichen Aktivitäten, bis hin zu den Inventarlisten, worin die Besitztümer bedeutender Bektaschi-Tekkes aufgezählt werden, darunter auch die des Tekkes Seyyid Ali im Untersuchungsgebiet, stammen aus der Zeit des Vaka-i Hayriye. Darunter sind auch wichtige Angaben zu finden, ob die Tekkes eine kompakte Einheit bildeten oder über die Gemarkungen mehrerer Dörfer verstreut waren, wodurch Rückschlüsse auf die wirtschaftliche Stärke der Tekkes gezogen werden können (vgl. ebd.).

Ferner wird für das 16. Jahrhundert urkundlich belegt, dass sich vor allem im Balkan, an geographisch und verkehrstechnisch günstigen Lagen, die sogenannten *çiftliks* (landwirtschaftliche Großbetriebe) gebildet haben, die einen regen Handel sowohl mit dem Westen, als auch mit dem osmanischen Staatsapparat betrieben (Faroqhi 1981: 52). Ob die Derwische neben ihren religiösen Aktivitäten auch Großhändler waren oder der Handel zumeist von militärischen Würdenträgern vorangetrieben wurde, in deren Besitz sich die meisten *çiftliks* befanden, bedarf einer Aufklärung. Jedoch schweigen die meisten Belege über die Besitzverteilung in den *çiftliks*, die von Derwischen bewohnt wurden (vgl. Gandev 1960: 209).

In der Monographie von Faroqhi ist eine gründliche Studie zum Tekke des Abdal Musa vorhanden, welches sich im Landkreis Elmalı in Antalya befindet. Ohne Zweifel beinhalten die Angaben über dieses Tekke wichtige Aufschlüsse über die Wirtschaftsweise eines Bektaschi-Tekkes, jedoch liegt das Tekke weit entfernt vom Untersuchungsgebiet der vorliegenden Arbeit. Zudem liegt eine weitere Arbeit von Faroqhi vor, worin die landwirtschaftlichen Aktivitäten des Tekkes Kızıldeli Seyyid Ali behandelt werden (vgl. Faroqhi 1976), wodurch die Auseinandersetzung mit dem Tekke des Abdal Musa sich erübrigt.

Aus den Quellen des ausgehenden 15. Jahrhunderts ist zu erschließen, dass das Tekke des Seyyid Ali sich über mehrere Dörfer erstreckte. Namentlich werden folgende Siedlungen erwähnt, in denen das Tekke Landbesitz hatte, die aber leider aus der Ortsnamenkonkordanz (vgl. de Jong 1980) zu Westthrakien nicht zu erschließen sind, um sie räumlich ungefähr einordnen zu können: Darıbükü⁴¹, Büyükviran, Tırfilluviranı, Tatarviranı, Akpınar⁴², Papazlık, und Kavacık. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts waren die hier anwesenden Derwische mit der Beaufsichtigung von 21 Nichtmuslimen beauftragt, die sich in der Umgebung des Stützpunktes – gemeint ist der Stützpunkt an der Passstraße – aufhielten. Durch diese Dienste für die Hohe Pforte wurden die Derwische von Steuerabgaben wie *avarız-ı divaniye*⁴³ freigestellt (vgl. Faroqhi 1976: 71). Die Steuerbefreiung des Tekkes könnte bis zum 17. Jahrhundert bestand gehabt haben, da aus einem, auf die Jahre 1679-1680 datierten Dokument hervorgeht, dass das Tekke für diverse Steuerarten einen Betrag von 30 Tausend *akçe*⁴⁴ bezahlt hat. Hierbei handelt es sich um eine sehr hohe Steuer von 30 Tausend Silbermünzen, die eine beachtliche Größe der Ländereien belegt. In einem Beschwerdebrief aus dem 17. Jahrhundert an die Osmanische Verwaltung erfahren wir, dass die Größe des bewirtschafteten und bewohnten Landes eine Größe von 13 *avarız*⁴⁵ hatte. Neben einigen steuerrechtlichen Abgaben auf bestimmte Anbauprodukte, geht aus den *tahrir-*

⁴¹ hierbei handelt es sich um die Ortschaft Mega Derio (Büyük Derbent). Den dortigen Bewohnern zufolge soll die Ortschaft ehemals so geheißen haben.

⁴² Pınar heißen nur Ortschaften, wo auch eine Wasserquelle (Quellhorizont) vorhanden ist.

⁴³ Das *avarız-ı divaniye* oder *avarız-ı örfiye* waren außerordentliche sowie gewohnheitsrechtlich entstandene Steuerarten, die beispielsweise zu Kriegszeiten erhoben wurden, wovon man meist für strategisch wichtige Gegenleistungen befreit wurde (vgl. Granditis 2008: 349).

⁴⁴ „Akçe ist die Bezeichnung für die erste von den Osmanen geprägte und über viele Jahrhunderte in Umlauf befindliche Silbermünze. Die Münze wurde erstmals während der Regierungszeit von Sultan Orhan I. geprägt.“ (<https://de.wikipedia.org/wiki/Ak%C3%A7e> - zuletzt aufgerufen 13.10.2015)

⁴⁵ Das *avarız* beschreibt die wirtschaftlich Einheit von 10-15 Haushalten, die entsprechend ihrer Größe mit der *avarız*-Steuer belegt wurden. Folgt man der Angabe von 13 *avarız* für die Besitztümer des Tekkes, so könnte man von 130 bis 195 Haushalten ausgehen.

Registern ebenfalls hervor, dass die Bauern von Daribükü, neben Getreideanbau auch Weinanbau bzw. Weinhandel betrieben haben. Leider findet sich unter den Beschreibungen zum Weinanbau keine Angabe darüber, ob es sich bei den Bauern um Muslime oder Christen handelte (vgl. ebd.). Ferner ist aus den Quellen nicht zu erschließen, ob die Ländereien des Tekkes von den dortigen Derwischen bewirtschaftet wurden oder Pächtern überlassen wurden.

Die Chroniken aus dem 16. und 17. Jhdt. schweigen über die Anzahl der gehaltenen Nutztiere. Erst in den Quellen des 18. Jhdts. ist zu ersehen, dass die Anzahl der gehaltenen Weidetiere sich auf 2000 beläuft. Bei der Schließung des Tekkes im Jahre 1826 wurden 2500 Tiere gezählt, die zu den Besitztümern des Tekkes gehörten (vgl. Faroqhi 1976: 38). Die Anzahl der Tiere ist vergleichbar mit der Größe der Herden der damaligen Großgrundbesitzer. Dieser Vergleich führt vor Augen, dass die Besitztümer des Tekkes einen bedeutenden Umfang hatten und die Tekkes, die von Derwischen geleitet wurden, eine große wirtschaftliche Stärke besaßen sowie auf Erzeugung von Überschüssen für den Handel ausgerichtet waren (vgl. Kiel: 1971: 425).

Die tatsächliche wirtschaftliche Stärke des Tekkes erfahren wir aus den Dokumenten, die im Zusammenhang mit dessen Schließung und Versteigerung der Besitztümer verfasst wurden. In einem Verhörprotokoll eines ranghohen Geistlichen ist die Rede von 24 Dörfern, die dem Tekke zugehörig sind. Die Zugehörigkeit ist im wirtschaftlichen Sinne gemeint, wodurch diese Dörfer höchstwahrscheinlich auch auf Boden stehen, der dem Tekke gehört. Der Gouverneur von *Çirmen* (Tschernomen) vermerkt in einem Bericht nach Konstantinopel, dass sich 150 ledige Bektaschis und ca. 40 bis 50 Derwische im Tekke befanden. Die Zahl der 150 ledigen Derwischen ist mit dem praktizierten Balım-Sultan-Ritus (türkisch: Balım Sultan erkamı) begründet, der dort im 16. Jhdt. der *postnişin* war. Nach dem Ritus des Balım Sultan können die Derwische auch den Zustand des *mücerred*, also des Zölibats wählen. Ferner werden, wie zuvor vermerkt, 2500 Schafe und Ziegen, sowie 200 Kühe und ca. 50 Pferde erwähnt, die zu den Besitzümern des Tekkes gehören. Gemessen an der Anzahl der Tiere müsste das Tekke des Seyyid Ali im 19. Jhdt. mehrere Tausend Hektar Weideland genutzt haben (vgl. Birge 1937: 57).

Im Vergleich zu den anderen namhaften Tekkes in Südosteuropa besaß das Tekke des Seyyid Ali die größten Ländereien. Um das wirtschaftliche Potenzial des Tekkes zu erfassen, bedarf es der Ermittlung des Produktionsüberschusses, der abgesetzt werden konnte. Leider schweigen die Quellen gänzlich über die Menge der abgesetzten Produkte, ob Fleisch oder Getreide. Von Faroqhi wird die Zahl der permanenten Bewohner der Tekkesiedlung auf 300 Personen geschätzt. Ferner folgt eine Betrachtung des Verhältnisses der produzierten Menge an Getreide mit der Personenzahl. Gemessen an der Flächeneinheit der Osmanen für Grund und Boden ergibt sich eine Ertragsmenge von ca. 140 Tonnen Getreide. Wenn man zwanzig Prozent des Ertrages mit dem Verlust in der Mühle zusammenrechnet, dann kommt man auf eine Menge von ca. 340 kg Getreide pro Kopf im Jahr. Bei solchen Mengen bleibt wenig Raum für Verkauf, da diese Menge etwa dem Eigenbedarf entspricht; wenn man noch Missernten und dergleichen mit einkalkuliert, müsste es grade für die Subsistenzwirtschaft ausgereicht haben (vgl. Faroqhi 1976: 88).

In der Nähe des Tekkes fand, nach Faroqhi ein jährlicher Großmarkt statt, der von mehreren Hundert Menschen aus der Umgebung besucht worden sei. Der sogenannte „Tatar Pazari“-Jahrmarkt diente auch dem Güterumschlag. Die hier zum Verkauf angebotenen Güter müssten primär der Tierzucht entstammt sein. Diese dürften, neben lebend gehandelten Tieren, auch Produkte wie Wolle, Leder oder auch Käse gewesen sein (vgl. ebd.).

Nirgendwo findet sich in dem Bericht von Esad Paşa irgendein Vermerk über Bargeld. Dieses, so scheint es, war am einfachsten zu verscharren und somit der Beschlagnahme zu entziehen. Auch finden sich keine Angaben über die Besitzverteilung innerhalb des Tekkes. Diese fehlende Information könnte auch dahingehend verstanden werden, dass alle Besitztümer der Stiftung des Seyyid Ali Sultan Tekkes gehörten. Die Profiteure müssten demnach die dortigen geistlichen Führer gewesen sein (vgl. Faroqhi 1976: 82).

Aus der Literaturlage heraus kann festgehalten werden, dass die Tekkesiedlungen Seyyid Ali (auch als *Kızıldeli* bezeichnet) vormals eine viel größere wirtschaftliche Einheit bildeten als in der Gegenwart. Bei einer Personenzahl, die

minimal auf 300 geschätzt wurde, dürfte das dortige Land aufgrund der Höhenlage für große Mengen an Absatzprodukten wenig Raum geboten haben. Trotz dieser Annahme muss vermerkt werden, dass eine erfolgreiche Subsistenzwirtschaft betrieben wurde. Bei den Maßnahmen der Vaka-i Hayriye und in den darauffolgenden Jahren dürfte die wirtschaftliche Einheit des Tekkes verlorengegangen sein, da viele Objekte, wie Land und Tiere an Privatleute verkauft wurden. Leider ist uns das Schicksal der dortigen ehemaligen Bewohner der Siedlung nicht bekannt. Einige müssten geflohen sein. Andere müssten geblieben und ein Leben als einfache Bauern geführt haben. Die wirtschaftliche Einheit des Tekkes könnte bis zum Ersten Balkankrieg (1912) bestanden haben, da es nach der sogenannten Vaka-i Hayriye den Mevlevi-Derwischen übergeben wurde. Nach der ersten Auswanderungswelle der muslimischen Bevölkerung aus dem Balkan setzte 1912 die zweite und endgültige Auswanderung aus Rumelien ein (vgl. Arslan 2008: 74). Auch wenn die Ländereien und Besitztümer des Tekkes zum größten Teil versteigert wurden, dürfte das unmittelbar an das Tekke angrenzende Land für die Aufrechterhaltung des Tekkes als eine kleinere wirtschaftliche Einheit genügt haben.

8.3.3 Das Tekke des Seyyid Ali (Kızıldeli) als Pilgerzentrum

Der gegenwärtigen Literatur ist nicht zu entnehmen, in welchem Umfang das Tekke in früheren Zeiten als ein Pilgerzentrum fungierte. Ausgehend von der Glaubenspraxis der Turkmenen, in der die Verehrung der Ahnen einen sehr hohen Platz hat, kann man annehmen, dass das Tekke auch in früheren Zeiten, aufgrund der Grabstätte des Seyyid Ali, das Ziel des religiös motivierten Reisens gewesen sein muss. Es ist übliche Glaubenspraxis, dass an solchen Orten, denen man eine gewisse Spiritualität zuspricht, im Rahmen des Besuchs Bittgebete oder mantraähnliche Gebetsformeln gesprochen werden. Als Grabstätte eines Lehrmeisters, der innerhalb des batinitischen Sufismus verortet ist, hat sich das Tekke als eines der wichtigsten Zentren der Bektaschija etabliert. Die Lage des Tekkes an einer Passstraße in den Rhodopen dürfte viele muslimische Reisende angezogen haben. Folgt man den Angaben von Ahmet Hezarfen, soll sogar der

Osmanische Sultan Bayezid II. auf dem Weg in das Tekke des Kızıldeli in Çorlu verstorben sein (vgl. Hezarfen 2001: 14).

In der heutigen Zeit, vor allem nach der Aufhebung der über das Gebiet verhängten militärischen Sperrzone nach 1996, kommen Besucher sowohl aus der Umgebung als auch aus angrenzenden Ländern wie der Türkei und Bulgarien, wodurch das Tekke das Ziel des religiös motiviertem Tourismus wurde. Demnach ist das Tekke wirtschaftlich betrachtet im tertiären Sektor zu verorten. Allmählich, jedoch verstärkt in den 2000'er Jahren, hat sich das Tekke als ein überregionales Pilgerzentrum etabliert. Im Besonderen sind die alevitischen Pilgerer aus der Türkei zu erwähnen, die das Tekke für sich wiederentdeckt haben. Es werden viele Feste gefeiert, die einen bektaschitischen Hintergrund haben und hier im Folgenden erläutert werden. Einige der Feste haben einen Jahrmarktcharakter. Die Feierlichkeiten tragen zumeist den Namen eines Heiligen, in dessen Namen Tiere, zumeist Schafe, geopfert werden und in einem anschließenden Festessen gemeinsam verspeist werden. Die Festlichkeiten bieten auch immer Anlass für kleine und große Spenden, die vom örtlichen Verein eingesammelt werden.

Es ist auffällig, dass die gesamten Feierlichkeiten, die im Tekke und der Umgebung stattfinden, zum größten Teil aus einer religiösen Tradition hervorgegangen sind und heute noch das Ziel des religiös motivierten Reisens bilden. Im Mittelpunkt der Feierlichkeiten steht öfter die Pilgerstätte, also das Tekke des Seyyid Ali oder anderer „Heiliger“ die im Tekke ihrerzeit gewirkt haben und in der Umgebung bestattet wurden. Bemerkenswert ist, dass die meisten Feierlichkeiten räumlich genau bestimmt werden können, da sie in unmittelbarer Nähe zu einer Grabstätte veranstaltet werden.

Eine Besonderheit bildet die jetzige Bevölkerung der Region, die in der Umgebung des Tekkes siedelt. Es handelt sich um Menschen pomakischer Abstammung. Die Grabsteine, die sich im jüngsten Friedhof am Ortsausgang des Dorfes Roussa (türk. Ruşenler) befinden, sind auf die Zeit nach 1912 zu datieren, also auf die Zeit nach dem Balkankrieg. Die dort ansässige türkische Bevölkerung müsste das Gebiet im ersten Balkankrieg verlassen haben. Die jetzige Bevölkerung und allen voran die pomakischen Bektaschis ließen sich in der Zeit nach dem Balkankrieg hier nieder. Die Tatsache, dass die meisten von ihnen als

Muttersprache Pomakisch, eine Mundart des Bulgarischen sprechen, lässt die Vermutung zu, dass sie aus Südbulgarien hier eingewandert sein müssen. Während meiner Studien vor Ort bin ich auf einen Friedhof gestoßen, auf dem Gräber aus dem 17. und 18. Jahrhundert waren. Im Rahmen des Siedlungsteils wird auf diesen Friedhof eingegangen; es soll hier nur diesbezüglich erwähnt werden, dass keine gegenwärtig die Region um das Tekke bewohnende Familie dort irgendeinen Verwandten hat. Diese Tatsache verstärkt nochmals die Vermutung, dass die gegenwärtige Bevölkerung erst nach dem Balkankrieg dort angesiedelt sein muss.

Vor Ort wurde der Frage nachgegangen, welches Einzugsgebiet das Tekke als Pilgerzentrum vorweist. Dabei hat sich eine Tatsache offenbart, die für das Bektaschitum in Anatolien nicht selbstverständlich ist: die Feierlichkeiten, die die Grundlage für den Pilgertourismus bilden, werden auch von sunnitischen Muslimen der Untersuchungsregion besucht. In diesem Zusammenhang hat sich die konfessionelle Zusammensetzung der jeweiligen Siedlungen herausgestellt, die im Einzugsgebiet liegen. Demnach gehören die Siedlungen Megalo Dereio (Büyük Derbent), Sidiro (Demirören), Korimvos (Hacı Ali), Chloi (Hebilköy), Mirtiski (Musacık), Chamilo (Salıncak), Petrolofos (Taşağıl) und Kampos (Kaypak) zu den gemischt-konfessionellen Dörfern, also jenen, die ungefähr gleich viele Sunniten und Bektaschis beherbergen, zum Einzugsgebiet des Tekkes. Diesen gegenüber gehören die Siedlungen Goniko (Babalar), Ourania (Karaören), Kissos (Köseler), Ano Mikrakio (Kütüklü), Kato Mikrakio (Çökekli), Mesimeri (Mesimler), Roussa (Ruşenler), Ano Kampi (Yukarı Kanberler) und Kato Kampi (Aşağı Kanberler) zu denen, die einheitlich-bektaschitische Bevölkerung aufweisen. Auffällig war auch, dass die aufgezählten Siedlungen von der muslimischen Bevölkerung mit ihren türkischen Namen genannt werden. Daher musste ich in späteren Recherchen die griechischen Namen für die Siedlungen herausfinden. Ein Teil dieser Dörfer liegt im Regierungsbezirk Rodopi und andere im Regierungsbezirk Evros. In den letzten Jahren hat sich auch ein beachtenswerter Pilgertourismus aus Bulgarien entwickelt. Die Pilger reisen zumeist zu den Feierlichkeiten des „Kasım Opfertag“ mit Bussen an. Sie gehören dem Ritus des Otman Baba an. Hin und wieder gesellen sich Pilger aus der Türkei zu, die zu verschiedenen feierlichen Anlässen entweder mit Bussen oder mit ihren privaten PKW anreisen. Die Zahl der Besucher aus Bulgarien variiert zwischen

100 und 150. Bei den Besuchern aus der Türkei handelt es sich eher um kleinere Gruppen von 20 bis 40 Personen wenn sie mit ihren PKW bei gegebenen Anlässen anreisen. Bei den Besuchern, die den Bus wählen, kann diese Zahl bis 60 steigen. Die meisten Pilgerer, also ca. 300 bis 400 Personen, die sich zu verschiedenen Feierlichkeiten zusammenfinden, kommen jedoch aus der Untersuchungsregion (Daten beruhen auf Feldstudien aus dem Jahr 2013)⁴⁶.

8.3.3.1 Das Opferritual der Bektaschija und ihre religiösen Feierlichkeiten

Das Opferritual ist bei der Bektaschija der untersuchten Region eine sehr verbreitete Praxis. Innerhalb der acht Feierlichkeiten und Gedenktage, die hier beschrieben werden, gibt es nur 2 Anlässe, bei denen keine Tiere geopfert werden. Wegen der Wichtigkeit dieses Rituals habe ich mich an den Halifebaba Mehmet Koç gewandt, der dieses Ritual und dessen Wichtigkeit für die Bektaschija folgendermaßen zusammenfasst:

„Die Erzählung aus dem alten Testament ähnelt der aus dem Koran sehr. Nach der Erzählung im Koran geht diese Praxis auf den Vorfall von Abraham mit seinem Sohn Ismael zurück. Abraham konnte bis ins hohe Alter mit seiner Frau Sara keine Kinder zeugen. Er versprach Gott ein Opfer, wenn Er ihm ein Kind geben würde. Er zeugte ein Kind mit seiner zweiten Frau Hager (türk. Hacer), dem er den Namen Ismael gab. Als Ismael 7 Jahre alt war, sprach Gott zu Abraham und forderte ihn auf, seinem Versprechen nachzugehen. Der Herr forderte, dass er seinen Sohn Ismael für Ihn opfern soll. Abraham überlegte nicht lange und brachte sein Kind zu einem abgelegenen Ort, wo es steinig und gebirgig war. Genau in dem Moment, wo er zum Schnitt ansetzte sprach Gott nochmal zu Abraham und sagte ihm, dass Er von seiner Treue Ihm gegenüber und seinem Wort überzeugt sei. Er brauchte sein Kind nicht zu opfern; stattdessen

⁴⁶ Die angegebenen Zahlen beruhen nicht auf einer empirischen Erhebung, sondern auf Angaben von Bektaschis, die an diesen Feierlichkeiten teilnahmen. Die Zahlen beziehen sich auf Großveranstaltungen wie dem *Kasım-Kurbanı*.

schenkte Gott ihm als Opfertier ein Lamm. Seit diesem Ereignis opfern Gläubige für Gott Tiere, zumeist Lämmer und Schafe. Ein weiteres Ereignis, dass sich vor Abraham ereignet hatte und im Koran erzählt wird, war jenes zwischen den Söhnen Adams, also zwischen Kain und Abel. Adam forderte sie auf, ihrem Vater ein Opfer dazubringen. Kain war ein Ackerbauer und Abel⁴⁷ ein Hirt. Kain brachte als Ackerbauer ein Bund Getreide und Abel als Hirte eines seiner Tiere. Mit dem Willen Gottes wurde das Opfer Abels gesegnet und ins Himmelreich erhoben. Kain erzürnte sich über diese Tatsache und erschlug aus Eifersucht seinen Bruder auf offenem Feld. Er dachte, dass seine Tat verborgen bleiben würde. Sein Vater fragte ihn, wo sein Bruder Abel wäre. Er erwiderte, dass er nicht sein Hirte sei. Daraufhin sagte Adam, dass das Blut Abels ihm vom Felde emporschreit. Dies war der erste Brudermord, der sich jemals ereignete, sich jedoch über die ganze Menschheitsgeschichte zieht. Überall in der Welt schießen Kains auf Abels. Dennoch möchten wir mit unseren Opfertieren jene besänftigen, die im Begriffe sind, ein Kain zu werden. Darüber hinaus teilen wir das Fleisch auch unter den Menschen aus, die bedürftig sind. Das Opfern bedeutet für uns, Gott nahe zu stehen und Sein Lob auf uns zu ziehen. Auf der anderen Seite ist das Speisen von Armen, die auf das Fleisch und Schenkungen anderer angewiesen sind, eine gute Tat vor Gott, wodurch ein Weg der Erlösung eröffnet wird. Im weitesten Sinne sollte das Opfern eine Grundhaltung für einen Muslim sein, wodurch die soziale und ökonomische Gerechtigkeit erzielt werden soll (Interview mit Mehmet Koç in türkischer Sprache; 26.08.2013 in Lykio).“

Bei meinen Gesprächen mit einfachen Bektaschis über das Ritual des Tieropfers wurden diverse Vorteile für die bektaschitische Gemeinde erwähnt, wie die Verteilung des Fleisches an ärmere Menschen, die sich kein Fleisch leisten können, oder die dadurch erlangte Bewahrung vor schlimmen Ereignissen. Hierbei wurde die Rolle des Blutes als eine gängige Währung bei Gott hervorgehoben. Das Tieropfer sei schließlich seit der Erschaffung des Menschen

⁴⁷ In der Region verwendet man für Abel den Namen Hebil. Diese Bezeichnung weicht auch von der Variante im Türkei-türkischen Habil ab. Bemerkenswert ist, dass eine Siedlung in der Untersuchungsregion nach Abel benannt ist. Es handelt sich um das Dorf Chloi, das auf Türkisch als Hebilköy (deutsch: Abeldorf oder Dorf des Abel) bezeichnet wird.

einer der wichtigsten Glaubenspraktiken gewesen. Andere brachten für ihre Opferpraxis einfachere Gründe hervor, wie das Ablassen der Schuld vor Gott oder lediglich eine Art Danksagung an Ihn. Auf meine Frage hin, ob man den Armen das Tier auch lebendig schenken würde, bekam ich die Antwort, dass auch das eine gesegnete Handlung wäre, jedoch hätten die Propheten und ihre Gefährten uns vorgelebt, wie man ein gültiges Opfer bringt.

