



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Religiöse Gewalt im Osmanischen Reich Beispiel Aleviten“

Verfasser

BA Arif Aslan

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A >066 824<

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuerin / Betreuer: Doz. Dr. Johann Wimmer

Danksagung

Ich bedanke mich zuallererst bei Prof. Johann Wimmer, der meine Arbeit betreut hat, sowie bei Michael Mühlböck, der mich bei studienorganisatorischen Fragen beraten hat. Sodann bedanke ich mich bei meiner Familie, die mich unterstützt hat, besonders bei meinem Vater Ali und meiner Mutter Cemile.

Auch allen meinen Freunden sei hier mein Dank ausgedrückt. Für seine Hilfe und Anregung danke ich Herrn Gerald Stifter.

Arif Aslan

9. Oktober 2009

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
I. Das Osmanische Reich.....	15
1. Der Siegeslauf des Osmanischen Reiches.....	15
2. Der Aufbau des Osmanischen Reiches.....	21
3. Das osmanische Militärwesen.....	29
4. Die Herausbildung des modernen Staates als Reaktion des Abendlandes auf die vom Osmanischen Reich ausgehende Gefahr.....	33
II. Religion und Gewalt im Osmanischen Reich.....	40
1. Zum Verhältnis von Religion und Gewalt.....	40
2. Die Funktion der Religion in zentralisierten bürokratischen Imperien.....	45
3. Die Profanisierung der Gewalt im Islam.....	50
4. Die Stellung der nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften im Osmanischen Reich.....	55
5. Die Stellung der Muslime im Osmanischen Reich.....	63

III. Konkretes Fallbeispiel: Die Unterdrückung der Aleviten.....	66
1. Wer sind die Aleviten?.....	66
2. Mohammeds Tod und der Ursprung der Aleviten.....	70
3. Entstehung des anatolischen Alevitentums.....	73
4. Die Sunnitisierung des Osmanischen Reiches.....	76
5. Die Aleviten im Wechselspiel zwischen Verfolgung und Aufständen.....	83
IV. Das Alevitentum von der Gründung der Türkischen Republik bis zur Gegenwart.....	91
1. Gründung der „modernen“ Türkischen Republik und Lage der Aleviten.....	91
2. Die Aleviten im Spannungsfeld zwischen Säkularismus und Reislamisierung.....	98
3. Die Revitalisierung des Alevitentums.....	106
Zusammenfassung.....	111
Verwendete Literatur.....	121
Anhang: Abstract.....	128
Lebenslauf.....	129

Einleitung

Das Osmanische Reich stellte bis Ende des 17. Jahrhunderts, als die österreichischen Heere unter Prinz Eugen zur Gegenoffensive antraten und der osmanischen Militärmacht schwere Niederlagen bereiteten, im Staatengefüge des vormodernen Europa einen Machtfaktor ersten Ranges dar. Der von der osmanischen Dynastie eingeleitete rasante Aufstieg von einem kleinen Fürstentum in Kleinasien zu einem Großreich und schließlich Imperium brachte die christlichen Herrscher Europas in Bedrängnis und zwang diese, Gegenmaßnahmen zu ergreifen, bzw. einen modus vivendi zu finden, der eine einigermaßen friedliche Koexistenz ermöglichte, wobei die Angst vor den Osmanen und deren zahlenmäßig überlegenen Armeen allgegenwärtig blieb.

Dieses kriegerisches Aufeinandertreffen zwischen Ost und West war insofern prekär, als sich das Osmanische Reich als Gottesstaat verstand, dessen Aufgabe es war, die Länder der damals bekannten Welt in islamisch dominierte umzuwandeln und dem Osmanischen Reich einzugliedern. Von Anbeginn haftete diesen gewaltigen Kriegs- und Eroberungszügen der Osmanischen Militärmacht ein starkes religiöses Moment an.

Dabei erscheint es auf den ersten Blick paradox, dass das Osmanische Reich gegenüber den Mitgliedern der christlichen und jüdischen Glaubensgemeinschaften als Anhänger einer Buchreligion tolerant auftrat und gemäß dem Grundsatz des Korans, dass es keinen Zwang im Glauben gibt, handelte. Es gilt daher das Osmanische Reich hinsichtlich seiner toleranten Behandlung Andersgläubiger manchen zeitgenössischen Historikern auch heute noch als nahezu perfekter islamischer Staat, in dem es auch den Nichtmuslimen möglich war, ihren Glauben und ihre Identität zu wahren.

Dass das Osmanische Reich nicht jener perfekte islamische Staat war, wie von manchen behauptet, soll in dieser Arbeit anhand der Unterdrückung und Verfolgung der Aleviten aufgezeigt werden. Denn die für damalige Maßstäbe außergewöhnliche Toleranz des Osmanischen Reiches gegenüber Christen und Juden galt nicht für jene Muslime, die sich nicht zum sunnitisch-orthodoxen Islam bekannten, der im Osmanischen Reich verpflichtende Staatsreligion für alle Muslime war. Mit der staatlichen Institutionalisierung des sunnitisch-orthodoxen Islam samt dem damit einhergehenden Normen- und Wertesystem wurden die

davon abweichenden heterodoxen islamischen Strömungen, die Aleviten, zu Häretikern, die zunächst ins soziale und wirtschaftliche Abseits gedrängt und schließlich als Bedrohung für die Stabilität des osmanischen Herrschaftsgefüges angesehen wurden und mit beispielloser Grausamkeit und Konsequenz verfolgt und ausgerottet werden sollten.

Da es sich bei den Aleviten aber um eine zahlenmäßig sehr starke Bevölkerungsgruppe handelte - die heterodoxen islamischen Strömungen stellten ursprünglich sogar die Mehrheit der Bevölkerung des Osmanischen Reiches - war den Bestrebungen der osmanischen Elite, die vom wahren Islam abweichenden Muslime physisch zu eliminieren, trotz zahlreicher Massaker, die hunderttausenden Aleviten das Leben kosteten, kein nachhaltiger Erfolg beschieden.

Die osmanischen Sultane waren daher aus ihrer Sicht gezwungen mittels permanenter, sich über Jahrhunderte hinziehender massiver Verfolgungen eine langfristige „Eindämmung“ des Alevitentums zu erreichen. Folgerichtig kann religiöse Gewalt als zentrales Problem des Osmanischen Reiches bezeichnet werden.

Wie tief sich die Gegnerschaft und die Vorurteile der sunnitisch-orthodoxen Mehrheitsgesellschaft gegen die Aleviten in das kollektive Gedächtnis eingegraben haben, lässt sich auch an der Behandlung der Aleviten in der Türkischen Republik ablesen. Nach wie vor dominiert in der „laizistischen“ Türkischen Republik die sunnitisch-orthodoxe Mehrheit den Diskurs, wer nun als rechthgläubiger Muslim anzusehen sei, sodass Aleviten selbst in der „modernen“ Türkei nach wie vor Diskriminierungen ausgesetzt sind.

Das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit ist auf folgende Bereiche gerichtet:

- 1) Wie hat sich das Osmanische Reich charakterisiert? Und wie sah die sozioökonomische Realität in diesem Imperium aus?
- 2) Wie war das Verhältnis des Osmanischen Reiches zu anderen religiösen Gruppen? Wie wurde Gewalt im Islam durch den Glauben legitimiert? Welche Stellen im Koran wurden dafür herangezogen?
- 3) Wer sind die Aleviten? Was sind die Gründe, dass eine friedliche Religionsgemeinschaft zu Mitteln der Gewalt greift (Aufstände der Aleviten)?
- 4) Wie war die Lage der Aleviten von der Republikzeit 1919/23 bis zur Gegenwart? Wie ist die Situation heute? Welche Konflikte und Diskriminierungen gibt es nach wie vor? Wie sehen die Zukunftsperspektiven aus?

In Abschnitt I wird der rasche Aufstieg des Osmanischen Reiches von einem kleinen Fürstentum zu einem Imperium und Schrecken des christlichen Abendlandes knapp skizziert. Die Anfänge des osmanischen Fürstentums liegen zwar im Dunkel der Geschichte und lassen nur wenig Raum für gesicherte historische Kenntnisse, doch liefert die „natürliche Logik der Weidewirtschaft“, wie im Rückgriff auf Ernest Gellner gezeigt wird, ein Erklärungsmuster für die rasante Ausbreitung des osmanischen Herrschaftsgefüges und die Macht der Dynastie.

Mit der flächenmäßigen Ausweitung ging auch der Aufbau einer staatlichen Verwaltung einher, sodass die Tribalorganisation an Bedeutung verlor und die gut ausgebauten Administrations- und Militärstrukturen in den Vordergrund traten.

Aufgezeigt wird auch die Dominanz des Sultans im Herrschaftsgefüge des Osmanischen Reiches, der in seiner Person die Legitimität des Staates verkörperte. In diesem Zusammenhang werden die Termini „Patrimonialismus“, „vormoderner Staat“ und „moderner Staat“ umrissen und in Beziehung zur politischen und sozioökonomischen Realität des Osmanischen Reiches gesetzt.

Ebenso wird die gesellschaftliche Struktur des Osmanischen Reiches, die sich im Wesentlichen in jene, die führen und in jene, die sich unterzuordnen hatten, einteilen lässt, skizziert und das Rechtswesen in den Grundzügen vorgestellt.

Die Konsequenzen, welche sich daraus, dass das Osmanische Reich ein Gottesstaat war, für die weitere staatliche Entwicklung ergaben, werden ebenso diskutiert wie der „wohlfahrtsstaatliche Charakter“ des Osmanischen Reiches einer Betrachtung unterzogen wird.

Da das Heerwesen für das Osmanische Reich eine zentrale Institution war, werden in einem eigenen Kapitel Aufbau, Finanzierung, Timarsystem und Stellenwert der Janitscharen, der im 17. Jahrhundert nach Frankreich zweitgrößten Streitmacht, erläutert.

Dass die Expansionsbestrebungen des Osmanischen Reiches auch die Herausbildung des modernen Staates begünstigten, soll im abschließenden Kapitel des Ersten Abschnittes

dargestellt werden, womit gleichzeitig an die im Kapitel „Aufbau des osmanischen Staates“ angestellten grundsätzlichen Überlegungen zu modernem und vormodernem Staat übergeleitet wird.

Bevor in Abschnitt II konkret auf die Bedeutung der Religion im Osmanischen Reich eingegangen wird, werden die grundlegenden Fragen des Verhältnisses von Religion und Gewalt diskutiert. Auch wird die Monotheismus-Kritik, wie sie vor allem nach den Anschlägen vom 11. September 2001 laut wurde, in den historischen Kontext gestellt. Primäre und sekundäre Religionen werden hinsichtlich ihrer Gewaltpotentiale verglichen.

In einem eigenen Kapitel werden Samuel N. Eisenstadts Ausführungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen religiösen und politischen Systemen in Imperien in den Grundzügen vorgestellt und die Abhängigkeit der politischen Fundamente von Imperien von der Religion herausgearbeitet, benötigen diese doch aufgrund der religiösen Merkmale eine traditionelle Legitimation.

Ob der Islam als Kriegerreligion angesehen werden kann, wird im anschließenden Kapitel näher betrachtet, ist die Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte des Islam doch eng mit Krieg und Gewalt verbunden und wird auch die gegenwärtige Berichterstattung bezüglich Islam meist in Verbindung mit Gewaltexzessen gebracht.

Dabei ist es unumgänglich, die Bedeutung des vielfach in allen möglichen Zusammenhängen verwendeten Begriffes „Djihad“ zu erläutern und den Bruch, den die von Mohammed begründete neue Religion für die kriegerische Stammeskultur der arabischen Halbinsel bedeutete, aufzuzeigen. Denn nun wurde der Krieg nicht mehr wie in den archaischen Zeiten als etwas Heiliges, das der göttlichen Sphäre zuzurechnen ist, angesehen, sondern als etwas sehr Profanes und Mühseliges, für das der Mensch im Jenseits seinen Lohn bekommt.

Inwieweit der Koran als Legitimation für die Expansionsbestrebungen der muslimischen Reiche herangezogen werden kann, wird durch einige prägnante Passagen aus dem Koran beispielhaft veranschaulicht.

Breiter Raum wird in einem eigenen Kapitel der Frage gewidmet, wie sich der absolute Wahrheitsanspruch des Islam auf die Stellung der Nichtmuslime im Osmanischen Reich auswirkte. Die Bedeutung des Millet-Systems, das die Grundlage für den Umgang mit Andersgläubigen im Osmanischen Reich bildete, wird in seinen Grundzügen dargestellt und die sich daraus ergebenden Vor- und Nachteile für die diesem System unterworfenen nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften erörtert.

Deutlich soll darauf verwiesen werden, dass die Toleranz des Osmanischen Reiches Andersgläubigen gegenüber nach heutigen Maßstäben als bloße formale Toleranz anzusehen ist, für frühere Zeiten jedoch als fortschrittlich zu werten ist.

Dass die Toleranz des Osmanischen Reiches in Glaubensfragen durchaus ihre Grenzen hatte, wird, wie im folgenden Kapitel gezeigt, anhand des Umganges mit den von der vorherrschenden sunnitisch-islamischen Glaubensströmung abweichenden heterodoxen-islamischen Strömungen, welche der Häresie bezichtigt wurden, deutlich. Denn für „Abtrünnige“ war in einem nach sunnitisch-orthodoxen Werten ausgerichteten Glaubens- und Gesellschaftssystem nicht Toleranz, sondern drakonische Bestrafung vorgesehen.

Abschnitt III widmet sich der Unterdrückung der Aleviten im Osmanischen Reich.

Im einleitenden Kapitel werden die Schwierigkeiten aufgezeigt, die sich beim Versuch der Beantwortung der Frage, was unter Alevitentum zu verstehen ist, ergeben.

Dies ist eine Folge der komplexen Entstehungsgeschichte des Alevitentums, die für eine Vielzahl von Definitionen Raum lässt, wobei je nach Schwerpunktsetzung soziopolitische, religionshistorische oder ethnolinguistische Aspekte im Vordergrund stehen.

Die entschiedene Abgrenzung der Aleviten vom sunnitischen Islam führt, wie aufgezeigt wird, zur Debatte, ob das Alevitentum überhaupt zum Islam gehöre, oder ob es sich nicht vielmehr um eine Lebensphilosophie handele.

Obgleich zwischen dem anatolischen Alevismus und den Vorgängen auf der arabischen Halbinsel kein unmittelbarer Zusammenhang besteht, sollen die Geschehnisse nach Mohammeds Tod 632 knapp in einem eigenen Kapitel aufbereitet werden, bezieht sich der Begriff „Alevit“ doch auf Ali und die damit in Verbindung stehenden Ereignisse in der Frühzeit des Islam.

Im anschließenden Kapitel werden die Entstehung des anatolischen Alevismus und die religiöse Situation in Anatolien nach der Schlacht von Manzikert 1071 sowie die zentralen Glaubensvorstellungen des Alevitentums beleuchtet.

Eingehend wird im Anschluss daran die Sunnitisierung des Osmanischen Reiches dargestellt, deren Beginn in dieser Arbeit nicht im 16. Jahrhundert, wie es manche Experten handhaben, sondern um 1400 angesetzt wird. Damit einher ging die systematische politische und sozioökonomische Schlechterstellung der Anhänger der heterodoxen islamischen Glaubensströmungen, und der Gegensatz zwischen sunnitischer Orthodoxie und heterodoxem Islam, der schon im Reich der Seldschuken für Konfliktstoff gesorgt hatte, wurde stärker.

Im 16. Jahrhundert führte diese Vielzahl an Konfliktherden zu mehreren Aufständen der alevitischen Bevölkerung, die die Stabilität des Osmanischen Reiches gefährdeten und energische Reaktionen der osmanischen Zentralmacht zur Folge hatten. Die osmanischen Sultane setzten die Kriegsmaschinerie des Reiches zur Niederschlagung der Aufstände ein und gingen nun daran, wie ausführlich aufgezeigt wird, die als Ketzer diffamierten Aleviten systematisch zu eliminieren, sodass die Überlebenden gezwungen waren, in die noch entlegeneren und unzugänglicheren Regionen Anatoliens auszuweichen. Beachtenswert hierbei ist die religiöse Argumentation, mit der die Niederschlagung der Aufstände und die anschließende systematische Verfolgung und Vernichtung der Aleviten begründet wurden: In einem religiösen Rechtsgutachten wurde die Tötung der Aleviten sogar als Pflicht aller Muslime bezeichnet.

