

---

Hamid Reza Yousefi • Harald Seubert (Hrsg.)

# Ethik im Weltkontext

Geschichten – Erscheinungsformen –  
Neuere Konzepte

*Herausgeber*  
Hamid Reza Yousefi  
Universität Koblenz  
Deutschland

Harald Seubert  
STH Basel  
Schweiz

ISBN 978-3-658-04896-9  
DOI 10.1007/978-3-658-04897-6

ISBN 978-3-658-04897-6 (eBook)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

*Lektorat:* Frank Schindler, Stefanie Loyal

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.  
[www.springer-vs.de](http://www.springer-vs.de)

---

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung der Herausgeber .....	1
<b>Teil 1 Entstehungsorte der Ethik .....</b>	<b>19</b>
Ethik in afrikanischen Traditionen .....	21
<i>Heinz Kimmerle</i>	
Ethik in asiatischen Traditionen .....	29
<i>Jing-Jong Luh</i>	
Ethik in europäisch-westlichen Traditionen .....	41
<i>Franz-Peter Burkard</i>	
Ethik in lateinamerikanischen Traditionen .....	49
<i>Josef Estermann</i>	
Ethik in orientalischen Traditionen .....	57
<i>Hamid Reza Yousefi und Ali Özgür Özdil</i>	
<b>Teil 2 Ethik in größeren Religionsgemeinschaften .....</b>	<b>65</b>
Ethik im Zarathustratum .....	67
<i>Hamid Reza Yousefi</i>	
Ethik im Hinduismus .....	77
<i>Cynthia Osammor</i>	
Ethik im Buddhismus .....	85
<i>Sybille C. Fritsch-Oppermann</i>	
Ethik im Judentum .....	95
<i>Elisa Klapheck</i>	

Ethik im Christentum .....	105
<i>Josef Bordat</i>	
Ethik im Islam .....	113
<i>Ali Özgür Özdil</i>	
<b>Teil 3 Ethik in kleineren Religionsgemeinschaften .....</b>	<b>123</b>
Ethik im Konfuzianismus .....	125
<i>Eun-Jeung Lee</i>	
Ethik in der Sikh-Religion .....	133
<i>Khushwant Singh</i>	
Ethik im Shintō .....	141
<i>Kikuko Yoshida</i>	
Ethik im Alevitentum .....	149
<i>Hüseyin Agucenoglu</i>	
Ethik im Yezidentum .....	159
<i>Jan Ilhan Kizilhan</i>	
Ethik in der Bahai-Religion .....	167
<i>Farah Dustdar</i>	
<b>Teil 4 Ethik und ihre Handlungsbereiche .....</b>	<b>177</b>
Ethik und Toleranz .....	179
<i>Alice Schumann und Hamid Reza Yousefi</i>	
Ethik und Gerechtigkeit .....	189
<i>Hans-Christian Günther</i>	
Ethik und Tradition .....	197
<i>Klaus E. Müller</i>	
Ethik und Identität .....	209
<i>Musa Bağraç</i>	
Ethik und Gesellschaft .....	217
<i>Muhammet Mertek</i>	
Ethik und Religion .....	225
<i>Harald Seubert</i>	

---

Ethik und Wissenschaft .....	233
<i>Michael Fuchs</i>	
Ethik und Politik .....	241
<i>Christoph Böhr</i>	
Ethik und Aufklärung .....	249
<i>Peter Gerdson</i>	
Ethik und Kunst .....	259
<i>Insook Han</i>	
Ethik und Medien .....	269
<i>Christian Schicha</i>	
Metaethik und moralisches Handeln .....	279
<i>Nico Scarano</i>	
<b>Teil 5 Moderne Theorien der Ethik</b> .....	287
Interkulturelle Ethik .....	289
<i>Hamid Reza Yousefi</i>	
Multikulturelle Ethik .....	297
<i>Nausikaa Schirilla</i>	
Transkulturelle Ethik .....	305
<i>Eiko Hanaoka</i>	
Globale Ethik .....	315
<i>Reijo E. Heinonen</i>	

---

# Ethik im Alevitentum

Hüseyin Aguicenoglu

---

## 1. Einführung

Der ›religiöse Synkretismus‹ – also die Rezeption und Verschmelzung verschiedenartiger religiöser Vorstellungen, Überzeugungen und Praktiken – ist aus der Entwicklungsgeschichte der Religionen nicht wegzudenken. Angesichts der geringen Spezifität dieses Kriteriums ist es erstaunlich, dass es in der Literatur als *das* Hauptdefinitionsmerkmal des Alevitentums herangezogen wird. Es gibt kaum eine (Fremd-)Definition des Alevitentums, in der der ›synkretistische Charakter‹ der alevitischen Lehre unbetont bliebe.<sup>1</sup>

Die besondere Hervorhebung des religiösen Mischcharakters der alevitischen Religion hat, wie noch zu zeigen sein wird, gute Gründe, wird jedoch nicht selten zur Diffamierung dieser Glaubenslehre als ›Konglomerat unintegrierter fremder Elemente‹ missbraucht. Darüber hinaus wird mit der Etikettierung bestimmter Glaubensrichtungen als ›synkretistisch‹ der allgemeingültige Charakter religiöser Grenzüberschreitungen und Religionsvermengungen in Frage gestellt. Zum Synkretismus wird dann ein Gegenpol konstruiert, in dem manche andere religiöse Traditionen als ›original‹ und ›einzigartig‹ in Erscheinung treten. Abgesehen von der religionswissenschaftlich allgemein anerkannten Tatsache, dass keiner Religion der Anspruch auf ›unberührte Jungfräulichkeit‹ zusteht, verkennt die ›Fremddefinition‹ des alevitischen Synkretismus die Innenperspektive.