8.3.3.1.1 Das Hidirellez-Fest

Das Hidirellez-Fest dient der „Begrüßung des Sommers“ und wird traditionell am 6. Mai gefeiert. Das Kommen des Sommers hatte für alle nomadischen Turkomanen Asiens eine große Bedeutung. Nach dem strengen Winter der Steppe wurde der Beginn des Sommers, also die Zeit, in der die nomadische Lebensweise im Gegensatz zum Winter einfacher war, immer festlich eingeleitet. Das Hidirellez ist zweifelsohne für die meisten Turkvölker ein Begriff und wird, wenn auch mit einigen Abweichungen, von den meisten gefeiert. Für die Bektaschis der Untersuchungsregion hat das Hidirellez nicht nur die Bedeutung des Sommeranfangs, sondern auch mystische Hintergründe. Man glaubt an die Existenz eines *Hızır*⁴⁸, der gläubigen Menschen, die sich in einer außerordentlichen Not befinden, zu Hilfe eilt. Halifebaba Mehmet Koç vermerkt dazu:

„Die Erweckung der Natur zum Leben hängt von der Erwärmung des Wetters und vom Wasser ab. Es gleicht der Erweckung wie aus dem Tod. Für die Fruckbarkeit

⁴⁸ Nach der gängigen Koran-Exegese stößt man auf Hızır in der Sure Al-Kahf, die insgesamt 110 Verse beinhaltet. Die Sure erzählt von drei Ereignissen. Die Verse 9 -26 handeln von den Ashab-i Kefh (Sieben Schläfer von Ephesos), die in der Sure als „die Leute von der Höhle“ bezeichnet werden. Das Treffen von Hızır und Moses wird in den Versen 60 – 82 erwähnt. Die Verse 83 – 98 handeln vom Zulkarneyn (Der mit den zwei Hörnern). Obwohl in den Versen 60 – 82 nirgendwo der Name Hızır erwähnt wird, sondern nur die Bezeichnung „einen von unseren Dienern“ im Vers 65 enthalten ist, gehen die meisten Koran-Exegeten in diesem Fall von Hızır aus. Der Grund für diese Annahme sind eine Reihe von Aussprüchen (Hadithen) des Propheten Muhammed (vgl. Aydin 1986: 52).

der erwarteten Erntezeit ist die Wärme und das Wasser unerlässlich. Bei den früheren Turkvölkern symbolisiert Hızır das Feuer bzw. die Wärme, wobei Ilyas das Wasser symbolisiert. Dieser Glaube fußt auch auf dem Koran und auf den Hadithen des Propheten, nach denen Hızır Erwähnung findet ohne beim Namen genannt zu werden. Er wird als „einer unter vielen Menschen“ bezeichnet. Nach unserem Glauben sind sowohl Hızır als auch Ilyas am Leben, weil sie vom Elixier der Unsterblichkeit getrunken haben. Hızır eilt seit dem jedem in Not geratenen Menschen auf dem Lande und Ilyas all jenen im Wasser zur Hilfe, sofern man sie vom ganzen Herzen mit „yetiş, ya Hızır“ „eile, oh Hızır“ ruft. Einmal im Jahr treffen sich die beiden am 6. Mai unter einem Rosenbaum. Aus diesem Grund feiern wir an diesem Tag das Hidirellez. Egal, wo man sich in der Welt befindet, spielen für diverse Völker das Kommen des Frühlings oder des Sommers eine wichtige Rolle und werden gefeiert (Interview mit Halifebaba Mehmet Koc am 27.08.2013 in Lykio).“

Nach dem bektaschitischen Volkskalender wird das Jahr beginnend mit dem 6. Mai bis zum 8. November in Hızır-Tage (insgesamt 186 Tage) und von 8. November bis zum 6. Mai in Kasım-Tage (insgesamt 179 Tage) aufgeteilt. Beim ersten Tag des Hızır, also am 6. Mai, versammelt sich die bektaschitische Gemeinde im großen Tekke bei Roussa und im kleinen Tekke in Mikro Derio. Es wird an beiden Orten ein Tier geopfert, wodurch das Treffen von Hızır und Ilyas gefeiert werden. Das Hidirellez-Fest wird innerhalb der örtlichen bzw. regionalen Gemeinde gefeiert, das in äußersten Ausnahmefällen von Bektaschis aus dem Ausland besucht wird.

8.3.3.1.2 Das Nevruz-Fest

Die bedeutendste Feierlichkeit innerhalb der Bektaschija ist das Nevruz Fest. Am 21. März jeden Jahres finden die Nevruz-Feierlichkeiten statt, die zugleich den Frühlingsbeginn markieren. An diesem Tag beginnt eine mehrtägige (max. 3 Tage) Feierlichkeit, die über den Frühlingsbeginn hinaus für die Bektaschis noch folgende Anlässe bietet: Nach der Überzeugung der Bektaschija ist an diesem Tag der Geburtstag des Imam Ali. Man glaubt auch daran, dass an diesem Tag die Vermählung von Imam Ali mit Fatima, der Tochter des Propheten Muhammed

stattgefunden hat. Es ist eine Tatsache, dass das Nevruz-Fest bei den Turkvölkern sehr verbreitet ist. In den Staaten Kirgisien, Turkmenistan, Kasachstan, Usbekistan und Aserbaidschan zählt es zu den staatlichen Feiertagen.

Im Untersuchungsgebiet findet am Nevruz eine rituelle Zeremonie statt, zu der alle Bediensteten des Cem-Rituals, sowie alle Prediger (türkisch: *mürşid*) eingeladen werden. Jeder Prediger wird vom Halifebaba gefragt, wie sich seine Dienste an der Gemeinde gestalten, ob beispielsweise Probleme vorhanden sind. Man kann diese Zeremonie auch als einen Akt ansehen, mit dem der Halifebaba seine *mürşid* (Prediger /Lehrer im Glauben) kontrolliert und ihnen eventuell neue Pflichten zuteilt. Das Zuteilen von Pflichten wird in der rituellen Sprache der Bektaschija als *baş bağlamak* (wörtlich übersetzt: den Kopf binden oder bedecken) bezeichnet. Bei Fehlhandlungen oder groben Fehlern ist der Halifebaba befugt, die jeweiligen Bediensteten ihres Amtes zu entheben.

Neben den beschriebenen religiösen Praktiken, die in den Nevruz-Tagen vollzogen werden, weist das Nevruz-Fest alle Besonderheiten eines Frühlingsfestes auf. Für die Bektaschija der Region gibt es keinen zentralen Platz, wo man sich zur Feier versammelt. Es kommt zu örtlichen Feierlichkeiten, die meistens musikalisch untermalt werden.

8.3.3.1.3 Die Trauertage des Muharrem und das *Aşura*

Das *Aşura* findet nach dem Islamischen Kalender am zehnten Tag des Monats Muharrem statt. Der Monat Muharrem ist der erste Monat des islamischen Kalenders. Nach islamischer Überzeugung hat dieser Monat eine ganz besondere Stellung im kollektiven Bewusstsein der Muslime. So glaubt man, dass die Buße von Adam in diesem Monat von Gott akzeptiert und ihm seine Schuld erlassen

wurde. Die Arche Noahs soll im Monat Muharrem auf den Berg *Dschudi*⁴⁹ aufgesetzt haben, wodurch die Seelen derer, die in der Arche waren, gerettet wurden. Die Augen des Jakob, die durch die Trauer um seinen Sohn Josef erblindeten, sollen in diesem Monat wieder das Licht der Welt erblickt haben. Auch soll er in diesem Monat seinen Sohn wiedergefunden haben. Hiob, der für die Muslime eine Ikone der Geduld und Ergebenheit ist, soll von seinen Lasten und Leiden erlöst worden sein. Ebenfalls in diesem Monat entkam Moses den Truppen des Pharaos und konnte mit seinem Volk aus Ägypten ziehen (vgl. Baş 2004: 168).

An dieser Stelle können weitere positive Ereignisse aufgezählt werden, die von vielen Muslimen im Zusammenhang zum Muharrem erwähnt werden können. Die Linie der positiven Ereignisse erlitt einen radikalen Bruch am 10. Oktober 680 in der Wüste von Kerbela⁵⁰, als dort Hussain, der Enkel des Propheten Muhammed und 72 Personen seiner Gefolgschaft, darunter auch Frauen und Kinder, auf barbarische Weise durch die Truppen des Kalifen Yezid, wegen politischer Belange, ermordet wurden. Dieses Ereignis hatte solch eine traumatisierende Wirkung auf die damals junge muslimische Gemeinschaft gehabt, dass sich die muslimische Welt bis heute davon nicht erholen konnte. Es führte zum wichtigsten Bruch in der islamischen Geschichte, woraus eine neue Konfession, als politische Opposition zu den Sunniten hervorging: das Schiitentum. Durch die Ermordung des Imam Hussain erfuhr der Monat Muharrem und das Aşura eine negative Bedeutungswandlung und wird seitdem als ein Trauermonat wahrgenommen. Die Sunniten bilden keine Ausnahme in der Wahrnehmung des Muharrem als Trauermonat, wie so oft behauptet wird. Eine Ausnahme bilden wohl die Wahhabiten, die einer puristisch-traditionalistischen Richtung des

⁴⁹ Der Cudi Dağı (deutsch: der Berg Dschudi), mit einer Höhe von 2114 m, befindet sich südlich der Stadt Şırnak in Südostanatolien. Die Steigung zum Cudi Dağı beginnt im Norden von Cizre beim Dorf Missiri. Nach der islamischen Überlieferung befinden sich auf einem der insgesamt vier Gipfel des Cudi Dağı die Überreste der Arche Noah (vgl. Yaşın 2010: 47).

⁵⁰ In Kerbela, das 105 km südwestlich von Bagdad liegt, finden jährlich die Arbain-Gedenkfeiern für Imam Hussain statt, an dem Schiiten und Alawiten teilnehmen. Die Verehrung des Imam Hussain als Märtyrer im Rahmen der Arbain-Gedenkfeier zieht jährlich hundertausende Schiiten an.

sunnitischen Islams folgen und den Sufismus, den Kalam⁵¹ und jegliche Formen des schiitischen Islams ablehnen. Der Wahhabismus entsand unter dem Einfluss des Muhammad ibn ‘Abd al- Wahhab, der im 18. Jahrhundert in Arabien gewirkt hat. Auf seine Lehren stützt sich die Staatsideologie Saudi Arabiens und die Lehren derer, die sich in der Gegenwart als Salafisten bezeichnen (vgl. Yekbaş 2010: 108 – 111).

Bei den Bektaschis der Untersuchungsregion, deren Wahrnehmung des Muharrem und Aşura eher in der Tradition des schiitischen Islams zu verorten ist, wird in den ersten zwölf Tagen des Muharrem in Trauer gefastet. Da man die Gefolgsleute des Hussain in der Wüste von Karbala vor ihrer Ermordung auch verdursten ließ, trinkt in dieser Zeit kein Bektaschi einfaches Wasser. Die notwendige Flüssigkeit wird am Abend nach dem Fastenbrechen als Suppe und in Form von anderen flüssigen Speisen zu sich genommen. Im Gedenken an die Opfer von Kerbela, benutzt man in der 12 tägigen Fastenzeit auch keine schneidenden Gegenstände, da sie mit dem Schwert getötet wurden. Das Blutvergießen allgemein, sei es das Blut von Nutztieren, ist jedem Bektaschi in dieser Zeit verboten. Am 13. Tag begeben sich mit der Morgendämmerung die Bektaschis in das Tekke des Seyyid Ali. Dort erscheinen als Geistliche der Halifebaba und alle seiner *mürşit* die jeweils für ein *ocak*⁵² zuständig sind. Im Mittelpunkt der feierlichen Zeremonien stehen Lobpreisungslieder um die Gefallenen von Kerbela. Anschließend wird für die Gemeinde die *Aşure*-Speise in großen Kesseln vorbereitet und vom Halifebaba gesegnet. Die gesegnete Speise wird unter den Bektaschis verteilt, so dass jeder von ihr insgesamt drei Löffelmengen kostet. Im Anschluss an das Verkosten werden die Hände der Geistlichen geküsst. Zur Feier des Ereignisses, dass bei der Schlacht in Kerbela

⁵¹ Eine bestimmte Form des theologisch-philosophischen Streitgesprächs, das sich auf rationale Argumente stützt und der allgemeinen Lehrmeinung kontrovers entgegensteht.

⁵² Das Wort *ocak* wird je nach Zusammenhang mit Familie oder mit Herd übersetzt. Hier hat es die Bedeutung einer Untergruppe derselben Gemeinde, für die ein *mürşit* des Halifebaba zuständig ist. Die Zahl der zu einem *ocak* zugehörigen Personen kann von 10 bis 30 variieren und somit relativ unterschiedlich ausfallen.

Zeynel Âbidin, der Sohn des Imam Hussain, überlebt hat, werden Schafe geopfert und ebenfalls in großen Kesseln vorbereitet und gemeinsam verspeist. Mit diesem abschließenden Essen gilt die Gedenkfeier des Aşura als abgeschlossen.

8.3.3.1.4 Das Almfest (Yayla Bayramı)

Die große Festlichkeit „*Yayla Bayramı*“ (deutsch: Almfest), die in Form eines Jahrmarkts auf der Alm *Seçek* gefeiert wird, beginnt am ersten Freitag des Monats August und geht bis zum Sonntag. Zu dieser Feier werden auch traditionelle Ölringer aus der Umgebung eingeladen, für die ein Wettkampf organisiert wird. Es gibt auch mehrere Verkaufsstände, in denen neben Lebensmitteln auch Kleidung und kleinere Gegenstände des Alltags, sowie Souvenirs verkauft werden. Zu dieser Festlichkeit kommen auch viele Menschen aus den umliegenden Städten wie Xanthi, Komotini und Alexandroupoli. Die Feierlichkeiten werden mit einem Cem-Gottesdienst im Tekke des Seyid Ali begonnen. Die *Yayla Bayramı*-Festlichkeit und einige der hier aufgezählten religiösen Feiern, sind gute Beispiele für die Ausrichtung kommerzieller Ziele an religiösen Anlässen. Es ist nochmals zu erwähnen, dass durch die Vielzahl der religiösen Feiern der Zusammenhalt der bektaschitischen Minderheit in Thrakien gestärkt wird und sich weiterhin behaupten kann.

8.3.3.1.5 Opfertage

Anknüpfend an das zuvor beschriebene Opferritual finden insgesamt vier religiöse Feierlichkeiten statt, in deren Mittelpunkt das Opfern von Tieren steht. Bei meinen Unterhaltungen mit dem Halifebaba bezüglich der vielen Opfertage und ihrer Funktion, wurde seinerseits vermerkt, dass dadurch die soziale Bindung der bescheidenen bektaschitischen Gemeinde an das Tekke gewährleistet wird. Desweiteren wurde auf das Leben im ländlichen Raum hingewiesen, in dem eine ständige Kontrolle der Person seitens seiner Mitmenschen gegeben ist. Im Gegensatz zum Stadtmenschen - so die meisten Bektaschis der Bergdörfer - ,der eher für sich lebt, versuchen die Menschen im ländlichen Raum der Rhodopen

miteinander und füreinander zu leben. Durch den Cem-Gottesdienst wird sogar ein Schiedsgericht gewährleistet, wodurch bestehende Streitigkeiten geschlichtet werden und im Rahmen der Festlichkeiten und Opfertage die soziale Bindung gestärkt wird. Diese Art des sozialen Lebens habe sich im ländlichen Raum bewährt, wodurch Streitigkeiten und soziale Verwahrlosung minimiert werden. Auf ein sunnitische Dorf hindeutend hat sogar ein Bektaschi behauptet, dass bei den Bektaschidörfern weniger die Polizei unterwegs sei und sich weniger kriminelle Fälle ereignen.

Der erste der Opfertage wird als *Yirmiyedi Kurbanı* (übersetzt: Das Opfer des Siebenundzwanzigsten) bezeichnet, da er 27 Tage nach dem Hidrellez-Fest gefeiert wird. Zumeist liegt der Tag in der ersten Juni-Woche. Man findet sich wie gewohnt im Tekke zusammen und opfert Tiere, die im Tekke zubereitet und bei einem gemeinsamen Festmahl verspeist werden. Die Zahl der Teilnehmer beläuft sich auf etwa 100 Personen nach Schätzungen der befragten Bektaschis.

Der Opfertag *Onikiler Kurbanı* (übersetzt: der Opfertag der Zwölfer) – gemeint ist die Zwölferschia – wird 40 Tage nach dem Kasım Kurbanı (übersetzt: November-Opfertag) begangen. Am letzten Abend vor dem Opfertag finden sich die Gläubigen im Meydan evi zusammen, um einem Cem-Gottesdienst beizuwohnen. Lediglich in diesem Cem-Gottesdienst fungiert der Halifebaba als Vorbeter für das Namaz⁵³-Gebet. Dabei beten die Anwesenden des Cem-Gottesdienstes dem Halifebaba nach. Nur bei diesem Cem-Gottesdienst wird das Namaz-Gebet praktiziert. Die Anzahl der Teilnehmer dieses Opfertages beträgt ca. 120 Personen.

Der Opfertag „Kasım Kurbanı“ findet nach dem Gregorianischen Kalender am 8. November statt. Es ist der Gedenktag an Mürsel Bali. Dazu erzählt der Halifebaba folgende überlieferte Geschichte:

⁵³ Namaz ist die persische Bezeichnung für das rituelle Gebet im Islam, das als tägliches Gebet, in Richtung Mekka verrichtet wird. Auffällig ist, dass die meisten islamischen Begriffe, die sich in der türkischen Sprache etabliert haben, persischen Ursprungs sind.

„Nach seinem Ableben hinterließ Seyyid Ali zwei Söhne. Sie hießen Resul Bali und Mürsel Bali. Sein älterer Sohn Resul wurde nach dem Tod seines Vaters nach Hacibektaş in Zentralanatolien gerufen um dort als postnişin zu fungieren. Sein jüngerer Sohn Mürsel Bali hat das Amt seines Vaters übernommen und blieb hier in den Rhodopen. Nach dem Tod von Resul Bali wurde der jüngere Sohn zum postnişin im Zentraltekke in Hacibektaş berufen. Diese Berufung erfüllte er in den Jahren 1441 – 1484, insgesamt für 44 Jahre. An seinem Lebensabend kehrte er nach Dimetoka (griechisch: Didymoticho) zurück. Er verstarb und wurde in der Nähe des Tekkes beigesetzt. Sein Grab befindet sich ca. 500 m westlich des Tekkes Seyyid Ali bei Ruşenler (griechisch: Roussa). Der Bereich, wo sich seine Grabstätte befindet, wird im Volksmund als Mursal Sırtı bezeichnet (Lykio August 2013).“



Abbildung 34: Die Grabstätte des Mürsel Bali

Quelle: eigene Fotografie 2011

Der November-Opfertag (Kasım Kurbanı) des Mürsel Bali besitzt Jahrmarktcharakter. Dort schlagen viele Verkäufer aus der Umgebung, die z. T. aus Xanthi, Komotini und anderen Städten anreisen, ihre Verkaufszelte auf. Die Besonderheit dieser Festlichkeit liegt darin, dass sie auch von der sunnitischen

Bevölkerung der Umgebung besucht wird. Da der 8. November auch auf einen Werktag fallen kann, hat man sich in letzter Zeit darauf geeinigt, das folgende Wochenende für die Festlichkeit zu nehmen. In dem Falle beginnen die Feierlichkeiten mit dem Freitag und laufen bis zum Sonntag. In den letzten Jahren war es üblich, dass christlich-orthodoxe Würdenträger und hohe Politiker eingeladen werden. Nach Schätzungen beläuft sich die Zahl der Besucher dieser Feierlichkeit auf etwa 600 – 700, von denen ca. 100-120 aus Südbulgarien anreisen. Neben den Hidrellez – Feierlichkeiten handelt es sich beim Kasım Kurbanı um die meistbesuchte religiöse Feierlichkeit, die ebenfalls für kommerzielle Zwecke genutzt wird.



Abbildung 35: Der Metropolitan Damaskinos von Didymotichon bei den Feierlichkeiten des November-Opfertags 2014

Quelle: <http://www.edirnehaberci.com/guncel/vali-sahin-inanci-ne-olursa-olsun-herkes-allahagider-h80590.html> - zuletzt aufgerufen 14.12.2015)

Der Opfertag „*Sultan Kurbanı*“ (deutsch: Opfertag des Sultans) findet zu Beginn des Monats Oktober statt. Manchmal beträgt dieser Zeitraum bis zu 32 Tage vor dem November, da man bemüht ist, den Tag auf einen Freitag zu legen. Man kommt im Tekke des Seyyid Ali zusammen, opfert Schafe und speist, wie bei den anderen Opfertagen auch, zusammen in der Gemeinde.

Die diversen religiösen Feierlichkeiten der Bektaschija in der Untersuchungsregion führen vor Augen, dass die Triebkräfte aller „feierlichen Aktivitäten“ aus einer religiösen Tradition und Überzeugung heraus entstanden sind. Vom Tekke des Seyyid Ali ging seit dessen Gründung immer ein wirtschaftlicher Impuls aus, der, entsprechend dem historischen Kontext, früher im primären Sektor verankert war. In der Gegenwart ist es der Impulsgeber für den Pilgertourismus, der im tertiären Sektor verankert ist und den Rahmen für viele Handlungen des wirtschaftlichen Lebens mitgestaltet.

8.4. Siedlungsweise im Bektaschitum – das Tekke der Bektaschija

Dieses Kapitel bezweckt nicht die Erfassung aller siedlungsgeographischen Aspekte der muslimischen Siedlungen des ländlichen Raumes im Untersuchungsgebiet, sondern speziell die Erfassung der bektaschitischen Siedlungsweise, die sich in Gestalt und Funktion der Bektaschi-Tekkes manifestiert. In der religionsgeographischen Fachliteratur ist bisher, mit Ausnahme der islamischen Stadt, die Würdigung des religiös motivierten Siedlungsbaus, und allem voraus die Analyse der „Raumprägung durch Grabstätten“ ausgeblieben. Die religiösen Siedlungen im Bektaschitum sind ein sehr gutes Beispiel für „Raumprägung durch Grabstätten“, weil sie zu Lebzeiten der dort verehrten Bektaschiheiligen erbaut wurden, jedoch auch nach deren Ableben durch die Umfunktionierung in eine Pilgerstätte nichts an ihrer Bedeutung eingebüßt haben. In diesen Tekkes und insbesondere in deren Gestalt sowie Funktion legt das Bektaschitum ein Zeugnis über sein Wesen ab. Natürlich wirken bei den verschiedenen Erscheinungsformen einer Siedlung eine Reihe von physiogeographischen Einflussgrößen mit, die hier nicht näher erläutert werden. Das Tekke, also die bektaschitische Siedlung, wird aus der religionsgeographischen Perspektive erläutert.

Die Analyse der siedlungsgeographischen Aspekte eines Tekkes setzt eine interdisziplinäre Herangehensweise voraus, die sich der Religionswissenschaft und Geographie bedient. In diesem Zwischenbereich befindet sich die Religionsgeographie, die der gegenseitigen Beeinflussung von Religion und Raum nachgeht. Bei der religionsgeographischen Analyse des Tekkes wird eine Untersuchung der Indikatorebene vorgenommen. Hierbei handelt es sich nach Büttner um einen dialektischen Prozess der Religion/Umwelt-Beziehungen (vgl. Büttner 1985). Die Ebene der physiognomischen, greifbaren, vom Religionskörper geschaffenen kulturellen und sozialen Umwelt wird hierbei als die Indikatorebene bezeichnet, worüber sich die Ebene des Religionskörpers, die Sozialebene befindet. Über diesen beiden Ebenen befindet sich die Religionsebene, die Ebene der religiös geprägten Geisteshaltung. Die Beziehungen zwischen diesen Ebenen bilden ein „komplexes Gewebe dynamischer Wechselwirkungen“ eines dialektischen Prozesses (vgl. Rinschede 1999 : 21). Ausgehend von der Indikatorebene wird in diesem Kapitel

abschließend versucht, die maßgeblichen religiösen Leitbilder der Siedlungsgestaltung zusammenfassend zu erläutern, die der Religionsebene entstammen.