In dieser Zeit intensiver Verfolgung und des Rückzuges in die Peripherie entstanden jene symbiotische Beziehung mit dem Bektaschi-Orden und jene inhaltliche Ausrichtung, die als „anatolischer Alevismus-Bektaschismus“ das Glaubensbekenntnis des heutigen Alevitentums bildet.

Kurz andiskutiert wird in dieser Arbeit auch das Naheverhältnis zwischen dem Bektaschi-Orden und den osmanischen Sultanen, welches sich schwer mit dem bis heute von den Aleviten gepflegten Bild einer über die Jahrhunderte hinweg permanent verfolgten Glaubensgemeinschaft vereinbaren lässt.

Abschnitt IV behandelt die Situation der Aleviten von den Anfängen der Türkischen Republik bis in die Gegenwart und macht deutlich, dass die neuen Zeiten zwar massive Verbesserungen für die Aleviten brachten und die Teilhabe am politischen und gesellschaftlichen Leben nun wieder möglich war. Dennoch ist auch in der nur vorgeblich laizistischen Türkischen Republik den Aleviten eine freie Ausübung ihres Glaubens nach wie vor nicht möglich.

Nach der Einführung des Mehrparteiensystems 1946 nahm zudem der Einfluss des sunnitisch-orthodoxen Islam wieder zu, sodass sich auch die Diskriminierung der Aleviten wieder verstärkte und sie sogar zu Opfern von Pogromen wurden.

Gleichzeitig brachte der Wegfall des Außendrucks und der Anbruch des säkularen Zeitalters den Aleviten, wie ebenfalls dargestellt wird, massive Veränderungen, die den Zusammenhalt der Gemeinde schwächer werden ließen.

Im abschließenden Kapitel werden die Grundlagen der Revitalisierung des Alevitentums ab Ende der 1980-er Jahre behandelt und die gegenwärtige Lage der Aleviten samt den Auswirkungen des angestrebten EU-Beitrittes der Türkei erörtert.

I. Das Osmanische Reich

1. Der Siegeslauf des Osmanischen Reiches

Als am 29. Mai 1453 nach 54-tägiger Belagerung der osmanische Sultan Mehmet II. an der Spitze seiner Truppen in das eroberte Konstantinopel einzog und diese letzte Bastion des (orthodoxen) Christentums in Kleinasien seinem Reich einverleibte, erreichte der Siegeslauf der Osmanen einen vorläufigen Höhepunkt. Mit der Eroberung Konstantinopels, des legendären „Goldenen Apfels“ der Christenheit, hörte das Oströmische Reich zu existieren auf, und nach 1100 Jahren gab es im Osten keinen christlichen Kaiser mehr.¹ Mehmet II. strebte jedoch nach Kontinuität und sah sich als Nachfolger des römischen Kaisers, er fügte daher seinem Titel auch den eines Rum Kayseri, eines Römischen Kaisers, hinzu und beseitigte mit der Eroberung des Peloponnes und Trapezunts 1460 und 1461 die letzten Reste der oströmischen Herrschaft.²

Ursprünglich waren die Türken nomadische Reiter aus Zentralasien, die sich im 10. Jahrhundert zum Islam bekannten. Unter dem Seldschukenführer Togrul eroberten sie 1055 Bagdad, den Sitz des ersten Kalifats, und Togrul erhielt vom Kalifen den Titel Sultan verliehen, womit das künftige Reich der Großseldschuken etabliert war. Der erste bedeutende Sieg seldschukischer Türken über Christen bzw. das byzantinische Heer erfolgte 1071 bei Manzikert, sodass in weiterer Folge Kleinasien von den Türkmenen in Besitz genommen wurde.³ Diese Besitznahme ist jedoch nicht als Invasion zu verstehen, vielmehr sickerten die dem mongolischen Druck ausweichenden türkischen Gruppen allmählich in Anatolien ein.⁴ Die Türkmenen „stellen in ethnischer Hinsicht im Wesentlichen die Urahnen des türkischen Bevölkerungsteils der heutigen Türkei dar“.⁵ Obwohl nun in Anatolien ein starkes islamisches Element Einzug hielt, sei es dennoch nicht korrekt, von einem „islamischen Anatolien“ zu sprechen, da, so Mesut Keskin, wir uns durch Grobeinteilungen die eigene Sicht versperren würden und dann oft nicht mehr in der Lage seien, „die ‚spielerischen‘ Momente in Begegnungs- und Übergangssituationen ausreichend zu würdigen. So verlieren wir z. B. in der

¹ Josef Matuz, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 5. Aufl. 2008, S. 58-60.

² Klaus Kreiser, Der Osmanische Staat 1300-1922, R. Oldenbourg Verlag, 2., aktualisierte Auflage, München 2008, S. 24.

³ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 14-16.

⁴ Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 4.

⁵ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 16.

Geschichtsschreibung, die die Region Anatolien betrifft, mal die Christen, dann die Armenier, die anatolischen Gnostiker, dann die jüdische Bevölkerung aus den Augen, weil vor uns das Gesamtbild ‚islamisches Anatolien‘ steht, um aber die ‚verlorenen‘ Anteile dann vielleicht später, so z. B. im Zuge der Befreiungskriege des 20. Jahrhunderts als Armenier- oder Kurdenfrage wiederzuentdecken.“⁶

Das von den Seldschuken errichtete Sultanat mit der Hauptstadt Konya bestand bis ins frühe 14. Jahrhundert fort, ehe es von den Mongolen zerschlagen wurde und Regionalfürsten Herrschaftsbezirke, Begliks bzw. Emirate bildeten. Da die politische Landschaft Anatoliens Ende des 13. Jahrhunderts äußerst komplex war, kann auch von keinem „türkisch-muslimischen Lager“ ausgegangen werden, welches Byzanz geschlossen gegenüberstand. So existierten in Anatolien folgende politische Gebilde, welche zumeist miteinander konkurrierten: das mongolische Ilchanat mit seinen Statthaltern, das seldschukische Sultanat, das mamlukische Sultanat im Süden und Südwesten Kleinasiens, seldschukische Fürsten, von den Mongolen oder Seldschuken eingesetzte ucbegs („Grenzherrn“), Stammesführer, welche teilweise auch als ucbegs auftraten, als Heilige verehrte Männer mit deren Anhängerschaft, Emporkömmlinge und Abenteurer, welche ein eigenes Beglik anstrebten.

Ab etwa 1300 bildete sich rund um das Marmarameer der Herrschaftsbereich der „Osmanen“, deren Ahnen im Zuge der zweiten großen, von den Mongolen ausgelösten Einwanderungswelle im frühen 13. Jahrhundert nach Anatolien kamen. Die Bezeichnung „Osmanen“ ist auf die herrschende Dynastie, dem Hause Osman, welches auf Osman (R 1281?-1326?) zurückgeht, zurückzuführen.⁷ Über die Anfangszeit der Osmanen ist wenig bekannt, zeitgenössische Berichte existieren kaum, was wohl dadurch bedingt ist, dass die allerersten Osmanen schlichtweg zu unbedeutend waren. „Die hervorragende Leistung der Osmanen ist gerade darin zu sehen, dass sie aus so unbedeutenden Anfängen heraus ein zeitweilig zu den stärksten Weltmächten zählendes Imperium zu begründen vermochten.“⁸

Der Stamm Osman lebte von der Weidewirtschaft, wobei ein Wechsel zwischen Sommer- und Winterweide mit verhältnismäßig geringen Entfernungen stattfand. Daneben wurde reger Handel mit der christlichen städtischen und bäuerlichen Bevölkerung betrieben.⁹

⁶ Mesut Keskin, Der Aufstand Scheich Bedreddin Mahmud Isra'ails und die Toleranzidee in der anatolischen Heterodoxie, Band 1, Evra Verlag, Berlin 2003, S. 12.

⁷ Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 6f.

⁸ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 27.

⁹ Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 7.

Dass ein solch unbedeutender, Weidewirtschaft treibender Stamm einen derart rasanten Aufstieg erlebte, ist zweifellos auf den Ehrgeiz und das Machstreben der Herrscherdynastie der Osmanen zurückzuführen, andererseits weisen auf Weidewirtschaft basierende Gesellschaften gewisse, für Expansionsbestrebungen relevante Spezifika auf, wie Ernest Gellner anschaulich belegt. Da Hirten gewaltsam, räuberisch und frei sind, widersetzen sie sich häufig und oftmals mit Erfolg der Aufzwingung einer staatlichen Ordnung von außen, wie auch gegen die Entwicklung einer staatlichen Ordnung aus der eigenen Mitte heraus. Darüberhinaus besitzen sie jedoch auch die Mittel, ihren Willen und ihre Herrschaften des Öfteren auch anderen Gesellschaften aufzuzwingen.

Dass sich gerade Hirtengesellschaften durch einen Hang zur Gewalt auszeichnen, ist durch die Natur dieser Wirtschaftsform zu erklären. So fällt es einem Hirten leichter, als dies etwa bei einem Landwirt der Fall mag, seine Herde zu verdoppeln, indem er den Hirten der Nachbarherde ohne Bedenken erschlägt. Ein Landwirt wird diesbezüglich etwas vorsichtiger sein, da eine Landzunahme für diesen nur dann zielführend ist, wenn entweder der Boden knapp ist, und außerdem ausreichend Arbeitsplätze vorhanden sind, oder wenn er die Vorbesitzer in die Knechtschaft zwingen kann. Doch ist letzteres schon wieder mit großem Aufwand verbunden, da hierfür entsprechende Verwaltungs- und Zwangsmittel notwendig sind, über die aber nicht jeder verfügt. All diese mit dem Komplex Grund und Boden einhergehenden Probleme treten bei der Aneignung fremder Herden nicht auf, denn Weidewirtschaft ist nicht arbeitsintensiv, sondern verteidigungsintensiv.

Ein weiterer Anreiz für die Ausübung von Gewalt ergibt sich bei der Weidewirtschaft dadurch, dass Herdenreichtum beweglich und ortsungebunden ist, während in Agrargesellschaften zwar die Ernte geraubt werden kann, aber Grund und Boden nur dann vom Sieger genutzt werden können, wenn überschüssige Arbeitskräfte oder die Mittel zur Versklavung vorhanden sind.

Es scheint, als ob die Anreize für den einzelnen Hirten, auf gewaltsame Art seine Herde zu vergrößern, beträchtlich sind. Da jedoch auch der Nachbarhirte die gleichen Gedanken hegt und sich jeder Hirte dessen bewusst ist, wird dieses Bewusstsein in die eigenen Berechnungen einbezogen, sodass letztendlich jeder dieselben Vorbeugungs- und Verteidigungsmaßnahmen ergreift und sich einem Verteidigungs- und Hilfsbündnis, einem Fehdeverband, einer Art Versicherungsgenossenschaft, anschließt. Indem dieser Fehdeverband lauthals verkündet, dass jeder Angriff und Übergriff auf sein Mitglied Vergeltungsmaßnahmen gegen den

Fehdeverband des Angreifers zur Folge hat, werden die Fehdeverbände angehalten, potenzielle Aggressoren in ihren Reihen zurückzuhalten, wie auch allgemein das Bestreben der Mitglieder der Fehdeverbände sinken wird, in Fehden verwickelt zu werden.

Dieses im Kleinen entwickelte System lässt sich auch in größere Zusammenhänge überführen. Fehdeverbände können, um gegen Zusammenschlüsse mehrerer Fehdeverbände gewappnet zu sein, ihrerseits den Zusammenschluss mit anderen Fehdeverbänden suchen, welche in ständiger Bereitschaft zu defensiver und aggressiver Gewalt verharren. Denn nur durch sichtbare Verteidigungsbereitschaft im Verbund mit der Eingliederung in ein Verteidigungssystem in eine gleich starke Gruppe werden mögliche Angreifer abgehalten. Doch geht es nicht nur um Verteidigung, sondern auch um die damit vorausgesetzte Fähigkeit zum Angriff - und eine günstige Gelegenheit wird zumeist genutzt.¹⁰ Diejenigen, welche gemäß dieser „natürlichen Logik der Weidewirtschaft“ leben, „sind gewalttätig, kampfsüchtig, pflegen engen Gruppenzusammenhalt und kennen einen äußerst hohen ‚Grad an militärischer und politischer Partizipation‘“.¹¹

Angesichts der rasanten, durch militärische Mittel erzwungenen Ausbreitung des Islam in seiner Frühphase wie auch hinsichtlich der zügigen Expansion der Osmanen wird oft darauf verwiesen, der Islam sei eine Kriegerreligion. Generell wird der Islam als Kriegerethik interpretiert. Dem halten Feldbauer/Liedl entgegen, dass die Konzeption des Islam als Kriegerreligion die Bedeutung des Kriegeradels und Beduinenkriegers in Mohammeds Bewegung weit überschätze und die städtischen Anteile, aber auch die volksreligiösen Bestandteile der neuen Glaubensgemeinschaft unberücksichtigt lasse. Der Islam habe sich von Anbeginn an aus verschiedensten Gruppen unterschiedlichster religiöser Überzeugungen und ethischer Antriebe zusammengesetzt und keinesfalls „eine einzige Religion in einem einzigen Milieu“ verkörpert.¹²

Noch am Anfang von Osmans Herrschaft war der Stamm Osman so klein und arm, dass sämtliche schwer zu transportierenden Besitztümer dem benachbarten christlichen Seigneur

¹⁰ Ernest Gellner, Die Besonderheit des muslimischen Staates, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hrsg.), Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 3: Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur. Übersetzt von Ruth Achlama, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, S. 189-209, 189-192.

¹¹ Ebenda, S. 192.

¹² Peter Feldbauer/Gottfried Liedl, Die islamische Welt 1000 bis 1517. Wirtschaft Gesellschaft, Staat, Mandelbaum Verlag, Wien 2008, S. 41.

zur Verwahrung überlassen wurden, wenn der jährliche Wechsel zur Sommerweide fällig war. Da Osman im Unterschied zu seinem Vater ein aktiver Glaubenskrieger war - sein Beiname Ghasi, welchen nur der erhielt, der sich die Verbreitung des Islam mit Waffengewalt als Lebensziel erwählte, deutet darauf hin - und mit seinen militärischen Aktionen erfolgreich war, schlossen sich ihm immer mehr und über den Kreis der eigenen Untertanen hinausreichende Kämpfer an. Solcherart wurde Osman von einem Häuptling eines unbedeutenden Hirtenstammes zu einer Art Kondottiere, welcher in ständige Kleinkriege verwickelt war und das Gebiet seines Stammes ständig vermehrte, sodass bei Osmans Tod das Fürstentum von 1500 qkm auf über 18.000 qkm angewachsen war.