---

<sup>1</sup> So heißt es bspw. in dem Gutachten von Spuler-Stegemann über die *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.*: »Streng nach religionswissenschaftlichen Kriterien beurteilt, wäre das Alevitentum am ehesten als eine eigenständige synkretische Religion mit besonderen Bezügen zum Islam zu bewerten.« Ursula Spuler-Stegemann, *Ist die alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Religionsgemeinschaftliches Gutachten, erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen* (Marburg, 2003), 41.

Kaum ein Alevit oder bspw. auch ein Anhänger der Bahai-Religion würde sich mit dem synkretistischen ›Brandzeichen‹ anfreunden können oder, anders gesagt, würde seinen Glauben als ›Mischung‹ und manche andere Religionen hingegen als ›echt‹ und ›original‹ wahrnehmen. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass der interreligiöse Prozess des Vermengens und Vermischens, des Verschleifens und Angleichens religiöser Traditionen, an dessen Ende meist die Kanonisierung und Dogmatisierung der religiösen Lehre steht, auch eine Zeitdimension hat und im Fall des Alevitentums erstens noch am Anfang steht und zweitens gerade wegen seines Hereinreichens in die Moderne von anderen parallel laufenden Prozessen wie Säkularismus, Nationalismus etc. unterbrochen bzw. beeinflusst wurde und wird (›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹).

Religionen sind keine statischen oder chemisch reinen Phänomene. Wie Joachim Wach formuliert, hat »jede Religion [...] ihre Vorgeschichte, und wo sie scheinbar fehlt, da kennt man sie eben nicht, hat noch nicht scharf genug nachgeforscht. Unter diesem Aspekt ist jede Religion ein ›Synkretismus‹. Aber es kommt der Augenblick, wo sie mehr wird als eine Summe oder ein Bündel einzelner schon vorhandener Teile und Elemente, wo sie ein Gebilde wird, das einem eigenen Gesetz gehorcht.«<sup>2</sup> In diesem Sinne bezeichnet der Synkretismus einerseits die bewusste Zusammenfügung diverser religiöser Traditionen oder einzelner Elemente aus ihnen, andererseits »das organische Zusammenfassen von Religionen oder ihren Anschauungen und Praktiken zu einer Einheit«.<sup>3</sup>

Im vorliegenden Artikel wird vor dem Hintergrund dieser Konzeption des Synkretismus auf zwei Grundtexte eingegangen, von denen sich zahlreiche aktuelle alevitische ethische Normen ableiten. Innerhalb des Schrifttums nicht nur zum alevitischen Wertesystem, sondern zur alevitischen Religionslehre insgesamt spielen die *Makâlât* und die *Buyruk*-Texte die zentrale Rolle. Hier wird gezeigt, wie flexibel das heutige Alevitentum mit den Bestimmungen dieser Katechismen umgeht und sie unter Beibehaltung einiger weniger Kardinaltugenden selektiert, verändert und anpasst.

---

## 2. Makâlât von Hacı Bektaş Veli

Bei den *Makâlât* handelt es sich um ein Werk des Hacı Bektaş Veli, der im 13. Jahrhundert gelebt und gewirkt hat. Er gilt als eine der Hauptfiguren des heutigen Alevitentums. Der bekannte *Bektaşî*-Orden, der unter der osmanischen Herrschaft in Anatolien und auf dem Balkan aktiv war, geht auf seinen Namen zurück. Hacı Bektaş Veli galt auch als Schutzpatron der osmanischen Janitscharen-Armee. Trotz seiner Bedeutung sind die

---

<sup>2</sup> Joachim Wach, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Leipzig 1924), 86.

<sup>3</sup> G. Mensching, »Synkretismus, I. Religionsgeschichtlich«, in: *RGV VI* (Tübingen 1962), 563.

Informationen über ihn spärlich.<sup>4</sup> Seine Hagiographie (*Velâyetname*), die ca. 200 Jahre nach seinem Tod geschrieben wurde, gibt zwar einige Anhaltspunkte über sein Leben und seine Glaubenslehre, reiht sich jedoch eher in die Tradition der mythologischen Werke ein.<sup>5</sup>

Ob die ursprünglich auf Arabisch geschriebenen *Makâlât* aus seiner Feder stammten, ist umstritten. Das Original ist nicht mehr vorhanden, und zahlreiche alevitische Autoren bezweifeln die Authentizität der heute bekannten osmanisch-türkischen Version, da einige Glaubenssätze an der sunnitischen Orthodoxie orientiert seien.<sup>6</sup>