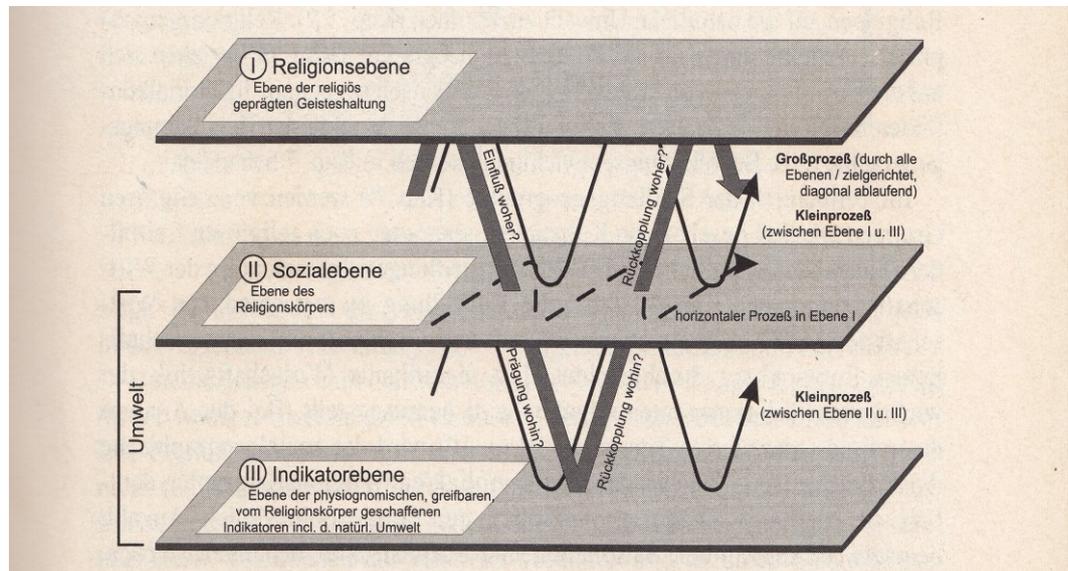


Abbildung 36: Dialektischer Prozess der Religion/Umwelt-Beziehung

Quelle: verändert nach Büttner 1985. In: Rischede 1999: 21

Ohne Ausnahme beherbergt das Tekke im Bektaschitum das Grab eines Heiligen, um den sich diese Kultstätten über Jahrhunderte erhalten haben; er ist zugleich der Gründer/Stifter des Tekkes. Die Osmanen an der Hohen Pforte wussten um die Funktion des Ahnenkultes bei den Turkmenen. Der Turkmene nimmt ein Land erst dann als sein eigenes an, wenn dieses seine Ahnen beherbergt. Im Türkischen wird u.a. der Begriff Atayurt = (*das Land der Ahnen/ Vorväter*) für Vaterland angewandt. Gewiss war der Einsatz charismatischer Bektaschi-Derwische im Balkan und ihre Mystifizierung im Volksglauben eine strategische Kalkulation, die auf eine nachhaltige Landnahme angelegt war. Die Dienste, die die Derwische der osmanischen Dynastie erwiesen, waren damit jedoch nicht begrenzt. Die Tekkes fungierten als Stiftungen, die sowohl medizinische Hilfe boten als auch die darauf angewiesene Bevölkerung mit einer Armenküche bedienten. In dieser Hinsicht erfüllten die sogenannten *Imaret* (Wohltätigkeitseinrichtungen) eine sehr wichtige Funktion. Sie fungierten als Vorreiter der osmanischen Kultur und ihres Glaubens. Die gegenwärtige Tatsache, dass das Tekke des Kızıldeli Seyyid Ali Sultan immer noch von christlichen Besuchern als ein heiliger Ort aufgesucht

wird, offenbart die religiöse Grundhaltung jener Derwische, die ohne Unterscheidung entlang religiöser und ethnischer Grenzen ihre Dienste der gesamten Bevölkerung anboten. Diese Grundhaltung der Bektaschi-Derwische ist mit der Aussage einer ihrer populärsten Dichter, Yunus Emre, der ein Zeitgenosse von Bektasch Veli war, ziemlich gut getroffen. Darin lautet es: „Wir lieben das Erschaffene des Schöpfers wegen“.

Der nächstgrößere Ort zum Tekke des Kızıldeli Sultan ist *Büyük Derbent* (übers. großer Pass). Der Name der Ortschaft lässt darauf schließen, dass auch zu der Zeit der Osmanen hier eine wichtige Passstraße entlang führte. Die Errichtung eines Tekkes an einer Passstraße trug maßgeblich zur Kontrolle der wichtigen Handelswege bei. Von den Bewohnern der Siedlung wurde mir mehrfach bestätigt, dass Makro Derio (Büyük Derbent) genauso alt wie das Tekke des Seyyid Ali sei. Es spielt keine Rolle, ob die Gründung der Siedlung mit der Gründungszeit des Tekkes übereinstimmt. Dadurch wird lediglich belegt, dass Tekkes einen Kristallisationspunkt für neue Siedlungen darstellten, so auch das Tekke des Seyyid Ali in den Rhodopen. Es kann davon ausgegangen werden, dass die meisten umliegenden Siedlungen ihre Gründungsmotivation aus dem Tekke geschöpft haben. Für die Bauern der Umgebung stellte das Tekke einen geheiligten Ort dar, der ein Zentrum für religiöse Zeremonien bildete und das Gemeinschaftliche maßgebend förderte. Auch boten die Tekkes der umliegenden Bevölkerung Sicherheit, wenn sie in Zeiten schlechter Ernten oder sonstiger Gefahren auf Unterstützung hoffen mussten (vgl. Faroqhi 1981: 7-9). Jede Siedlungsgründung war auch eine neue Steuereinnahmequelle für den Staat, wenn man beachtet, dass die Kontrolle einer sesshaften Bevölkerung einfacher als die der nomadisierenden war. Somit hatten die Tekkes des ländlichen Raumes eine Vermittlerrolle zwischen dem Staatsapparat und den bäuerlichen Steuerzahlern (vgl. ebd.).

Diese Tekkes, die auch Wohltätigkeitseinrichtungen verkörperten, passten in die auf Expansion ausgerichtete Staatspolitik der Osmanen. Jene politische Vorgehensweise schrieb vor, ein zu eroberndes Land solange mit Feuer und Schwert zu bekämpfen, bis es besiegt war. Nach dem Sieg begann die Phase der Machtsicherungen, in der die Schwerter den Wohltätigkeitsorganisationen (Stiftungen), freien Märkten (Bazaar), Moscheen, Hamams (Badhäuser),

Bildungseinrichtungen und dergleichen wichen. Diese Vorgehensweise bezeichnete zum ersten Mal Halil Inalcik, der eine Autorität in der osmanischen Geschichtsforschung ist, mit dem Begriff *Istimalet*. Diese Politik hatte auch zum Ziel, die unterworfenen Bevölkerung von den Repressalien der Feudalherren zu befreien und gleichzeitig die religiöse Freiheit zu gewährleisten (vgl. Inalcik 2012: 1-3; Özdemir 1993: 263f).

Die Auseinandersetzung im Rahmen der vorliegenden Arbeit mit der Geschichte und Philosophie der Tekkes in ländlichen Räumen und diversen Wohltätigkeitseinrichtungen (*türkisch*: Imaret) in den Städten Südosteuropas ließ die Expansionsgeschichte der Osmanen in einem anderen Licht erscheinen. Die eurozentristische Leseart impliziert im Zusammenhang zu osmanischen Landnahmen auf europäischem Gebiet eine Expansionspolitik, die zum Schaden seiner Nachbarn vorangetrieben wurde. Entgegen dieser Annahme offenbart die Quellenlage, dass die erfolgreiche Expansion auf dem flexiblen Wesen und der auf stetige Entwicklung ausgelegten Praxis der osmanischen Staatsauffassung beruhte, die sich sehr stark in Funktion und Wirken jener Wohltätigkeitseinrichtungen manifestiert. Die Rekrutierungen von hohen Staatsbeamten aus den Reihen der Nichtmuslime - trotz der legitimen Kritik an der Knabenlesepraxis - belegt die zuvor angesprochene, auf eine Koexistenz ausgelegte Haltung der Osmanen gegenüber fremden Völkern. (vgl. Lowry 2008: 7). Mit anderen Worten ausgedrückt, stützte sich die Expansion in der Frühgeschichte des Osmanischen Reiches nicht auf eine religiöse Motivation, sondern auf eine logische Politik, die auf eine Konsensfindung mit örtlichen Mächten setzte und somit eine konföderative Expansion zum Ziel hatte (vgl. ebd.).

Im Gegensatz zu Wohnhäusern von Muslimen, die entsprechend der islamischen Vorstellung der Vergänglichkeit des Menschen, aus Holz erbaut wurden, verwendete man für die Sakralbauten Stein, um die Dauerhaftigkeit Gottes zu symbolisieren. An diesem Beispiel erläutert, ist die Behauptung, dass der Islam bis hin zum Städtebau die Architektur mitbestimmt hat, sicherlich nicht falsch. Daher ist auch in der Architektur und der Gliederung und Funktion der einzelnen Segmente einer religiösen Siedlung die jeweilige religiöse Überzeugung der Erbauer manifestiert.

Entsprechend diesem Paradigma werden in diesem Kapitel - beginnend mit der Erläuterung des Tekkes als Kultgebäude innerhalb des islamischen Sufismus - das Tekke in der Bektaschija als Kultgebäude in seinem Aufbau und seiner Funktion dargestellt und abschließend die dem zugrunde liegenden religiösen Leitbilder bewertet. Am spezifischen Beispiel des Bektaschi-Tekkes Seyyid Ali Sultan werden die jeweiligen Behausungsformen beschrieben, sowie ihre jeweiligen religiösen und weltanschaulichen Einflussgrößen erläutert.

8.4.1 Verortung des Tekkes innerhalb der Kultgebäude des Islams

Die Tekkes stellen nach wie vor die institutionalisierte Form der jeweiligen sufistischen Orden dar, die den Ordensbrüdern als Rückzugsort dienen, worin sie ihr Lebenszentrum haben und ordenseigenen Ritualen nachgehen. In der deutschsprachigen Literatur wird das Tekke mit Derwischkloster übersetzt. Obwohl diese Übersetzung sinngemäß richtig zu sein scheint, impliziert sie die Annahme, dass das Tekke das islamische Pendant zu einem christlichen Kloster ist. Im Gegensatz zu einem Kloster im Christentum sind die Tekkes der islamischen Tradition jedoch weitaus eigenständiger, entweder völlig autonom oder zu lockeren Verbänden zusammengefasst, die nicht einer orthodoxen Autorität (wie dem Kalifat) unterstehen.

Der Begriff Tekke im heutigen Türkkeitürkischen ist dem osmanischen Wort *tekye* angelehnt. Die Türken verwenden synonym dazu auch die Bezeichnungen *zâwiya* (*türk. zâviye*) aus dem Arabischen, sowie *dargâh* (*türk. dergâh*) aus dem Persischen, die soviel wie Rückzugsort, Schutz und Asyl bedeuten (vgl. Pakalın 1971: 446; Ocak 1978: 249).

Das Tekke der Bektaschis bildet innerhalb der osmanischen Glaubenslandschaft keine Besonderheit. Es gab wichtige und weniger bedeutsame Tekkes. Ihre Wichtigkeit für die staatliche Autorität resultierte aus ihrer Leistung und Zweckmäßigkeit für die osmanische Gesellschaft und natürlich der staatlichen Obrigkeit. Sie waren nicht nur das Zentrum des sufistischen Lebens, sondern in Bereichen des politischen, militärischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens richtungsweisend. Die meisten Größen der osmanischen

Dichtung und der klassischen Musik entstammen diesen Tekkes (vgl. Kara 1980: 233).

Der Sufismus, der durch die Tekkes vermittelt wurde, hatte einen großen Einfluss auf die breiten Massen der Gesellschaft, wodurch das Islamverständnis der Türken heute noch sufistische Tendenzen aufweist. Die Tekkes waren Muslimen und Nichtmuslimen gleichermaßen zugänglich und bildeten Orte des Dialogs und Austausches, wodurch Spannungen zwischen unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften reduziert wurden. Neben ihrer Funktion als Gebets- und Kultstätte, waren sie auch Erziehungsanstalten. In dieser Hinsicht bildeten die Tekkes einen Ort der Erfahrung und des "gemäßigten Miteinanders", das in einem sufistischen Gewand verhüllt ist. Für alle Bemühungen in wissenschaftlichen und künstlerischen Bereichen bildeten sie die sinngebende Instanz (vgl. Kurtkan 1977: 169-171).

Die Janitscharen hatten als Schutzpatron den Bektasch Veli, dem sie in ihrem *Gülbank* = (Eid und Bittgebet zugleich) huldigten. Alle wichtigen Institutionen innerhalb des Osmanischen Reiches ehrten in ihren spezifischen Tätigkeitsfeldern einen sufistischen Lehrmeister. So auch die Kaffeeröster, die beispielsweise in ihren Bittgebeten den Abu'l-Hasan eş-Şazeli (gest.1258) einschließen, der ebenfalls ein batinitischer Sufimeister war und von dem behauptet wird, dass er den Kaffee nach Kleinasien brachte (vgl. ebd.).

Die meisten Menschen innerhalb der osmanischen Gesellschaft hatten auf irgendeine Weise Kontakt zu einem Tekke. Dadurch wurde die Kontrolle ganzer Berufsgenossenschaften bis hin zu hohen Beamten im Staatsdienst, Wissenschaftlern und Künstlern garantiert. Alle sufistischen Bestrebungen in diesen Tekkes zielten darauf ab den Menschen ganzheitlich zu erziehen. Man kann behaupten, dass dieser Kontrollmechanismus maßgeblich dazu beitrug, breite Massen gesellschaftskonform zu gestalten und in ihren Handlungen den Bedürfnissen der Gesellschaft, also dem Allgemeinwohl anzupassen (daran auszurichten) (vgl. Ebu Zehre 1973: 148/157).

8.4.2 Die Bektaschiesiedlung - das Tekke Seyyid Ali Sultan

Im Bektaschitum herrscht weder eine Tradition noch irgendeine religiöse Vorschrift darüber, welche äußerlich-architektonische Struktur ein *Dergâh* bzw. das Tekke haben soll. Wohl aber ist bekannt, dass es sich um einen Gebäudekomplex handelt, der eine strikte funktionale Gliederung aufweist. Wie auch beim Tekke des Seyyid Ali besteht er aus dem *meydan evi* (Versammlungsraum), *türbe* (Mausoleum), *kabristan/hazire* (Friedhof), *aş evi* (Küche), *misafirhane* (Gästerraum), *şadırvan* (Brunnen für die rituelle Reinigung / türk. *abdest*), *avlu* (Innenhof mit dem Maulbeerbaum und Trinkbrunnen). Eine Ausnahme zu anderen Bektaschitekkes dürfte die sogenannte *Paşa konağı* (Pascha Residenz) bilden, die zumeist als Derwischunterkunft genutzt wurde, worin der jetzige Aufseher (türk. *tekkeş*) des Tekkes mit seiner Familie wohnt.

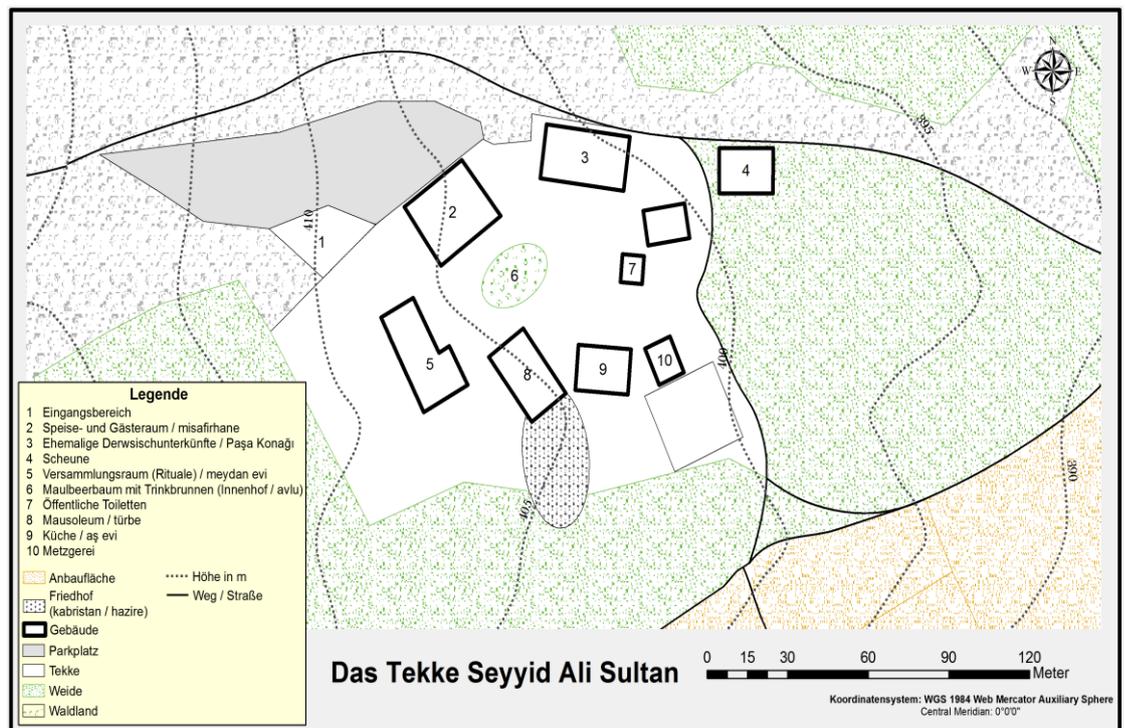


Abbildung 37: Das Tekke des Seyyid Ali - eigener Entwurf

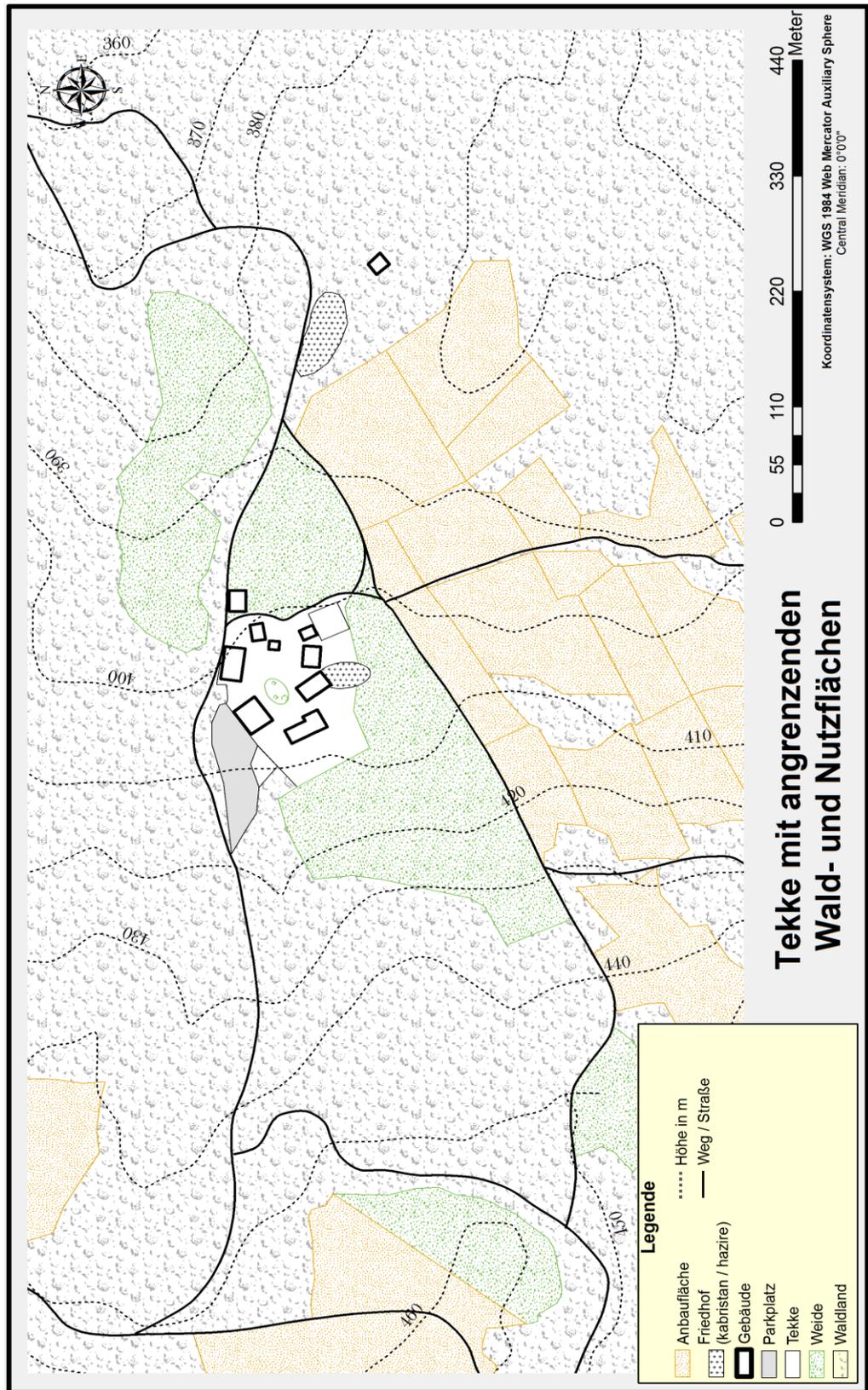


Abbildung 38: Tekke mit angrenzenden Wald- und Nutzflächen - eigener Entwurf



Abbildung 39: Eine Aussicht auf das Tekke von Norden

Quelle: eigene Fotografie 2011

Der Inschrift an der Tür zum Meydan Evi zufolge wurde das Tekke 1402 gegründet. Ob zu dieser Zeit der Seyyid Ali noch gelebt hat, also er selber das Tekke gründete, um sich und seinen Gefolgsleuten dadurch Schutz zu bieten, ist nicht bekannt. Die vorhandene Literatur, die sich mit dem Wirken des Seyyid Ali in Thrakien auseinandersetzt, gibt darüber keinen Aufschluss. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die durch ihn gegründete Siedlung nach seinem Ableben zu einem Tekke mit seiner Grabstätte umfunktioniert wurde und sich nach und nach als eine Pilgerstätte etablierte und somit eine Bedeutungsaufwertung erfuhr. Ausserdem kann davon ausgegangen werden, dass die Tekkegründungen jener protobektaschitischen Lehrmeister⁵⁴ derselben

⁵⁴ Zu der Zeit der Tekkegründungen im frühen 15. Jahrhundert existiert noch kein Orden, den man als Bektaschija bezeichnen könnte. Die Sammlung vieler sufistisch-batinitischer Lehrmeister wie auch zweifelsohne Seyyid Ali einer war, viel später erfolgt sein. Meiner Ansicht nach müsste sich das Tekke des Seyyid Ali erst nach der Dienstzeit des Balım Sultan (1457 – 1517) als solches etabliert haben. Balım Sultan gilt als der wirkliche Gründer des Ordens, da er den Orden zum

Entwicklungsgenese gefolgt sind, - dass am Anfang der Bau einer einfachen Siedlung stand, die viel mehr die Funktion einer Imaret (*deutsch*: Wohltätigkeitseinrichtung) hatte, wonach die Siedlung nach dem Tod des Stifters als eine Tekkeanlage mit dem Grab eines „Heiligen“ aufblühte und sich als Pilgerstätte etablierte. Die Schaffung von Erinnerungskultur in Form einer Pilgerstätte müsste den osmanischen Landnahmen auf Rumelien sehr dienlich gewesen sein, die sich über die Rolle des Ahnenkultes bei den Turkmenen äußerst bewusst waren.

8.4.2.1 Das Mausoleum (türbe) und der Friedhof (hazire) des Tekkes

Hinter dem Mausoleum des Seyyid Ali liegt der Friedhof des Tekkes, worin sich 18 Gräber befinden. Die Gräber gehören zumeist ehemaligen Amtsinhabern (türk. *postnişin*), die zur Amtszeit im Tekke gelebt und gewirkt haben. Die Bezeichnung *postnişin* kommt vom türkischen Wort *post* für das Lammfell. Das Sitzen auf ihm symbolisiert das Amt des Oberhauptes eines Derwischordens oder das spezifische Amt über ein bedeutendes Tekke. Das Tekke des Seyyid Ali ist eines der vier Hauptzentren der Bektaschija, demnach waren seine Amtsinhaber allesamt *postnişin*, die auch dazu befähigt waren, die Babas (Lehrmeister, Leiter) anderer Tekkes zu ernennen.

Im Eingangsbereich des Mausoleums befindet sich eine osmanische Inschrift, die in Form eines Lobgedichts auch einige biografische Informationen über Seyyid Ali enthält. Darin heisst es:

einen institutionalisierte und zum anderen den Ritus soweit verkultete, dass klare Trennlinien zu anderen verwandten sufistischen Orden zustande kamen. Daher ist die Bezeichnung protobektaschitische Lehrmeister eine zwingende begriffliche Verortung für die Gesamtheit der batinitischen Lehrmeister, die vor der reellen Ordensgründung auf dem Balkan gewirkt haben.



Abbildung 40: Die Grabstätte des Seyyid Ali mit dem anschließenden Friedhof

Quelle: eigene Fotografie 2013

Sei kein Verleugner, öffne deine Augen, denn dies ist der Sitz des Ali

Der Nachfahre des Imam Ali, Seyyid Ali Sultan ist dieser

Der Eroberer von Rumelien, Seyyid Ali Sultan ist dieser

Er eroberte die Aura des Rum⁵⁵ und erbaute diese schöne Einrichtung

Seyyid Ali Sultan ist der, der aus der Blutlinie des Propheten kommt

Er ist der Seyyid Ali Sultan, der die Schrift⁵⁶ angenommen und weitergeben hat

1302 (1886) ist die Zeit der Renovierung

⁵⁵ Die Begriffe Rum, Urum, Urumeli und Rumelien sind Sammelbezeichnung für alle Gebiete, die zur Herrschaftszone Roms und des Oströmischen Reichs (Byzanz) gehören.