Der permanente Zuzug an Berufskriegern führte zu nachhaltigen Veränderungen der sozialen Struktur: Da die Produktion der eigenen Viehzucht nun nicht mehr ausreichte, wurde der Krieg, welcher zugleich als „Heiliger Krieg“ propagiert wurde, zur Dauererwerbsquelle. Osman baute die von seinem Vater ererbte Stammesführerschaft zu einem gut entwickelten Staatswesen aus, sodass der von ihm gegründete Staat wie auch die Dynastie nach ihm benannt wurden.¹³

Osmans Sohn Orhan setzte die Eroberungspolitik seines Vaters fort und machte die durch ihn eroberte byzantinische Stadt Brussa, das heutige Bursa, zur ersten wirklichen Hauptstadt des osmanischen Sultanats, 1364 wurde Adrianopel, das heutige Edirne, und 1453 schließlich Konstantinopel die neue Hauptstadt des Osmanischen Reiches. 1354 setzten die Osmanen aufgrund eines Hilfesuches des byzantinischen Kaisers erstmals über die Meerengen der Dardanellen nach Europa über und erzielten in den Folgejahren schließlich mit der Schlacht auf dem Amselfeld 1389 einen entscheidenden Sieg über die Südslawen. Schon vor der Eroberung Konstantinopels fielen die Osmanen in Südungarn ein, bis schließlich der zehnte osmanische Sultan Suleyman der Prächtige 1526 den Ungarn bei Mohacs eine furchtbare Niederlage bereitete. Unter Suleymans Herrschaft stand das Osmanische Reich auf dem Höhepunkt seiner Macht: Es erstreckte sich über weite Gebiete von Südrussland, über Transsilvanien, Ungarn und den Balkan, über Anatolien, Syrien, Palästina, Jordanien und den größten Teil des heutigen Irak, über Kuwait und das Westufer des Golfs. Suleyman war Schirmherr von Jerusalem und der heiligen muslimischen Stätten im heutigen Saudi-Arabien

¹³ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 29-32.

sowie Oberherr über Aden, den Jemen und die gesamte nordafrikanische Küste vom Nildelta bis zu den Ausläufern des Atlasgebirges.¹⁴

Suleymans Vorgänger Selim hatte 1517 nach der Eroberung Ägyptens vom letzten Abbasidenkalif die Kalifenwürde übertragen bekommen.¹⁵

Mit der Eroberung der Krim unter Mehmet II. wurde das Schwarze Meer zu einem Binnengewässer der Osmanen und eine Entwicklung abgeschlossen, welche mit der von Mehmet II. verfügten Sperrung der Dardanellen ihren Anfang genommen hatte. Damit wurde nicht nur der Verkehr im östlichen Mittelmeer massiv beeinträchtigt, auch das gesamteuropäische sozioökonomische Gefüge änderte sich dadurch beträchtlich. Denn mit der Zerstörung der Wirtschaftseinheit Europas endete der wirtschaftliche Aufschwung Europas abrupt, der Großgrundbesitz nahm im 16. Jahrhundert beträchtlich zu wie auch die an die Scholle gefesselte Schicht stark anwuchs. Manche Handelswege verschwanden infolge der osmanischen Eroberungen gänzlich, sodass Genua und Venedig viele bedeutenden Handelsstützpunkte an der Levante aufgeben mussten, deren Welthandel dadurch beeinträchtigt wurde. Selbst die Entdeckung der Neuen Welt Ende des 15. Jahrhunderts steht in ursächlichem Zusammenhang mit der osmanischen Besitznahme des Schwarz-Meer-Raumes und des östlichen Mittelmeeres. Denn infolge der osmanischen Blockade, deren Beseitigung auf absehbare Zeit nicht erkennbar war, versuchten die europäischen Seefahrernationen atlantische Ausweichrouten nach Indien und Innerasien zu erkunden und stießen solcherart auf einen bislang unbekannten Kontinent.¹⁶

Die auf drei Kontinente verteilten Gebiete der Osmanen lassen sich in vier verschiedene Raumtypen einteilen: Der Kernraum, welcher das westliche Kleinasien und große Teile Südosteuropas umfasste, zeichnete sich durch eine tiefe Verankerung der osmanischen Institutionen aus, wie auch das osmanische Steuer- und Verwaltungssystem zur Gänze gültig war. Auch die gut kontrollierbaren und fruchtbaren Gebiete in Ägypten und das Umland von Damaskus und Aleppo waren dem Kernraum ähnlich gestellt.

Eine zweite Kategorie umfasste die an das Osmanische Reich angebundenen Vasallen wie die Walachei und das Krim-Chanat.

¹⁴ Alan Palmer, *Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches*. Aus dem Englischen von Maria Rosken und Ilse Strassmann, List Verlag, München, Leipzig 1992, S. 19f.

¹⁵ Matuz, *Das Osmanische Reich*, S. 82f.

¹⁶ Franz Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*. *Weltenstürmer einer Zeitenwende*, F. Bruckmann, München 1953, S. 377.

Die äußeren Peripherien wie etwa die mediterranen Küstengebiete des nördlichen Afrikas oder die Wüstengebiete der arabischen Halbinsel wurden dem dritten Raumtypus zugerechnet. Der vierte Raumtypus bestand aus schwer zugänglichen, landwirtschaftlich wenig ertragreichen und mit einer tribalen Gesellschaftsstruktur versehenen Regionen, innere Peripherien wie etwa das Libanongebirge, Montenegro, die Berggebiete Albaniens oder Teile Kurdistans, welche gegen Zahlung von jährlichen Pauschalbeträgen sich selbst überlassen wurden.

„Das Osmanische Reich war also einerseits Peripherie im europäischen Mächtesystem; andererseits war es wiederum Zentrum gegenüber seinen eigenen Peripherien.“¹⁷

2. Der Aufbau des Osmanischen Staates

Das durch Osmans Eroberungen beträchtlich angewachsene Staatsgebiet bedurfte einer staatlichen Verwaltung. Osman, welcher sich nun Emir nennen ließ, ernannte einen Beglerbeg, einen Oberkommandierenden für das Heer, einen Kadi und einen weiteren, dem Beglerbeg unterstellten Militärführer, welcher neben militärischen auch polizeiliche Aufgaben zu erfüllen hatte. Vorerst wurden die Entscheidungen der staatlichen Verwaltung mündlich weitergeben, der Fürst wurde bei Beschwerden persönlich angesprochen, für wichtige Angelegenheiten, welche schriftlich fixiert werden sollten, gab es Gelegenheitskanzlisten. Osmans Sohn Orhan setzte die Eroberungspolitik fort, sodass das Gebiet bei dessen Tod 75.000 qkm umfasste und zu den bedeutendsten Kleinfürstentümern in Anatolien zählte. Orhan war der erste Herrscher der Osmanen, welcher den Titel eines Sultans trug und sich aufgrund der Größe des Staatsgebietes nicht mehr um alle Staatsgeschäfte kümmern konnte, sodass ein Delegieren der Macht unumgänglich war. Neben dem Wesir, dem zunächst nur beratende Funktion zukam, fungierte der Diwan (Staatsrat) als konsultatives Organ, wie auch die Provinzialverwaltung und die Einteilung in Sandschaks auf Orhan zurückgehen.¹⁸

Das von Mehmet II. (1451-1481) erlassene Gesetzbuch kannte drei große Aufgabengebiete: Während der Großwesir für die weltlichen Angelegenheiten zuständig war, hatte der defterdar

¹⁷ Maurus Reinkowski, Das Osmanische Reich – ein antikoloniales Imperium?, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online Ausgabe, 3 (2006), H. 1. S. 7. <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Reinkowski-1-2006> (28.5.2009)

¹⁸ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 31-35.

(„Finanzdirektor“) das Finanzwesen über und die Heeresrichter (kadiasker) hatten für die Durchsetzung des kanonischen Rechts zu sorgen.

Der Sultan übte mittels Erlassen Einfluss auf die Staatsgeschäfte aus, welche vom Großwesir, dem höchsten Amtsträger des osmanischen Staates, und den unter seinem Vorsitz tagenden Diwan, dem höchsten Ratsgremium des Osmanischen Reiches, geführt werden. Erst ab 1834 wurden Ressortministerien eingeführt. Das Amt des Großwesirs bestand bis zum Untergang des osmanischen Staates.¹⁹ Die Macht des Großwesirs, die unbestrittene Zentralfigur der Reichsverwaltung, war von der Anzahl und Stärke seiner Klientel, der amtierenden Herrscherpersönlichkeit und der Zusammensetzung des Diwans abhängig. Die Wesire und die hohen Funktionäre des Osmanischen Reiches kamen zum größten Teil aus der städtischen Oberschicht und nicht aus den Militäreliten, da nur jene über entsprechende Bildung und Spezialkenntnisse verfügten, welche für eine effiziente Hochbürokratie unerlässlich waren.²⁰

Mit dem Entstehen einer staatlichen Verwaltung verlor auch die Tribalorganisation an Bedeutung, bei der die politische Einheit der ansonsten fragmentierten Bevölkerung auf der Gemeinsamkeit von fiktiver Genealogie, Namen und an Bedeutung beruhte und ein Clan-, Kriegs- oder Religionsführer das Kommando innehatte. Tribalorganisationen benötigen keine festgefügt Strukturen und interne Hierarchisierungen, auch wenn diese Gesellschaften deshalb noch nicht als egalitär anzusehen sind. Die Mitglieder solcher Tribalorganisationen zeichnen sich ungeachtet der fehlenden staatlichen Struktur durch eine tiefe, sich auch über große Regionen und lange Zeiträume erstreckende Loyalität gegenüber ihrem Gemeinschaftsverband aus.²¹ Bereits unter Orhan, welcher den Aufbau einer staatlichen Verwaltung forcierte, verfiel der bis dahin relevante Stammesverband,²² sodass davon ausgegangen werden kann, dass spätestens im 16. Jahrhundert, als das Osmanische Reich über gut ausgebaute Administrations- und Militärstrukturen verfügte, der Einfluss der tribal-nomadischen Bevölkerungsteile marginalisiert war.²³

Als gesichert gilt, dass seit der Herrschaft Sultan Selims (1512-1520) die Legitimität des Staates im Wesentlichen auf der Person des Sultans und nicht mehr auf der Dynastie beruhte,

¹⁹ Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 53f.

²⁰ Feldbauer/Liedl, Die islamische Welt, S. 63.

²¹ Ebenda, S. 42.

²² Matuz, Das Osmanische Reich, S. 35f.

²³ Feldbauer/Liedl, Die islamische Welt, S. 46.

wie auch die gaza-Tradition, den Islam mittels Kampf weiterzuverbreiten, an Bedeutung verlor.

Die dominante Stellung des Sultans zeigt sich auch darin, dass die osmanische Literatur des 16. Jahrhunderts kein Wort für Staat kannte. Die Person des Sultans kann als Synthese einer römisch-byzantinischen imperialen Tradition, eines islamischen Führers der Gemeinde und des türkischen Chans angesehen werden.

Um dennoch eine Klassifizierung der osmanischen Herrschaftsform hinsichtlich ihrer Intention und ihrem Selbstbild vornehmen zu können, wird seitens der Forschung auf den von Max Weber geprägten Begriff Patrimonialismus zurückgegriffen:²⁴

„Wo nun der Fürst seine politische Macht [...] über expatrimoniale Gebiete und Untertanen: die politischen Untertanen, prinzipiell ebenso organisiert wie die Ausübung seiner Hausgewalt, da sprechen wir von einem *patrimonial-staatlichen* Gebilde. Die Mehrzahl aller großen Kontinentalreiche haben bis an die Schwelle der Neuzeit auch noch in der Neuzeit ziemlich stark patrimonialen Charakter an sich getragen.“²⁵

Ursprünglich aus den privaten Haushaltsbedürfnissen entstanden, unterscheidet sich die im Patrimonialismus ausgeübte „politische“ Herrschaft zwar hinsichtlich Grad und Inhalt, nicht aber in ihrer Struktur von den Herrschaftsbeziehungen im privaten Haushalt des Herrschers. Die beiden politischen Gewalten Militärhoheit und Gerichtsgewalt „übt der Herr in voller Schrankenlosigkeit, über die ihm patrimonial Unterworfenen als Bestandteil der Hausgewalt“.²⁶

Als grundlegende Pflicht der Beherrschten gilt im patrimonial beherrschten politischen Gebilde die materielle Versorgung des politischen Herrn, etwa in Form von Naturalabgaben und in der Erfüllung der Tafel-, Kleidungs- Rüstungs- und anderer allfälliger Bedürfnisse des Herrn und seiner Hofhaltung. So sind die Untertanen verpflichtet, den Hof des Herrschers auch auf Reisen zu versorgen. Mit der Herausbildung eines Finanzsystems infolge der Entwicklung eines Geldabgabesystems wird auch der Patrimonialismus rational und bürokratisch.

Grundsätzlich gilt jedoch, dass es von der Macht des Fürsten abhängt, welche Leistungen er von den expatrimonial Beherrschten verlangen kann. Diese Macht beruht auf dem Prestige

²⁴ Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann: Kleine Geschichte der Türkei, Reclam, 2. akt. und erw. Aufl., Stuttgart 2008, S. 163f.

²⁵ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Lizenzausgabe, Melzer Verlag 2005, S. 745f.

²⁶ Ebenda, S. 746.

seiner Stellung und auf der Leistungsfähigkeit seines Herrschaftsapparates und unterliegt dem Althergebrachten, den Traditionen.²⁷ „Ungewöhnliche und neue Leistungen zu fordern, kann er nur unter günstigen Umständen wagen. Namentlich dann, wenn ihm eine Militärtruppe, über die er unabhängig von dem guten Willen verfügen kann, zur Seite steht.“²⁸

Das Osmanische Reich ist als patrimoniales Herrschaftsgefüge insofern als vormoderner Staat anzusehen, als hierbei die entscheidenden Institutionen eines Staates - bürokratische Verwaltung, Gerichtsbarkeit, Steuerwesen und Heerwesen – zwar vorhanden waren, es aber keine eindeutige Trennung zwischen Staatseigentum und Privateigentum, zwischen „privater“ und „amtlicher“ Sphäre gab.²⁹ Der zentrale Unterschied zwischen einem vormodernen und einem modernen Staat besteht also nicht in den Staatsinstitutionen, sondern in der Bedeutung, die der Staat für das gesellschaftliche Gefüge einnimmt: Im vormodernen Staat „ist der Staat gesellschaftsstrukturelle Spitze und das institutionelle Zentrum der Gesellschaft“, der alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringt. Vor allem in den Stadtstaaten war der Staat omnipräsent, in den Peripherien der Großreiche hingegen war der Staat wenig bis gar nicht präsent. Die enge Verschränkung zwischen Staat und Gesellschaft bestimmt im vormodernen Staat daher auch den gesellschaftlichen Rang der Individuen: „Der Staat wird zum wichtigsten Träger der stratifikatorischen, gesellschaftlichen Ordnung. Die Rangordnung in der Hierarchie der staatlichen Verwaltung reflektiert die gesellschaftliche Schichtung und umgekehrt: die gesellschaftliche Schichtung wird durch staatliche Rangordnungen profiliert.“³⁰ Erst die Überwindung der patrimonialen, vormodernen Verhältnisse, welche den Herrscher als alleinigen Eigentümer der staatlichen Betriebsmittel auswiesen, ermöglichte die Bildung des modernen Staates,³¹ den Hans Delbrück, bezogen auf das Europa des 17. Jahrhunderts, folgendermaßen beschreibt: „Der Staat als besonderer Organismus, unterschieden vom Landesherrn, der das seiner Familie gehörige Territorium verwaltete, und auch unterschieden vom Volke, das für diesen Staat nur Objekt ist, tritt in die Erscheinung.“³²

²⁷ Ebenda, S. 746f.

²⁸ Ebenda, S. 747.

²⁹ Hannes Wimmer, *Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, WUV Universitätsverlag, Wien 1996, S. 226-229 u. S. 363.

³⁰ Ebenda, S. 289-292.

³¹ Ebenda, S. 365f.

³² Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst. Die Neuzeit. Vom Kriegswesen der Renaissance bis zu Napoleon*, Nachdruck 1962 der 1. Auflage 1920, Sonderauflage 2003, Nikol Verlag, Hamburg 2003, S. 287.

In seinem Buch „In 100 Fragen Religion und Politik in der Türkei“ beschreibt Ahmet Yücekök die Beschaffenheit der gesellschaftlichen Struktur des Osmanischen Reiches folgendermaßen: „Die klarste politische und soziale Beschaffenheit, von der die osmanische Gesellschaft beherrscht wurde, lag in der Zweiteilung >die Führenden – die Untergeordneten<.“ In der solcherart entstandenen Pyramide befanden sich „ganz oben die Osmanen und der Palast (...), direkt danach kam das >Erbab-i-Seyf<, wo sich mit Paschas und der Soldatenklasse zusammen die >Ilmiye< genannte Klasse der Gelehrten (Ulema) und Gerichtsschreiber (Katip) befanden. Unter denen befanden sich die Handwerker (Sanatkar) und in der untersten Schicht befanden sich die (Reaya – Riayet) >>Tabi<< genannten Arbeiter, die Bevölkerungsmassen. Die Klasse direkt unter dem Palast unterteilte sich nochmal in die vier, Verwalter, Gelehrte, Gerichtsschreiber und Soldaten.“³³

Obwohl gemäß dem Verständnis der osmanischen Sultane das gesamte Land als in sich abgestufte Kreise als fortsetzende Form des großherrlichen Haushalts aufzufassen war und die Nähe zum Sultan auch über die Teilhabe an dessen Macht entschied, bestand die zentrale Aufgabe des Sultans darin, die Ordnung in seinem Reich aufrechtzuerhalten und für Gerechtigkeit zu sorgen. Denn die Legitimität des Sultans wurde durch Zustände von Ungerechtigkeit und Entrechtung erschüttert, sodass der Sultan gut beraten war, die Sicherstellung von Gerechtigkeit ernst zu nehmen.³⁴

So ist es nur folgerichtig, dass das Osmanische Reich im zeitlichen Kontext „in großem Maße“ als Rechtsstaat aufzufassen war. Es gab eine feste gesetzliche Ordnung, an deren Einhaltung alle, auch der Sultan, gebunden waren. Diese Ordnung gründete sich auf das Religionsgesetz, welches auch die erste Anlaufstelle bei strittigen Fragen war. Konnte das Religionsgesetz zur Klärung eines auftretenden Problems nichts beitragen, wurden die weltlichen Gerichte konsultiert und als allerletzter Schritt auf das örtliche Gewohnheitsrecht zurückgegriffen. Daneben gab es noch die vom zuständigen Mufti auf Grundlage des Religionsgesetzes erstellten Gutachten, welche im Falle von auftretenden Rechtsunsicherheiten verbindlich waren und die in der Regel das Ansehen der Person im Unterschied zur normalen Kadijustiz nicht berücksichtigten.³⁵

³³ Zit. nach Cigdem Dumanli, Das Verständnis von Volk, Staat und Religion der Türken. Laizismus versus Islamismus 1839-2006, Tectum Verlag, Marburg 2008, S. 28.