Es wird vermutet, dass Teile der *Makâlât* beim Übersetzen ins Osmanische bzw. spätestens bei der handschriftlichen Vervielfältigung der osmanischen Versionen modifiziert wurden, um auch diesen Text in die Tradition der sunnitischen Erbauungsliteratur einzugliedern. Obwohl diese These nicht zu belegen ist, reicht ein flüchtiger Blick, um festzustellen, dass zahlreiche Lehrmeinungen in den *Makâlât* in Divergenz zum heute praktizierten Alevitentum stehen. Zu nennen sind bspw. die fünf islamischen Säulen (vor allem das rituelle Gebet) und das strenge Alkoholverbot. Beides wird von Aleviten nicht befolgt.<sup>7</sup> Darüber hinaus basieren die *Makâlât* auf einer strengen monotheistischen Basissemantik mit personifiziertem Gott, die heute von weiten Teilen der Aleviten abgelehnt wird.<sup>8</sup>

Weiterhin greifen die *Makâlât* die mit dem aktuellen alevitischen Mainstream nicht zu vereinbarende orthodox-sunnitische Schöpfungslehre und Eschatologie auf.<sup>9</sup> Auch die in den *Makâlât* vereinzelt vorkommenden Einladungen zur Missionierung und Auf-

<sup>4</sup> Siehe bspw. İsmail Kaygusuz, »Kennen wir Hacı Bektaş Veli richtig? Hacı Bektaş Veli und das Hünkar Dergahı«, In: Robert Langer, Hüseyin Ağuıçenođlu, Janina Karolewski, Raoul Motika, *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten* (Frankfurt/Main 2013), 95–110. Rıza Yıldırım, »Hacı Bektaş Veli ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazâde'ye Eleştirel Bir Bakış«, in: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi/Sayı 51*, 107–146.

<sup>5</sup> Dazu siehe Erich Groß, *Das Vilâjet-Nâme des Hâğğî Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium* (Leipzig 1927).

<sup>6</sup> In den *Makâlât* kommen weder die Hauptelemente der Schia noch des zeitgenössischen Alevitentums, wie die Imamat-Lehre oder Ali vor. Lediglich an einer Stelle wird İmam Cafer-i Sadık erwähnt, und zwar als »Vater der Tugenden« (*fazilet babası*) und keineswegs als Gründer der schiitischen Rechtsschule Dschafariya, die für die alevitische Lehre von großer Bedeutung ist. Siehe Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, *Makâlât. Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli* (Ankara 2007), 110.

<sup>7</sup> Siehe Yılmaz, Akkuş, Öztürk, *Makâlât*, 44, 72, und 51–52. Es ist kein Geheimnis, dass die Bektaşî und Kızılbaş-Aleviten während des *cem*-Rituals nicht selten alkoholische Getränke, genannt *dolu*, tranken/trinken.

<sup>8</sup> Für eine pantheistische Deutung siehe Ahmet Terkivatan, »Was ist das Alevitentum tatsächlich? Grundlegung des Alevitentums nach Menschenmaß«, in: Friedmann Eißler (Hrsg.), *Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven* (Berlin 2010), 99–118.

<sup>9</sup> Yılmaz, Akkuş, Öztürk, *Makâlât*, 122–126 und 134–137.

rufe zum ›Heiligen Krieg‹<sup>10</sup> stehen im krassen Gegensatz zum heutigen Alevitentum, da dieses aufgrund des ›Geburtenprinzips‹ nicht missioniert.

Sieht man von der orthodoxen Grundorientierung ab, bildet die Beschreibung des mystisch-ethischen Pfades von den ›Vier Toren und Vierzig Stufen‹ (*Dört Kapı Kırk Makâm*) das Zentrum der Abhandlung. Dieser spirituelle Weg zum ›Entwerden‹, der in seiner Grundform als die ›Vier Tore‹ auch von anderen mystischen Richtungen bzw. verschiedenen Mystikern verbreitet wurde und heute den Kern des alevitischen Wertesystems bildet, wird in den *Makâlât* so ausführlich dargestellt wie in sonst keiner anderen alevitischen Grundquelle. Die vier Tore, nämlich 1. *Şeriat* (›Die Scharia‹), 2. *Tarikat* (›Der Weg‹), 3. *Marifet* (›Die Erkenntnis‹) und 4. *Hakikat* (›Die Wahrheit‹), die ein Gläubiger zu durchschreiten hat, um zu Gott zu gelangen, bestehen aus je zehn (das Tor *Tarikat* hat elf) nicht hierarchisch strukturierten Stufen.

Die einzelnen Stufen enthalten neben den fünf Säulen des Islam (1:1 und 1:3) auch allgemeine Tugenden und ethische Grundsätze wie »Wissen erwerben« (1:2), »ehrlich sein Geld verdienen« (1:4), »Barmherzigkeit« (1:8), »Das Gute befehlen und sich vor unanständigen Taten schützen« (1:10), »Anstand« (3:1) und »Gleichbehandlung aller Menschen« (3: 2).<sup>11</sup>