⁵⁶ Mit Schrift ist die sufistische Lehre gemeint



Abbildung 41: Der Gedenkstein mit der Inschrift im Eingang des Mausoleums

Quelle: eigene Fotografie 2013

Weiter heisst es:

In der Eroberung Rumeliens war er der wahre Lehrmeister

das Holzsword führte seine batinitische Hand

Er ist der Pol aller Gelehrten

Sowohl das Äußerliche als auch das Innerliche bist du

So helfe uns du Gottesfreund Seyyid Ali⁵⁷

⁵⁷ Transkription der osmanischen Inschrift in lateinische Schriftzeichen:

Münkir olma didarını aç bak, bu makamı Ali'dir

Ali evlâdı resul Seyyid Ali Sultan budur

Rumelinin fethine mamur Seyyid Ali Sultan budur

Fethedip rum iklimin kıldı imaret hoşbent

Die Inschrift wurde nach der Renovierung des Mausoleums im Jahr 1886 am Haus angebracht. Das jetzige Gebäude dürfte jünger als die Inschrift sein. Die einfache, fast wie ein Wohnhaus wirkende rechteckige Bauweise lässt auf eine notwendige Instandsetzung schließen, die nach den Ansichten des jetzigen Aufsehers, entweder nach dem Balkankrieg (1912/13) oder nach der Besetzung und starken Zerstörung durch die bulgarischen Besatzer im Zweiten Weltkrieg geschehen ist. Die Bauweise ist keiner Architekturepoche der Osmanen einzuordnen. Sie ist lediglich funktional.

Seyyid Ali wird als ein Nachfahre des Imam Ali gepriesen, der sich bei der Eroberung Rumeliens verdient gemacht hat. Hierbei müsste es sich um eine geistliche Eroberung handeln, da die friedliche Absicht des Seyyid Ali mit dem Holzschild symbolisiert wird. Das Holzschild gilt als Symbol für die Gewaltfreiheit, das erst durch die Wirkung des Wortes seine wahre Schärfe entfaltet. Seine Hand wird als die batinitische Hand bezeichnet. Es müsste sich bei der Eroberung um die der Herzen halten. Er gilt als derjenige, der die Lehre der Batinija nach Rumelien brachte, da er als Pol der Gelehrten gepriesen wird, denn seine Eroberung wird durch seine Lehre begründet.

In der Architektur manifestiert sich ein sehr wichtiges Detail. Der vordere Eingang des Mausoleums öffnet sich zum Innenhof des Tekkes, der das Weltliche (Diesseits) symbolisiert. Im Inneren ist das Grab, das für diverse Belange und Fürbitten aufgesucht wird. Durch die Hintertür gelangt man zum Friedhof, der das Jenseits symbolisiert. Impliziert wird hier der Gedanke, dass ein gesegnetes jenseitiges Leben erst durch das Erkennen der Vergänglichkeit erreicht werden kann. Das Leben im Diesseits führt durch das Amt des Sufimeisters und die Umsetzung seiner sufistischen Prinzipien zur Erlösung im Jenseits. Auffällig ist

Kutbu alem nesli haydar Seyyid Ali Sultan budur
Metnin kabul edip himmet iden Seyyid Ali Sultan budur.
Rumeli'nin fethinde ey gerçek veli
Tahta kılıç tutar hem batın eli
Alimler Kutbu Şah Kızıldeli
Zahir de batın da sensin
gel imdat eyle Şah Seyyid Ali

auch, dass der Friedhof des Tekkes aus Respekt zu den dort begrabenen ehemaligen Sufis nicht mit Schuhen betreten wird. Muslime betreten ihre Häuser bekanntlich auch nicht mit Schuhen, um das Haus von Verunreinigungen freizuhalten, da das Gebet nur an einem sauberen Ort verrichtet werden kann. Somit wird garantiert, dass alle Räume des Hauses sauber, also gebetstauglich sind. Neben dem Entgegenbringen des Respekts wird der Friedhof als das wahre Zuhause symbolisiert und ebenfalls sauber gehalten. Vom Halifebaba wurde diesbezüglich klargestellt, dass jeder Bektaschi ein *Turabi* (türk. turab – die Erde) ist. Damit ist gemeint, dass jeder Bektaschi sich in Demut und Bescheidenheit üben sollte. Die Grabstätten sollen den Menschen an seine wirkliche Heimat (das Jenseits) erinnern und dementsprechend die dortigen nicht als Tote betrachten, sondern als jene, die zum wahren Leben erwacht sind.

Die Ausmaße des Mausoleums betragen 11,3x5 m. Die Überdachung besteht aus flachen, zu Ziegeln verarbeiteten Steinen, die von der dortigen Bevölkerung als *tikla* bezeichnet werden. Das Innere des Tekkes teilt sich in zwei Bereiche auf. Im westlichen Abschnitt befindet sich der Bereich mit dem Sarkophag des Seyyid Ali, der eine Fläche von 7x5 m aufweist. Das Grab ist entsprechend den muslimischen Bestattungsritualen in Gebetsrichtung zur Kaaba in Mekka ausgerichtet, wobei die Person rechtsseitig mit dem Gesicht zur Kaaba liegt. Das schreinähnliche Gewölbe aus Marmor wurde erst 2005 angebracht. Davor war das Grab mit einem Metallgerüst umzäunt.



Abbildung 42: Das Grab des Seyyid Ali

Quelle: eigene Fotografie 2009



Abbildung 43: Das Grab des Seyyid Ali vor dem Anbringen des Marmor-Sarkophags

Quelle: Kopie der Vorlage aus der Sammlung des Halifebaba Mehmet Koc 2013

Auffällig sind in diesem Bereich die Kalligraphien, die die Namen der vier „Rechtgeleiteten Kalifen“ (arab. al-chulafa ar-raschidun) beinhalten. Diese sind der Chronologie zufolge Abdullah Abu Bakr (Schwiegervater Muhammeds, 632–

634), Umar ibn al- Chattab (Schwiegervater Muhammeds, 634–644), Uthman ibn Affan (Schwiegersohn Muhammeds, 644–656) und schließlich der im Bektaschitum hochgepriesene Ali ibn Abu Talib (Schwiegersohn und Vetter Muhammeds, 656–661) (ergänzend zu diesen Felddaten vgl. auch Zegkinis 2001: 179-192). Auffällig sind sie deshalb, weil die Verzierungen des Grabes eines Bektaschiheiligen in der Türkei kaum mit den Namen der ersten drei Kalifen versehen werden, da jene Aleviten und Bektaschis zumeist aus einer politischen Opposition heraus, ähnlich den Schiiten, die Namen der ersten drei Kalifen wengleich nicht verfluchen, so doch meiden und ungern erwähnen.

Der vom Eingang aus rechtsgelegene Bereich ist östlich ausgerichtet und umfasst eine Gesamtfäche von ca. 4x5 m. Dort befindet sich eine „kaabagerichtete“ Gebetsnische, die aus der älteren Architekturperiode übriggeblieben zu sein scheint, da sie in dieser Form bei frühosmanischen Bauwerken anzutreffen ist.

Um den Schrein herum befinden sich insgesamt 12 Kerzenhalter. Die Zahl 12 gehört zum festen Bestandteil des Zahlenmystizismus in der Bektaschija. Beim Cem Ritual werden diese mit Kerzen versehen und der Reihe nach angezündet, die die 12 Imame, welche der Blutslinie des Propheten entstammen⁵⁸, symbolisieren. Der Bektaschi redet nicht von Kerzen (türk. mum), sondern von *çerağ*, das soviel wie Öllampe oder Kienspan bedeutet. Für das Anzünden der Kerze verwendet man das türkische Wort *uyandırmak*, das erwecken bedeutet und nicht die Bezeichnung *yakmak* (türk. anzünden oder verbrennen). Beginnend mit

⁵⁸ Der Chronologie zufolge handelt es sich namentlich um folgende Imame: Imam Ali ibn Abu Talip (599-661), Imam Hasan ibn Ali (623-670), der ältere Sohn Alis, Imam Husseyn (625-680), der jüngere Sohn Alis, Imam Zeynel Abidin (659-719), Sohn Husseyns, Imam Muhammet Bakir (677-733), Sohn Zeynels, Imam Cafer-i Sadik (695-765), Sohn Bakirs, Imam Musa-i Kazim (745-799), Sohn Cafers, Imam Ali Riza (770-818), Sohn Musas, Imam Muhammet Taki (811-835), Sohn Rizas, Imam Ali Naki (829-868), Sohn Takis, Imam Hasan'ül Askeri (846-874), Sohn Nakis, Imam Mehdi (869-??), Sohn Askeris. Alle der sogenannten 12 Imame sind einem Attentat zum Opfer gefallen. Der 12. Imam Mehdi ist verschwunden. Daher existiert auch kein Sterbedatum (vgl. Baba Mehmed Süreyya 1995: 12).

der ersten Kerze, die für Imam Ali steht, werden die restlichen der Reihe nach „erweckt“. Dazu gab der Halifebaba Mehmet Koç folgende Erläuterungen:

„Das Çerağ, ist eines der wichtigsten Symbole des Bektaschitums. Mit der Erweckung des Çerağ wird die Erschaffung der Welt aus dem Licht Gottes symbolisiert. Auch das Cem-Ritual wird mit der Erweckung des Çerağ begonnen, worin die Erschaffung des Seins aus dem Licht symbolisiert wird. Weitere Symbolismen wären, dass jede Unwissenheit mit dem Licht des Wissens verdrängt werden kann. Die Zwölf Imame haben das Licht des Wissens weitergegeben und dabei von ihrem eigenen Licht nichts eingebüßt, da auch eine Kerze durch die „Erweckung“ der anderen nichts an ihrem Licht einbüßt. Anstatt die Dunkelheit, also das Böse mit Fluch und dergleichen zu bekämpfen, sollte jeder wohlgesinnte und wissende Mensch das Licht des Wissens weitergeben, also Licht in die Dunkelheit schaffen. Ferner werden die çerağ mit der Rezitation des 35⁵⁹. und 36. Vers aus der Sure Nur (das Licht) im Koran aufgeweckt“ (Interview mit Halifebaba Mehmet Koç, 25. August 2013).

Die Grabstätte des Seyyid Ali ist für die Besucher ein „Spender des Lichts der Wissenden“. Für die Bektaschis ist er jemand, der durch die Lehren der 12 Imame zum wahren Leben erweckt wurde. Weiterhin sind sie davon überzeugt, dass er nicht tot ist, sondern seine Welt verändert hat. Jemand der einmal durch das Licht Gottes zum Leben erweckt wurde, ist auch nicht sterblich im gewöhnlichen Sinne, da seine Lehren immer noch vielen Menschen zum wahren Sein verhelfen, wodurch sie nicht als Unwissende, die durch Gott gegebene Zeit auf Erden unnützlich verbringen. Man besucht demnach nicht die Grabstätte des Seyyid Ali, sondern seinen Sitz (türk. makam), wo er immer noch Seelenheil spendet, so die

⁵⁹ „Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist einer Nische vergleichbar, in der eine Lampe ist. Die Lampe ist in einem Glas. Das Glas ist, als wäre es ein funkelnder Stern. Es wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder östlich noch westlich, dessen Öl fast schon leuchtet, auch ohne dass das Feuer es berührt hätte. Licht über Licht. Gott führt zu seinem Licht, wen Er will, und Gott führt den Menschen die Gleichnisse an. Und Gott weiß über alle Dinge Bescheid. (Khoury 1999: 10)“

Meinung vieler Besucher des Tekkes. Das Wesen Gottes wird in der genannten Sure als Licht bezeichnet.

Der kleinere Abschnitt des Mausoleums mit der Gebetsnische dient vielen Besuchern als Vorraum, um letzte Vorbereitungen ihres Besuches vorzunehmen. So kommt es vor, dass einige vor dem Besuch des Grabes des Seyyid Ali dort ein Gebet verrichten und Gott um Beistand bitten. Ich habe auch beobachtet, dass Frauen, die ohne ein Kopftuch gekommen waren, sich dort ihre Haare bedeckten und danach zum Grab des Seyyid Ali gingen. Andere wiederum sprechen dort *zikir* – Gebete mit dem Rosenkranz. Bei *zikir*-Gebeten werden ähnlich den buddhistischen Mantras - gelegentlich bis zur Trance - vielfach wiederholte Gebetsformeln oder auch Namen Gottes rezitiert.



Abbildung 44: Vorraum mit Gebetsnische

Quelle: eigene Fotografie 2013

Durch die Hintertür des Mausoleums gelangt man zum Friedhof des Tekkes. Wenn man die Zahl der dort befindlichen Gräber betrachtet, die sich insgesamt nur auf 18 Gräber beläuft, so kann man annehmen, dass viele andere Gräber bzw. ihre Grabsteine dem Wandalismus der Balkankriege sowie der Weltkriege zum Opfer gefallen sein müssen und später nicht wieder hergerichtet wurden. Die jetzige Bevölkerung des Gebietes besteht zumeist aus Pomaken, die aus

Südbulgarien eingewandert sind. Die ursprüngliche Bevölkerung müsste das Gebiet in den Balkankriegen (1912 – 1913) verlassen haben und in Richtung Edirne geflüchtet sein. Eine der Vorstoßachsen des bulgarischen Heeres führte mitten durch das Gebiet des Kızıldeli (vgl. Görgülü 1993: 10-12).



Abbildung 45: Der Friedhof des Tekkes mit auffälligen Freiflächen

Quelle: eigene Fotografie 2010

Die Umrandungen der noch vorhandenen Gräber weisen Beschädigungen auf, auch die dortigen Grabsteine deuten neben Verwitterungseinflüssen auf grobe mechanische Gewalteinwirkungen hin. Die Annahme, dass der Friedhof mehr Grabstätten vorweisen müsste, bestärkt ein weiterer Friedhof, der sich ca. 200 Meter südöstlich befindet, der ebenfalls hohe Bektaschi-Amtsträger beherbergt, die aufgrund eines Platzmangels im Friedhof des Tekkes, hier bestattet sein müssen. In diesem Friedhof außerhalb des Tekkes befinden sich auch Grabsteine anderer Sufiorden, deren Zugehörigkeit zu einem Orden durch die Gestaltung der Grabsteine offenbart werden. Bei diesen Gräbern handelt es sich um Geistliche des Mevlevi-Ordens sowie Rufai-Ordens.



Abbildung 46: Der Friedhof außerhalb des Tekkes

Quelle: eigene Fotografie 2010

Der älteste Friedhof des Untersuchungsgebietes befindet sich in einem Waldstück, ca. 1 km nordwestlich des Tekkes. Alten Urkunden zufolge gehörte dieser Abschnitt zum ehemaligen Stiftungsgut des Tekkes (vgl. Bilgili 2010: 98-100). Viele Grabsteine darin lassen sich aufgrund von Verwitterung nicht genau datieren; einige Gräber von männlichen Verstorbenen lassen sich auf das 18. Jahrhundert datieren. Da der Friedhof sich außerhalb des Tekkes befindet, ist davon auszugehen, dass die darin bestatteten Personen zur muslimischen Bevölkerung gehörten, jedoch keine bedeutende Funktion innerhalb des Tekkes gehabt haben. Ferner ist vermutlich der Friedhof von den Einwohnern genutzt worden sein, die vor dem Balkankrieg in der Region lebten, weil eine Bestattung der später zugewanderten muslimischen Bewohner nicht dort vorgenommen wurde. Aktuell ist der Friedhof seinem Schicksal überlassen. Eine andere Annahme ist, dass der Friedhof nicht von Anhängern des Bektaschiordens genutzt wurde, da keiner der dort vorhandenen Grabsteine von männlichen Verstorbenen den für die Bektaschis typischen Turban mit den zwölf Ecken aufweist. Mit

Vorsicht kann aus dieser Gegebenheit gefolgert werden, dass die sunnitischen und die bektaschitischen Gemeinden auf getrennten Friedhöfe bestatteten.



Abbildung 47: Beispiel für zwei Gräber aus dem Friedhof

Quelle: eigene Fotografie 2010

8.4.2.2 Das Meydan-Haus (*meydan evi*)

Das Meydan-Evi befindet sich unmittelbar hinter dem Haupteingang des Tekkes, zu dem ein direkter Fußweg führt. Der Haupteingang trägt den Namen „*kırklar kapısı*“ = (Das Tor der Vierziger) Vor dem Haupteingang steht der „*kırklar çeşmesi*“ = (Trinkbrunnen der Vierziger)⁶⁰. Über der Eingangstür zum Meydan-

⁶⁰ Die Zahl Vierzig gehört zu den wichtigsten Zahlenmystizismen des Sufismus und besonders der Bektaschija. *Kırklar* ist Türkisch und bedeutet wörtlich „die Vierziger“. Hierbei handelt es sich um die verborgenen 40 Heiligen, die neben den Quellen der Bektaschija auch in Werken anderer sufistischer Orden gepriesen werden. Den bektaschitischen Überzeugungen zufolge, besuchte der Prophet Muhammed nach seiner Himmelsreise die Versammlung der *Kırklar* und feierte mit ihnen einen mystischen Gottesdienst. In Anlehnung an diese Überzeugung findet immer noch ein

Evi ist eine Inschrift, worauf sowohl das Gründungsdatum als auch das Jahr der Renovierung zu finden sind.⁶¹ Hinter dem Eingang befindet sich auf der rechten Seite der Eingang zum Meydan. Die Tür ist generell abgeschlossen. Es ist nicht jedem erlaubt den Meydan zu betreten. Man muss sich vorerst eine Genehmigung beim Aufseher des Tekkes einholen oder direkt beim Halifebaba. Ich wurde von Ali Pasia begleitet, der von Halifebaba Mehmet Koç damit beauftragt wurde.



Abbildung 48: Das Meydan-Evi

Quelle: eigene Fotografie 2010

Mein Begleiter ging mir voraus und nahm nach dem Betreten des Meydan-Evi eine rituelle Beugung vor, die er als „*niyaz*“ (rituelle Begrüßung des Meydan)

spezielles Cem-Ritual statt, das demnach als *Kırklar Cemi* (das Cem der Vierziger – eig. Übers.) bezeichnet wird (vgl. Korkmaz 1997: 255 -258).

⁶¹ Meine Übersetzung der Inschrift lautet: *Mamur sekizyüzdört tarihinde olmuştur yeni* (Das Objekt wurde erbaut im Jahre 804/1401 . *Bin yüz yetmiş üçte eyelendi tamir* (1173/1759 wurde es renoviert). *Gelip bunda mesken etti* (hierin verweilte) , *bil ki o gerçek veli* (so wisse, der wahre Freund Gottes). *Noksan çok* (es fehlt an vielem), *şifa umar senden Derviş Ali* (so erhofft Heil von dir der Derviş Ali).

bezeichnete. Ich versuchte seine Praktiken nachzuahmen, um nicht unhöflich zu sein. Eine weitere Verbeugung nahm er vor dem Karataş (schwarzer Stein) vor und küsste insgesamt dreimal den Stein. Von dem Stein wird behauptet, dass er ein Teil des in der Kaaba aufbewahrten schwarzen Steines ist. Der schwarze Stein ist die wichtigste Reliquie im Meydan-Haus, der fest mit dem Boden verankert ist. Das Meydan-Haus ist sehr schlicht, jedoch geräumig. Es sollen hier mehr als 250 Bektaschis Platz finden. Auffällig ist die Dachkonstruktion, die mit stabilen Holzlatten gebaut ist und das Gewicht der Dachziegeln aushalten muss, die ausschließlich aus verarbeiteten Natursteinen bestehen.



Abbildung 49: Die Dachkonstruktion des Meydan-Evi

Quelle: eigene Fotografie 2010

Am zur Eingangstür hin gerichteten Ende des Meydan befindet sich ein offener Kamin, der immer noch in Gebrauch ist. An einer Ecke steht der Çerağ-Halter, worauf sich die einzelnen Kerzenhalter befinden. Die Wände sind aus Naturstein gemauert und fast 50 cm stark, die auf eine deutliche Anpassung der Bauweise an die frostigen Winter und heißen Sommer weisen. Der Boden besteht aus einem gebeiztem Holzparkett, das in dieser Form auch in den Häusern dieser Region zu finden ist und dadurch keine Besonderheit darstellt.



Abbildung 50: Meydan - der Ort des Cem-Gottesdienstes

Quelle: eigene Fotografie 2010

Im Meydan-Haus ist der Versammlungsraum des Tekkes, der für das Cem-Ritual genutzt wird und kurz als *meydan* bezeichnet wird. Bei den Gesprächen mit den örtlichen Bektaschis habe ich versucht, die Bedeutung des Meydan und des darin vollzogenen Cem-Rituals als Gebetsform bei den Bektaschis dem klassischen Gebet im orthodoxen Islam gegenüberzustellen. Viele fühlten sich durch eine solche Frage verunsichert und waren dem Thema abgeneigt. Hierin verdeutlichte sich wieder einmal die von gegenwärtigen politischen Bedingungen aus betrachtet unnötige, jedoch über viele Jahrhunderte tradierte Geheimhaltung des Ordens und seiner Rituale. Diese Haltung rührt auch daher, dass das Cem einem bestimmten Personenkreis vorbehalten ist und nicht jeder, auch innerhalb der bektaschitischen Gemeinde, zu bestimmten Stufen und Formen des Cem's zugelassen ist. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Situation der unverheirateten Bektaschis (*türk. müccered*), die zu bestimmten Cem-Ritualen nicht zugelassen sind; sie gelten

nicht als vollständig im Orden aufgenommene „Talip⁶²“. Wörtlich ist die Rede von „yola girmek“, das soviel heist wie „in den Weg des Ordens aufgenommen“ werden. Dennoch bekam ich einige Stellungnahmen, durch die ich die Stellung des Meydan-Evi bei der Bektaschija zu erfassen versuchte.



Abbildung 51: Das Karataş im Meydan-Evi

Quelle: eigene Fotografie 2010

Ich wurde mit der Aussage konfrontiert, dass durch das Cem-Haus die Bedeutung der Moschee nicht in Frage gestellt wird und auch keine Alternative zur Moschee darstellt. Die Moschee wird als eine allgemeine Versammlungsstätte für alle Muslime verstanden. Das Tekke oder Dergâh, so die bektaschitische Meinung, sei eine weiterentwickelte Form der Moschee, wodurch die Moschee als allgemeine Begegnungsstätte für alle Muslime nicht ausgeschlossen wird. Ferner wurde

⁶² Der Begriff Talip ist im Türkei-türkischen nicht mehr sehr geläufig und bedeutet der Förderer oder der Anspruch erhebende. Im Zusammenhang des Sufismus beschreibt er den Status eines „Novizen“ der bereit ist ein „Mönchsgelübde“ abzulegen.

unverkennbar geäußert, das das Meydan-Haus (auch Cem-Haus) der Ort für das Cem-Ritual ist und nicht die Moschee.

Der Begriff Cem kommt aus dem Persischen und bedeutet im engeren Sinne Versammlung. Die ursprüngliche Form dieser Gebetsform wird in der Literatur mit dem Begriff *ayn'ül cem* wiedergegeben. In der im Türkentürkischen üblichen Kurzform wird *ayn* weggelassen, was soviel wie Wahrheit, Schöpfung und Essenz bedeutet. Ursprünglich handelt es sich also um die Bezeichnung der *essentiellen, wahren Zusammenkunft*.

Zweifelsohne ist das Cem-Ritual jene Praxis, worin sich die starke Ritualisierung des Bektaschiordens kundgibt. Um das Cem-Ritual und seine einzelnen Elemente verstehen zu können, sind ein Verständnis des sufistischen Islams Voraussetzung, hieß es bei den örtlichen Bektaschis. Es sei eine Versammlung, die seine dauerhaften Teilnehmer einer stetigen Entwicklung aussetzt, in der sie das Zwischenmenschliche regeln und eine Vorbereitung auf das Leben nach dem irdischen Tod treffen.

Von diesen und ähnlichen Aussagen ausgehend kam ich zu der Annahme, dass das Cem-Haus, neben der religiösen Praxis, auch ein wichtiger Ort der sozialen und kulturellen Begegnung, sowie der religiösen Bildung für die Bektaschis darstellt. Auch wenn das Cem-Ritual ein fester Bestandteil der Glaubenspraxis der Bektaschis und Aleviten darstellt, so gibt es Unterschiede in der Ausübung, die durch den jeweils praktizierten Ritus bestimmt wird. Hier im Tekke und in den umliegenden bektaschitischen Gemeinden wird der Ritus nach Kızıldeli Seyyid Ali praktiziert. Erst durch das Verständnis des Ritus offenbart sich die wahre Bedeutung und Funktion des Meydan-Hauses für die Bektaschis.