³⁴ Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, S. 164.

³⁵ Josef Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Suleyman des Prächtigen, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1974, S. 8.

Da dem Sultan und seinen hohen Würdenträgern daran gelegen war, eine Kongruenz zwischen Regierungspraxis und islamischem Recht herzustellen, wurden viele der Rechts- und Religionsgelehrten, d. h. die Ulama, Teil einer Hierarchie mit festgelegtem Karrieremuster. Auch wurden die Einrichtungen der Ulama im Osmanischen Reich großzügig mit finanziellen Zuwendungen bedacht, etwa in Form von Stiftungen an die Madrasen, den islamischen Schulen und Hochschulen. Manchen Ulama war die Nähe zur Reichsgewalt zu eng, sie fürchteten eine moralische Korruption, sie hielten sich daher von der Reichsgewalt fern, viele Ulama jedoch verstärkten und garantierten die religiöse Bindung zwischen der Dynastie der Osmanen und deren Untertanen und untermauerten die Legitimation der Herrschaft der Osmanen, was vor allem in den arabischen Provinzen für die Stabilität des Osmanischen Reiches wichtig war.³⁶

Die Ulama sind nicht als Priesterstand im eigentlichen Sinn zu verstehen, da es im Islam, der von der Gleichheit sämtlicher Muslime ausgeht, keines Mittlers zwischen Gott und den Menschen bedarf. Die Imame, welche die einzelnen Gemeinden leiten, sind daher auch nicht, wie z. B. im Christentum, mit besonderen Weihen versehen, sondern sie nehmen bei den Gottesdiensten nur die Rolle von Vorbetern und Predigern ein. Seit den Anfängen des Islam waren politische und geistliche Macht eng miteinander verknüpft, sodass auch keine den christlichen Kirchen vergleichbare religiöse Organisation entstand. Daher kann strenggenommen von einem islamischen Klerus nicht gesprochen werden, dem in den westlichen Ländern die islamischen Rechtsgelehrten zugezählt werden.³⁷

Das von den Osmanen geschaffene Korps von Medreselehrern (müderris) und Richtern (kadis) bildete das ilmiye-System, das eine feste Laufbahnabstufung kannte und nach dem „Regionalprinzip“, gemäß den drei getrennten geographischen Einheiten Rumelien, Anatolien und den arabischen Provinzen, ausgerichtet war. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts bestand die „klassische“ ilmiye aus einer höheren und einer niederen Laufbahn, wobei die Medrese- und Richterstellen in Istanbul zu den ranghöchsten Positionen zählten. Da die Entfernungen im Osmanischen Reich oftmals beträchtlich waren, ließen sich viele Richter durch naibs vertreten. Obwohl die hanafitische Rechtsschule die offizielle Doktrin des Osmanischen Reiches war, wurden in der Rechtspraxis die örtlichen Gepflogenheiten der agrarisch geprägten Gesellschaft berücksichtigt.

³⁶ Feldbauer/Liedl, Die islamische Welt, S. 74.

³⁷ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 6.

Während im kanonischen Recht die Hauptwerke der hanafitischen Juristen, welche in der Medrese gelehrt wurden, wie etwa Ibrahim Halebis aus über 17.000 Fallbeispielen bestehendes Multaka'l-abhur, und die Sammlungen und Gutachten der prominenten Müftüs die Grundlage der Rechtsprechung bildeten, gründete sich das nicht-kanonische Recht auf die kanun-names, welche vor allem in den Provinzen Grundbesitz- und Steuerfragen regelten, aber auch bestimmte Gruppen wie Nomaden und Janitscharen betrafen. Neben den kanun-names, den gesammelten Befehlsschreiben des Sultans, gab es jedoch auch Gesetzbücher, die im gesamten Reich galten.³⁸

Da der Sultan hinsichtlich seiner Handlungen nur Gott gegenüber verantwortlich war und weil das Osmanische Reich nach den Prinzipien der Scharia, des islamischen Rechts, regiert wurde, ist das Osmanische Reich, so Ilhan Arsel, als Theokratie, als Gottesstaat anzusehen. Ilhan Arsel stellt zum Verhältnis zwischen Staat und Religion im Osmanischen Reich darüberhinaus fest, dass die „Grundphilosophie des Staates“ davon ausgehe, dass sechzig Jahre Gewaltherrschaft“ besser seien „als eine Stunde Beunruhigung (Anarchie)“.³⁹ Das Osmanische Reich ist also nicht nur aufgrund seines Patrimonialismus als „vormodern“ anzusehen. Da im Osmanischen Reich keine Säkularisation stattfand, fehlte eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung des modernen Staates, für den die Trennung der politischen Ordnung von der Religion zentral ist. In der Person des osmanischen Sultans, der nach der Übernahme des Kalifats 1514 die oberste weltliche und geistliche Gewalt innehatte, fand diese Synthese von Staat und Religion ihre Verkörperung. Es kam daher im Osmanischen Reich im Unterschied zu den europäischen modernen Staaten zu keiner „Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung, ihre ‚Verweltlichung‘ im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (‚politischer‘) Zielsetzung und Legitimation“.⁴⁰

Darüberhinaus zeichnete sich das Osmanische Reich auch durch einen gewissen wohlfahrtsstaatlichen Charakter aus, um die innere Ordnung nicht zu gefährden. Eine despotische Ausbeutung der in der Produktion stehenden Untertanen war untersagt und zog schwere Strafen für die Peiniger mit sich. Jedem Untertan, egal ob Muslim, Christ oder Jude,

³⁸ Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 64.

³⁹ Zit. nach Dumanli, Das Verständnis von Volk, Staat und Religion der Türken, S. 29.

⁴⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Heinz-Horst Schrey, Säkularisierung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, S. 67-89, S. 68.

stand ein uneingeschränktes Beschwerderecht zu, wie auch, um Härtefälle zu vermeiden, die Lebensmittelversorgung der Großstädte mittels staatlicher Direktiven geregelt wurde.⁴¹

Während osmanische Bauern also zum Kadi gehen konnten, hatten europäische Bauern nur ihren Feudalherren als Richter. Darüberhinaus ließen sich osmanische Bauern auch durch Sprecher gegenüber Amtsträgern und Steuereinnehmern vertreten, und als allerletztes Druckmittel zur Behebung inakzeptabler Missstände blieb ihnen immer noch die Landflucht. Die Drohung mit Landflucht führte in der Regel zur Beseitigung des auf die Bauern ausgeübten Druckes, da ein verlassenes Dorf keine Steuern brachte und Landflucht zudem die Legitimität des Sultans bedrohte, der seinen Untertanen nicht mehr den zugesicherten Schutz gewähren konnte. Auch waren die osmanischen Bauern frei, und dies, obwohl sie nicht Eigentümer des von ihnen bewirtschafteten Landes waren. Auch wenn sie Besitz am Land hatten, konnten sie nicht vertrieben werden, wie auch die Pflichten und Rechte zwischen den an diesem Produktionsverhältnis Beteiligten klar geregelt waren. All diese Maßnahmen führten dazu, dass es im Osmanischen Reich im Unterschied zu Europa keine Bauernkriege gab.⁴²

Die korrekte Behandlung der Bauern war aber auch dadurch bedingt, dass die materielle Stärke des Osmanischen Reiches größtenteils auf der Besteuerung der Landbevölkerung und der von ihr produzierten agrarischen Erzeugnisse beruhte. Um eine agrarische Überschussproduktion, welche die dringend benötigten Einnahmen für die Staatskassen brachte, aber auch zur Versorgung der Städte mit Lebensmitteln beitrug, sicherstellen zu können, waren Störungen unbedingt zu vermeiden, die Landbevölkerung musste also einigermaßen zufriedengestellt werden. Denn obwohl Mauteinnahmen, Zölle, Gewerbesteuern und städtische Konsumabgaben weitere Staatseinnahmen einbrachten, waren sie zum Vergleich zu den aus den landwirtschaftlichen Erträgen stammenden Staatseinnahmen nur von marginaler Bedeutung.⁴³

Der staatlichen Willkür waren aber auch dadurch Grenzen gesetzt, dass der osmanische Staat ab dem 15. Jahrhundert in zunehmenden Maße bürokratisch ausgerichtet war und die Verwaltungsabläufe in vielen Bereichen komplexer und normiert wurden, sodass ad hoc-Entscheidungen in den Hintergrund traten oder überhaupt wegfielen. So beschäftigte sich der

⁴¹ Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Suleyman des Prächtigen, S. 8.

⁴² Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, S. 140f.

⁴³ Feldbauer/Liedl, Die islamische Welt, S. 64f.

Sultan kaum mehr mit den Tagesgeschäften, welche dem Großwesir überlassen wurden, sondern erschien den Untertanen immer entrückter und überhöhter. Die Überhöhung des Sultans und der Rückzug von den administrativen Angelegenheiten hatten zur Folge, dass die Prinzen nun nicht mehr als potenzielle Rivalen und Gegenkandidaten des Sultans, welche die Einheit des Reiches gefährdeten, betrachtet wurden. Die im Gesetzbuch Mehmeds II. (1451-1481) „um der Ordnung der Welt willen“ festgelegte Ermordung der Prinzen nach der Thronbesteigung des Sultans wurde nach 1595 aufgegeben, und die Prinzen konnten künftig ihr weiteres Leben im „Goldenen Käfig“ eines isolierten Teiles des Palastes genießen.⁴⁴

3. Das osmanische Militärwesen

Die Frage, ob das Osmanische Reich den gunpowder empires zuzurechnen ist oder als Militärstaat par excellence bezeichnet werden kann, ist angesichts der zahlreichen militärischen Konfrontationen und Kriege, welche die Armeen des Osmanischen Reiches in aller Herren Länder führten, nicht verwunderlich, doch sollen sich die Ausgaben für das Militär wie auch die Kriegsjahre im europäischen Durchschnitt bewegt haben.⁴⁵ „Die Globalisierung‘ der militärischen Revolution forderte eben ihren Preis“, stellen Feldbauer/Liedl dazu lapidar fest.⁴⁶

Die in den ersten Jahrhunderten des osmanischen Siegeslaufes festzustellende militärische Überlegenheit der osmanischen Militärmaschinerie soll, je nach Standpunkt, auf deren zahlenmäßige Überlegenheit, größere Tapferkeit oder auf die Fähigkeit des osmanischen Staatswesens, die beschränkten vorhandenen Ressourcen effizienter einzusetzen und für eine bessere Versorgung der Truppen mit Waffen, Nahrung und Sold sorgen zu können, zurückzuführen sein.⁴⁷

Trotz alledem spielte der Krieg im Denken der osmanischen Sultane eine zentrale Rolle. Zum einen waren die Gründe dafür religiöser Natur, denn nach Auffassung des islamischen Religionsgesetzes war einzig der Kalif eine legitime Gewalt auf Erden, sodass jeder islamische Staat prinzipiell dazu verpflichtet war, nichtmuslimisches Gebiet, welches als

⁴⁴ Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, S. 109, S. 164f. u. S. 197f., Matuz, Das Osmanische Reich, S. 140f. u. 162f.

⁴⁵ Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 56.

⁴⁶ Feldbauer/Liedl, Die islamische Welt, S. 57.

⁴⁷ Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, S. 156.

„Kriegsland“ (darülharb) bezeichnet wurde, in islamisches Land (darüislam) umzuwandeln. Zum anderen war man aufgrund der rasant voranschreitenden Expansion des osmanischen Staates und der damit verbundenen Institutionen wie das riesige Berufsheer und die staatlichen und religiösen Bürokratien auf Kriegsbeute angewiesen.

Zudem waren infolge der häufigen Kriege die Berufssoldaten des Osmanischen Reiches in ihrem erlernten Beruf tätig, sodass Revolten der Truppenteile unterblieben.

Obwohl das Religionsgesetz eine Verbreitung des Islams mit militärischen Mitteln verlangte, agierten die Sultane durchaus pragmatisch und strebten Friedensschlüsse und sonstige Verträge an, wie auch wechselseitig Botschafter entsendet wurden.⁴⁸

Bereits Osman hatte begonnen, seine Berufskrieger mit Landbesitz aus den eroberten Ländereien zu versehen, sodass sich allmählich eine feudale Mittelschicht bildete.⁴⁹ Sein Sohn und Nachfolger Orhan führte dieses System weiter und baute es noch weiter aus, indem er von ihm selbst besoldete Soldaten (yaya oder piyade genannt) sowie auch besoldete Reiter (müsellem) aufstellte. Damit verfügte er über eine Truppe, die nur von ihm abhängig war. Sie wurden allerdings nur im Krieg bezahlt, im Frieden arbeiteten sie auf den ihnen zugewiesenen Gütern (ciftliks).⁵⁰ Qoga Hüsejn berichtete folgendes über Orhans Heeresorganisation: Demnach habe Orhans Bruder diesem geraten: „Da zwischen den Muslimen und den Götzendienern eine religiöse und langwährende Feindschaft entstand, ist es unbedingt notwendig, die Zahl der spahi zu erhöhen, um das Land zu erweitern und den ghazivat und gihad zu führen. Ich meine, wir sollten eine Anzahl Fußsoldaten aufstellen, indem wir eine Ausschreibung für junge Türken durchführen, denen wir eine aqce pro Tag geben und die wir yaya nennen. Je 100 Mann erhalten einen berittenen Anführer, je 1000 einen beg. Wenn sie ins Feld ziehen, dann lass ihnen den Sold auszahlen, wenn aber kein Kriegszug stattfindet, dann lasse den Sold im Staatsschatz. Jene aber, die ein Stück Land besäen und von ihm ernten, sollen vom ösür, von Steuern und Verpflichtungen befreit sein.“⁵¹

Unter dem Sultan Murat I. (1360-1389) erhielt das Timar-System seine endgültige Gestalt. Es wurde per Gesetz festgelegt, dass jeder verdiente Krieger Anspruch auf sein Stück Land haben sollte, das ihm zur nichterblichen Nutzung übertragen wurde. Als Gegenleistung war

⁴⁸ Matuz, Das Kanzleiwesen, S. 9.

⁴⁹ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 31.

⁵⁰ Ebenda, S. 36.

⁵¹ Ernst Werner, Die Geburt einer Großmacht – Die Osmanen (1300-1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus, 4. erw. Aufl., Böhlau Verlag, Wien, Köln, Graz 1985, S. 116.

eine Kriegsdienstleistung als Reiter (sipahi) vorgesehen. Neben den Timaren, welche Kleinpfründe waren, wurden für höhere militärische Ränge Großpfründe (ziamet) vergeben. Diese zugewiesenen Domänen waren jedoch keine Lehen, sondern Pfründe, sie hatten über ihre Bauern keine Verfügungsgewalt, sondern konnten von diesen nur eine festgesetzte Rente beanspruchen. Da diese Pfründe nicht erblich waren, konnten sie jederzeit zurückverlangt werden, wie sie nach dem Tod des Pfründe-Inhabers wieder an die Staatskasse zur Neuvergabe zurückfielen.