Für die Erreichung des erstrebten ›Endziels‹, nämlich die menschliche Vervollkommnung, ist aber vor allem die Auflösung des Selbst erforderlich. Mit der Demütigung des Ichs und seiner Erziehung zur Bescheidenheit, was durch die Formulierung ›zur Erde werden‹ (›toprak olmak‹, ›turab olmak‹) (4:1) zum Ausdruck gebracht wird, teilen die *Makâlât* die Tradition der sufistischen Fundamentalkritik an der Welt und der asketischen Frömmigkeit.<sup>12</sup> Die als einzelne Stufen ›des Weges‹ markierten asketischen Prinzipien »Armut« (2:10), »Enthaltbarkeit« (3:3), »Geduld« (3:4), »Großzügigkeit« (3:6), »Erkenntnis« (3:9), »Selbstbeherrschung« (3:10) und »Bescheidenheit« (4:1) lassen sich unter zwei Maximen subsumieren: ›Genügsamkeit‹ und ›Ablehnung sinnlicher Genüsse‹, wodurch nicht nur unerwünschte Abhängigkeiten von der materiellen Welt vermindert werden; sie haben auch einen eschatologischen Aspekt, indem sie für ein besseres Dasein im Jenseits qualifizieren. Wer also im Diesseits »sein Ego auslöscht, wird vom Leiden im Jenseits befreit«. <sup>13</sup> Diejenigen dagegen, die die Loslösung vom Diesseitigen gar nicht anstreben und stattdessen ›weltliche Güter anhäufen‹, werden das Gegenteil erfahren.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Dabei geht es nicht um den »großen heiligen Krieg« gegen sich selbst, sondern tatsächlich um den Krieg gegen die »Ungläubigen« (*kâfir*), Siehe Yılmaz, Akkuş, Öztürk, *Makâlât*, 133.

<sup>11</sup> Zur Darstellung der einzelnen Tore und ihrer Stufen siehe Yılmaz, Akkuş, Öztürk, *Makâlât*, 67–81.

<sup>12</sup> Zu diversen Formen des Asketismus siehe Richard Gramlich, *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden 1997).

<sup>13</sup> Yılmaz, Akkuş, Öztürk, *Makâlât*, 47.

<sup>14</sup> Ders, 48, siehe auch 44.

Jesus Christus, der außer »einer Bettlerschale, einem Hirtenstab und einer Nadel« nichts besaß, wird in dieser Darstellung zur Verkörperung der inneren Abkehr vom Diesseits.<sup>15</sup>

Obwohl in den *Makâlât* nicht zuletzt durch den Satz »Gottesfreunde verbringen einen Tag satt, zwei Tage hungrig«<sup>16</sup> auch Ernährungsbeschränkungen nahegelegt werden, kommen andere ›strengere‹ Erscheinungsformen der Askese wie Zölibat, Einsiedelei, Schlafentzug, körperliche Abhärtung oder Verzicht auf Körperpflege, die bei zahlreichen anderen der zu dieser Zeit existierenden mystischen Gemeinschaften und Orden anzutreffen waren, nicht vor. Im Gegenteil: Die »Eheschließung« (1:5), »Ratschläge erteilen«, über die »Geheimnisse der Wahrheit Gespräche führen« (2:9 und 4:1) und die Körperpflege (1:9 und 2:3) werden gefördert. Der ›gemäßigte‹ Asketismus in den *Makâlât* impliziert also keineswegs einen absoluten Weltverzicht, sondern lediglich eine Abwertung der körperbezogenen Begierden. Denn »Geld verdienen«, »Heiraten«, »mit der Hoffnung leben« (2:7), »Liebe und Begeisterung« (2:10) zählen ebenfalls zu den Stufen der »Vier Tore«.

In den *Makâlât* ist die Vernunft (*akıl*) der Gegenpol der ›Triebhaftigkeit‹, wobei sich letztere etwa als ›Hass‹, ›Neid‹, ›Habgier‹, ›Unersättlichkeit‹, ›Zorn‹, ›üble Nachrede‹, ›lautes Gelächter‹ und ›Gespött‹ manifestiert. Dies seien ›Aktivitäten des Teufels‹ (*şeytan fîli*)<sup>17</sup>. Die Vernunft sei dagegen die »Quelle tugendhafter Handlungen«, sie sei »die irdische Waage Gottes«, mit der man zwischen »Richtigem und Falschem unterscheidet«<sup>18</sup>. Eine normsetzende Dominanz des Rationalen ist damit jedoch keineswegs gemeint. In den *Makâlât* herrscht vielmehr eine Autoritätsgläubigkeit in der Weise, dass neben der Vernunft vor allem die geistige Führung eines Meisters (*mürşid*) den Gläubigen auf dem rechten Weg begleiten soll. Daher bilden Gehorsam bzw. völlige Hingabe gegenüber dem *mürşid* (2:2), – eine abgeminderte Form der in der damaligen Mystik allgemein verbreiteten Vergötterung der Scheichs – und die Einordnung in die Gemeindedisziplin weitere wesentliche Bestandteile dieses Wertesystems.

---

### 3. Buyruk-Texte

Mehr als die *Makâlât* sind unter den Aleviten die *Buyruk*-Texte als religiöse Regelwerke verbreitet. Der Ursprung dieser Katechismen, die neben Glaubensgrundsätzen und Verhaltensregeln auch Gebete, Ritualhandlungen und Hymnen enthalten und im Laufe der

---

<sup>15</sup> Ders, 48. Als Musterbeispiel asketischer Lebensführung taucht Jesus Christus in der mystischen Literatur immer wieder auf. So heißt es bspw. bei Ṭābit al-Bunānī: »Man sagte zu Jesus, dem Sohn Marias: ›Verschaffe dir doch einen Esel, auf dem du reiten kannst!‹ Er antwortete: ›Ich bin Gott zu teuer, als daß er mir etwas zubestimmen würde, durch das er mich von sich ablenkt.« Zitiert nach Gramlich, *Weltverzicht*, 19–20.