8.4.2.2.1 Der Cem-Gottesdienst (Ayn'ül Cem)

Das Cem-Ritual, der wöchentlich abgehalten wird, ist der wichtigste Gottesdienst der Bektaschija. Um die kultische Bedeutung des Meydan-Hauses innerhalb des Gebäudekomplexes eines Tekkes zu verstehen, bedarf es der Erläuterung, welche rituelle Bedeutung der Cem-Gottesdienst für die Bektaschija hat. Neben vielen

Aufschlüssen bezüglich des Welt- und Menschenbildes der Bektaschis, bietet das Cem-Ritual tiefe Einblicke in die Verkultung einer Religion. Um eine verlässliche Aussage über die religiösen Leitbilder bei der Errichtung eines Tekkes machen zu können, bedarf es sowohl der Darlegung der Funktion des Gebäudes im Einzelnen als auch der Analyse der Gebäude in ihrer Zusammenwirkung.

Je nach Anlässen unterscheidet man bei den Bektaschis der Untersuchungsregion zwischen periodischen und außerordentlichen Cem-Gottesdiensten, die beispielsweise beim Tod oder Vermählung abgehalten werden. Cem-Gottesdienste werden auch zu bestimmten Opferfesten abgehalten, die im Kapitel zum Pilgertourismus näher erläutert werden.

Innerhalb des Cem-Rituals existieren, in Anlehnung an die 12 Imame, insgesamt 12 Ämter, die mit dem Lammfell (türk. post) symbolisiert werden. Allgemein werden diese Ämter mit dem Begriff „hizmet postları“ (die Lammfelle des Dienstes – eig. Übersetz.) bezeichnet. Um einen reibungslosen Ablauf zu garantieren, existiert eine Arbeitsteilung zwischen den 12 Bediensteten, die durch den Baba bestimmt und mit spezifischen Diensten beauftragt werden. Die Anzahl der Diener kann sich durch Ernennung weiterer Stellvertreter oder Helfer seitens des Baba erhöhen. Die Bezeichnung der einzelnen Ämter kann von Region zu Region unterschiedlich sein. Der Unterschied resultiert weniger aus der Funktion der einzelnen Ämter, vielmehr aus dem regional angewandten Dialekt der türkischen Sprache.

Alle Ämter, die im Cem-Gottesdienst verteilt werden, stellen Dienste an der Gemeinde dar. Somit handelt es sich bei den Amtsinhabern zugleich um Diener. Der Inhaber des ersten Amtes ist der Dede bzw. Baba, der zugleich das Cem-Ritual leitet und bei gegebenem Anlass die Ritualveranstaltung einberuft. Sie gelten als Stellvertreter des Hacı Bektaş Veli oder eines anderen Bektaschiheiligen und leiten den Cem durch dessen Gnaden. Der Inhaber des zweiten Amtes wird als *Pavukcu* bezeichnet. Er kümmert sich um das Opfertier, schlachtet und teilt das Fleisch auf die Gemeinde auf. Das dritte Amt gehört dem *sofracı*, der sich um die Verteilung der Speisen kümmert. Die Inhaberin des vierten Amtes ist eine Frau, die als *ana bacı* bezeichnet wird und als *mevdancı* fungiert. Im Gegensatz zu den anderen Amtsinhabern ist sie mit zwei Ämtern

ausgestattet. Sie ist öfter eine ältere Frau, die das meiste Vertrauen innerhalb der Gemeinde genießt. Sie gilt als sehr weise, begleitet junge Frauen in die Ehe, fungiert als Hebamme oder schlichtet Streitigkeiten zwischen Frauen oder auch innerhalb der Ehe. Als *meydanci* ist sie dafür zuständig, Geschenke und Gaben, die zumeist Lebensmittel sind, zu sammeln und anschließend gerecht zu verteilen. Das Amt wird ihr vom Baba zugeteilt und gilt lebenslänglich. Solange sie am Leben ist, wird ihr Amt im Falle einer Erkrankung nur durch einen Stellvertreter besetzt. Nur durch ihr Ableben können die Ämter *ana bacı* und somit auch des *meydanci* neu belegt werden. Der sechste Amtsinhaber ist der *peyikci*, der Zeit und Ort des Cems der Gemeinde mitteilt. Das siebte Amt ist der *gözdekci*, der als Aufseher den reibungslosen Ablauf des Rituals beaufsichtigt und, wenn nötig, die Teilnehmer ermahnt. Die genauen Grenzen seiner Befugnisse innerhalb des Cem-Rituals werden ihm vom Baba mitgeteilt, damit die Wahrung der autoritären Persönlichkeit des Babas nicht gefährdet wird. Das achte Amt gehört dem *Çerağcı*, der für die Erweckung und nach dem Ritual auch für die Erlöschung der Kerzen zuständig ist. Das Amt des *süpürgeci* (der Feger) hat einen sehr symbolischen Charakter. Zu Beginn des Rituals schlägt er seinen Besen mehrmals auf den Boden und regt alle dazu an, ihre Herzen der Teilnehmer von allem Bösen und Eitelkeiten zu säubern. Er tritt nach dem *semah*, dem rituellen Tanz, wieder hervor und fegt symbolisch alles Böse, das durch den Tanz der Gläubigen herabgefallen ist, aus dem Meydan heraus. Durch diesen Akt wird das Cem Ritual symbolisch für beendet erklärt. Ein weiteres Amt ist jenes des *ibrikci* (der Kannenhalter), der den Teilnehmern des Gottesdienstes das Wasser reicht, womit eine rituelle Waschung vorgenommen wird. Gewaschen bzw. in das Wasser eingetaucht werden lediglich die Fingerspitzen oder die Hände. Das elfte Amt wird als *saki* oder *saka* bezeichnet. Der Diener dieses Amtes gilt als besonders zuverlässig und hat seine Vertrauenswürdigkeit schon mehrmals unter Beweis gestellt. Er ist der Vermittler zwischen der Gemeinde und dem Dede/Baba und die erste Anlaufstelle bei privaten Problemen der Gläubigen, die nach einer Schlichtung suchen. Es kann sich hierbei auch um sehr intime Probleme handeln. Das letzte und zwölfte Amt bekleidet der *zakir*, was übersetzt soviel wie Rezitierer bedeutet. Dieser ist der Musiker und Sänger des Cem-Gottesdienstes, der das gesamte Ritual mit der Musik seiner Langhalslaute begleitet und sufistische Prosa in Gesangsform vorträgt.

8.4.2.2.1.1 Der Ablauf des Cem-Gottesdienstes

Zu einem festgesetzten Zeitpunkt versammelt sich die Gemeinde im Meydan-Evi. Eine erste Vorbereitung auf das Cem beginnt bereits zu Hause. Dort hat man eine rituelle Waschung (*gusül abdesti*) vorgenommen, die einer Ganzkörperhygiene gleich kommt. Es wird auch auf saubere Kleidung geachtet. Alle Teilnehmer des Cems bringen etwas Essbares mit, welches als *lokma* (Häppchen) bezeichnet wird. Ein wichtiger Bestandteil des *lokma* ist auch ein Opfertier, zumeist ein Lamm. Um das Opfertier kümmert sich der zuvor erwähnte *pavukcu*. Nachdem sich alle Teilnehmer versammelt haben, betritt der Dede mit seiner Gefolgschaft, die meistens aus Babas bestehen, den *Meydan* und begrüßt mit einer Niederwerfung (*niyaz*) den *Meydan*. Die Gefolgschaft des Dedes kann aus drei bis 12 Personen bestehen, die unterschiedliche Posten⁶³ innerhalb des Ordens inne haben und symbolisch die Ämter vergangener Heiligen sowie Propheten repräsentieren. Der Dede hat das Amt des geistigen Führers (türk. *Mürşit*). Die weiteren zwei Begleiter sind der *pir* (Lehrmeister oder intellektuelle Autorität) und der *rehber* (geistlicher Leiter). Dem Zentrum des Meydan (*dar*⁶⁴) wird dabei die größte Verehrung erwiesen. Bei der Niederwerfung werden zuerst der Boden bzw. der *dar meydanı* und anschließend die eigenen beiden Handflächen geküsst. Danach begrüßt der Dede alle erschienen Gläubigen und nimmt mit seiner Gefolgschaft

⁶³ Mit der Bezeichnung „Posten“ wird hier eine übersetzungstechnische Umschreibung des Begriffs „*makam*“ aus dem Türkischen versucht, der in diesem Zusammenhang auch Sitz oder Thron bedeuten kann. Da ich zwischen diesen Begrifflichkeiten sehr unentschieden war, habe ich mich in vielen Textstellen, die sich auf die Bezeichnung *makam* beziehen, für den neutralen Begriff Amt entschieden, wodurch die jeweilige Position innerhalb des Ordens verdeutlicht wird.

⁶⁴ Das Zentrum des Meydan-Hauses wird als „*dar*“ bezeichnet. Das Wort „*dar*“ bezeichnet in der Alltagssprache die Vorrichtung für eine Hinrichtung. Der Galgen wird auch demnach als „*darağacı*“ bezeichnet. Die symbolische Aussagekraft dieses Begriffs für das Cem-Ritual liegt in der erforderlichen Ergebenheit des Menschen zu seinem Gott begründet. Im „*dar*“ zu stehen ist vergleichbar mit dem Stehen vor Gottes angesicht. Durch das Stehen im „*dar*“ (türkisch: *darda durmak*) wird durch die Körperhaltung erklärt, dass man vor Gott auch dazu bereit ist, sein Leben zu opfern und somit dem Richten Gottes widerstandslos ergeben ist (vgl. Gülçiçek 2004:639).

auf den jeweiligen *posts* (*Lammfellen*) platz. In der Folge beginnt die Predigt des Dede's. Nach der Predigt beginnt die Einleitung des Cem-Rituals, wobei der Dede von allen Teilnehmern erfragt, ob sie irgendjemanden beklagen möchten, ob sie gegen irgendeine anwesende Person etwas Negatives vorzubringen haben. Wenn dies der Fall wäre, dann müsste eine sehr baldige Schlichtung vorgenommen werden, da ansonsten das Ritual nicht begonnen werden kann. Daher wird versucht, bekannte Streitigkeiten vor dem Cem-Ritual zu schlichten, um den Gottesdienst dadurch nicht zu belasten. Es kommt auch vor, dass ungelöste Streitigkeiten in das Cem getragen werden, um eine hinreichende Befriedung zu erreichen. In dem Falle fungiert die Gemeinde, in der Führung der Geistlichen, als Schiedsgericht⁶⁵. Auch wenn sich niemand meldet, der etwas beklagen möchte, bittet der Dede darum, dass jeder einander vergibt. Bei dieser rituellen Handlung geht es um das sogenannte *helâlleşmek*, wodurch man einander verzeiht bzw. die zustande gekommene Schuld erlässt. Nach diesem Akt steht dem Cem-Gottesdienst nichts mehr im Wege.

Der Zakir beginnt mit der Musik auf seiner Langhalslaute und trägt ein *duvaz imam*⁶⁶ vor, worin die Namen aller zwölf Imame nacheinander erwähnt werden. Während dieses Liedes nehmen auch die 12 Diener des Cems ihre Plätze ein bzw. offenbaren sie sich der Menge, indem sie aus ihr hervortreten. Die Einleitung des Cem-Gottesdienstes markiert die rituelle Waschung (türk. *tarikât abdesti*⁶⁷).

⁶⁵ Auch wenn der Cem-Gottesdienst in der Gegenwart in sehr seltenen Fällen als Schiedsgericht herangezogen wird, macht diese Tradition deutlich, welche rechtschaffenden Instanzen sowie Mechanismen sich im ländlichen Raum etabliert hatten, im Gegensatz zu den städtischen, staatlichen Rechtsinstanzen, die zumeist von einem Rechtsgelehrten, dem sogenannten Kadi (Richter) besetzt wurden, die Urteile nach dem Gewohnheitsrecht und der Scharia fällten.

⁶⁶ Ein sogenanntes *duvaz imam* ist ein Loblied über die 12 Imame. Es handelt sich hierbei um eine eigene Gattung innerhalb der Bektaschilyrik. Die Bezeichnung *duvaz* geht auf die persische Bezeichnung der Zahl 12 (pers. *hadzavad* دوازده) zurück. Die Besonderheit aller *duvaz imam* ist, dass die Reime oder die Metrik sich ändern können, jedoch müssen alle Namen der 12 Imame darin vorkommen.

⁶⁷ Bei diesem Ritual handelt es sich um den symbolischen Akt der inneren Reinigung von niederen Gedanken und Absichten bevor man durch den Cem-Gottesdienst vor Gott tritt.

Dazu tritt der *Ibrikci* mit einer Wasserkanne hervor und reicht den Wasserkrug vorerst seiner Begleiterin (seiner Frau) und anschließend dem Dede. Dabei werden die Fingerspitzen begossen und schließlich abgetrocknet. Zwischen den Übergängen der einzelnen Rituale werden Gebete gesprochen, die entweder vom Bediensteten selbst oder vom Baba/Dede vorgetragen werden. Auch wenn die rituelle Waschung zu den Voraussetzungen gehört, beginnt das Cem-Gottesdienst erst mit der Erweckung der *Çerağ*, also des Lichts. Bevor man die Kerzen anzündet, werden der 33. und 35. Vers der Sure *Nur* (das Licht) aus dem Koran rezitiert. Der für dieses Ritual zuständige *Çerağcı* tritt zu den Kerzen hervor und zündet nacheinander die Kerzen mithilfe der Flamme der zuvor angezündeten Kerze an. Die erste steht für Gott, die zweite für den Propheten Muhammed und die dritte Kerze steht für Imam Ali. Während des Rituals spricht der *Çerağcı* mehrere Gebete, die als *tercüman*⁶⁸ bezeichnet werden. Das Licht symbolisiert hier die spirituelle Aufklärung des Menschen durch das Wissen Gottes. Das Licht der göttlichen Weisheit gelangt über die Propheten zu seinen Jüngern, die als ein *Velî* (Gottesfreund und Helfer der Gläubigen – eig. Übersetzung) die göttliche Botschaft weiter vermitteln.

Im Anschluss an die Erweckung des Lichts findet die Segnung der mitgebrachten “Häppchen” (*türkisch*: *lokmalar*) statt. Danach wird die Tür des Meydans versiegelt. Ab diesem Zeitpunkt wird der Raum für Ein- und Ausgänge gesperrt. Mit diesem Ritual der Versiegelung des Cem-Gottesdienstes ist der *Gözdekci* beauftragt. Alle Teilnehmer des Cems knien nieder. Nach Möglichkeit bildet man einen Halbkreis, wobei Männer und Frauen getrennt sitzen. Es ist erwünscht, dass beide Seiten sich von Angesicht zu Angesicht setzen und sich dabei in die Augen schauen können. Diese Sitzweise gehört nicht unbedingt zum festen Bestandteil des Rituals. Es kann davon abgesehen werden, wenn die Räumlichkeit bzw. die hohe Zahl an Teilnehmern dies nicht zulassen. Daraufhin beginnt der *Zakir* erneut mit der Musik und trägt dabei ein Lied vor, das von der Himmelfahrt Muhammeds und seinem Besuch bei den “Heiligen Vierzigern” handelt. Dabei

⁶⁸ Hierbei handelt es sich um eine Sonderform von kurzen Bektaschi-Gebeten. *Tercüman* bedeutet im alltäglichen Sprachgebrauch Übersetzer. In diesen kurzen Gebeten vermischen sich Hadithe (wörtliche Überlieferungen des Propheten) mit Versen aus dem Koran.

treten die Tänzer hervor, die mit dem rituellen *Semah-Tanz* beginnen. Hierbei drehen sie sich tanzend gegen den Uhrzeigersinn. Je nach der Rhythmik der Musik gibt es schnelle und langsame Abschnitte des Tanzes. Das Ziel des *Semah-Tanzes* ist die Vereinigung mit Gott und das Abschütteln von Sünden des Lebens. Im Anschluss an den Tanz wird das gesegnete Wasser durch den *Saka* verteilt. Die unterschiedlichen Abschnitte der einzelnen Rituale werden mit Gebeten eingeleitet. Zum Schluss findet die Segnung des gemeinsamen Mahls statt. Alle Häppchen (türk. *lokmalar*) werden nach der Segnung durch den *sofracı* unter den Teilnehmern verteilt. Nach dem gemeinsamen Mahl wird das Auflösungsgebet durch den Dede/Baba gesprochen, wonach die Lichter durch den *Çerağcı* einzeln zur Ruhe (türk. *dinlendirmek*) gebracht werden. Zum Schluss hebt der Dede/Baba das Fell auf und das Cem-Ritual ist damit offiziell beendet.

8.4.2.3 Der Innenhof des Tekkes

Der Innenhof des Tekkes birgt zwei weitere Kultobjekte des Tekkes. Es handelt sich hierbei um den Maulbeerbaum und den neben dem Baumstamm befindlichen Trinkbrunnen. Die kultische Bedeutung von Bäumen als Bestandteil der vorislamischen Elemente der Bektaschija wurde bereits im gleichnamigen Kapitel erläutert. An dieser Stelle ist dem hinzuzufügen, aus welchem mythischen Kontext heraus der Baum einen Kultstatus hat. Die Bektaschija der Region um das Seyyid Ali Tekke überliefert eine Geschichte, die nicht in der Heiligenvita des Seyyid Ali zu finden ist. Nach der mythischen Überlieferung wurde Seyyid Ali, als er mit seiner Gefolgschaft ca. 10 km nördlich des Tekkes in der Region eintraf, von einer Gesellschaft empfangen, die gerade am Speisen war und Seyyid Ali zu dieser Geselligkeit einlud. Sie hatte ein Lamm aufgespießt und teilten dieses mit Seyyid Ali und dessen Gefolgschaft. Nach der Speise erzählte Seyyid Ali ihnen, dass er in dieser Region ein *Dergâh* errichten möchte und fragte nach einer geeigneten Stelle. Keiner der Männer konnte ihm einen Hinweis geben. Darauf hin nahm er den Speiß und sagte den Männern, dass er seinen *Dergâh* genau dort errichten werde, wo dieser Speiß nach seinem Wurf lande. Er warf ihn und der Speiß landete genau an der Stelle des jetzigen Maulbeerbaumes. Aus der Stelle, wo sich der Speiß einbohrte, entsprang eine Quelle. Von seiner Wurfweite erstarrt

hatten die Männer gegen sein Vorhaben nichts einzuwenden und begriffen, dass es sich bei ihm um einen Heiligen handelte. Den Spieß rührte niemand an und nach ein paar Tagen hatte man festgestellt, dass der zuvor ausgebrannte Spieß bereits Blätter trug. So ließ man ihn bis heute blühen und das Wasser, das neben seinem Stamm emporspross leitete man in einen Trinkbrunnen.



Abbildung 52: Maulbeerbaum mit Trinkbrunnen

Quelle: eigene Fotografie 2006

Die Heiligenviten der Bektaschi-Lehrmeister haben immer einen ähnlichen Inhalt. In der Legende von Bektasch Veli wird bei der Bestimmung des Platzes für die Errichtung seines Tekkes von einem Bogenschuss berichtet, wonach er sein Tekke auf der Landestelle seines Pfeiles erbaute. Die Verehrung von Bäumen wird auch mit der Geschichte des Mose verknüpft. “Zu ihm sprach Gott aus einem Gewächs hervor”, stellte der Halifebaba Mehmet Koç bei unserem Gespräch über die Verkultung von Bäumen im Bektaschitum fest. Der Baum wird auch als lebenspendend betrachtet. Bei diesen beiden Kultobjekten (Baum und Brunnen) wird das Symbol des Lebens, der Baum, mit dem lebenspendenden Wasser verknüpft. Darüberhinaus hat das Wasser eine symbolische Bedeutung bezüglich

der Reinheit. Das im Cem-Ritual verwendete Wasser wird ebenfalls aus dieser Quelle bezogen. Viele Besucher des Tekkes füllen ihre Wasserkanister mit dem Wasser des Tekkes, weil sie an eine heilende und heilbringende Wirkung glauben. Auf meine Frage hin, warum dem Wasser solch ein Kultstatus zugesagt wird, entgegenete man mir mit der Frage, weshalb viele Pilger das *Semsem*⁶⁹ in Mekka so sehr schätzen würden - es sei derselbe Grund.

8.4.2.4 Funktionale Gebäude des Tekkes

Bei der Küche des Tekkes handelt es sich um das am besten erhaltene Gebäude innerhalb der ganzen Anlage handeln. Ganz gleich welchen Zerstörungswillen die jeweiligen Besatzungsmächte auch gehabt haben wollen, auf eine funktionierende Küche waren alle von ihnen angewiesen. Diese Behauptung gründet auf der vorhandenen Bausubstanz, die von einer Vergrößerung der Küche zeugt, wodurch die Wertschätzung und die darauf basierende Erweiterung der Küche bemerkbar wird. Der gewölbte Eingangsbereich, sowie eine alte Feuerstelle sind Indizien für die ursprünglichere Erhaltung der Küche im Gegensatz zu den anderen Gebäuden des Tekkes.

In früheren Zeiten, wo das Tekke permanent von Derwischen bewohnt war, hatte die Küche einen anderen Stellenwert als heute, wo sie nur zu bestimmten Feierlichkeiten intensiv genutzt wird. Dies ist immer bei großen Festen der bektaschitischen Gemeinde der Fall, an denen mehr als 200 Personen teilnehmen. Bei diesen großen Festen werden draußen neben der Küche große Kupfertöpfe aufgestellt, in denen das Essen gekocht wird. Die Küche dient dann eher als Vorbereitungsraum und nicht mehr als Kochstelle. Außerhalb dieser Zeiten bleibt sie ungenutzt. Neben den *Paşa Konakları* ist die Küche ebenfalls der Nutzung des jetzigen Tekkeaufsehers überlassen. Wie ich beobachten konnte, wird das

⁶⁹ Der Name eines Brunnens innerhalb der großen Moschee in Mekka. Es wird geglaubt, dass das Wasser seinen Ursprung im Paradies hat. Demnach wird dem Wasser auch eine heilende Wirkung nachgesagt.

Küchengebäude von ihm auch als Lagerstätte genutzt. Auch darf der Aufseher mit seiner Familie in den sogenannten *Paşa Konakları* wohnen.



Abbildung 53: Küche mit Eingangsbereich

Quelle: eigene Fotografie 2010

Außer, dass sie von früheren Derwischen als Wohnraum genutzt wurde, ist über das Paşa Konağı nicht viel bekannt. Den örtlichen Bektaschis zufolge befand sich in einem Teil dieses Gebäudes der Wohnbereich des *postnişin* (Amtsinhaber des Tekkes), in einem anderen Bereich waren die Derwische untergebracht. Ein Baba oder Dede, der das Amt eines *postnişin* dort innehat, ist aber kein militärischer Würdenträger, wonach das Gebäude jedoch bezeichnet wird. Wie der Name „Pascha-Residenzen/Villen“ vermuten lässt, wurde dieses Gebäude wahrscheinlich vom örtlichen militärischen Würdenträger genutzt. Innerhalb der Literatur, die sich mit den erhaltenen Urkunden über die Stiftung des Seyyid Ali auseinandersetzt, ist diese gegenwärtig angewandte Bezeichnung nicht zu finden. Es ist auch nicht üblich, dass ein Pascha mit seiner Familie in einem Tekke Quartier bezieht. Daher ist zu vermuten vielleicht nicht falsch, dass erst nach der radikalen Abschaffung des Bektaschiordens 1826 im Tekke des Seyyid Ali ein

militärischer Aufseher dort wohnte. Es ist gut möglich, dass er damit beauftragt war, die bektaschitische Bevölkerung von einem eventuellen Aufbegehren gegen die Osmanische Autorität abzuhalten und der Hohen Pforte in Istanbul regelmäßig Bericht zu erstatten. Das Gebäude dient nach wie vor dem Wohnen und wird gegenwärtig vom Aufseher des Tekkes genutzt.



Abbildung 54: Paşa Konağı

Quelle: eigene Fotografie 2010

In jüngster Zeit wurde auf der linken Seite des Haupeingangs des Tekkes ein Gästeraum errichtet, der unter den örtlichen Bektaschis sehr umstritten war, da er sich architektonisch in den restlichen Gebäuden des Tekkes überhaupt nicht einfügt. Dieser Gästeraum mit einer großen Glasfassade, der eher als ein Speisesaal dient und einen Schaufenstercharakter hat, fällt mit der Bauweise deutlich aus dem Rahmen, so dass ich mich ebenfalls den meisten Kritikern dieser Baumaßnahme anschließe.



Abbildung 55: Gästeraum / Speisesaal

Quelle: eigene Fotografie 2010

8.4.2.5 Religiöse Leitbilder der Raumprägung durch das Tekke

Bevor auf die raumprägenden religiösen Leitbilder der Bektaschija eingegangen werden kann, bedarf es der räumlichen Eingrenzung der Validität der hier vorgetragenen Ergebnisse. Die hier untersuchte bektaschitische Ausprägung kann völlig andere Eigenarten aufweisen, als in anderen Regionen des Balkans. Für die religiöse Geisteshaltung der jeweiligen Bektaschis ist die historische Entwicklung der jeweiligen Verbreitungsregion, die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Lehrmeister und die zentrale bzw. dezentrale Organisation des Ordens von höchster Bedeutung. Daher ist davon abzuraten, die hier vorgetragenen Leitbilder der Geisteshaltung zu verallgemeinern und auf alle Bektaschis Südosteuropas anzuwenden. Beispielsweise tragen die bektaschitischen Geistlichen der Untersuchungsregion keine religiösen Gewänder, die entsprechend ihrer Position im Orden anders ausfallen können, als es bei den Bektaschis Albaniens der Fall wäre, die auch eine institutionalisierte und vernetzte Struktur aufweisen.