Neben den Spahis, yahas und müsellems bestand das bewaffnete Aufgebot des Osmanischen Reiches zur Zeit Murats I. noch aus den akcincis, einer Art irregulären und unbesoldeten Truppe, welche zumeist zur Beunruhigung des Feindes eingesetzt wurden.⁵²

Ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde die Erblichkeit der Timare bestätigt, sodass das Lehen vom Vater auf den Sohn überging, und, sofern dieser nicht waffenfähig war, an den Bruder des Verstorbenen, oder, falls auch diese Möglichkeit fehlte, in letzter Konsequenz an einen Fremden. Die höchsten Würdenträger des Osmanischen Reiches und Angehörige der Dynastie wurden mit chass (Has) versehen, welche hohe Erträge einbrachten und die Lehensinhaber verpflichteten, eine entsprechend große Zahl an Bewaffneten auszurüsten.⁵³

Murat war es vermutlich auch, der die Eliteeinheit der Janitscharen gründete, welche in den ersten Jahrhunderten mittels „Knabenlese“ in den christlichen Balkanländern zwangsrekrutiert wurden und die auch Zugang zu den höchsten Staatsämtern hatten. Berichte über den Bagdad-Feldzug 1638 geben über die Zahl von 25.000 Janitscharen Auskunft.⁵⁴

Im devsirne heißt es zu den Janitscharen: „Es ist die vom türkischen Staat in Form eines Tributs durchgeführte, gewaltsame Abtrennung von Kindern der christlichen Untertanen aus ihrer ethnischen, religiösen und kulturellen Umgebung und ihre Verpflanzung in die türkisch-islamische, zum Zwecke ihrer Verwendung im Palast-, Militär- und Staatsdienst, wobei sie einerseits dem Sultan als Sklaven und Freigelassene dienen, andererseits die herrschende Schicht des Staates bilden sollen.“⁵⁵

Die Janitscharen unterlagen nicht nur einem besonderen militärischen Drill, auch in religiöser Hinsicht erhielten sie eine intensive Schulung, welche vom Derwisch-Orden der Bektaschy in die Hand genommen wurde, und waren in klosterähnlichen Kasernen untergebracht. Hans

⁵² Matuz Das Osmanische Reich, S. 39f.

⁵³ Werner, Die Geburt einer Großmacht, S. 303.

⁵⁴ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 40f., Kreiser, Der Osmanische Staat, S. 57.

⁵⁵ Werner, Die Geburt einer Großmacht, S. 117.

Delbrück charakterisiert die Janitscharen folgendermaßen: „Ihrer Eltern, ihrer Heimat vergessend, kennen diese Krieger kein Vaterland als das Serail, keinen Herrn und Vater als den Großherrscher, keinen Willen als den seinen, keine Hoffnung als auf seine Gunst; sie kennen kein Leben als in strenger Zucht und in unbedingtem Gehorsam, keine Beschäftigung als den Krieg zu seinem Dienst, für sich keinen Zweck als etwa im Leben Beute, im Tode das Paradies, das der Kampf für den Islam eröffnet.“⁵⁶

Neben den Timarioten bildeten die Janitscharen die Säulen des osmanischen Heeres. Mit der Einführung von Feuerwaffen im 16. Jahrhundert avancierte die Infanterie und mit ihr die Janitscharen zum wichtigsten Truppenteil. Die Janitscharen rückten noch mehr in den Blickpunkt des Sultans, ihre Ausbildung, Disziplinierung und Bezahlung wurde fortan zu einer wesentlichen Aufgabe des Staates.⁵⁷

Die Kosten für das Militärwesen waren für den Osmanischen Staat beträchtlich, so betrugen diese für die Jahre 1547/48, in denen kein Feldzug geführt wurde, 68 Prozent der Staatsausgaben, während 1669/70, in welchen ein Krieg geführt wurde, 62,5 Prozent der Staatsausgaben in den Militärbereich flossen. Bis in das frühe 17. Jahrhundert waren die Kosten für die Kriegszüge durch den Zuwachs an Steuern aus den eroberten Gebieten mehr als gedeckt, dann begann sich das Kriegsglück zu wenden. Dies hatte zur Folge, dass etwa 1636-1641 die Staatsausgaben die Staatseinnahmen beinahe um das Doppelte überstiegen. Auch sank in weiterer Folge der Wert der Silberwährung im Verhältnis zu Gold kontinuierlich. Dies war der Preis dafür, dass das osmanische Heer im 17. Jahrhundert mit 120.000 Mann hinter Frankreich, welches 1635 über 155.000 Soldaten besaß, über die zweitgrößte Streitmacht in Europa verfügte.⁵⁸

Ein wesentlicher Schwachpunkt im militärischen Gefüge des Osmanischen Reiches war die wenig schlagkräftige und effiziente Flotte. Der Niedergang der osmanischen Flotte setzte schon mit der schweren Niederlage in der Seeschlacht von Lepanto 1571 ein, bevor deren Aufstieg überhaupt beginnen konnte. Mit dem Krieg um Chania (Insel Kreta) von 1645 bis 1669 zwischen dem Osmanischen Reich und Venedig erlitt die osmanische Flotte derart hohe Verluste, dass danach der Höchststand der osmanischen Seestreitmacht ein Drittel jener Schiffe betrug, wie es sie in früheren Zeiten gab. Neben den Schwierigkeiten im Schiffsbau

⁵⁶ Hans Delbrück, Geschichte der Kriegskunst. Das Mittelalter. Von Karl dem Großen bis zum späten Mittelalter, Nachdruck 1964 der 2. Auflage 1907, Sonderausgabe 2003, Nikol Verlag, Hamburg 2003, S. 548.

⁵⁷ Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, S. 157f.

⁵⁸ Kreiser Der Osmanische Staat, S. 58.

war die Schwäche der osmanischen Flotte vor allem auf das Fehlen von fähigen Schiffskommandeuren und Matrosen zurückzuführen, welche imstande gewesen wären, ein Kriegsschiff in Fahrt zu setzen, zielgerichtet zu steuern und in Schlachten zu führen.⁵⁹

Dass die osmanischen Expansionsbestrebungen ab dem frühen 17. Jahrhundert wenig erfolgreich verliefen, lag auch an den technischen und infrastrukturellen Gegebenheiten der Zeit. Da das osmanische Heer wie auch die Heere der anderen frühmodernen Staaten nur zwischen Mai und Oktober operieren konnten, war der Aktionsradius dementsprechend eingeschränkt. Denn von Edirne nach Esztergom in Ungarn waren 50 Marschtage zu absolvieren und mit den Rasttagen waren für das Heer schon über drei Monate zu veranschlagen. An der Ostfront waren die Distanzen noch größer, nach Bagdad waren etwa 120 Marschtage zu absolvieren, sodass ein Feldzug innerhalb eines Jahres nicht mehr abzuschließen war.

Als Konsequenz dieser Beschränkungen ging das Osmanische Reich Bündnisse mit Partnern ein, die zwar andere Weltanschauungen und Religionen teilten, aber wenigstens ihren Interessen entsprachen.⁶⁰

4. Die Herausbildung des modernen Staates als Reaktion des Abendlandes auf die vom Osmanischen Reich ausgehende Gefahr

Das scheinbar unaufhaltsame Voranschreiten der osmanischen Expansion ließ im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Abendland die Warnrufe ansteigen und die islamischen Feindbilder, welche zwischen 1000 und 1350 entwickelt worden waren, zu neuem Leben erwecken, denn Christentum und Islam waren im Mittelalter „the major negative reference points for one another“. Für die abendländischen Christen waren die Moslems als von allen Menschen bestiis propiores, vor allem in sexueller Hinsicht, wobei auf das Leben Mohammeds verwiesen wurde. Nicht nur Polygamie, „widernatürliche“ Geschlechtspraktiken und Homosexualität wurden den Moslems vorgeworfen, auch die Versklavung der unterworfenen Bevölkerung wurde von den christlichen Autoren permanent thematisiert.

⁵⁹ Sneschka Panova, Die Juden zwischen Toleranz und Völkerrecht im Osmanischen Reich. Die Wirtschaftstätigkeit der Juden im Osmanischen Reich (die Südosteuropaländer) vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997, S. 37f.

⁶⁰ Kreiser/Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, S. 162f.

Dieses sarazenische Feindbild wurde im Spätmittelalter auf die Osmanen übertragen und in zumeist gröberer Argumentationsweise dem Publikum präsentiert, sodass damit sogar die Glaubensspaltung zwischen Katholiken und Protestanten überbrückt wurde.⁶¹

Mit dem Fall Konstantinopels 1453, welcher in ganz Europa wie ein Schock wirkte, wurden die schlimmsten Befürchtungen wahr und Berichte von entsetzlichen Gräueltaten an der griechischen Stadtbevölkerung verbreiteten sich in Windeseile, zumal ein weiteres Ausgreifen der Osmanen nach Süd- und Mitteleuropa befürchtet wurde. Die Eroberung Konstantinopels brachte die „Türkenfrage“ erstmals einer breiteren Öffentlichkeit ins Bewusstsein. Und die Propagandisten des christlichen Lagers versuchten nun, mittels gezielter Gräuelpropaganda die eigene Position zu stärken und auch aufzuwerten. Vor allem der Papst versuchte solcherart, die christlichen Machthaber Europas für einen gemeinsamen Kampf gegen die Osmanen zu gewinnen.

Doch auch namhafte Humanisten trugen mit ihren Aussagen über die vermeintliche Kulturlosigkeit und die ausschweifende Lebensweise der Feinde aus dem Osten zu einer antitürkischen Stimmung auf breiterer Basis bei, wie auch die Erfindung des Buchdruckes zur Verbreitung der von den Osmanen ausgehenden Gefahr beitrug.⁶²

Die Expansionsbestrebungen des Osmanischen Reiches hatten jedoch auch konkrete politische und militärische Auswirkungen. Denn während im Mittelalter das Aufgebot der Feudalherren ausgereicht hatte, um mit den äußeren Feinden fertigzuwerden, war das adlige Aufgebot den gewaltigen Armeen der Osmanen schon zahlenmäßig weit unterlegen. Zudem hatten sich die Vasallen von ihrem Fürsten weitgehend emanzipiert und setzten der Erfüllung ihrer Hauptpflicht, der Heerfahrt, immer größeren Widerstand entgegen. Dies waren die Gründe für das Aufkommen der Söldnerheere, die sicherlich nicht als eine Konsequenz der Erfindung des Schießpulvers entstanden.⁶³

Zudem ereigneten sich im Zeitraum von 1560 bis 1660 auf dem Gebiet der Kriegskunst Veränderungen, die es rechtfertigen, von einer militärischen Revolution zu sprechen.

⁶¹ Claudius Sieber-Lehmann, Der türkische Sultan Mehmed II. und Karl der Kühne, der „Türk im Occident“, in: Franz-Reiner Erkens (Hrsg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter, Duncker & Humblot, Berlin 1997, S. 13-38, S. 16.

⁶² Matthias Thumser, Türkenfrage und öffentliche Meinung. Zeitgenössische Zeugnisse nach dem Fall von Konstantinopel (1453), in: Franz-Reiner Erkens (Hrsg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter, Duncker & Humblot, Berlin 1997, S. 59-78, S. 59-61.

⁶³ Joseph Schumpeter, Die Krise der Domänenwirtschaft am Ausgang des Mittelalters, in: Ernst Hinrich (Hrsg.): Absolutismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, S. 181-195, S. 184f.

Im Mittelalter war der Soldat ein Einzelkämpfer gewesen, dessen Ausbildung relativ lange dauerte und der für seinen Kampf auch ein Pferd benötigte, wodurch die Kosten dieser Art der Kriegsführung hoch waren.

Bogen und Lanze wurden durch die Einführung der Feuerwaffen auch deshalb verdrängt, weil dadurch Ausbildungszeit eingespart werden konnte. Ein Musketier hatte seine Aufgabe erfüllt, wenn er seine Muskete innerhalb einer bestimmten Zeit geladen hatte und seinen Platz in der Formation beibehielt, genaues Zielen wäre unter den Bedingungen der damaligen Waffentechnik nicht möglich gewesen. Ebenso brauchte der Söldner, der in einem Speerkarree stand, nur geringes Training und nur bescheidenes Können. Er musste nur darauf achten, dass er seinen Spieß in der korrekten Ausrichtung hielt und sich mit seinem Gewicht auf den Mann vor ihm stützte.⁶⁴

Die Landesfürsten häuften gewaltige Schuldenberge an, um die Söldnerheere finanzieren zu können. Da dieses Modell nicht auf Dauer gehandhabt werden konnte, wandte sich der Landesfürst bittend an die Stände. In den sogenannten „Schadlosbriefen“ erklärte der Landesheer, dass er kein Recht habe zu fordern und dass die Bewilligung seiner Bitten die Rechte der Stände nicht schmälern sollte. Der Fürst wies auf sein eigenes Unvermögen hin, gleichzeitig bemerkte er aber, dass die Türkenkriege nicht bloß ihn beträfen, sondern das gesamte Land. Die Stände erkannten die Bitten der Fürsten an und bewilligten die gewünschten Steuern, womit deutlich wird, dass der Staat aus der „gemeinen“ Not geboren wurde.

Doch war mit der Steuerbewilligung noch keine allgemeine Steuerpflicht begründet. Denn die Steuern galten nur für die bewilligten Stände und auch hier war zunächst nur derjenige verpflichtet, der selbst mitbewilligt hatte. Eine Steuerpflicht aufgrund von Mehrheitsbeschlüssen, eine Allgemeinplicht der Steuerzahlung und eine gesetzlich kontrollierte Verteilung der Steuerlast unter Herren und Hintersassen setzten sich erst nach und nach durch.⁶⁵

Die Umwandlung der Söldnerheere in stehende Heere geschah in erster Linie, um den finanziellen Druck für den Staat zu mildern. Denn die Gepflogenheit, die Söldnertruppen am Ende einer jeden Feldzugssaison aufzulösen und auszubezahlen, um sie dann im kommenden

⁶⁴ Michael Roberts, Die militärische Revolution 1560-1660, in: Ernst Hinrichs (Hrsg.), Absolutismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, S. 273-309, S. 274f.

⁶⁵ Schumpeter, Die Krise der Domänenwirtschaft, S. 186f.

Frühjahr wieder anzuwerben, hatte immense Kosten verursacht. Gleichzeitig konnte man die Wintermonate für den militärischen Drill und das Exerzieren nützen.⁶⁶

Die stehenden Heere stellten einen durch ständigen Zwang und Disziplin zusammengefügt Körper dar, der im geschlossenen Einsatz absolute Verfügbarkeit gewährleistete und solange nichts von seiner außerordentlichen Funktionsfähigkeit einbüßte, wie die zahlreichen ineinandergreifenden Evolutionen sich in ihrem eingeübten Ablauf zur Entfaltung bringen ließen.

Wichtig war hierbei auch, dass die Waffengattungen erstmals zu einer genau aufeinander abgestimmten Kooperation gelangten und so die Feuerkraft der Infanterie und Artillerie ebenso wie die Angriffswucht der Kavallerie voll zur Geltung gebracht wurden.⁶⁷

Nachdem die Fürsten den selbständigen Kriegsunternehmern die Verfügungsgewalt über das Militär entwunden und das stehende Heer der monarchischen Zentralgewalt unterworfen hatten, mussten die materiellen Voraussetzungen für dessen Erhaltung geschaffen werden, d. h. die Steuerleistung des Landes sollte durch die Förderung und Reglementierung von Handel, Gewerbe und Landwirtschaft auf solche Weise gestaltet werden, dass der Staat die Kosten für ein auch in Friedenszeiten unterhaltenes Heer übernehmen konnte.⁶⁸

Als Nebenwirkung der Aufstellung von stehenden Heeren bildete sich ein Beamtentum heraus, dessen Aufgabe es nun war, die Steuern aufzubringen, die für die Erhaltung der Armeen notwendig waren. Erstmals tritt auch der Staat in einer bestimmten Ausprägung in Erscheinung: „Der Staat als besonderer Organismus, unterschieden vom Landesherrn, der das seiner Familie gehörige Territorium verwaltete, und auch unterschieden vom Volke, das für diesen Staat nur Objekt ist, tritt in die Erscheinung.“⁶⁹

Nach Max Weber wurden „Befehl und Gehorsam“ zum spezifischen Kommunikationstyp staatlicher Herrschaft. Fortan hatte der Staat das „Monopol der legitimen physischen Gewaltsamkeit“ inne, das Halten oder Ausheben von „Privatarmeen“ wurde verboten und jede Art der körperlichen Gewalt, die nicht als Rechtsfolge einer Normverletzung gedeutet werden konnte, wurde unter Strafe gestellt.⁷⁰

⁶⁶ Roberts, Die militärische Revolution 1560-1660, S. 279f.