<sup>16</sup> Yılmaz, Akkuş, Öztürk, *Makâlât*, 71, siehe auch 134.

<sup>17</sup> Ders, 52.

<sup>18</sup> Ders, 129, siehe auch 68.

Zeit grundlegende Veränderungen erfuhren, geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Sendschreiben der safavidischen Schahs aus dem 16. Jahrhundert zurück. So ist die inhaltliche Konstruktion der meisten Texte, trotz späterer Modifikationen infolge des sunnitisch-osmanischen Drucks<sup>19</sup>, auf die Fortführung und Festigung der loyalen Beziehungen der anatolischen Kızılbaş zu den Safaviden ausgerichtet: Dies reicht von dem bemerkenswerten Dialog mit dem legendären safavidischen Şeyh Sâfi, der Eintreibung von Geldstrafen, die von den Gläubigen bei Regelverstößen fällig wurden und an die safavidischen Schahs zu zahlen waren, den zahlreichen Persismen<sup>20</sup>, die sonst in dieser Form und Häufigkeit in osmanischen Texten dieses Zeitraums nicht vorkommen, bis hin zu Stammbäumen der Safaviden-Dynastie<sup>21</sup>, die bis auf Ali b. Abî Tâlib zurückgeführt wurden. Auch die Gedichte von Hatayi, dem Safaviden-Schah Ismail, die feste Bestandteile jedes *Buyruk*-Textes sind, können in diesem Zusammenhang gesehen werden.

Die in arabischen Lettern verfassten *Buyruk*-Handschriften befanden sich bis Ende der 50er Jahre im Privatbesitz einiger Familien von Geistlichen und waren daher für die breite Öffentlichkeit nicht zugänglich. Erst seit ihrer Veröffentlichung in lateinischer Schrift erreichen sie zunehmend größere Interessentenkreise. Während die Handschriften gar keine bzw. unterschiedliche Namen<sup>22</sup> haben, tragen die transkribierten neutürkischen Ausgaben im Titel durchgängig auch die Bezeichnung *Buyruk*, unter der sie allgemein bekannt sind.<sup>23</sup>

Die *Buyruks* sind kein auf struktureller und inhaltlicher Ebene kohärenter Textkorpus. Die vorhandenen Textsammlungen weisen trotz zahlreicher Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten erhebliche Differenzen auf. Ob diese Verschiedenartigkeit erst durch die im Laufe der Jahrhunderte vorgenommenen Abänderungen zustande kam oder auf die Ursprungstexte selbst zurückgeht, kann nicht befriedigend beantwortet werden. Viele Anzeichen sprechen jedoch dafür, dass die Texte während des Tradierungsprozesses zahlreiche Veränderungen (Hinzufügungen, Auslassungen, Paraphrasierungen und Umstellungen) erfahren haben.

Obwohl es mittlerweile eine große Zahl gedruckter *Buyruk*-Exemplare gibt, lässt sich relativ leicht feststellen, dass es sich bei der Mehrzahl um lediglich geringfügige Bearbeitungen einiger weniger der auf Türkei-Türkisch vorliegenden Editionen handelt. Dies

<sup>19</sup> So kann man bspw. in dem von Taşğın an seiner *Buyruk*-Ausgabe angehängten Faksimile deutlich sehen, wie versucht wurde, das Wort »Şah« zu verwischen. Siehe Ahmet Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu (Menâkıbul'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)* (Ankara 2003), 135–136. Ähnlich ging man auch mit dem Wort »Yezid« vor. Siehe bspw. Seite 132.

<sup>20</sup> Siehe bspw. Konstruktionen und Ausdrücke wie »heft deh kemerbest«, »çar darb« usw. Aytekin, *Buyruk*, 69 und 197.

<sup>21</sup> Mehmet Yaman, *Buyruk. Alevi İnanç-İbâdet ve Ahlâk İlkeleri* (Mannheim, 2000), 57; Taşğın, *Şeyh*, 25.

<sup>22</sup> *Risale-i Şeyh Sâfi, Hutbe-i Dûvazdeh İmam, Risale-i Manakıb-ı Evliya*, usw.

<sup>23</sup> Die geläufigsten Namen sind *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, Şeyh Sâfi Buyruğu* oder einfach nur *Buyruk*. Im umgangssprachlichen Gebrauch haben sich auch die Begriffe »Büyük Buyruk« und »Küçük Buyruk« durchgesetzt.

gilt vor allem für die diversen Versionen der von Safer Aytekin erstmals 1958 herausgegebenen *Buyruk*-Ausgabe. Neben dieser sind auch die *Buyruk*-Editionen von Mehmet Yaman und Ahmed Taşğın, die sich in vielerlei Hinsicht von der Ausgabe von Aytekin fundamental unterscheiden, weit verbreitet.