Desweiteren kann die synonyme Verwendung der Bezeichnung Bektaschis und Aleviten zu Mißverständnissen führen. Auch wenn die Bektaschija und Aleviten eine sehr ähnliche Glaubenspraxis zu haben scheinen, muss verdeutlicht werden, dass es sich bei der Bektaschija um einen Orden handelt, in den man zeremoniell aufgenommen werden kann, wobei man als Alevite geboren werden muss und eine Konversion ausgeschlossen ist. Ob und inwiefern die hier vorgetragenen Ergebnisse auf eine alevitische Gruppe übertragen werden können, bedarf einer hinreichenden Prüfung hinsichtlich der religiösen Orientierung. Die Behauptung, dass es sich sowohl bei der Bektaschija als auch bei den Aleviten um religiös homogene Gemeinschaften handelt, ist nicht zutreffend, da sie sich hinsichtlich ihrer Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken voneinander unterscheiden können.

Bei beiden religiösen Richtungen handelt es sich um religiöse Strömungen, denen eine einheitlich-schriftliche Überlieferung fehlt. Maßgeblich für die religiöse Unterweisung ist die mündliche Überlieferung. Die Babas und Dedes bilden hierbei die höchste geistliche Autorität. Daher ist die Meinung der jeweiligen Geistlichen für die gegenwärtige Lehrmeinung ausschlaggebend. Alle Menschen, so auch die geistigen Führer der Bektaschija, sind dem Wandel des Zeitgeistes ausgesetzt. Die radikale politische Neuorientierung in der Türkei der 1920'er Jahre, inklusive das Verbot aller religiösen Orden und die Schließung ihrer Kultstätten per Gesetz, führte zu einer völlig anderen aktuellen Geisteshaltung im Gegensatz zu den Bektaschis der Untersuchungsregion, die durch den Lausanner Vertrag unter gesetzlichen Schutz gestellt wurden und nicht der laizistischen Politik Atatürks unterworfen waren. Für die Bewertung der religiösen Geisteshaltung der Bektaschija der Untersuchungsregion wurden eigene Beobachtungen, sowie Interviews mit den Geistlichen vor Ort herangezogen und bewusst auf die Auswertung von Quellen verzichtet, die nicht der Region entstammen. Diese Entscheidung basiert auch auf der Annahme, dass die religiöse Grundhaltung einer Minorität durch mündliche Überlieferungen in der Gnade der amtierenden religiösen Führer „erhalten“ bzw. weitergegeben wird und durch Rückkopplungsvorgängen aus der sozial- und der Indikatorebene (Umwelt/Religion-Beziehungen) im Sinne des Zeitgeistes einem größeren Wandel unterworfen ist, als „schriftbasierte“ Überlieferungen.

8.4.2.5.1 Die religiöse Grundhaltung

Auf die Frage hin, was die Grundlage der bektaschitischen Überzeugung bildet, antwortete der Halifebaba Mehmet Koç ohne Zögern mit „die Kenntnis von sich selbst“ zu erfahren. Auf meine weitere Frage hin, ob er sich als ein Muslim oder als Bektaschi verstehe, antwortete er, dass Beides gleich wäre. Nur derjenige, der sein eigenes Wesen kennt, käme auch zum aufrichtigen Glauben und finde den Weg zu Gott. Die *kelime-i şehadet*, also das wörtliche Glaubensbekenntnis eines Muslims, reiche nicht ganz aus. Die *kelime-i şehadet* (*deutsch*: schahada) sei notwendig, jedoch wäre sie nicht nach dem Willen Gottes, so lange sie nur ein Lippenbekenntnis bleibt. Es bedürfe eines innerlichen Bekenntnisses, das sich aus der gesamten Lebenshaltung herauslesen lässt.

Im Analogieschluss hieß es dann: *„Nur wer sein eigenes Wesen kennt, gelangt auch zur Erkenntnis von Gott. Mit der **Erkenntnis des eigenen Wesen** ist das Erkennen der moralisch minderwertigen Attribute wie Fleischeslust, Hochmut, Rachsucht, Narzissmus, Eifersucht, im Großen und Ganzen das Verfallen in alles Weltliche gemeint. Nur derjenige, der die Unvollkommenheit und Fehlbarkeit der eigenen Existenz erkennt, kann die Unendlichkeit Gottes begreifen und sich dem ergeben. Ein Mensch, bei dem die schlechten Attribute dominieren, ist der bektaschitischen Gemeinschaft nicht würdig und wird aus ihr ausgeschlossen. Daher leiten wir alle Gläubigen an, sich gegenseitig zu achten und zu helfen. Wer dem Menschen ein Diener ist, kann auch Gott ein treuer Diener (türk. *sadık kul*) sein. Ferner kann nur jemand, der sich über die **Endlichkeit der eigenen Person** bewusst ist, die Unendlichkeit Gottes begreifen und somit von schlechten Verhaltensweisen ablassen. Um sich von alledem lösen zu können und ein gottgefälliges Leben zu führen, bedarf es der **Anleitung eines Lehrmeisters**, dessen Stellvertreter die **Dedes/Babas** sind, die den Weg zum Guten im Menschen weisen und letzten Endes den Weg zu Gott. Ohne das geistige Oberhaupt, also den Baba oder Dede, kann man den Weg zu Gott nicht finden. Die Schahada, also das wörtliche Bekenntnis eines Muslims, reicht nicht ganz aus. Sie ist notwendig, jedoch so lange sie nur beim Wort bleibt, wäre sie nicht im Sinne der göttlichen Forderung. Es bedürfe ein innerliches Bekenntnis, das sich aus der gesamten Lebenshaltung herauslesen lässt“* (Halifebaba Mehmet Koç : Lykio im August 2013).

Eine Lebensgemeinschaft, die diesen religiösen Grundsätzen unterliegt, muss den moralischen Anforderungen des Ordens folgen und ist der ständigen Anleitung und Kontrolle der geistlichen Führer unterworfen, die auch dazu ermächtigt sind, eine Person aus der Gemeinschaft auszuschließen und damit zu einem *Düşkün* (vom Weg Abgekommenen) zu erklären. Die Konsequenzen für solch einen Ausschluss wären, dass alle Mitglieder der Gemeinschaft den Kontakt zu dieser Person abbrechen und diesen sozial und wirtschaftlich isolieren.

Die architektonische Manifestation (Indikatorebene) dieser Anleitungs- und Kontrollinstanz ist das Meydan-Evi. Die Kontrolle der Sozialebene unterliegt somit der patriarchalisch-charismatischen Führung der Dedes und Babas. Die Legitimation für dieses Amt erhalten sie sowohl durch ihre Genealogie als auch durch den mystischen Bund zu Seyyid Ali, da sie als dessen Kalifen (türk. Halifebaba) gelten. Das Mausoleum des Seyyid Ali ermöglicht allen Besuchern die Partizipation an seiner Heiligkeit, und den Dedes und Babas auch an seinem Amt als oberster Lehrer der Gemeinde (türk. Mürşit). Die Betonung der „Endlichkeit der eigenen Person“ manifestiert sich sowohl am Mausoleum des Seyyid Ali als auch an dem sich anschließenden Friedhof, der weitere Geistliche birgt, denen immer noch Ehrerbietung erwiesen wird. Sie gelten gleichzeitig als Ahnen und Vorbilder für ein gottgefälliges Leben. In seiner ursprünglichen Funktion war das Tekke auch eine Art Erziehungsanstalt, worin die Derwische in die Mystik der Bektaschija eingewiesen wurden, die nach Tauglichkeit (das Prinzip der Meritokratie) wichtige Ämter im Orden übernahmen. Die Bedeutung der Gemeinschaft erfährt auch den Ausdruck in kollektiv genutzten Speisesälen, Küchen, Schlafräumen und dem zentralen Platz, die darüber hinaus die funktionale Kompaktheit der Siedlung nochmals bekräftigen.

Ein weiterer wichtiger Begriff beim Interview war „*İnsan-ı kâmil*“ (*der vollkommene Mensch*). Hierbei handelt es sich um eine sufistische Philosophie, die von einem dualen Wesen des vollkommenen Menschen ausgeht. Danach hat der Mensch eine innerliche (*bâtınî*) und eine äußerliche (*zahiri*) Seite⁷⁰. So

⁷⁰ Die sufistische Doktrin von *zahir* und *bâtın* wurde bereits im Grundlagenteil erläutert. Deshalb erfolgt hier die regionale Interpretation dieser Doktrin.

erklärte mir der Halifebaba: *„Die erste, also die innerliche Seite steht für die Einheit, die äußerliche für die Mehrheit. Der vollkommene Mensch ist gleichzeitig das Auge Gottes. Durch dieses Auge betrachtet der Schöpfer seine Geschöpfe und bringt ihnen Seine Botschaft“*. Ich war mir nie sicher, ob es sich bei diesen Äußerungen um metaphorische Annahmen handelte oder die Bektaschis der Untersuchungsregion tatsächlich glauben, dass der Schöpfer durch das Auge eines Menschen die Welt betrachtet. Nachfragen bezüglich dieses Punktes sorgten für mehr Ungewissheit, als dass sie Klarheit verschafften. *„Der vollkommene Mensch“*, fuhr der Halifebaba fort, *„ist die Seele der Schöpfung. Ohne den vollkommenen Menschen ist die Kenntnis von Gott nicht möglich. Also bedarf der Mensch die Sichtweise und Betrachtung dieser Menschen, denen er sich anschließen und ergeben muss. Nur sie können den Menschen zu Gott führen“*. Auf meine Frage hin, wer diese Menschen seien, setzte der Halifebaba fort, dass es *„die gesamten Propheten der monotheistischen Religionen“* seien. *„Mit dem Islam ist die Prophetie abgeschlossen. Es werden keine Propheten mehr kommen, wohl aber Freunde Gottes (veli), die zum rechten Pfad, in Anlehnung an die Prophetie, mit ihrem batinitischem Auge weisen werden. Um Gott zu erreichen, muss man den Gang zum İnsan-ı kâmil vollziehen“*. Einen dieser vollkommenen Menschen stellt Seyyid Ali in seinem Mausoleum dar. Daher betrachten die Bektaschija der Region ihn nicht als gestorben und vermeiden die Begriffe „verstorben“ oder „abgelebt“. Sie sagen einfach, dass er seine Welt verändert hätte und von der endlichen Welt in die unendliche gegangen sei. Die meisten Besucher des Tekkes statten daher dem Seyyid Ali einen rituellen Besuch ab und erhoffen sich dadurch, den erleuchteten Weg zu Gott zu finden. Sie hoffen immer noch auf eine mystische Anleitung. Auf meine Frage hin, ob lediglich ein Muslim auf die Gnade Gottes hoffen dürfe und Erlösung erlangen könne, wurde der Begriff „Muslim“ in Frage gestellt. *„Wer weiß denn wer ein Muslim ist? Die äußere Erscheinung ist nur Fassade“*. Der Begriff Muslim beschreibe nur den Zustand eines gottergebenen Menschen, jedoch wisse nur Gott, wer Ihm tatsächlich ergeben ist. Somit könne man auch andere monotheistische Religionen von dem Anspruch auf Erlösung nicht ausschließen. Das Ziel eines jeden Bektaschis sollte die Ausrichtung des eigenen Lebens an einem vollkommenen Menschen sein. Es stünde jedem offen, ein vollkommener Mensch zu werden, wenn man den Pfad der Erleuchteten (also den bektaschitischen) gehen würde.

Die Gebete in der Gemeinschaft und gemeinschaftliche Opferrituale mit Festessen, denen als Zentrum das Tekke dient, dienen dem Zusammenbringen der Mehrheit und ihrer Vereinigung in der Einheit des Tekkes. Daher bildet das Tekke auch die architektonische Manifestation des idealen Erziehungsbildes der Bektaschija.

9. Zusammenfassung

Ziel der Arbeit war es, die Eigenarten des Bektaschitums als Religionsgruppe und damit verbunden ihren raumprägenden Einfluss auf die geografischen Aspekte wie Siedlung, Politik und Wirtschaft aufzuzeigen. In diesem Sinne wurden im elementaren Grundlagenteil die wesentlichen Eigenschaften der erforschten Minorität dargelegt. Aus der vorhandenen Literatur ging deutlich hervor, dass die Bektaschija ihren religiösen und räumlichen Ursprung in Transoxanien hat und während ihrer Wanderbewegung nach Westen mit weiteren Religionen (Judentum, Christentum, Zoroastrismus etc.), sowie mit Philosophien und mystischen Strömungen in Kontakt trat und diese teilweise in ihre eigene Lehre übernahm. Die Lehre der Bektaschija ist demnach eine Sammlung von heterodoxen Glaubenselementen, die in ein islamisches Gewand gehüllt sind. Hierbei ist hervorzuheben, dass nicht der Einfluss der natürlichen Umwelt im Sinne der Religionsprägungslehre die gegenwärtigen Eigenarten der erforschten Minorität hervorgebracht hat, sondern es waren ihre Wechselbeziehung zu den Kulturen, denen sie begegneten. Daher stand die Forschung in die entgegengesetzte Blickrichtung, also die Erforschung der „Einflüsse von Religionen und Religionsgemeinschaften auf den geografischen Raum“ umso mehr im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit, worin Zusammenhänge hergestellt und empirisch erforscht wurden.

Der von Anfang an erfolgreiche Vorstoß der Osmanen nach Südosteuropa, besonders ab 1361, wurde von einer großen Zahl von anatolischen Siedlern mitgetragen, die viele Merkmale der sozialen, religiösen und politischen Verhältnisse Anatoliens nach Südosteuropa „exportierten“. So auch das Bektaschitum, das sich hier ebenfalls schnell als einflussreicher Faktor etablieren konnte - in erster Linie dadurch, dass die Bektaschis in der Elitetruppe der Janitscharen ein entscheidendes Machtinstrument besaßen. Wie im Kapitel zur geografischen Ausbreitung des Bektaschitums aufgezeigt wurde, begann der Niedergang des Bektaschitums in Südosteuropa im Grunde genommen schon mit dem Jahr 1826, als die Janitscharen - sozusagen der militärische Arm der Bektaschija - vom Sultan gewaltsam ihres Einflusses im Osmanischen Reich beraubt wurden. Damals musste die Bektaschija ihre Machtansprüche aufgeben, und ihre Anhänger büßten, was ebenfalls sehr schwer wog, ihre steuerlichen

Vorteile ein, die ihnen zuvor aus ihrer Zugehörigkeit zur Bektaschija erwachsen waren. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte befanden sich die Bektaschis auf dem Rückzug. Jedoch gelang es ihnen mit der Zeit, zumindest an einigen Orten Wurzeln zu schlagen und ihre spirituellen Lehren weiterzuverbreiten, bevor sie im Befreiungskampf der aufkommenden nationalistischen Bewegungen zwischen die Fronten gerieten und schließlich von den kommunistischen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reichs erbarmungslos verfolgt wurden. Weit entfernt von ihrer früheren Bedeutung sind Südalbanien und der Deliorman in Bulgarien derzeit die Hauptverbreitungsgebiete des Bektaschitums in Südosteuropa. Daher wurde beispielhaft für die Verbreitung der Bektaschija in Südosteuropa ihre Verbreitung in Albanien und Bulgarien herangezogen. Bis zum heutigen Tag haben sich jedoch auch die in diesen Regionen lebenden Bektaschis wenig von den schwierigen Jahrzehnten der Unterdrückung und Vertreibung erholen können.

Nachdem im elementaren Grundlagenteil die wesentlichen Eigenschaften der erforschten Minorität als Religionsgruppe dargelegt werden, folgen im Hauptteil die Kapitel, die sich mit den wechselseitigen Beziehungen der Bektaschis zur Politik, Wirtschaft und Siedlung auseinandersetzen.

In Bezug auf die Siedlungsweise im Bektaschitum wurde exemplarisch das Tekke Seyyid Ali erforscht. Die Tekkes in ihrer Funktion und Gliederung offenbaren das religiöse Selbstverständnis der Bektaschija. Ihr religiöses Selbstverständnis erfährt am Tekke eine architektonische Manifestation. Demnach stehen die wesentlichen Funktionen wie Gottesdienst, Erziehung und religiöse Bildung der Anhänger und Verpflegung und Unterbringung von Besuchern (Herberge) im Vordergrund. Entsprechend dieser Funktionen gliedert sich das Tekke in folgende Bereiche auf: Versammlungsraum (meydan evi), Friedhof (trk. hazire), die Küche (trk. aş evi), der Gästeraum (trk. misafirhane), der Brunnen (trk. çeşme) und der Innenhof (trk. avlu). In den meisten Fällen entstehen Tekkes um die Grabstätte eines Lehrmeisters. Bei der gängigen Verehrungspraxis der ehemaligen Lehrmeister kann durchaus von einem ausgeprägten Ahnenkult nach alttürkischem Brauch gesprochen werden. Daher sind das Mausoleum und der Friedhof wichtige Bereiche des Tekkes. Im Gegensatz zu sunnitischen Tekkes, findet man bei den Bektaschis kein kleineres Gebesthaus (trk. mescid), in dem die täglichen Gebete nach sunnitischer Praxis (gemeinsam) verrichtet werden.

Wichtige Elemente des bektaschitischen Gottesdienstes, vor allem der Semah-Tanz, können nicht in einer Moschee verrichtet werden. Im Gegensatz zu anderen sufistischen Orden, wie die der Halvetiyye, die ihre Bräuche zeitweise auch in die Moscheen getragen und dort praktiziert haben, hielten die Bektaschis von dieser Praxis Abstand. Diese Haltung diente neben der Konfliktvermeidung mit den orthodoxen Muslimen auch dazu, das Tekke als eine Weiterentwicklung der Moschee zu etablieren und die gesamte religiöse Praxis dahin zu verlagern. Nach bektaschitischer Überzeugung ist das Tekke ein Ort der Besinnung, des Gebets und der Gemeinschaftlichkeit. Das Tekke ist zugleich der Ort der religiösen Anleitung und Kontrolle der Bektaschigemeinde. Neben regelmäßigen Gottesdiensten finden im Tekke auch diverse Festlichkeiten wie gemeinschaftliche Opferrituale mit Festessen statt, an denen die gesamte Bektaschi-Gemeinde beteiligt ist. Die Tekkes bilden nach wie vor das Zentrum der bektaschitischen Frömmigkeit. Zweifelsohne sichern die Tekkes sowohl räumlich (als direkte Symbole des Bektaschitums im Raum) als auch funktional (Gottesdienst und soziale Begegnung) das Fortbestehen der bektaschitischen Glaubensgemeinschaft.

Der Untersuchungsraum liegt in der wirtschaftlich strukturschwächsten Region Griechenlands. Die Menschen, die im Rahmen der Feldstudien befragt wurden, waren einfache Bauern, die stets bekräftigten, dass alleine die Landwirtschaft nicht ausreicht, um die Existenz zu sichern. Daher sind eine Vielzahl der jungen Männer als Wanderarbeiter in Griechenland und westeuropäischen Ländern tätig. Die meisten Menschen betreiben Viehwirtschaft. Entsprechend der muslimischen Speisevorschriften wird keine Schweinemast betrieben.

Die Wirtschaftsethik der Bektaschis kann man durchaus als eine „humanistische“ Ethik bezeichnen, die sich sufistische Elemente bedient, wie die Grundprämisse des „eline, beline diline hakim ol“ (sei Herr über deine Hand, Lenden und Zunge). Diese Aufforderung bildet zugleich die Grundlage der bektaschitischen Ethik und regelt auch den Rahmen jeder wirtschaftlichen Bestrebung. Im Mittelpunkt der bektaschitischen Lehren steht der Mensch; gepredigt wird eine Haltung, die von der Achtung der Würde des Menschen geprägt ist. In diesem Zusammenhang ist in Bezug auf die Wirtschaftsweise festzuhalten, dass jede Art von Handlungen,

die darauf abzielen einen unverhältnismäßigen Gewinn zu erzielen, verboten sind. Darunter fallen jede Art von Wucher und die Zinswirtschaft.

Eine idealtypische Darstellung der Wirtschaftsweise im Bektaschitum ließe sich am Beispiel eines intakten Tekkes verwirklichen, das dauerhaft von Derwischen bewohnt wird. Leider existieren im Untersuchungsraum keine Tekkes, die in dieser Form eine wirtschaftliche Einheit bilden. Daher wurden die wirtschaftlichen Aspekte eines Bektaschi-Tekkes aus historischen Quellen erschlossen. Aus den historischen Dokumenten geht hervor, dass die *postnişin* (deutsch: Vorsteher eines Tekkes) als Landbesitzer, Geldverleiher oder als Vermieter diverser Immobilien sowohl im städtischen als auch im ländlichen Raum - ähnlich wie bei den Klöstern des Abendlandes - aktiv am Wirtschaftsleben der Gesellschaft teilnahmen. Bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1826 waren die Bektaschi-Tekkes blühende Wirtschaftseinheiten, die durch ihre Nähe zu den Janitscharen mit dem (Steuer-) Privileg der „minimalen Kontrolle“ ausgestattet waren. Den Quellen folgend genoss das Tekke des Seyyid Ali bis zum 17. Jahrhundert weite Steuerfreiheiten. Die Ländereien des Tekkes des Seyyid Ali erstreckten sich über mehrere Dörfer. Die Besitztümer des Tekkes waren vergleichbar mit denen eines damaligen Großgrundbesitzers.

Im Rahmen des Kapitels, das sich mit der Wirtschaftsweise im Bektaschitum beschäftigt, wurde der Pilgertourismus des Tekkes Seyyid Ali thematisiert. Heute gilt das Tekke des Seyyid Ali als eines der wichtigsten historischen Zentren des Bektaschitums. Nach der Aufhebung der über das Gebiet verhängten militärischen Sperrzone nach 1996, hat sich das Tekke des Seyyid Ali als ein Pilgerzentrum etabliert, das ein überregionales Einzugsgebiet hat. Im Besonderen sind die alevitischen Pilger aus der Türkei zu erwähnen, die das Tekke für sich wiederentdeckt haben. Der Pilgertourismus wird durch eine Reihe von Feierlichkeiten verstärkt. Es ist auffällig, dass die gesamten Feierlichkeiten, die im Tekke und der Umgebung stattfinden, zum größten Teil aus einer religiösen Tradition hervorgegangen sind und heute noch das Ziel des religiös motivierten Reisens bilden. Im Mittelpunkt der Feierlichkeiten steht die Pilgerstätte, also das Tekke des Seyyid Ali oder anderer „Heiliger“ die im Tekke ihrerzeit gewirkt haben und in der Umgebung bestattet wurden.

Zum Kapitel „Bektaschitum und Politik“ wurde bereits ein Fazit (siehe Kapitel 8.2.2.3) verfasst, worin insbesondere die gegenwärtige politische Situation der Bektaschis thematisiert wird.

Die Beziehung des Bektaschitums zur Politik ist von einer Reihe von historischen Ereignissen geprägt, die sich in das kollektive Bewusstsein der Bektaschis bis heute eingebrannt haben. Allem voran die Ermordung von Imam Ali und später seines Sohnes Hussain in Kerbela bilden die Grundlage eines ausgeprägten Trauerkultes mit politischer Brisanz. Beide wurden Opfer einer Reihe von politischen Machtkämpfen, wobei es um die Besetzung des Amtes des Kalifen ging. Vor allem die Vorfälle in der Wüste von Kerbela haben zur Herausbildung des Schiitentums, der zweitgrößten Konfession innerhalb des Islams geführt. Die Schiiten befinden sich nach wie vor in einer „(theologisch)-politischen“ Opposition zu den Sunniten. Um die Gefallenen in Kerbela zu trauern macht die Bektaschija jedoch nicht zu Schiiten. Beispielsweise wird der schiitisch-politische Islam in Iran von den Bektaschis strikt abgelehnt. Gängige Meinung unter den Bektaschis ist, dass die schiitische orthodoxe Art der religiösen Praxis nicht barmherzig und mit dem Pfad eines Sufis nicht vereinbar ist.

Wichtige batinitische Denker und Dichter, wie Halladsch al Mansur oder Şeyh Imameddin Nesimi, die von sunnitischen Machthabern wegen vermeintlich blasphemischen Gedankenguts zum Tode verurteilt und auf derbste Weise hingerichtet wurden, spielen in der Poesie der Bektaschija eine bedeutende Rolle. Die Bedeutung der sufistisch-batinitischen Literatur darf hierbei als Träger politischer Ideen nicht gering geschätzt werden.

Die in dieser Weise in der Geschichtsschreibung und innerhalb der bektaschitischen Poesie erhalten gebliebene Erinnerungskultur prägt immer noch große Teile der Verhaltenskonfigurationen der Bektaschija sowie sozial zugelassene und erworbene Umgangsformen, wodurch die Vergangenheit im Bewusstsein gehalten und auch bei politischen Entscheidungen vergegenwärtigt wird.