⁶⁷ Johannes Kunisch, Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Regime, UTB, Göttingen 1986, S. 90f.

⁶⁸ Johannes Kunisch, Der kleine Krieg. Studien zum Heerwesen des Absolutismus, Steiner, Wiesbaden 1973, S. 1.

⁶⁹ Delbrück, Geschichte der Kriegskunst. Die Neuzeit, S. 287.

⁷⁰ Wimmer, Evolution der Politik, S. 364.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde das politische, wirtschaftliche und militärische Machtstaatsideal Westeuropas anerkannt, die Mehrzahl der bedeutenden Territorien orientierte sich an diesem Modell. Der Dreißigjährige Krieg hatte in Mitteleuropa gezeigt, dass die Verteidigung des Volkes nur mangelhaft und die Rüstung des Staates nur ungenügend waren, es stellte sich die Frage nach dem Schicksal des dualistischen Ständestaates. „Das Ständetum erweist sich als der Hemmschuh der öffentlichen Wohlfahrt, das Fürstentum als gewiss auch egoistisches, aber das Gesamtinteresse förderndes Element.“⁷¹

Schon im 16. Jahrhundert breitete sich der Absolutismus langsam in Europa aus und überwand allmählich den feudalständischen Staat des ausgehenden Mittelalters. Doch stellten sich die ständischen Gewalten dem Absolutismus entgegen. So gerieten alle Staaten, mit Ausnahme des Osmanischen Reiches, in einen lange dauernden Übergangszustand. Der Absolutismus breitete sich mit unterschiedlicher Geschwindigkeit aus. In Frankreich hatte sich schon früh, ohne dass es dort zu einem Entscheidungskampf gekommen wäre, ein praktischer Absolutismus ausgebreitet. In Deutschland, Ungarn und Polen ging diese Umwandlung nur langsam voran, die mächtigen Stände standen hier noch lange einem schwachen Monarchen gegenüber. In anderen Staaten hatte sich zwar schon früh eine starke Zentralgewalt herausgebildet, aber auch die Stände hatten noch eine wichtige Stellung inne, die ihnen Mitsprache bei Angriffskriegen oder eine über die unmittelbaren Landesinteressen hinausgehende Politik sicherte.⁷²

Die Monarchen setzten sich im Großen und Ganzen durch: Die Kontrolle der Gelder, die für den Unterhalt der stehenden Heere erforderlich waren, wurde den Ständen entzogen, in einigen Fällen, wie zum Beispiel in Brandenburg, wurden die Militärfinanzen völlig von den übrigen Einkünften abgetrennt. Zum Teil ging der Konflikt in Deutschland zugunsten der Fürsten aus, weil die Stände lieber ein verfassungsmäßig garantiertes Recht aufgaben und dafür immerhin die Sicherheit einer stehenden Armee hatten, als das Schicksal eines militärisch ohnmächtigen und altmodischen Staates, wie dies im Dreißigjährigen Krieg der Fall war, in Kauf zu nehmen, und was schreckliche Not und drückende finanzielle Forderungen bedeutet hatte. Das stehende Heer wurde somit als das geringere von zwei Übeln

⁷¹ Gerhard Oestreich, Zur Heeresverfassung der deutschen Territorien von 1500 bis 1800, in: Ders.: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Duncker & Humblot, Berlin 1969, S. 290-310, S. 303f.

⁷² Paul Schmitthenner, Politik und Kriegführung in der neueren Geschichte, Hanseatische Verlags-Anstalt, Hamburg 1937, S. 17f.

hingenommen, trotzdem war es für die kleineren und finanziell schwächeren Staaten eine große Belastung.⁷³

Nach vielen Mühen und Kraftanstrengungen hatten die Herrscher die Kriegführung aus dem privaten Reich verdrängt, bis sie schließlich als ausschließliches Privileg des Staates galt.

Gemäß dem absolutistischen Gedankengut sollte der Krieg durch das Kabinett nach rationalistischen Gesichtspunkten geführt werden, der Privatmann sollte kaum etwas davon merken. Die Könige dachten nicht daran, sich vom Thron zu stoßen. Der Krieg richtete sich nicht gegen die Volkskraft, sondern gegen die Ordnung der Kampfinstrumente. Ein traumatisches Freund- und Feinddenken war den Soldaten fremd.

Trotzdem verursachten auch die Kriege jener Zeit größtes menschliches Leid, besonders mit deren zunehmender Dauer. Denn dann wurde, um die gegnerische Seite zu raschen Friedensverhandlungen zu zwingen, oftmals mit Landverwüstungen begonnen, die sich bis zum praktizierten System der „verbrannten Erde“ steigern konnten.⁷⁴

Die Ausbildung der großen absolutistischen Staaten bahnte den Übergang von der mittelalterlichen Stadtwirtschaft zur modernen National- und Volkswirtschaft an. Die Geldfülle, die seit den großen Entdeckungen nach Europa strömte, beseitigte die alte Naturalwirtschaft und begünstigte die Ausbildung des Geld-, Kredit- und Kapitalmarktes. Neben dem Handel erlangte das Geld die höchste Bedeutung. Geld und Reichtum wurden die wichtigsten Elemente der politischen Macht. Die Verwaltung, das Steuersystem, der Staatskredit und das Heer wurden immer mehr auf geldwirtschaftliche Grundlagen gestellt. Um ihre eigene Zahlungsfähigkeit, aber auch um die wirtschaftliche Kraft des Landes zu steigern, wurden die Herrscher zu einheitlichen Unternehmerpersönlichkeiten, die eine merkantilistische Wirtschaftspolitik betrieben.⁷⁵

Für die Merkantilisten war der Krieg eine Grundvoraussetzung, die für das Wohl des Staates als unverzichtbar angesehen wurde. Der Staat hätte – so die Merkantilisten – sein Wirtschaftsleben solcherart zu gestalten, dass er für den Bezug solcher Waren, die für einen Krieg unbedingt notwendig waren, egal ob dies nun Menschen, Waren oder Güter waren, auf keinen Fall auf die Gnade eines anderen Staates angewiesen war. Doch waren nur wenige Staaten wirklich autark, wodurch die Strategen den Wirtschaftskrieg in die Diskussion

⁷³ Roberts, Die militärische Revolution 1560-1660, S. 288.

⁷⁴ Siegfried Fiedler, Kriegswesen und Kriegführung im Zeitalter der Kabinettskriege, Bernhard & Graefe Verlag, Koblenz 1986, S. 21.

⁷⁵ Schmitthenner, Politik und Kriegführung, S. 19.

einbrachten. Ab dem 17. Jahrhundert nahmen die Kriege, die aus wirtschaftlichen Motiven geführt wurden, tatsächlich zu und gewannen im Vergleich zu den vergangenen Jahrhunderten an Schärfe und Schlagkraft.⁷⁶

⁷⁶ Roberts, Die militärische Revolution 1560-1660, S. 295.

II. Religion und Gewalt im Osmanischen Reich

1. Zum Verhältnis von Religion und Gewalt

Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 erhielt die Diskussion über das Religionen innewohnende Gewaltpotenzial neue Nahrung. Vor allem der Wahrheitsanspruch der monotheistischen Religionen stellt diese oftmals unter den Generalverdacht, ein Nährboden für Gewaltexzesse jeglicher Art zu sein.

Der Soziobiologe Richard Dawkins nahm die Anschläge auf das World Trade Center zum Anlass, die vermeintliche Unduldsamkeit der abrahamitischen Religionen anzuprangern und schrieb dazu wenige Tage nach den Anschlägen in „The Guardian“: „Eine Welt mit Religionen, besonders mit Religionen der abrahamitischen Art, zu füllen bedeutet so viel wie die Straßen mit geladenen Waffen zu verschmutzen. Wundert euch nicht, wenn sie benutzt werden.“⁷⁷ Der Islamwissenschaftler Muhammad Kalisch bezeichnete Vorstellungen, wonach Demokratie und Menschenrechte auf den drei abrahamitischen Religionen beruhen, als „historisch unwahr“ und als „fromme[n] Selbstbetrug“ und stellte apodiktisch fest: „Die moderne Vorstellung von Demokratie und Menschenrechten ist im Gegenteil geradezu gegen den Widerstand der Religionen mühsam erkämpft worden, und es gibt auch heute noch in den großen Weltreligionen Kräfte, die die bisherige Entwicklung gern rückgängig machen würden.“⁷⁸

Der Ägyptologe Jan Assmann brachte seine Monotheismus-Kritik prägnant auf den Punkt: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muss man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.“⁷⁹

Der portugiesische Nobelpreisträger Jose Saramago ging einen Schritt weiter und attestierte angesichts der Anschläge vom 11. September in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ sämtlichen Religionen, also nicht nur den monotheistischen, per se Gewaltbereitschaft und sah sie als Wurzel allen Unheils an: „Es ist bekannt, dass ausnahmslos alle Religionen nie

⁷⁷ Zit. nach Alfons Fürst, Einführung – Religionen zwischen Frieden und Gewalt, in: Alfons Fürst (Hrsg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2006, S. 9-11, S. 10.

⁷⁸ Muhammad Kalisch, Der Monotheismus des Islam und die Problematik von Toleranz und Gewalt, in: Alfons Fürst (Hrsg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2006, S. 151-165, S. 152.

⁷⁹ Jan Assmann, Monotheismus, in: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), S. 122-132, S. 132.

dazu dienten, die Menschen einander näherzubringen und den Frieden zu mehren. Religionen waren und sind der Grund für unendliches Leid, für Massenmorde und ungeheuerliche physische und psychische Gewalt, die zu den dunkelsten Kapiteln der elenden Geschichte der Menschheit gehören.“⁸⁰

Neue Impulse erhielt die Monotheismus-Kritik durch Jan Assmanns 2003 erschienenen Buch „Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus“. Darin setzte Assmann die Wende von den „polytheistischen“ zu den „monotheistischen“ Religionen zwischen der späten Bronzezeit und der Spätantike an. Es sei dies, so Assmann, eine Wende gewesen, „die entscheidender als alle politischen Veränderungen die Welt bestimmt hat, in der wir heute leben“. Es war dies eine Abkehr von den Kultreligionen, welche in spezifischen Kulturen zu finden waren, hin zu den Buchreligionen, welche zu Weltreligionen wurden. Assmann unterscheidet zwischen primären und sekundären Religionen: „Primäre Religionen sind über Jahrhunderte und Jahrtausende historisch gewachsen im Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und auch Sprache, mit der sie unauflöslich verbunden sind. Dazu gehören auch die Kult- und Götterwelten der ägyptischen, babylonischen und griechisch-römischen Antike. Sekundäre Religionen dagegen sind Religionen, die sich einem Akt der Offenbarung und Stiftung verdanken, auf den primären Religionen aufbauen und sich typischerweise gegen diese abgrenzen, indem sie sie zu Heidentum, Götzendienst und Aberglauben erklären.“⁸¹

Die „Mosaische Unterscheidung“ trennt die primären von den sekundären Religionen, welche aber nicht in der Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern anzusetzen ist, vielmehr ist sie „die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“.⁸² „Mosaisch“ nennt Assmann diese Unterscheidung deshalb, da diese mit der Person des Mose verbunden ist, welcher in der Bibel als derjenige präsentiert ist, welcher zwischen dem Wahren und Falschen in der Religion vermittelt und Orientierung bietet.⁸³

⁸⁰ Zit. nach Einführung, in: Peter Walter (Hrsg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 7-15, S. 7.

⁸¹ Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, Hanser Verlag, München, Wien 2003, S. 11.

⁸² Ebenda, S. 12f.

⁸³ Ebenda, S. 19.

Sämtliche sekundäre Religionen zeichnen sich durch einen mit Nachdruck vertretenen, andere Wahrheiten ausschließenden Wahrheitsbegriff aus, sodass Assmann diese neuen Religionen auch als „Gegenreligionen“ bezeichnet. „Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.“⁸⁴

Als herausragendes Wesensmerkmal von sekundären Religionen betrachtet Assmann deren Intoleranz, denn als „Gegenreligionen“ leben sie in einer Welt vieler konträrer Religionen, gegen die es sich durchzusetzen gilt. Assmann möchte mit dem Ausdruck „Gegenreligion“ auch „das diesen Religionen innewohnende Negationspotential herausstellen [...] Sekundäre Religionen *müssen* intolerant sein, d. h. sie müssen einen klaren Begriff von dem haben, was sie als mit ihren Wahrheiten unvereinbar empfinden, wenn anders diese Wahrheiten jene lebensgestaltende Autorität, Normativität und Verbindlichkeit haben sollen, die sie beanspruchen. Diese kritische und umgestaltende Gewalt speist sich aus ihrer negativen Energie, d. h. ihrer Kraft der Verneinung und der der Ausgrenzung.“⁸⁵

Doch war auch die Welt der primären Religionen nicht friedvoller und harmonischer, die den primären Religionen inhärente Gewalt nahm laut Assmann in vielerlei Hinsicht extremere Formen an als dies bei den sekundären Religionen zu beobachten war, obgleich das Wirken der sekundären Religionen ambivalent zu sehen ist. So waren die von primären Religionen geprägten Gesellschaften „von Gewalt und Feindschaft in verschiedensten Formen erfüllt, und viele dieser Formen sind von den monotheistischen Religionen im Zuge ihrer transformatorischen Machtentfaltung gebändigt, zivilisiert oder geradezu ausgemerzt worden, weil sie diese Gewalt mit der von ihnen vertretenen Wahrheit als unvereinbar empfanden [...] Ebenso wenig lässt sich aber bestreiten, dass sie gleichzeitig eine neue Form von Hass in die Welt gebracht haben: den Hass auf Heiden, Ketzer, Götzendiener und ihre Tempel, Riten und Götter.“⁸⁶

⁸⁴ Ebenda, S. 14.

⁸⁵ Ebenda, S. 26.

⁸⁶ Ebenda, S. 28f.

Dass auch der Atheismus nicht zwangsläufig zu einer friedvollen Welt führt, demonstrierten besonders eindringlich die beiden großen politischen und atheistischen oder nicht primär religiösen Ideologien des 20. Jahrhunderts: Kommunismus und Faschismus bzw. Nationalsozialismus. Am Wirken der beiden Ideologien lässt sich schlüssig darlegen, dass Gewalt kein rein in der Religion wurzelndes Phänomen, „sondern ein allgemeines Potential der menschlichen Psyche ist, das in ganz unterschiedlichen weltanschaulichen Erscheinungen in Form treten kann“.⁸⁷

Assmann verweist darauf, dass die Hebräische Bibel auch eine permanente Abfolge von Massakern ist. Selbst wenn - im Hinblick auf die Erkenntnisse der modernen Bibelwissenschaft - die in der Bibel dargestellten Gewaltszenen nicht als historisch verbürgt zu sehen sind, sondern als Geschichten und Erzählungen mit Symbolgehalt, welche in einer komplexen Welt Orientierung geben sollen, stellt sich die Frage nach der Intention der Gewaltszenen in einem anderen Zusammenhang. Denn in vielen der biblischen Gewaltszenen geht es um die Durchsetzung der wahren Religion, sodass sich der Eindruck verfestigt, Hass und Gewalt seien unabdingbar mit der biblischen Gottes-Wahrheit verbunden und nähmen im Gegensatz zu den traditionellen „heidnischen“ Religionen „eine andere, nämlich spezifisch religiöse Bedeutung“ an: „Dort gibt es Gewalt im Zusammenhang mit dem politischen Prinzip der Herrschaft, aber nicht im Zusammenhang mit der Gottesfrage. Gewalt ist von Haus aus eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit.“⁸⁸

Dass auch die den primären Religionen zugrundeliegenden großen Erzählungen es hinsichtlich ihrer Gewaltdarstellungen ohne weiteres mit der Hebräischen Bibel aufnehmen können, zeigt etwa Hesiods „Theogonie“, in welcher er eine Entstehungsgeschichte der griechischen Welt und der Götter liefert, in der sich die Götter hemmungslos bekriegen, sodass sich die „Theogonie“ als „wüster Alptraum, zusammengebraut aus allen nur denkbaren Bluttaten, Schandtaten und Gräueln“ darstellt.⁸⁹ Eine sich auf diese Göttergesellschaft gründende Politische Theologie könnte, so Strasser, nur die argumentative Basis für Oligarchien und Tyrannenherrschaften bilden. Da der griechische Polytheismus eine

⁸⁷ Kalisch, Der Monotheismus des Islam, S. 154.