Da ein einheitlicher und systematisch ausgearbeiteter Moralkodex in den bislang untersuchten *Buyruk*-Texten fehlt, ist es nicht einfach, sie im Hinblick auf ihren ethischen Gehalt untereinander oder mit den *Makâlât* zu vergleichen. Gleichwohl sind in ihnen Grundlinien einer normativen Orientierung zu erkennen, die über die engen Gruppeninterner Verhaltensregeln (z. B. Leitlinien/Verordnungen für die *musahiplik*-Bindung, für die *pir-talip*-Beziehungen, für das Verhalten beim *cem*-Ritual oder für die Initiation) hinausgehen und für den aktuellen alevitischen Ethik-Diskurs von Relevanz sind.

Gemeinsam ist allen *Buyruk*-Texten, dass ihr ethisches Grundgerüst essenziell auf dem Wertesystem der ›Vier Tore‹ basiert, obwohl diese Sufi-Lehre nirgends so ausführlich wie in den *Makâlât* zur Sprache kommt. Auch dort, wo das System nur bruchstückhaft Erwähnung findet, zeigen sich sowohl im Vergleich zu den *Makâlât* als auch zwischen den Einzeltexten untereinander in der Beschreibung der einzelnen ›Stufen‹ erhebliche Unterschiede. Die älteste bekannte *Buyruk*-Handschrift aus dem Jahre 1612/1613 ordnet bspw. jedem Tor lediglich sieben nicht näher beschriebene Stufen zu.<sup>24</sup>

In den *Buyruk*-Ausgaben von Yaman und Aytekin wird in unterschiedlichen Kontexten auf die ›Vier Tore‹ und ihre Stadien Bezug genommen, eine detaillierte Darstellung erfolgt aber an keiner Stelle. Der größte Teil der in den *Makâlât* als ›Stufen‹ des ›mystischen Weges‹ angelegten ethischen Grundsätze lässt sich dennoch auch in den *Buyruk*-Texten verstreut und vermischt mit diversen anderen Bestimmungen und Verhaltensregeln wiederfinden. Dabei sind auch wortgleiche Formulierungen nicht selten. Während bspw. das Prinzip der ›Gleichbehandlung der Menschen‹ (*Yetmiş iki milleti ayıplamamak*: ›72 Völker nicht missbilligen‹) in den *Makâlât* die zweite Stufe des *Hakikat*-Tores bildet, begegnet es uns in der *Buyruk*-Ausgabe von Taşğın in diversen Zusammenhängen, und zwar in Versionen wie ›Man soll 72 Völker gleich behandeln‹ (*Yetmiş iki millete yek nazâr ile baka*) oder ›Man soll 72 Völker und alle Gegenstände gleich behandeln‹ (*Yetmiş iki millete cümle eşyaya bir nazâr ile baka*).<sup>25</sup> Auch der Ausdruck *toprak olmak* bzw. *turab olmak* (›zur Erde werden‹), der in den *Makâlât* die Stufe ›Bescheidenheit‹ (4:1) bezeichnet, taucht in den *Buyruk*-Ausgaben in gleichem Wortlaut als Einladung zur »Demütigung« auf.<sup>26</sup>

Die Askese als Mittel zur Vervollkommnung, die den Grundstein des »Vier-Tore-Vierzig-Stufen«-Systems in den *Makâlât* bildet, ist auch eine allen *Buyruk*-Texten gemeinsame Haupttugend. Dabei meint die immer wiederkehrende Formel »*Mutu kable*

<sup>24</sup> Taşğın, *Şeyh*, 17, siehe auch 15.

<sup>25</sup> Taşğın, *Şeyh*, 22 und 24, siehe auch 28.

<sup>26</sup> Taşğın, *Şeyh*, 33, Aytekin, *Buyruk*, 82.

*ente mutu*« [al-Mautu qubla al-mauti] (»Sterben vor dem Sterben«)<sup>27</sup> nicht nur die »Abtötung des Fleisches« und somit den Weg zur »Selbsterkenntnis«, die zur »Gotteserkenntnis« führe<sup>28</sup>; sondern sie beinhaltet auch radikal-asketische Formen wie Schlafentzug, Kommunikationsverzicht oder Zellen-Askese (*halvet*).<sup>29</sup> Dementsprechend ist das Weltbild in einigen *Buyruk*-Texten negativer geprägt als in den *Makâlât*. So ist bspw. die gnostische Verteufelung der Welt in der Ausgabe von Taşğın unübersehbar: »Die Welt ist verflucht, wer sie will, ist ebenfalls verflucht«.<sup>30</sup>

Formeln und Sprachbilder der Weltverachtung wie: Die Welt sei »die Hölle für Gläubige« und »das Paradies für Ungläubige«, oder sie sei ein »Aas« und ihre Nutznießer seien »Hunde« wiederholen sich immer wieder.<sup>31</sup> Dieselbe weltablehnende Haltung, wenn auch nicht in dieser Exklusivität, finden wir auch in der Ausgabe von Yaman, wo ebenfalls die grundsätzliche Einstellung, die »Weltliebe« sei ein Hindernis für die »Gottesliebe« vorherrscht. »Die Verehrung« der Welt bringe demnach Unglück und sei »der Anfang aller Bosheit und Schlechtigkeit (*kötülük*)«. »Der Weltverzicht« sei dagegen »der Beginn jedes Gebets.«<sup>32</sup>