Die Tatsache, dass es sich bei den Bektaschis um eine religiöse Gemeinschaft handelt, die auf einer oralen Tradition fusst, macht sie für die geografische Forschung sehr interessant. Die „mündliche“ Belehrung der Bektaschis durch Heiligengeschichten, Prosa und Lieder wird weiterhin die Grundlage für die

Verbreitung ihrer Ideen bilden und auch den inneren Zusammenhalt stärken. Dadurch ist das Bektaschitum einer größeren Einflussnahme durch den Raum ausgesetzt als schriftgebundene Religionen, die möglichen und nötigen Reformen durch einen „schriftbasierten Purismus“ aus dem Weg gehen können. Eine vergleichende Studie zwischen Bektaschi-Gruppierungen verschiedener Räume könnte einen wichtigen Beitrag leisten, welchem „tatsächlichen“ Wandel diese Gruppierungen im Hinblick auf ihre religiösen und sozialen Eigenarten ausgesetzt sind.

Bei einem meiner Forschungsaufenthalte bin ich einer älteren Dame begegnet, die neben ihrem Haus im Gemüsegarten beschäftigt war. Wir kamen recht schnell ins Gespräch und unterhielten uns anfangs über ihren Garten und über diverse Gemüsesorten, die sie dort anbaut. Sie fragte danach, wer ich sei und was ich in der Gegend mache. Ich sagte ganz einfach, dass ich die Bektaschis erforsche und gerne erfahren möchte, was ein Bektaschi ist. Sie sagte, dass die Antwort nicht so schwer sei und fügte hinzu: „*Ein Bektaschi ist ein guter Mensch*“.

Verzeichnis der Fachbegriffe

ahi: städtische Bruderschaften, die als Vorläufer des osmanischen Zunftwesens betrachtet werden können

ahl-al bayt: (türk. ehli beyt) „Leute des Hauses“; gemeint ist die Familie bzw. die Nachkommen des Propheten Muhammed

Artotyriten: eine Gruppe von Montanisten, die die Eucharistie nicht mit Brot und Wein, sondern mit Brot und Käse abhalten

aş evi: Küche

Aschikpaschazade: osmanischer Geschichtsschreiber, mit vollem Namen *‘Āşık Paşa bin Muḥlis Baba bin Baba İlyās (DMG)*, bekannt auch unter dem nom de plume (osm. *mahlas*) *Aşık*, (* vermutlich 1400 in Elvan Çelebi bei Amasya; gest. vermutlich kurz nach 1484 in Istanbul - war ein osmanischer Historiograph (vgl. Babinger 1927: 35). Sein bedeutendstes Werk ist „*Tevârihi Al-i Osman*“. Darin wird in einfacher Sprache die Geschichte des Osmanischen Reiches von 1298-1472 in chronologischer Folge dargelegt.

avarız-ı divaniyye: Sondersteuern, die vor der Zeit der Tanzimat-i Hayriyye (1839-1876) nach geltendem Steuerrecht erhoben wurden

avarız: 1. Unfall, Plage. 2. Sondersteuern und –leistungen, die in Kriegszeiten und anderen außerordentlichen Zuständen erhoben wurden

avlu: Innenhof

Baba: eigentlich „Vater“; Titel, der von einem Bektaschi eines gewissen Ranges getragen wird

Batinija: Bezeichnung für diejenigen sufistischen Gruppierungen des Islams, die im Koran eine innere Bedeutungsebene (*batın*) erkennen – einen essentiellen, die Wahrheit enthaltenden inneren Sinn

Bektaschija: bezeichnet den Bektaschiorden, sowie dessen Anhänger und ist der osmanischen Bezeichnung „*tarikat-ı bektasîye*“ entlehnt. Der Begriff Bektaschitum ist ebenfalls gebräuchlich.

Cem-Gottesdienst: ein Gottesdienst der Aleviten und Bektaschis

Çerağ: eigentlich die Bezeichnung für eine Öllampe oder Kienspan; bei den Bektaschis werden damit die Kerzen bezeichnet, die während des Cem-Gottesdienstes angezündet bzw. „erweckt“ werden.

çiftlik: landwirtschaftlicher Großbetrieb

dede: eigentlich „Großvater“; Titel von leitenden Derwischen

Deliorman: (bulg. Ludogorie) historische Landschaft in der Donautiefenebene in Nordostbulgarien

Dschalal ad-Din Muhammed Rumi: am 30. September 1207 in Balch, Khorasan geboren. Gestorben am 17. Dezember 1273 in Konya, Zentralanatolien. Mystiker und einer der bedeutendsten persischsprachigen Dichter des Mittelalters und zugleich Begründer des Mewlewi-Ordens

dschizye: (türk. cizye) von Nichtmuslimen bezahlte Kopfsteuer

efsane: Legende, Mythos

esrar: inneres Befinden

fitna: Zwietracht, Prüfung

futuvva: (türkisch *fütüvvet*) städtische Männerbünde mit ausgeprägten Zeremonien und Kulte, die oft schiitisch gefärbt waren und unter dem Einfluss mystischer Strömungen standen

gök tengri: alttürkische Bezeichnung für „Himmelsgott“

hadschar al-aswad: der in der Kaaba befindliche „Schwarze Stein“

halife: Jünger eines Derwisch-Schejchs, die von einem Schejch zur Gründung eines Tekkes ausgesandt werden

halifebaba: eigentlich „Vater Kalif“ oder „Vater Jünger“; der höchste Würdenträger innerhalb der Bektaschija in der Untersuchungsregion

Halvetiyye: ein sufistischer Orden, der auf den Begründer Pir Ömer Halveti zurückgeht

Haririzade: Haririzade Muhammed Kemaleddin lebte 1850 – 1882 in Istanbul und wurde durch sein Werk *“Tibyanü Vesaili'l-Hakaik fi Beyani Selasili't-Taraik”* bekannt, worin er sich umfassend mit der Abstammung der bestehenden sufistischen Orden befasst hat.

hatt-ı şerif: Sultansedikt, zum Teil vom Sultan persönlich geschrieben

hazire: siehe kabristan

horasan erenleri: „jene aus Khorasan, denen Gott seine Geheimnisse offenbart hat“

hulul: Inkarnation

hurufi: Sekte, welche ihren Begründer Fazlallah vergöttlichte und ein religiöses System auf allegorischer Interpretation der Buchstaben aufbaute

Imaret: Wohltätigkeitseinrichtung

israiliyyat: Inhalte des islamischen Glaubens, die ihre Wurzeln in jüdisch-christlichen Überlieferungen und Mythologien haben

Kaaba: quaderförmiges Gebäude im Innenhof der Heiligen Moschee in Mekka; stellt das zentrale Heiligtum des Islams dar.

kabristan, auch hazire: Friedhof

Kalendari: (türk. kalenderi) entstanden aus der Malamatiya-Bewegung in Khorasan. Die Sufis der *kalendari*, die nicht zentral organisiert waren, fielen besonders durch ihr Äußeres auf, da sie sich fernab jeder gesellschaftlichen Akzeptanz bekleideten, die Augenbrauen rasierten und sogar Hörner auf ihren Köpfen trugen.

kanun-i esasi: erste und einzige osmanische Verfassung, die am 23. Dezember 1876 verabschiedet wurde

Karataş: wörtlich „schwarzer Stein“; die wichtigste Reliquie im Meydan-Haus, da er ein Teil des im Kaaba befindlichen schwarzen Steins ist

Kazasker: oberster Heeresrichter; war ein Teil des „Divan-i Hümayun“, des herrschaftlichen Rats des Sultans

keramet: Wunder

Khorasan: „Land der aufgehenden Sonne“, als historische Landschaft, die sich in der Antike im Nordwesten bis zum Kaspischen Meer und im Osten bis ins heutige Zentralafghanistan ausdehnte, kam die Region 651 n. Chr. unter arabische Herrschaft

kutbi: übersetzt „ein Wissender“; wörtlich „dem Pol zugehörig“; gemeint sind Menschen, die den mystischen Pfad weisen und auch selber beschreiten

madrassa: (türk. medrese) Sammelbegriff für jede Art von Schule. Hier: Bezeichnung für eine Schule, in der neben theologischen Fachdisziplinen auch Logik und Mathematik unterrichtet wurden.

makalat: schriftliche Überlieferung von Bektasch Velis Lehren

malamatija: auch gebräuchlich als **Malamatitum** - islamisch-mystische Bewegung, deren Anhänger durch vorgetäuschte gleichgültige Haltung gegenüber den gängigen gesellschaftlichen Normen und islamischen Vorschriften bewusst den Tadel ihrer Umwelt auf sich zogen. Als Gründer gilt Hamdûn-ı Kassâr (gest. 884 n. Chr. in Nischapur/Persien)

mawarun-nahr: (türk. maveraünnehir) Transoxanien - das „Land jenseits des Amudarja“; historische Region im westlichen Zentralasien, die im Wesentlichen das Land zwischen den beiden Strömen Amudarja und Syrdarja mit den alten Metropolen Samarkand und Buchara umfasst.

Mehdi, auch **Mahdi:** gottgesandter Messias im Islam

menakibname: Heiligenvita, meist legänderen Charakters

mescid: Moschee oder ein kleinerer Gebetsraum, in der/dem kein Freitagsgebet abgehalten wird

meydan evi: Versammlungsraum bei einem Bektaschitركة

misafirhane: Gästeraum

mücerred: Zölibat

öşür: „Zehntsteuer“, welche sich öfters auf einen höheren Prozentsatz der Ernte belief

postnişin: Vorsteher bzw. höchster Würdenträger eines Tekkes

reaya, auch **raiyyet:** steuerpflichtige Untertanen

riyâ: Heuchelei

şadırvan: Brunnen für die rituelle Reinigung

Salname: Jahrbücher oder Almanachs der Verwaltungseinheiten, worin wirtschaftliche, demografische und verwaltungsbezogene Daten veröffentlicht wurden

sancak: Untereinheit eines vilayet, die eine Verwaltungseinheit darstellt

Schejch: dem Türkischen *Şeyh* entlehnt; Ehrentitel, der u.a. für geistliche Oberhäupte eines Ordens verwendet wird.

Schejchulislam: ein Ehrentitel für islamische Religionsgelehrte

Schia, oder **Schiiten:** nach den Sunniten die zweitgrößte Konfession des Islams. Der Begriff stammt aus dem Arabischen und verkürzt die Bezeichnung *schiat Ali*, der soviel wie Partei Alis bedeutet. Die Anhänger der Schia betrachten den Imam Ali als den rechtmäßigen Nachfolger (Kalifen) von Prophet Muhammed. Schia ist heute ein Sammelbegriff für verschiedene schiitische Strömungen, u. a. die Zwölferschia. In der islamischen Republik Iran bilden die Schiiten die absolute Mehrheit.

schiat Ali: die Partei Alis, dem Vettern und Schwiegersohn des Propheten Muhammed

Semah-Tanz: ein ritueller Tanz der Bektaschis und Aleviten, der zu den Pflichten des Cem-Gottesdienstes gehört

şeriat: das orthodoxe religiöse Gesetz des Islams; muslimisches Rechtssystem

sunniten: abgeleitet aus dem Wort „*sunna*“ (Tradition des Propheten Mohammed). Die Sunniten bilden die größte islamische Glaubensrichtung, die die islamischen Glaubenslehren orthodox auslegen, sowie durch die Befolgung der Prophetentradition gekennzeichnet sind

tahsildar: höchster Steuerbeamte einer Provinz im Osmanischen Reich

tanzimat-i hayriyye: „glückliche Neuerungen“, auch kurz als „**tanzimat**“ bezeichnet, ist jene Epoche des Osmanischen Reiches, in der die ersten konkreten Schritte zur Verwestlichung (türk. *batılılaşma*) des Staates gemacht wurden. Der Beginn der tanzimat wird mit dem Sultansedikt von Gülhane 1839 eingeleitet, worin u. a. die Rechte der nichtmuslimischen Untertanen erweitert wurden.

tarikāt: Derwischorden

tekke: Derwischkonvent, hier: Bektaschikloster

tekkeş: Aufseher eines Tekkes

tenasüh: Reinkarnation

Tengrismus: bildete den Glauben aller mongolischen und Turkvölker Zentralasiens. Die zentrale Göttlichkeit bildet der Himmelsgott *tengri*. Im Tengrismus vermischen sich mit dem Himmelsgottglaube Animismus, klassischer Schamanismus, Ahnenverehrung und eine besondere Form des Totemismus.

Turkmenen: hier eine Sammelbezeichnung für diverse türkische Clans, die im Herrschaftsgebiet der Seldschuken und später der Osmanen lebten

türbe: Mausoleum

vakay-ı hayriyye: wörtl. übersetzt „glückliches“ oder „wohltätiges Ereignis“; offizielle Bezeichnung für die Vernichtung der Janitscharen im Jahre 1826 durch Sultan Mahmut II.

vakıf, auch **vakuf**: religiöse oder fromme Stiftung

veli: „Gottes Freund“; gemeint ist ein charismatischer Scheich eines Sufiordens, dessen Gottesnähe durch diesen Namenszusatz Ausdruck verliehen wird.

vilayet: größere Einheit der osmanischen Provinzialeinteilung.

yörük: Viehnomade. Angehöriger einer Gruppe von oghusisch-türkischen Stämmen. Die meisten der heutigen yörüken sind sesshaft geworden, jedoch gibt es vor allem in Südanatolien immer noch Clans die als Voll- oder Halbnomaden leben.

zikir-Gebet: ähnlich wie buddhistische Mantras, vielfach wiederholte Gebetsformeln oder auch Namen Gottes

Zwölf Imame: nach der Lehre der Schiiten, sind die Zwölf Imame (auch als Zwölfer Schia bezeichnet) die einzigen legitimen Nachfolger des Propheten Muhammed, somit Bewahrer der reinen Lehre des Islams. Jeder von ihnen wurde in Folge im Namen des Islams von den Umayyaden oder Abbasiden ermordet. Nach schiitischer Auffassung entkam der zwölfte und letzte Imam Mahdi al-Muntathar dem Tod und lebt im Verborgenen weiter und wird in der Endzeit die Menschen rechtleiten.

Literaturverzeichnis

Abdlbaki Glpinarlı (1977): Tasavvuftan Dilimize Geen Deyimler ve Ataszleri. İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, S. 162.

Akçay, Mustafa (2010): Hz. Ali'nin Hayatı ve kişilięi (Das Leben und die Persönlichkeit von Ali). In: Anadolu'da Alevilgin dn ve bugn; Bulut, Halil İbrahim (Hrsg.), Sakarya niversitesi Yayınları, 1. Baskı Sakarya, S. 175 – 214

Akdag, Mustafa (1979): Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi. Ankara, S. 197

Akin, Hatice /Cetin, Hatice (2011): Osmanli Millet Sisteminin Balkanlar'da Etnik Kimliklerin Olusmasındaki Rolü; in: Balkanlar'da İslam Medeniyeti – Uluslararası cnc Sempozyum tebligleri; Bukarest/Rumenien, Istanbul

Akyol, Selvi /Kozan, Ali (2013): Őeyh Bedreddin'in menkibevi hayatına dair bilinmeyen bir eser: Menakib-i Seyh Bedreddin Sultan (An Unknown Work Concerning Legendary Life of Sheikh Bedreddin: "Menakıb-ı Őeyh Bedreddin Sultan"). In: Tarih Okulu (The international Journal of the History School), editiert von Mustafa Alican / Gökhan Kagnici. Spring-Summer 2013, Band XIV. Izmir. S. 75-112.

Akyüz, Vecdi (2007): Devlet Bařkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu olarak Hz. Muhammed (deutsch: der Mohammed als Staatsmann, als ein Mann der Rechtspruchs und als Gründer einer Zivilisation). In: Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Teblig ve Müzakereleri; Fecr Yayınları 102, Konya

Arslan, Sezer (2008): Balkan Savařları sonrası Rumeli'nden Türk Gçleri ve Osmanlı Devleti'nde iskanları; Edirne Trakya Üniversitesi (Master Thesis)

Arslanoęlu, İbrahim (2002): Alevilięin Tarihsel-Sosyal Temelleri (deutsch: die sozio-historischen Grundlagen des Alevitentums). In: Hacı Bektař Veli Arařtırma Dergisi, 2002/23:123-180

Atasaęun, Galip (2007): Mevlânâ Celâleddin-i Rmî'nin Hayatı ve Eserleri, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Arařtırmalar Dergisi*. Konya, 3. Ausgabe [Mevlânâ zel Sayısı], S. 59-93

Aydemir, Abdullah (1979): Tefsirde Israiliyat. Ankara

Aydin, Mehmet (1986): Türklerde Hızır İnancı; in: Selcuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; 2. Ausgabe , S. 50 -77), Konya

Aykut, Sait (2007): Makalat, İstanbul, S. 34 – 67

Babinger Franz (1922): Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 76, Harrassowitz Verlag, Leipzig/Wiesbaden

Babinger, Franz (1921): Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich. In: Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. Becker in Berlin und H. Ritter in Hamburg, Elfter Band, Leipzig 1921, S. 1 – 106.

Babinger, Franz (1953): Mehmed der Eroberer und seine Zeit – Weltenstürmer einer Zeitwende; F. Bruckmann – München

Babinger, Franz (1966): Sarı Saltık Dede, İslâm Ansiklopedisi (Islamische Enzyklopädie), Band 10, İstanbul, , S. 220-221.

Babinger, Franz- Köprülü, Fuat (1996): Anadolu'da İslamiyet, ed. Mehmet Kanar, İstanbul

Baglioglu, Ahmet (1997): Türklerde İslamlaşmayla birlikte Mezhep hareketleri üzerine bir araştırma. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Elazığ

Barkan, Ömer-Lütfi (1942): Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. In: Vakıflar Dergisi, S.II, Ankara, S. 279 – 304.

Baş, Eyüp (2004): Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler. In: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Band: XLV, Ausgabe: 1, S. 167-190

Birge, J. K. (1937): The Bektashi Order Of Dervishes, London, S.102.

Birge, John Kingsley (1937): The Bektashi Order of Dervishes, Luzac & Co., S. 13-21

Bolat, Ali (2009): Tasavvuf. In: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Sayı: 23, S. 457-469. (Zeitschrift)

Boyle, J. A. (1974): „Ortcagda Türk ve Mogol Samanizmi“; übersetzt ins Türkische von S. Gökyay

Brunnbauer, Ulf (2002) (Hrsg.): Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002, 97-121.

Büttner, M. (1964): Theologie und Klimatologie. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, S. 154-191.

Ders. (1985): Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie. In: Geographia Religionum, Bd. 1. Berlin: Reimer, S. 13-121

C. E. Bosworth: „ÖTÜKEN“ In: Encyclopedia of Islam; Leiden. Digitale Edition

Cahen, Claude (1969): Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadji Bektash et quelques autres. In: Turcica I, S. 53-64

Cansun, Şebnem (2013): Türkiye'de Aleviler ve Siyasi Partiler İlişkisi (deutsch: Die Beziehung der Aleviten zu den politischen Parteien der Türkei): Cumhuriyet Gazetesi Üzerinden Bir İnceleme. In: Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, Band 5, Nr. 2, Istanbul

Celalettin Ulusoy, Pir Dergahından Nefesler, S. 19

Çelebi, Elvan (1995): Menâkıb'ul-Kudsiyye Fî Menâsib'il- Ünsiyye , (Hrsg. Erünsal, A. Yaşar Ocak), Ankara

Cetinkaya, Nihat (2004): Kızılbaş Türkler (deutsch: Die Rotkopf-Türken). Kum Saati Yayıncılık Istanbul.

Ders. (1981): Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri. İstanbul

Christo, GandeV (1960): L'apparition des rapports capitalistes dans l'economie rurale de la Bulgarie du nord-ouest au cours du XVIII siecle', Etudes Historiques, Sofia

Çiçek, Yakup (1995): Haririzade Mehmed Kemaleddin Efendi. In: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Band 7-8-9-10, Istanbul

Cin, Ali (2012): İran Coğrafyasında Hz. Hüseyin Yası ve bir Kerbela Kıssası, In: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Ausgabe 63, S. 359-382.

Clayer, Nathalie (1997): Muslim identity and the Balkan State, hrsg. v. Hugh Poulton. London, S. 115-138.

Coşan, Esat (1986): Hacı Bektaş-ı Veli, Makâlât, (transkribiert aus dem Alttürkischen mit arabischen Schriftzeichen) İstanbul, S. 34-56

Cotsonis, H. I. (1957): „Aus der Endzeit von Byzanz: Bürklüdsche Mustafa, ein Märtyrer für die Koexistenz zwischen Islam und Christentum“, In: Byzantinische Zeitschrift, Bd. 50/2, München 397-404.

Develioglu, Ferit (2010): Osmanlica – Türkce Ansiklopedik sözlük (deutsch: Enzyklopedisches Wörterbuch Osmanisch-Türkisch). 29. Auflage, Akaydin Kitabevi (Verlag); Istanbul

Eberhard, Wolfram (1942): Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas; Leiden Brill, S. 30 – 34

Ebu Zehre, Muhammed (1973): ed- Da've ile'l İslam, (Die Einladung zum Islam) Kairo

Eminov, Ali (1990). "Nationality Policy in the USSR and in Bulgaria: Some Observations" In: *Newsletter of the East European Anthropology Group*. 9(2)

Ergin, Muharrem (2002): Orhun Abideleri (Bilge Kağan Yazıtı - Doğu Yüzü), Boğaziçi Yayınları, İstanbul

ERGUN, Pervin.: (2004). Türk Kültüründe Ağaç Kültü. Ankara.

ERSOY, Necmettin. (2000). Semboller ve Yorumlar. İstanbul.

- Evliya Tschelabi (1999): Seyahatname; Bd. VIII, Istanbul, S. 329
- Faroqhi, Suraiya (1976): Agricultural Activities in a Bektashi Center: the Tekke of Kızıldeli, 1750-1830, Südosteuropa Forschungen, XXXV, S. 69-96 ; München: R. Oldenbourg 1976
- Faroqhi, Suraiya (1981): Der Bektaschi-Orden in Anatolien; Wien
- Faruk Sümer (1991): "Çepniler I", Türk Dünyası Tarih Dergisi, (Temmuz 1991), 55, 3-11; F. Sümer, "ÇepnilerII", S. 3-10; Ocak, Babaîler, S. 128 vd.
- Faroqhi, Suraiya (2001): Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir ?, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul, S. 46-58
- Fischer, Rudolf (1991): Religiöse Vielfalt im Vorderen Orient: eine Übersicht über die Religionsgemeinschaften des nahen Ostens. Oberdorf : Ed. Piscator, S.45
- Freitag, Rainer (1985): Seelenwanderung in der islamischen Häresie, In Islamkundliche Untersuchungen – Band 110, Berlin: Klaus Schwarz Verlag
- Freke, Timothy/Gandy, Peter. (2001). Dinlerin Tarihi ve Gizemcilik (deutsch: Geschichte der Religionen und Verheimlichung). Türkische Übersetzung: Orhan Tuncay
- Gelibolulu Mustafa Ali (1869): Kühnü'l Ahbar, Istanbul, Band V, S. 52
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1958): Vilayetname-i Hacı Bektas Veli. Istanbul
- Gordlevski, V. (1988): Anadolu Selçuklu Devleti, Onur Yayınları, Istanbul, S. 45-47
- Gordlevski, Vladimir A. (1988): Anadolu Selçuklu Tarihi (deutsch: Die Geschichte des Anatolischen Seldschukenreichs). Azer Yaran Ankara. S. 120-129
- Görgülü, İsmet (1993): On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922 (Der Kader des 10 Jährigen Krieges); TTK Ankara
- Granditis, Hannes (2008): Herrschaft und Loyalität in der spätosmanischen Gesellschaft – Das Beispiel der multikonfessionellen Herzegowina; Böhlau Verlag Wien – Köln – Weimar

Gülçiçek, Ali Duran (2004): Alevilik (Bektaşilik Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar; 2. C. Köln: Ethnoaphia Anatolica Verlag.

Günay, Tümer/ Küçük, Abdurrahman (1988): Dinler Tarihi, Ankara, S. 60.

Hamidullah, Muhammad (1994): İslam Tarihine Giriş (deutsch: Einführung in die Islamische Geschichte). übersetzt von Ruhi Özcan; Istanbul

Hammer-Purgstall, Josef (2006): Der Islam : Texte aus dem Arabischen.; in Übers. von Friedrich Rückert, Bibliothek der Weltreligionen; Paderborn Voltmedia

Hartmann, Richard (1918): As-Sulami's Risalat al-Malamatija. In: Der Islam – Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Band 8; Verlag von Karl J. Trübner; Strassburg

Hasluck, F. William (1929): Christianity and Islam under the Sultans, Oxford

Hasluck, F. William (2006): Bektasilik Tedkikleri (Studien über Bektaschismus) von Englischen ins Osmanische übersetzt von Prof. Dr. Ragib Hulusi Özden 1928; (Hrsg.) Prof. Dr. Mehmet Kanar, Istanbul, S. 22

Hezarfen, Ahmet (2001): “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Balkanlar Kızıldeli Sultan Vakfi”, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı18, Ankara Yaz, S.11-32

Hikmet, Nazim (1982): Das Epos von Scheich Bedreddin, Sohn des Kadis von Simavne“, Ararat, Berlin - übersetzt aus dem Türkischen von Yüksel Pazarkaya. Erste Auflage erschien 1936 im Verlag Yeni Kitabci.