⁸⁸ Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Peter Walter (Hrsg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 18-38, S. 20.

⁸⁹ Peter Strasser, Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie, in: Peter Walter (Hrsg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 84-103, S. 90.

Eschatologie jedoch nicht kennt und die Menschen der griechischen Antike unter der von Zeus gesetzten Ordnung bei Androhung der Auslöschung im Falle des Nichteinhaltens leben, eignet sich dieser nicht für eine Politische Theologie.⁹⁰

Der Monotheismus wiederum eignet sich sehr wohl für eine Politische Theologie, wenn auch die Folgen prekär sind und die „Mosaische Unterscheidung“ mitunter in ein Denken, das dem Freund-Feind-Schema verhaftet ist, übergeht, wie Assmann festhält: „Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt. [...] Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. [...] Hier liegt m. E. das eigentliche ‚politische Problem‘ des Monotheismus.“⁹¹

Da jedoch monotheistische Religionen grundsätzlich universalistisch ausgerichtet sind, ist die Negation und Exklusion der einer anderen Wahrheit Verhafteten niemals total, die Möglichkeit zur Konversion blieb immer bestehen, „und diese Tatsache allein bedeutete schon“, so Shmuel N. Eisenstadt, „dass ein gemeinsames Menschsein anerkannt wurde“.⁹²

Darüberhinaus wurde, bezogen auf den jüdisch-christlichen Glaubenskontext, Jahwe im Strom der Zeiten zum Gott aller Menschen, sodass die Idee des exklusiven Monotheismus, der sich zu einem großen Teil auch über seine Feinde definiert und nicht ausschließlich über den Heilsbezug zu den Rechtgläubigen, eine Wandlung erfährt. Die Idee des Gottes aller Menschen „ist vielmehr dem Prinzip der Einschließung ohne Ausschluss, einer (...) nicht-exklusiven Inklusion verpflichtet“.⁹³

⁹⁰ Ebenda, S. 90f.

⁹¹ Assmann, Monotheismus, S. 131f.

⁹² Shmuel N. Eisenstadt, Barbarei und Moderne, in: Max Miller/Hans-Georg Soeffner (Hrsg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, S. 96-117, S. 96f.

⁹³ Strasser, Gewaltentrennung in Gott?, S. 84.

2. Die Funktion der Religion in zentralisierten bürokratischen Imperien

Das Verhältnis zwischen religiösen und politischen Systemen unterliegt in Imperien speziellen Rahmenbedingungen. Samuel N. Eisenstadt, auf den sich die folgenden Ausführungen stützen, analysierte hierfür die Reiche der alten Ägypter, der Sassaniden in Persien, der Chinesen unter der Han-Dynastie, die römischen und byzantinischen Reiche, diverse indische Königreiche, die Kalifate, das Osmanische Reich, die europäischen Staaten zur Zeit des Absolutismus und die europäischen Kolonialreiche.

Im Unterschied zu vielen primitiven und auch manchen patrimonialen Gesellschaften, in welchen eine Identität zwischen Gemeinschaft und religiöser Sphäre bestand, war die innere Struktur von Imperien durch eine umfassende Trennung von religiösem und politischem Bereich gekennzeichnet. Zwar gehören in den meisten Imperien alle Mitglieder der Gesellschaft einer Religion an, da jedoch nur in den wenigsten Reichen an der Spitze ein Gottkönig stand, der die religiöse und politische Sphäre in seiner Person konzentrierte, war die Identität zwischen Politik und Religion nicht gegeben, beide Bereiche bildeten eigene Organisationen und Hierarchien aus. Zudem waren die Anfänge der Religionen nicht in einem Gnadenakt oder sonstiger Hilfestellung eines Herrschers zu suchen, „der ursprüngliche Anstoß zur Kristallisierung kam aus der Religion selbst“.

Trotz der getrennten Wege, welche die religiöse und politische Sphäre in Imperien mitunter gingen, waren die Kontakte zwischen beiden Bereichen von essenzieller Bedeutung. Denn nicht nur der Herrscher wurde durch die Religion legitimiert, auch die Religion festigte dadurch, dass sie vom Herrscher auf vielfältigste Art unterstützt wurde, ihre Legitimierung.⁹⁴

Autonomie des religiösen Bereiches kam nicht nur in der eigenen Struktur und Hierarchie zum Ausdruck, sondern auch in ideeller Hinsicht. So war der Gruppenbezug der Religionen in Imperien ein weitreichender, der über lokale und territoriale Gruppen hinausging, es wurde beinahe eine universelle Geltung beansprucht. Ausgehend vom grundlegenden Gruppenbezugspunkt der Gesamtgesellschaft, welche die kulturellen und religiösen Werte in sich vereinigte, wurde auch die Umsetzung einer breiter angelegten religiösen und kulturellen Kollektivität wie „alle Gläubigen“ oder „die ganze Menschheit“ angestrebt. Als Beispiel für

⁹⁴ Samuel N. Eisenstadt, Tradition, Wandel und Modernität. Wissenschaftliche Sonderausgabe, übersetzt von Suzanne Heintz, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, S. 198-200.

diesen Universalanspruch kann auf die Versuche des römischen Reiches, die Pax romana in der gesamten damaligen Welt durchzusetzen, verwiesen werden.

Hinsichtlich der Werte forderten die Religionen die Verantwortung jedes Einzelnen ein und verknüpften die religiöse Einstellung mit den daraus abgeleiteten moralischen Pflichten, welche im gesellschaftlichen Leben umzusetzen waren und hatten solcherart „wichtige Auswirkungen auf die Struktur der sozialen und politischen Tätigkeit religiöser Gruppen“.

Die universalistisch ausgerichteten Religionen in den Imperien unterschieden sich von Religionen, welche noch stark im mythischen Denken verwurzelt waren und keine autonome ideologische Orientierungen und Systeme kannten, auch in ihrem Bestreben, die soziale Wirklichkeit nach ihren Idealen und Vorstellungen zu organisieren und umzubauen. Sie verpflichteten ihre Mitglieder in religiöser und politischer Hinsicht dazu, „die soziale Wirklichkeit zu bewerten und zu beurteilen und sie gemäß den ideologischen Annahmen zu verändern“.⁹⁵

Dennoch ging die Initiative zur Gründung von Reichen nicht von den religiösen Eliten, sondern von weltlichen Herrschern aus, deren Ziel die Schaffung eines zentralistischen, vereinheitlichten Staates war, „in dem die Herrscher die politischen Entscheidungen monopolisieren konnten, ohne von traditionellen, aristokratischen, Stammes- oder Patriziergruppen daran gehindert zu werden“.⁹⁶ Da aber die Legitimation der Herrscher nach wie vor auf traditionell-religiösen Fundamenten beruhte, wie die Herrscher auch auf andere Teile der Sozialstruktur angewiesen waren, mussten sie einvernehmliche Beziehungen zu den religiösen Eliten pflegen. Die Religionen wiederum standen im ständigen Wettstreit mit anderen religiösen Orientierungen und waren bestrebt, ihre Organisation zu festigen, auszubauen und ihre religiösen Traditionen zu formalisieren.

Da die Herrscher an der Bewahrung der traditionellen Orientierung interessiert waren und gleichzeitig die Kontrolle über die kritische Öffentlichkeit und deren Meinung anstrebten, schlugen sie zwei Wege ein: So finanzierten sie einerseits den Bau von religiösen Institutionen und übten Einfluss auf deren Tätigkeit aus, andererseits wurden unabhängige

⁹⁵ Ebenda, S. 201f.

⁹⁶ Ebenda, S. 203.

kulturelle Institutionen den politischen Institutionen einverleibt oder überhaupt ausgeschaltet.⁹⁷

Die Ziele religiöser Organisationen in Imperien unterschieden sich nicht grundlegend von den Zielen religiöser Organisationen in anderen relativ differenzierten politischen Systemen, doch traten diese „in den zentralisierten Reichen deutlicher in Erscheinung, und zwar wegen der spezifischen Forderungen, die die Herrscher an die Religion stellten, und wegen der besonderen Wichtigkeit, die den religiösen Organisationen für die Wahrung des Gleichgewichts zwischen politischer Aktivität und Passivität im politischen System dieser Reiche zukam“.⁹⁸

So strebten die religiösen Organisationen neben der vollen offiziellen Anerkennung den Schutz des Staates an, auch sollten sie ihre internen Angelegenheiten autonom erfüllen können. Die Sicherung der materiellen Grundlagen war ebenfalls ein vorrangiges Ziel, wie ein Teil der religiösen Elite hohe politische und administrative Ämter oder auch Beraterfunktionen anstrebte, um den eigenen Einfluss und damit die politische und wirtschaftliche Macht der religiösen Institutionen zu mehren und die Loyalität der politischen Machthaber gegenüber den religiösen Werten und Symbolen zu garantieren.⁹⁹ Die religiösen Institutionen waren jedoch nicht nur im Zentrum des Imperiums aktiv, sondern auch in den Peripherien tätig und hatten damit auch Kontakt zu Schichten, welche den Herrschenden oftmals nicht nur geographisch fern standen, und sie „[dienten] als Regulatoren der politischen Passivität bzw. Aktivität, die entscheidend für das politische System dieser Reiche waren“. Sie konnten also die Untertanen zur Loyalität ihrem Herrscher gegenüber anhalten oder eben diese gegen die Herrscher aufbringen.¹⁰⁰

Obgleich oder vielleicht gerade weil der religiöse und politische Bereich aufeinander angewiesen waren, blieben Spannungen nicht aus. Beide Sphären waren zwar autonom, wechselseitige Versuche, in die Struktur des anderen Bereiches einzugreifen und solcherart Einfluss zu erlangen, boten jedoch Konfliktpotential. So strebten die Herrscher oftmals die alleinige Repräsentation der kulturellen und religiösen Symbole der Gesellschaft an, während religiöse Führer häufig vermehrten Zugriff auf politische und administrative Ämter zu erreichen suchten und die Macht der Herrscher beschränken wollten. Daneben gab es

⁹⁷ Ebenda, S. 207f.

⁹⁸ Ebenda, S. 210.

⁹⁹ Ebenda, S. 209.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 211.

Rivalitäten um ökonomische Ressourcen und Arbeitskräfte wie auch um den Rückhalt von Teilen der Bevölkerung und der öffentlichen Meinung.¹⁰¹

Das politische System der historischen bürokratischen Imperien begünstigte diese Konfliktfelder, da im Unterschied zu feudalen oder patrimonialen Systemen, wo die religiöse Gruppe eine von mehreren politischen Einheiten war, denen die Mitglieder zugeschrieben waren, das politische System in zentralisierten Reichen anderen Gegebenheiten unterlag. „Die große Abhängigkeit des politischen Systems von freien Ressourcen, von politischer Passivität bzw. Aktivität und von der potenziellen Kontrolle dieser Haltung durch die religiöse Elite verschärfte die möglichen Spannungen zwischen religiösen und politischen Institutionen.“¹⁰²

Trotz der unterschiedlichen Ansichten und Ziele in konkreten Fragen blieb in den Imperien der *modus vivendi* zwischen dem religiösen und dem politischen Bereich im Großen und Ganzen intakt, und beide Sphären unterstützten sich trotz mancher Differenzen nach wie vor wechselseitig.¹⁰³

Doch hatte dieser Konsens keinen dauerhaften Bestand, wie Samuel N. Eisenstadt zu bedenken gibt: „Aber wie immer der konkrete *modus vivendi* zwischen Herrschern und religiösen Eliten beschaffen war, er blieb nirgends – mit der teilweisen Ausnahme des Konfuzianismus – durch die gesamte Geschichte des Reichs bestehen.“¹⁰⁴

Denn religiöse Organisationen wirkten eben nicht nur systemstabilisierend, sondern sie trieben den sozialen Wandel voran oder förderten gar die politische Passivität, d. h. sie entzogen den Herrschern die politische Unterstützung, sodass die Stabilität der Grundlagen des Regimes gefährdet war.

Da die Autonomie der religiösen Organisationen trotz aller Zuwendungen und Maßnahmen der Herrscher nach wie vor relativ groß war, konnte sich der Herrscher auch niemals völlig sicher sein, dass ihn die Religion bedingungslos legitimieren würde. Die Herrscher mussten also ständig an einem *modus vivendi* gegenüber den religiösen Organisationen arbeiten, bestimmte Werte einhalten mussten und ein bestimmtes Verhalten an den Tag legen. Spannungen waren angesichts dieser Vielzahl von Konfliktherden jederzeit möglich.

Je nachdem, ob die religiösen Organisationen, wie etwa im Buddhismus, sehr stark auf das Jenseits ausgerichtet waren, war ihre Haltung gegenüber der Politik eher passiv, oder aber, sie

¹⁰¹ Ebenda, S. 211f.

¹⁰² Ebenda, S. 212.

¹⁰³ Ebenda, S. 213.

¹⁰⁴ Ebenda, S. 214.

beteiligten sich aktiv am politischen Leben, wenn sie, wie etwa im Katholizismus und Protestantismus, in intensiver Auseinandersetzung mit der sozialen und politischen Realität standen.¹⁰⁵

Unabhängig von den religiösen Inhalten der religiösen Organisationen konstatiert Samuel. N. Eisenstadt: „Was immer der Inhalt einer Religion war – in ihrem Schoß entstanden häufig besondere Aktivitäten und Organisationen wie Sekten und religiöse Orden, die oft zu unabhängigen Zentren der sozialen Orientierung und politischen Loyalität wurden.“¹⁰⁶

Besonders intensiv trieben religiöse Organisationen in jenen Imperien den sozialen Wandel voran, in denen sie in Konkurrenz zu anderen religiösen Organisationen standen und sich gegenüber der Gesellschaft dementsprechend engagiert erweisen mussten, sodass zum Teil radikale politische Orientierungen entwickelt wurden und auch die Teilnahme an Bauernaufständen und Verschwörungen möglich wurde.

Religiöse Organisationen konnten aber auch den gegenteiligen Weg beschreiten, indem sie die Sphäre der Politik generell als etwas Böses aburteilten, sich von der Politik abwandten und dies dementsprechend intensiv in der breiten Bevölkerung propagierten und solcherart den Herrschenden die aktive Unterstützung nahmen.

Solche aus dem religiösen Bereich kommende Erschütterungen ließen sich von Herrschern, deren Politik dementsprechend flexibel war, leichter bewältigen, versuchten sie doch auch, den religiösen Bereich zur aktiven Teilnahme am politischen Leben zu motivieren.¹⁰⁷

Abschließend kann festgehalten werden, dass in Imperien das Verhältnis zwischen dem religiösen und dem politischen Bereich von mehreren Asymmetrien gekennzeichnet war, welche der Religion Vorteile und auch Unabhängigkeit gegenüber der Politik brachten. So war der Ursprung der Religion nicht identisch mit dem Ursprung des Staates und an keine historischen Realitäten gebunden, sodass die Religionen die verschiedenen Regimes überdauerten.

Ein weiterer Vorteil der Religionen gegenüber den zentralisierten Reichen lag auch darin begründet, dass die Existenz von Religionen nicht vom Vorhandensein von Imperien abhängig war, es für die Stabilität von Imperien jedoch unerlässlich war, traditionelle religiöse Orientierungen in das institutionelle Gefüge des politischen Systems einzubauen.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 213-215.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 215.

¹⁰⁷ Ebenda, S. 215f.

Aufgrund der religiösen Merkmale der Imperien benötigten diese eine traditionelle Legitimation und bedurften daher der religiösen Organisationen, weshalb sie sich auch nicht dauerhaft aus der Abhängigkeit von diesen befreien konnten. Eine Zerstörung der religiösen Organisationen durch die politische Macht war zwar möglich, befreite diese jedoch nur kurz von ihrer Abhängigkeit, da sie langfristig ohne Unterstützung der religiösen Organisationen nicht auskam.¹⁰⁸

Eisenstadt stellt dazu prägnant fest: „Autonomie und transzendente Orientierung machten die religiösen Organisationen relativ unabhängig vom Staat. Nur wenn ein Staat den entscheidenden Bezugspunkt für eine Religion bildete – wie im Fall des Konfuzianismus [...] –, war die Abhängigkeit der Religion vom Staat relativ stark und ihr Schicksal an das des Staates gebunden.“¹⁰⁹

3. Die Profanisierung der Gewalt im Islam

Die Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte des Islam mag manchen verleiten, den Islam als „Kriegerreligion“ anzusehen,¹¹⁰ aktuelle Berichte und Bilder aus Afghanistan, welche bärtige, waffenschwingende Taliban zeigen, scheinen dies zu bestätigen, wie auch etliche Passagen aus dem Koran dem Islam ein kriegerisches Gepräge verleihen.