Weltorientierung und Sinnlichkeit gelten somit in den *Buyruks* generell als Quelle menschlicher Verfehlungen und ›Sünden‹. Eine Unterteilung der Sünden in ›große‹, ›mittlere‹ und ›kleine‹ wird zwar immer wieder erwähnt, eine einheitliche Definition ist jedoch nicht zu finden. Die sozialen Handlungsoptionen werden dennoch durch eine Vielzahl von Geboten und Verboten reglementiert. Auch in dieser Hinsicht sind fundamentale textliche und inhaltliche Parallelen zu den *Makâlât* nicht zu übersehen, obwohl die ethisch-moralischen Handlungsnormen in den *Buyruk*-Texten wesentlich detaillierter dargestellt sind. So werden bspw. über die in den *Makâlât* verkündeten ethischen Grundsätze hinaus auch Gebote wie ›nicht lügen‹, ›nicht töten‹, ›nicht stehlen‹ und ›keinen Ehebruch begehen‹ (auch in der Variante: ›die Ehefrau nicht verstoßen‹), die an den christlichen Dekalog erinnern und in den *Makâlât* eher indirekt aus dem Kontext anderer ethischer Prinzipien zu erschließen sind, explizit erwähnt.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Siehe bspw. Taşğın, *Şeyh*, 24, AYTEKIN, *Buyruk*, 135.

<sup>28</sup> Taşğın, *Şeyh*, 29-30. So heißt es dort: »Wenn man weiß, wer man ist, kennt man auch Gott«, und »Sich zu erkennen bedeutet, die fleischliche Lust nicht zu kennen«.

<sup>29</sup> Yaman, *Buyruk*, 66, 152, 154.

<sup>30</sup> Taşğın, *Şeyh*, 38.

<sup>31</sup> Taşğın, *Şeyh*, 27, 33, 38 und 56. An Vergleichen dieser Art sieht man, dass sich die mystische Literatur in gewisser Weise immer wieder reproduziert. Auch die *Buyruk*-Texte bauen auf entsprechenden Vorgängern auf. Der syrische Mystiker Ahmad b. Abi l-hawâri etwa bediente sich im 9. Jahrhundert derselben Metaphern: »Das Diesseits ist ein Abfallhaufen, wo die Hunde zusammenkommen. Doch weniger als die Hunde ist, wer daran sitzen bleibt. Denn der Hund nimmt davon, was er braucht, und geht. Wer aber das Diesseits liebt, geht überhaupt nicht davon weg.« Zit. nach Gramlich, *Weltverzicht*, 110.

<sup>32</sup> Yaman, *Buyruk*, 65, 72, 153.

<sup>33</sup> Taşğın, *Şeyh*, 17, 52 und 57, Yaman, *Buyruk*, 33, 66, 104 und 155, AYTEKIN, *Buyruk*, 103, 150 und 184.

Noch markanter ist die Einbeziehung anti-sunnitischer Elemente in die Normbildung. Gebote wie »kein Geschlechtsverkehr mit den Yeziden [Sunniten]«, »keine Freundschaft mit den Yeziden« oder »kein Essen teilen mit den Yeziden« erklären sich vor allem vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen Osmanen und Safaviden im 16. Jahrhundert.<sup>34</sup> Auch die spezielle Form des unter den Aleviten verbreiteten Ali-Kults hat seinen Ursprung in diesen historischen Ereignissen. Vergleicht man die *Buyruk*-Texte unter diesem Aspekt miteinander, wird jedoch deutlich, dass die Ali-Verehrung mit der Zeit immer stärker literarisch ausgeformt wurde. Während bspw. die Parabel über die enge Beziehung (nicht selten auch als *musahiplik*-Bindung dargestellt) zwischen Muhammad und Ali in allen drei *Buyruk*-Ausgaben zu finden ist<sup>35</sup>, werden die Ali zugeschriebenen ›Eigenschaften‹ erst in der Ausgabe von Yaman, die auf einer Handschrift späteren Datums (ca. 1825–1826) basiert, zum absolut verbindlichen Maßstab für das »ethische und moralische Handeln«.<sup>36</sup> Sie sind Kodifikation eines in den *Buyruk*-Texten mithilfe von Dialogen, Gedichten, Anekdoten und Ratschlägen ›synkretistisch‹ konstruierten Wertesystems.

Sofern man den anti-sunnitischen schiitischen Einfluss nicht automatisch als Entfernung/Abweichung vom ›orthodoxen Islam‹ versteht, kann man innerhalb der *Buyruk*-Textsammlung eine interessante Entwicklung feststellen: Gehörten bspw. in der *Buyruk*-Handschrift aus dem 17. Jahrhundert die fünf islamischen Glaubenspfeiler zur Pflicht jedes Gläubigen und galten somit als normbildend<sup>37</sup>, wird ihre Verbindlichkeit in den späteren *Buyruk*-Ausgaben stark relativiert. Auf dieser relativierenden Auslegung fußt auch das heutige Alevitentum, das auf gleiche Weise mit zahlreichen anderen Bestimmungen und Normen (darunter Körper- und Geldstrafen für Pönitenten) aus den Grundtexten und auch aus dem Koran umgeht.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Aytekin, *Buyruk*, 150, Taşğın, *Şeyh*, 56, Yaman, *Buyruk*, 22, 27, 28, 106 und 108.