Hocheisel, K. (1985): Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft. In: Geographica Religionum, Bd. 1. Berlin: Reimer, S. 126 – 157

Ders. (Hrsg.) (1986): Siegfried Passarges „Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem“. Paradigma einer zeitgemäßen Religionsgeographie. In: Geographia Religionum, Bd. 2. Berlin: Reimer, S. 55-82

Ders. (1988): Religionsgeographie. In: CANCIK, H., GLADIGOW, B. u. M. LAUBSCHER (Hrsg.), Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer 1988 b, S. 108-120

Human Rights Watch (1999): Greece, The Turks of Western Thrace. Vol. 11, No 1 (D), New York

Hurc, Ramazan (2000): Devlet Başkanlığı Sürecinde Hz. Muhammed (deutsch: Die Zeit des Propheten als Staatsoberhaupt). In: Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Saban Kuzgun (Hrsg.); Elazığ

Ileri, Celal Nuri (1918): (übersetzt von Kemaloglu, Muhammet), Muhammet: Pomaklar ve Bulgarlar ; Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi Sayı 53, 2 (2013) 421-431 *übersetzt aus*: Istanbul, 1336-1918, Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası (*Zeitschrift zur Allgemeinen Literatur*), Cilt: IV, Sayı: 80, Sayfa: 909-913. Edebiyat-ıUmumiye Mecmuası, 1916 yılında Celal Nuri (İleri) tarafından İstanbul' da yayınlanan haftalık siyasi ve edebi dergidir.

Inalcik, Halil (1954): Ottoman Methods of Conquest. In: Studia Islamica 2 S. 112-113 und S. 117.

Inalcik, Halil (1960): Arnavutluk. In: Encyclopedia of Islam. Bd. 1. Hg. v. H.A.R. Gibb et al. London: Luzac, S. 650-658.

Inalcik, Halil (1993): Türkler ve Balkanlar (deutsch: die Türken und der Balkan), Istanbul, S. 9 – 34.

Inalcik, Halil (2004): Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt 2 (deutsch: die ökonomische und soziale Geschichte des Osmanischen Reiches)/ 1600-1914, Eren Yayıncılık, S. 124-178

İnalçık , Halil (2012): Osmanli dönemi Balkan tarihi üzerinde yeni araştırmalar (New researches on the History of Southern Europe in the Ottoman Era) ; GAMER, I, 1 s. 1-10

Jacob, Karl Georg (1908): Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis, Berlin, S. 16f.

Jaeckel, Peter (1970): Türkische Kopfbedeckungen in mitteleuropäischen Museen. In: Waffen - und Kostümkunde, Bd. 12, S. 8).

Jong, F. de (1980): Names, religious denomination and ethnicity of settlements in Western Thrace; a supplement to the "Ortsnamenkonkordanz der Balkanhalbinsel" Leiden : E.J. Brill

Jordan, Peter (2014): Der Naturraum Balkan als Ort menschlichen Handelns. In: Handbuch Balkan, Herausgegeben von Uwe Heinrichs, Thede Kahl und Petra Himstedt-Vaid; Harrasowitz Verlag Wiesbaden

Jordan, Peter (2005): Großgliederung Europas nach kulturräumlichen Kriterien, Europa Regional, 13. Jahrgang, 2005, Heft 4, S. 162 – 173, Leibniz-Institut für Länderkunde (IfL), Leipzig.

Kahl, Thede (2014): Ethnische, sprachliche und konfessionelle Struktur der Balkanhalbinsel. In: Handbuch Balkan, Herausgegeben von Uwe Heinrichs, Thede Kahl und Petra Himstedt-Vaid; Harrasowitz Verlag Wiesbaden

Kandler, Hermann (2007): Christen und Muslime in Thrakien: Griechenland Studien 1. Berichte aus dem Arbeitsgebiet Entwicklungsforschung. Hg. von Cay Lienau; Verlag C. Lienau Münster

Kaplan, Dogan (2010): Yazılı kaynaklarına göre Alevilik. TDV Ankara

Kaplan, Dogan (2010): Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik (deutsch: Die schriftlichen Quellen des Alevitentums). TDV Yayınları Ankara

Kara, Mustafa (1980): Tekkeler ve Zaviyeler (Die Tekkes und zaviyes), İstanbul

Kara, Mustafa (2001): Balkanlar'da Türk Tasavvuf Edebiyatı'na Genel Bakış (deutsch: Eine allgemeine Bterachtung der Türkischen Sufismus-Literatur im Balkan), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt 10, Sayı 2,.

Kayıcı, Haluk (2013): Sâlnâmelere Göre İdârî, Sosyal ve Ekonomik Yapısıyla Edirne Sancağı (Die ökonomische, soziale und verwaltungsbezogene Struktur des Sandschaks Edirne entsprechend der Salname). Editorial: T.C. Edirne Valiliği, İstanbul

Kenanoglu, M. Macit (2005): Islam-Osmanli Hukukunda Zimmiler. In: Türkiye Arastirmalari Literatür Dergisi, Cilt 3, Sayı 5, S. 553-574

Kettermann, Günter (2001): Atlas zur Geschichte des Islam. Verlag WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Darmstadt

Khoury, Adel Theodor (1999): Der Koran - Suren 24-35; Bd. 10; Gütersloher Verlagshaus

Kissling, Hans Joachim (1950): Das Menaqybyname Scheich Bedr ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samavna. In: Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 100, München, S. 112 – 176.

Köprülü, Fuat (2013): Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar. 13. Auflage) Ankara

Köprülü, Mehmed Fuad (1923): Türkiye Tarihi I-Anadolu'nun İstilasına Kadar Türkler. İstanbul, S. 252

Köprülü, Mehmed Fuad (2013): Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. 13. Auflage, Akcag Verlag Ankara

Köprülü, Orhan F. (1999): Osmanlı Devletinin Kuruluş ve Gelişmesindeki İtici Güçler (deutsch: die treibenden Kräfte bei der Gründung und Entwicklung des Osmanischen Reiches), (Hrsg.) Güler Eren, Ankara, S. 153-160.

Korkmaz, Esat: Hak-Muhammet-Ali ve Kırklar Cemi; Sakhulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Arastirma-Egitim ve Kültür Vakfi Yayinlari, Istanbul 1997

Kozan, Ali (2009): Ideolojik okumalardan bilimsel zemine dogru: Simavna kadisioglu Seyh Bedreddin Isyani; *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2009, Band: VII, Ausgabe: 13, S. 181-198, Nevsehir

Kreiser und Neumann (2003): Kleine Geschichte der Türkei. Stuttgart, S. 20

Kurtaran, Ugur (2011): OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MİLLET SİSTEMİ (The System of Nation in Ottoman Empire) In: Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Journal of the Institute of Social Sciences of Kafkas University in Kars; (Sayı) Number 8, S. 57-71; Kars

Kurtkan, Amiran (1977): Sosyolojik acidan egitim yoluyla kalkinma temelleri (Die Grundlagen der Entwicklung durch Bildung aus soziologischer Sicht), I.Ü. İktisat Fakültesi Yayini, Istanbul

Lanczowski, G. (1978): Einführung in die Religionsphänomenologie (Die Theologie : Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplin und Nachbarwissenschaften; Darmstadt.

Lapidus, Ira (1988): The Turkish Migrations and the Ottoman Empire. A History of Islamic Societies, Cambridge, , 303-343.

Lienau, C.; Kahl, Th.; Katsaros, G.; Bara, M. (2009): Ein Projekt zur Erforschung interreligiöser Koexistenz in der Norddobrudscha (Rumänien) und in Westthrakien (Griechenland). In: Kahl/Lienau (ed.): Christen und Muslime in südosteuropäischen Peripheriegebieten, Wien: LIT, 9-50.

Lienau, Cay (1989): Griechenland. Geographie eines Staates der Europäischen Südperipherie. Darmstadt

Lienau, Cay (2013): Osmanen und Islam in Südosteuropa. aus: Reinhard Lauer und Hans Georg Majer (Hg.): Abh. der Akademie der Wissenschaften Göttingen, N.F. Band 24

Lienau, Cay (2016): Zur physischen Geographie Südosteuropas
(unveröffentlichtes Manuskript)

Lilie, R. J.: Das zweite Rom, Berlin 2003; J. Haldon: Das byzantinische Reich. Zürich 2002, In: Neue Zürcher Zeitung v. 28.5.2003, 62.

Lowry, Heath (2008): Osmanli döneminde Balkanlar'ın sekillenmesi (Die Neuordnung des Balkans im Zuge der osmanischen Eroberungen); Bahcesehir Üniversitesi, Istanbul

M. Zeki Pakalın (1983): Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, MEB, İstanbul, *Tahrir Maddesi*, Band III, S. 376

Machiel, Kiel (1971): Observations on the History of Northern Greece during the Ottoman Rule — The Turkish Monuments of Komotini and Serres, In: Balkan Studies, 12, 2, S. 424-425

Machiel, Kiel (1990): *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans - The Legacy in Stone Variorum*; Hampshire, S. 205-220

Ders. (1993): A Note on the Date of the Establishment of the Bektashi Order in Albania: the Cult of Sarı Saltık Dede in Kruja Attested in 1567-1568. In: Popovic, A./Veinstein, G. (Hg.): *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Paris: Geuthner, Istanbul: Isis 1995 *Revue des Etudes Islamiques* 60 1992, S. 263-270.

Majors, Ferenc / Rill, Bernd (2000): *Das Osmanische Reich*; Regensburg, S. 353 - 387

Mehmed Esad Efendi (1833): *Destruction des Janissaires*, Paris, S. 24 - 35; Esad Efendi war von 1821 - 1826 der offizielle Chronist (Vaka-nüvis) des Osmanischen Reiches.

Melikoff, Irene (2011): *Uyur idik uyardılar – Eine Sammlung von Artikeln über das Bektaschitum* (übersetzt von Turan Alptekin aus dem Französischen) Demos Verlag – Istanbul

Melikoff, Irene (2011): *Uyur İdik Uyardılar - Alevilik Bektaşılık Araştırmaları* (deutsch: *Studien zum Aleviten- und Bektaschitum*). Demos Yayınları, 3. Auflage. Istanbul

Mensching, Gustav (1947): *Soziologie der Religion*. Ludwig Röhrscheid Verlag Bonn

Noyan, Bedri (1983): *Hacı Bektas Veli Vilâyetnâmesi*; Aydın

Ocak, Ahmet Yaşar (1978): *Zaviyeler*. In: *Vakıflar Dergisi*, C.XII, Ankara

Ocak, Ahmet Yaşar (2000): *Alevi Bektasi inanclarinin Islam öncesi temelleri*; Istanbul, Yay Yayinlari, S. 14-78

Ocak, Ahmet Yaşar (2000): *Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoxisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış*", In: *Belleten*, LXIV/239, S. 129-159.

Ocak, Ahmet Yaşar (2010): Alevi ve Bektasi inanclarinin Islam öncesi inanc temelleri; 8. Auflage, Istanbul

Ocak, Ahmet Yaşar (2014): Babai isyani / 6. Auflage, Istanbul

Ocak, Ahmet Yaşar: In: Vakiflar Dergisi Sayi XII, Istanbul 1978, S. 247-269

Ocak, Ahmet Yaşar (2013): Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (deutsch: Häretiker in der osmanischen Gesellschaft) - 15-17 Yüzyıllar. Tarih Vakfi Yurt Yayınları. 4. Auflage, Istanbul

ORTAYLI, İlber (2007): Pax Ottomana. Istanbul, Tımas, S. 11-69

Ostrogorski, Georgije (1973): Zur bayzantinischen Geschichte. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Perinçek, Doğu (1968): Werner'e göre Osmanlı Feodalitesi (Der Osmanische Feudalismus nach Ernst Werner). In: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. Band 25, 3. Ausgabe, Ankara

Popovic, Alexandre (1986): L'Islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane. Wiesbaden: Harrassowitz (Balkanologische Veröff. 11).

Raumer, Karl (1832): Lehrbuch der allgemeinen Geographie. Zweite vermehrte Auflage, Brockhaus. Leipzig

Reichert, Ludwig (1976): Die Provinzen des Osmanischen Reiches. Beihefte zum TAVO Wiesbaden, S.34

Rexhebi, Baba (1970): Misticizma Islame dhe Bektashizma. New York:Waldon Pr.

Rinschede, Gisbert (1999): Religionsgeographie. Westermann Schulbuchverlag, Braunschweig

Rexhebi, Baba (1984): The Mysticism of Islam and Bektashism. Neapel: Dragotti

Sâdık Vicdânî, Tomâr-ı Turuk- Aliyye Birinci Cüz: Melâmîlik, İstanbul, 1338

Shaw, S. (1978): *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. 3rd ed. (London, New York, Melbourne 1978) Bd. 1, S. 58-59 und S. 151- 153 sowie Braude: *Foundation Myths of the Millet System*. In: *Christians and Jews in the Ottoman Empire* S. 69-88.

Samur, Sabahattin (2005): İSLAM COĞRAFYACILARINA GÖRE HORASAN; YERİ VE X. ÜZYILDAKİ DURUMU. In: *Bilimname IX*, 2005/3, 89-104

Schimmel, Annemarie (1989): *Wanderungen mit Yunus Emre – Oenel Verlag*, S. 64-73.

Schimmel, Annemarie (1995): *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. Diederichs Gelbe Reihe Bd. 32; 3. Auflage, Eugen Diederichs Verlag München

Schumann, Hans Wolfgang (1996): *Seelensucher gegen Seelenleugner – Die Wiedergeburtstheorien der indischen Religionen*, in Perry Schmidt Leukel (Hrsg.): *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, München: Diederichs, S. 14–28; hier S. 23–26.

Simsir, Bilal N. (1983): *Bulgaristan Türkleri (1878 - 1985)*, I. Baskı, Bilgi Yayınevi, İstanbul

Skendi, Stavro (1956): *Albania*. Published for the Mid-European Studies Center Series of the Free Europe Committee, Inc. New York: Praeger, London: Stevens & Sons

Skendi, Stavro (1956): *Religion in Albania During the Ottoman Rule*. In: *Südost-Forschungen 15 München*, S. 311-327; Nachdr. in: *Balkan Cultural Studies New York 1980*, S. 151-166]

Slade, A. (1854): *Records of Travels – Turkey, Greece*; London, S. 103 - 147

Sökefeld, Martin (2008): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Disapora*. Bielefeld Transcript

Şükrü Halûk Akalın (1987): *Saltuknâme I - Inaugural Dissertation*, An der Universität zu İstanbul, Institut für Sozialwissenschaften, İstanbul, S. VII-XX.

Şükrü Halûk Akalın (1994): «Ebülhayr Rumi» maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, Band10, S. 360, İstanbul

Şükrü Halûk Akalın (1994): Ebülhayr Rumi maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, Band10: S. 360, İstanbul

Sümer, Faruk (1972): Oğuzlar (Türkmenler). 2. Baskı. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları Sayı 170. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara

Sunar, Cavit (2003): Melamilik Bektasilik, İstanbul

Tevarih-i Al-i Osman (1913). İstanbul , S. 204-205

Trix, Frances (1993): The Ashura Lament of Baba Rexheb and the Albanian Bektashi Community in America. In: Popovic, A./Veinstein, G. (Hg.): Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Paris: Geuthner, İstanbul: Isis 1995 (Revue des Études Islamiques 60 [1992], Numéro spécial), S. 405-418.

Turgut Koca (1990): Bektaşî Nefesleri ve Şairleri. İstanbul, S. 145

Türkdoğan, Orhan (1995): Alevi Bektaşî Kimliği (deutsch: die Alevitisch-Bektaschitische Identität). Tımas Yayınları (Verlag) İstanbul

Tworuschka, Monika (2009): Grundwissen Islam. Religion, Politik und Gesellschaft. Dritte aktualisierte und erweiterte Auflage; Aschendorff Verlag Münster

Ulusoy, A. Celâlettin (1986): Hünkâr Hacı Bektas Velî ve Alevî-Bektas yolu. Hacibektas

Ders.: Anadolu heterodoks Türk sufiliğinin temel taşı: Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasanî ", Yunus Emre, Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş-ı Veli Düşüncesinde Hoşgörü, Kültür Bakanlığı Bilimsel ve Kültürel Araştırma Vakfı, Ankara 1995, 185-201.

Üzüm, İlyas (2002): Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik. Horasan Yayınları, İstanbul

Uzuncarşılı, İ. Hakkı: Gâzi Orhan Bey Vakfiyesi”, Belleten V/19, S. 277-388.

Ders. (1969): Anadolu Beylikleri, Ankara Ders. (1964): Osmanlı Tarihi, I-II. ciltler, Ankara

Velinov, Alexander (2001): Die Pomakenfrage in Bulgarien -Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln 2001

Watt, W.Montgomery (1960): Shi'ism Under The Umayyads, Journal of the Royal Asiatic Society, I 58- 172, London

Weithmann, Michael W. (2000): Balkanchronik 2000 Jahre zwischen Orient und Okzident, Regensburg

Werner, Ernst (1966): Sozial-religiöse Strömungen in der Welt des Islam: Baba Ishaq. In: Festschrift Walter Baetke (1966). S. 368-379

Werner, Ernst (1985): Die Geburt einer Großmacht – Die Osmanen (1300 – 1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus. Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte Band 32. Erschienen im Hermann Böhlau Nachfolger in Weimar

Wichert, Sven (2000): Das Zisterzienserkloster Doberan im Mittelalter. Aus der Reihe: Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, Band 9. Lukas Verlag Berlin

Widengren, Geo (1961): In: Religionsphänomenologie – Schriftlose Völker in Asien; De Gryter Lehrbuch (S. 55-57)

Wunn, Ina (2007): Muslimische Gruppierungen in Deutschland, Kohlhammer Verlag Stuttgart, S. 97 – 111

Yavasov, İvan (1934): Vakfiye, Defter-i Rumeli Sâni-i Asker. Nu.400, s.149, Sira:351. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi; Razgrad, Negovoto Arkeologičesko i İstoričesko Minalo, Çastı I.

Yekbaşı, Hakan (2010) : Hasan Tevfik Efendi'nin Muharrem Ayı ve Kerbelâ Hâdisesi'ne Dair Risalesi. In: *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*, Band II, S. 107-160

Yetkin, Cetin (1980): Türk halk hareketleri ve devrimler (deutsch: Turkmenische Volksbewegungen und Revolutionen), Milliyet Yayinlari Istanbul, S. 69 – 74

Yildirim, Riza (2001): Dervishes in Early Ottoman Society an Politics (Master Thesis) Bilkent University Ankara, S. 12

Yilmaz (Hrsg.)/ Akkus / Öztürk (2011): Alevi Bektasi Klasikleri – Makalat, Ankara, S. 13

Yüce, Kemâl (1987): Saltuknâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar „Die geschichtlichen und religiösen Aspekte der Saltukname“, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara, S. 20-100;

Yüce, Kemâl (1987): Saltuknâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar (Die geschichtlichen und religiösen Aspekte der Saltukname), Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını, Ankara, S.20-100.

Yücel, M. Yaşar (1964): Çandaroğlu Isfendiyar Bey, 1392-1439. In: Tarih Araştırmalar Dergisi (TAD) II. 2-3. Ankara Üniversitesi Tarih Bölümü, S. 157-174.

Zachariadou, Elizabeth (1999): The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699): The Menzilhanes of the Sol Kol in the Late 17th/Early 18th Century. Halcyon Days in Crete II Author(s) of Review: Kate Fleet Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 62, No. 2, S. 362-363

Ders.: Vakıflar Dergisi, s. II, Ankara, 1942, sf. 279-304.

Zegkinis, E., (2001): Bektashism in Western Thrace: A contribution to the history of the dissemination of Islam in Greece, übersetzt ins Englische von G. Mavrommatis, Pournaras, P.

Zimpel, H.-G. (1970): Religionsgeographie. In: Westermann Lexikon der Geographie. Braunschweig: Westermann, S. 1000-1002, und in: SCHWIND, M. (Hrsg.), Religionsgeographie. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1975 b, S. 372

Ziroyevic, Olga (1984): Mehmed Pascha Sokolli im Lichte jugoslawischer Quellen und Überlieferungen. In: The Journal of Ottoman Studies, Vol. 4 S. 55-67.

Internet:

Artikel zu Sadik Ahmet in Wikipedia DE:

(https://de.wikipedia.org/wiki/Sad%C4%B1k_Ahmet#Ahmets_Tod_und_sein_Verfahren_vor_dem_EGMR- zuletzt aufgerufen 23.01.2016)

Azar, Birol (2005): Benzerlikler ve Farklılıklar Ekseninde Alevi Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme (deutsch: eine vergleichende Bewertung der Alevitisch-Bektaschitischen Glaubensinhalte. In: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Elazığ. URL: http://ktp.isam.org.tr/pdfdr/D02364/2005_2/2005_2_AZARB.pdf (zuletzt aufgerufen 21. Januar 2016)

Eliade, Mircea (1968): Le Chamanisme. Payot Paris (Online Buch: https://docs.google.com/uc?id=0B1_a9xNu1_P1OGM0MjRiNTYtZjk4Zi00YTYxLTlhMWUtZmYyYzg1OGZlZGJm&export=download - zuletzt abgerufen 04.12.2013)

Özkırımlı, Atilla (1975): Babalılar Ayaklanması (deutsch: Der Babalılar Aufstand), In: Birikim (Zeitschrift) 8/35 1975) – aufzurufen unter der Internetseite (türkisch): <http://www.birikimdergisi.com/>

Schlachter Bibel 1951 (<http://www.jesus-der-christus.info/bschla.htm>) -zuletzt aufgerufen 12.12.2016

Schönig, Claus: Fiktive Völkergenealogien im Dīwān Lugāt at-Turk des Mahmūd al-Kašgarī (<http://www2.hu-berlin.de/nilus/net->

publications/ibaes5/publikation/ibaes5_schoenig_diwan-lugat.pdf - zuletzt
aufgerufen 09.09.2016)

Sökefeld, Martin (2005): Sind Aleviten Muslime? Aspekte einer Debatte unter
Aleviten in Deutschland. In: Ethoscripts Bd. 7, Nr. 2. URL: [https://epub.ub.uni-
muenchen.de/22316/2/Soekefeld_Sind_Aleviten_Muslime.pdf](https://epub.ub.uni-muenchen.de/22316/2/Soekefeld_Sind_Aleviten_Muslime.pdf) (zuletzt
aufgerufen 21. Januar 2016)

Tanyu, Hikmet (1968): Türklerde taslarla ilgili inanclar; Ankara (Online:
<http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/752.pdf>)

Thomsen, Vilhelm (1924): Alttürkische Inschriften aus der Mongolei In:
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; Bd. 28

Yaşın, Abdullah (2010): Cudi Dağı ve Nuh Tufanı, *Uluslararası Şırnak ve
Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010) = International Şırnak and Its Vicinity
Symposium (14-16 May 2010)*, 2010, S. 47-52 (<http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/> -
zuletzt abgerufen am 16. 08.2015)

Jordan, Peter (2005): Großgliederung Europas nach kulturräumlichen Kriterien:
[http://www.stagn.de/DE/1_Der_StAGN/Publikationen/StAGN_GGEuropa/grosse
u_node.html](http://www.stagn.de/DE/1_Der_StAGN/Publikationen/StAGN_GGEuropa/grosse_u_node.html)

Zeitungsartikel:

Schack, Ramon (2015): „Die Ausbreitung des saudischen Einflusses wird verheerende Folgen mit sich ziehen“ – Begegnungen mit Peter Scholl-Latour, in: Telepolis, Heise Medien (Artikel URL: <http://www.heise.de/tp/artikel/46/46941/>) zuletzt aufgerufen 12.06.2016

Archivmaterial:

Hierbei handelt es sich um eine Kaime (deutsch: Bericht) des Gouverneurs von Tschernomen Esad Pascha. (BOA) **Das Osmanischen Archiv des Ministeriums in Istanbul: aufbewahrt wird es in der Abteilung *Hatt-i Hümayun* des *Mahmut II.* und trägt die Registernummer 26729.**

Anhang: Liste der befragten Personen

(Namen wurden geändert)

Name	Vorname	Alter	Geschlecht
Yorulmaz	Müslüm	55	männlich
Genc	Yildirim	21	männlich
Kaya	Dilaver	33	männlich
Usta	Hasan	30	männlich
Zehir	Kamil	23	männlich
Masum	Hüseyin	76	männlich
Seyid	Ali	23	männlich
Kul	Veli	52	männlich
Mandaci	Bayram	ca. 60	männlich
Gökalp	Selman	34	männlich
Palaz	Mustafa	42	männlich
Baldiran	Ayşe	45	weiblich
Pak	Zeynep	43	weiblich
Karahasanoglu	Pakize	ca. 30	weiblich
Masum	Fatima	72	weiblich
Pak	Zehra	ca. 45	weiblich

weitere befragte Personen (Namen ungeändert):

- Mehmet Koç (Halifebaba), leitender und führender Geistlicher in der Untersuchungsregion im Tekke des Seyyid Ali Sultan, Lykio
- Ali Pasia, (Hochschulabsolvent – Fachrichtung Germanistik), Mesimihi - Roussa