<sup>35</sup> Aytekin, *Buyruk*, 15–15 Taşğın, *Şeyh*, 48–49, Yaman, *Buyruk*, 48–49.

<sup>36</sup> Yaman, *Buyruk*, 132–133.

<sup>37</sup> Taşğın, *Şeyh*, 17–18.

<sup>38</sup> Nach dieser Auffassung sind die Aleviten erstens aufgrund ihrer Geburt in die alevitische Gemeinschaft von den (sunnitischen) Pflichtritualen befreit. Die von der »Gemeinde der Scharia« (»*Şeriat kavmi*«) verlangten äußerlichen/sichtbaren (*zahiri*) religiösen Handlungen sind dann für sie als »Gemeinde des Weges« (»*Tarikat ehli*«) nicht verbindlich. Und zweitens sollen die in den *Makâlât*, einigen *Buyruk*-Texten oder auch im Koran vorgeschriebenen Pflichtrituale nicht so wie im Sunnitentum interpretiert werden. So sei bspw. die Fastenpflicht eher allgemein zu verstehen und nicht speziell auf den Monat Ramazan zu beziehen. Mit ihrem Muharrem-Fasten erfüllen die Aleviten demnach diese Pflicht. Und das Gebet *namaz* bzw. *salat*, dessen Form weder in den *Makâlât* noch im Koran festgelegt sei, entspreche der rituellen Sequenz *halka namazi* während des *cem*-Rituals. Die Pilgerreise bedeutet in dieser Interpretation dann nichts anderes als den Besuch der Heiligengräber oder aber auch »das Erreichen des Herzens eines Geistlichen«. Schon in der *Buyruk*-Ausgabe von Yaman wird diese Argumentation mehrmals wiederholt. Siehe Yaman, *Buyruk*., 116–117. Dazu siehe auch Aytekin, 99.

#### 4. Schluss

Abschließend kann festgestellt werden, dass wir es bei der Rezeption der ›alevitischen‹ Grundtexte durch die Aleviten mit einem Selektionsprozess zu tun haben, der als beispielhaft für synkretistische Prozesse angesehen werden kann. Religionsvermischung ist somit kein geradliniger und einheitlicher Vorgang: Es wird angenommen und angepasst, aber auch selektiert und abgestoßen. Das Überlieferte bleibt nicht völlig intakt, es wird aber auch nicht gänzlich abgelehnt. Obwohl sich dieser selektive Umformungsprozess nicht in all seinen Stadien nachzeichnen lässt, sind bestimmte Grundtendenzen zu erkennen. Wie früher fungiert auch heute die *batıni*-Interpretation als hermeneutisches Mittel, um die orthodox-sunnitischen Elemente, Gebote und Lehrmeinungen aus den *Makâlât* und einigen *Buyruk*-Texten auszuschneiden.

Im Gegenzug avancieren die Grundprinzipien der in diesen Schriften vertretenen ethischen Lehre von *Dört Kapı Kırk Makâm* zum Kern des alevitischen Wertesystems. Sie werden darüber hinaus in der heute üblichen Darstellung so dekontextualisiert und allgemein gefasst, dass sie sich mühelos in eine Universalethik einpassen. Die um das Prinzip *rızalık* (›Einvernehmen‹) erweiterte Maxime der heutigen alevitischen Ethik ›Beherrsche deine Hände, deine Zunge und deine Lende!‹ (*Eline, diline, beline sahip ol!*) enthält das Fundamentalprinzip der traditionellen mystischen Selbstbeherrschung und zielt, so das alevitische Selbstverständnis, mittels der Vervollkommnung der menschlichen Natur auf eine friedliche und »harmonische Koexistenz« des Einzelnen mit sich selbst und der Gemeinschaft.<sup>39</sup>

#### Weiterführende Literatur des Autors:

Ağuıcenoglu, Hüseyin: *Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei*, in: *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, hrsg. v. Christine Lienemann-Perrin u. a., Wiesbaden 2012 (560–574).

—: *Wie verändern sich Glaubensvorstellungen unter Migrationsbedingungen?* Aspekte der Religiosität bei alevitischen Geistlichen (*dedes*) und Vereinsfunktionären., in: *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, hrsg. v. Hüseyin Ağuıcenoglu u. a., Frankfurt/Main 2013 (269–304).

---

<sup>39</sup> »Die Hand zu beherrschen bedeutet, dass der Mensch nicht stiehlt, nicht gewalttätig ist und sich nicht an einer ungerechten Behandlung anderer beteiligt. Die Zunge zu beherrschen bedeutet, dass der Mensch nicht lügt, nicht beleidigt und andere Menschen nicht zu Unrecht beschuldigt. Die Lende beherrschen bedeutet, Herr über den eigenen sexuellen Trieb zu sein, um die familiäre Harmonie nicht durch sexuelle Untreue zu zerstören.« Ismail Kaplan, *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland* (Köln 2004), 57, siehe auch 55–56.