Manche, wie der Sozialwissenschaftler Hartmut Krauss, betrachten den Islam als „Konservierungsmedium archaischer Strukturen und Normen“ und ziehen damit eine direkte Linie vom Islam der Frühzeit zum Islam der Gegenwart. Denn der Religionsbegründer Mohammed blieb in weiten Bereichen der altarabischen Überlieferung verhaftet, sodass mit der Gründung des Islam keinesfalls die traditionelle Stammeskultur überwunden war. Das Konglomerat einstmals verfeindeter Stammesgemeinschaften war nur deshalb von Bestand, da nun an Stelle der Verwandtschafts- und Stammesbeziehungen, welche häufig konfliktbeladen waren, das Konzept der Umma, der Religionsgemeinschaft der Gläubigen, trat. Die nun kontraproduktive kriegerische Rivalität zwischen den einzelnen Stämmen wurde dergestalt unterbunden, dass nun der Kampf gegen die Nicht- und Andersgläubigen, der Heilige Krieg, vorrangig war und solcherart die altarabische Stammeskriegerkultur religiös überformt wurde. „Insofern stellt der Islam eine sublimierende Neuausrichtung und

¹⁰⁸ Ebenda, S. 224.

¹⁰⁹ Ebenda.

¹¹⁰ Feldbauer/Liedl, Die islamische Welt, S. 41f.

Überformung der altarabischen Stammeskriegerkultur dar, indem die überkommene intertribale Rivalität und Raubökonomie nunmehr expansiv gegen ein neues Unterwerfungsobjekt, die widerständigen Anders- und Nichtgläubigen, gekehrt und in Form des ‚Heiligen Krieges‘ monotheistisch legitimiert wird.“¹¹¹ Im Koran heißt es dazu: „Gott liebt diejenigen, die um seinetwillen in Reih und Glied kämpfen (und) fest (stehen) wie eine Mauer (w. wie wenn sie ein festgefügtter Bau wären).“¹¹²

Angesichts dieser kriegerischen Anfänge geht meist unter, dass der Islam, der schon im Namen die restlose Ergebung des Menschen unter Gottes Willen ausdrückt, von Anbeginn den Frieden anstrebte. Denn mit der vollständigen Unterwerfung des Menschen unter den Willen Gottes ist nicht nur sein innerer Friede, sondern auch der Friede mit der Welt hergestellt. Auch ist der vom islamischen Verb *salama* abgeleitete Ausdruck Islam mit dem hebräischen Wort *shalom*, das Frieden bedeutet, verwandt.¹¹³

Von dieser vermeintlichen Friedensgesinnung des Islam spürten die Länder des Abendlandes, welche über tausend Jahre in Furcht vor der islamischen Bedrohung lebten, freilich wenig. Selbst wenn einzelne militärische Erfolge gegen die islamischen Aggressoren zu verzeichnen waren, ließ deren Eroberungsdrang nicht nach, sodass selbst die im hohen Norden gelegenen christlichen Isländer in ihren Kirchen Gott um Hilfe vor der „Schreckensherrschaft der Türken“ baten. Dass die Ängste der isländischen Bevölkerung durchaus real waren, zeigte sich 1627, als moslemische Piraten aus Nordafrika die Küstengebiete Islands heimsuchten und 400 IsländerInnen auf dem Sklavenmarkt von Algier verkauften. Erst die verheerende Niederlage des osmanischen Heeres 1683 vor den Toren Wiens leitete die Wende im 1000-jährigen Krieg zwischen dem christlichen Westen und dem islamischen Osten bzw. Osmanischen Reich ein.¹¹⁴

Bis zur Niederlage der Osmanen 1683 war es aber noch ein weiter Weg für das christliche Europa. Da, wie bereits dargestellt, im traditionellen islamischen Recht die Welt in das Haus des Islam (*dar al-islam*) und das Haus des Krieges (*dar al-harb*) eingeteilt war, waren die

¹¹¹ Hartmut Krauss, *Der Islam als religiös-ideologische Grundlage einer vormodernen Herrschaftskultur*, S. 1. http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/slam-Hartmut_Kraus_TA_2008_3.pdf (05.08.2009)

¹¹² Sure 61 (Reih und Glied), Vers 4, in: *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*, 6. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin Köln 1993.

¹¹³ Georg Baudler, *Gewalt in den Weltreligionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 163.

¹¹⁴ Bernard Lewis, *Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa*, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996, S. 67-95, S. 77f.

Kriege religiös legitimiert. Da half es den von der islamischen Aggression bedrohten Völkern wenig, dass die Teilung der Welt in Häuser, wie Muhammad Kalisch festhält, „nicht auf den qu’ran zurück[geht], sondern [...] ein späteres Konstrukt der islamischen Juristen [ist]“.¹¹⁵ Am grundlegend aggressiven Auftreten des Islam in seiner expansiven Phase ändert auch wenig, dass die von den islamischen Juristen propagierte Pflicht der Muslime zum Krieg gegen die Nichtmuslime mehrheitlich mit der Aggression der Nichtmuslime gegen die Muslime begründet wurde. Eine Minderheit hingegen sah den Grund für den Krieg zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in der Religionsverschiedenheit begründet. Daraus folgt laut Muhammad Kalisch, „dass nach Ansicht der Mehrheitsmeinung der an sich aggressiven islamischen Völkerrechtslehre eine abwehrende und präventive Haltung zugrundeliegt“.¹¹⁶

Da Mohammeds Wirken untrennbar auch mit seinen Kriegen in Verbindung steht und der Begriff „Djihad“ in vielerlei Zusammenhängen Verwendung findet, soll zunächst einmal darauf verwiesen werden, dass das aus dem Arabischen stammende Wort „gihad“ „Anstrengung“, „Bemühung“ bedeutet, aber, so der Historiker Wolfdieter Bihl, welcher hier der herrschenden Meinung folgt, falsch übersetzt wird mit „Heiliger Krieg“, da nur Gott heilig sei. Wird der Zusatz „fi sabili Ilah“ verwendet, geht die Bedeutung dahin, das von einem „Sich-Abmühen auf dem Weg (Pfad) Gottes“ die Rede ist.¹¹⁷

Dem hält der Theologe Georg Baudler entgegen, dass der Blick in den Koran sehr wohl einen Kontext ergebe, der das „Sich-Abmühen“ ganz konkret auf den Krieg bezieht. Aber, so Baudler: „Gerade die Kennzeichnung der kriegesischen Tätigkeit als ‚Mühe‘, als ein ‚Sich-Abmühen‘ beinhaltet jedoch die angesprochene achsenzeitliche Wende in der Bewertung der Gewalt.“¹¹⁸ Baudler bezieht sich hierbei auf Karl Jaspers‘ in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends angesetzte „Achszeit“, in der, so Jaspers, „sich Außerordentliches zusammen[drängte]“. Denn durch das Wirken von Konfuzius, Laotse, Buddha, der griechischen Philosophen und Tragödiendichter, Zarathustra und der Propheten in Palästina setzte unabhängig voneinander in China, Indien und dem Abendland ein geistiger Umbruch und Aufbruch ein.¹¹⁹ „In diesem Zeitalter wurden“, umreißt Jaspers das Einzigartige

¹¹⁵ Kalisch, Der Monotheismus des Islam, S. 164.

¹¹⁶ Ebenda.

¹¹⁷ Wolfdieter Bihl, Islam. Historisches Phänomen und politische Herausforderung für das 21. Jahrhundert, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 2003, S. 205.

¹¹⁸ Baudler, Gewalt in den Weltreligionen, S. 169.

¹¹⁹ Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Artemis-Verlag, Zürich 1949, S. 19f.

der Achsenzeit, „die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben.“¹²⁰ Die Gottesfrage wird in dieser Zeit neu akzentuiert, nicht mehr die Gewalt und Blutopfer fordernde Götterwelt steht im Vordergrund, sondern das Bestreben, eine von Gewalt dominierte Welt friedlicher zu machen und die geistigen Grundlagen für diese Neuorientierung zu schaffen.¹²¹

Im Islam ist dieses Streben nach einer friedlicheren Welt daran zu erkennen, dass der Krieg nicht als etwas Heiliges, das der Mensch durch seinen Kampf auf Leben und Tod erlangt, angesehen wurde, sondern als etwas sehr Profanes und Mühseliges, für das dem Mensch ein Lohn im Jenseits zusteht. Der Krieg wurde nun, obwohl er für die Ausbreitung des Islam und für die Sicherung des Zutrittes zum Paradies geführt wurde, aus der archaisch-göttlichen Sphäre herausgeholt, sodass im Islam das Paradoxon der „Ent-Heiligung des Krieges, auch wenn er um der Religion willen und im Auftrag Gottes geführt wird“, festzustellen ist.¹²²

Als Beispiele für Suren des Korans, in welchen explizit Bezug auf den Dihad, die Pflicht zum Heiligen Krieg gegen die Nichtmuslime genommen wird, seien exemplarisch angeführt:

„Sie möchten gern, ihr wäret (oder: würdet) ungläubig, so wie sie (selber) ungläubig sind, damit ihr (alle) gleich wäret. Nehmt euch daher niemand von ihnen zu Freunden, solange sie nicht (ihrerseits) um Gottes willen auswandern! Und wenn sie sich abwenden (und eurer Aufforderung zum Glauben kein Gehör schenken), dann greift sie und tötet sie, wo (immer) ihr sie findet, und nehmt euch niemand von ihnen zum Freund oder Helfer.“¹²³

„Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten (oder: für verboten erklären), was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten!“¹²⁴

„Die Juden sagen: ‚Uzar (d. h. Esra) ist der Sohn Gottes.‘ Und die Christen sagen: ‚Christus ist der Sohn Gottes.‘ Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute) (w. Gott bekämpfe sie)! Wie können sie nur so verschroben sein!“¹²⁵

¹²⁰ Ebenda, S. 20.

¹²¹ Baudler, Gewalt in den Weltreligionen, S. 53f.

¹²² Ebenda, S. 159f.

¹²³ Sure 4 (Die Frauen), 89.

¹²⁴ Sure 9 (Die Buße), 29.

¹²⁵ Sure 9 (Die Buße), 30.

„Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! [...] Wenn Gott wollte, würde er sich (selber) gegen sie helfen. Aber er möchte (nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr) die einen von euch (die gläubig sind) durch die anderen (die ungläubig sind) auf die Probe stellen. Und denen, die um Gottes willen (w. auf dem Wege Gottes) getötet werden (Variante; kämpfen), wird er ihre Werke nicht fehlgehen lassen (so dass sie damit nicht zum Ziel kommen würden). Er wird sie rechtleiten, alles für sie in Ordnung bringen und sie ins Paradies eingehen lassen, das er ihnen zu erkennen gegeben hat.“¹²⁶ Und wie manche Stadt, die kraftvoller war als deine (Vater)stadt, aus der man dich vertrieben hat (w. die dich vertrieben hat), haben wir (mitsamt ihren Einwohnern) zugrunde gehen lassen, ohne dass sie einen Helfer gehabt hätten!“¹²⁷

Letztendlich sollte der permanente Kampf gegen die Nichtmuslime zum völligen Sieg des Islam, zur Weltherrschaft führen, wie es in folgender Sure des Koran heißt: „Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird!“¹²⁸

Den im Felde stehenden Muslimen oder auch materiell den Djihad unterstützenden Muslimen wird im Gegensatz zu den daheim gebliebenen Glaubensbrüdern reicher paradiesischer Lohn verkündet: „Diejenigen Gläubigen, die daheim bleiben (statt in den Krieg zu ziehen) – abgesehen von denen, die eine (körperliche?) Schädigung (als Entschuldigungsgrund vorzuweisen) haben -, sind nicht denen gleich(zusetzen), die mit ihrem Vermögen und mit ihrer eigenen Person um Gottes willen Krieg führen (w. sich abmühen). Gott hat diejenigen, die mit ihrem eigenen Vermögen und mit ihrer eigenen Person Krieg führen, gegenüber denjenigen, die daheim bleiben, um eine Stufe höher bewertet (w. ausgezeichnet).“¹²⁹

Dass die Gewaltfrage im Islam von Anbeginn an präsent war, ist durch die zu Mohammeds Zeiten herrschende Gewaltmentalität zu erklären, welche Kriege, Morde und Raubzüge als zum Alltag der Menschen gehörend erscheinen ließen. War doch auch Mohammed in ständige Konflikte und Kriege verwickelt und damit beschäftigt, Widersacher und potenzielle Rivalen, welche aus den eigenen Reihen kamen, zu eliminieren. In der Wahl seiner Mittel war Mohammed dabei wenig zimperlich. Entscheidend war jedoch, dass trotz aller Brutalität und

¹²⁶ Sure 47 (Mohammed), 4-6.

¹²⁷ Sure 47 (Mohammed), 13

¹²⁸ Sure 8 (Die Beute), 39.

¹²⁹ Sure 4 (Die Frauen), 95

der Vielzahl von Gewaltakten, schon bei Mohammed eine „innere Abwendung des Menschen von der angstfaszinierten Verehrung der Gewalt als des Heiligen“ einsetzte.¹³⁰

Die Eroberungskriege des Islam gründeten sich nun nicht mehr, wie in vorislamischen Zeiten, auf einen archaischen Heldenpathos, mit dem der eigene Heldenpathos demonstriert werden sollte, sondern wurden im Auftrag Allahs, basierend auf genau ausgearbeiteten Plänen, ausgeführt, ganz so, wie es von Allah rückhaltlos ergebenden Moslems, welche sich als Werkzeug der göttlichen Allmacht betrachteten, zu erwarten war.¹³¹

4. Die Stellung der nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften im Osmanischen Reich

Obwohl im Islam die Welt in die „Welt des Krieges“ und in die „Welt des Islam“ eingeteilt ist und der Dihad lange Zeit als Pflicht für jeden männlichen Moslem propagiert wurde, basierte in den von den Anhängern Mohammeds eroberten Ländern das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen auf dem Koranvers „la ikraha fi d-din“, wonach es keinen Zwang im Glauben gibt. Zwangsbekehrung war daher im Islam verboten.¹³² Der klassische Korankommentator Ibn Kathir deutet dieses Gebot folgendermaßen: „Dies bedeutet: Zwingt niemanden dazu, den Islam anzunehmen, denn der Islam ist offen klargelegt, die Hinweise und Beweise für seine Wahrheit sind klar und deutlich. Der Islam hat es nicht nötig, dass irgendjemand gezwungen wird, ihn anzunehmen. Es ist vielmehr so, dass jeder, den Gott zum Islam leitet, und dem Er seine Brust weitet und seine geistige Wahrnehmungskraft erleuchtet, den Islam aufgrund eines Beweises annimmt. Wem hingegen Gott das Herz blind gemacht hat und Siegel vor Augen und Ohren gelegt hat, dem nützt es auch nichts, wenn er zwangsweise den Islam annimmt.“¹³³

Eine Ausnahme vom islamischen Grundsatz, niemand in den Islam zu zwingen, stellt die Zwangsbekehrung der christlichen Knaben und künftigen Janitscharen zum Islam dar, welche im Zuge der „Knabenlese“ aus ihren Dörfern verschleppt wurden. Denn die christlichen Knaben wurden bei Androhung der Hinrichtung zum Aufsagen des islamischen Glaubensbekenntnisses gezwungen, womit der Übertritt zum Islam vollzogen war.¹³⁴

¹³⁰ Baudler, Gewalt in den Weltreligionen, S. 169.

¹³¹ Ebenda, S. 195f.

¹³² Kalisch, Der Monotheismus des Islam, S. 160, Koran, Sure 2, Vers 255.

¹³³ Zit. nach Rami Mourad, Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich, Europäische Gesellschaft für Friedensforschung und Dialog zwischen den Kulturen e.V., Heidelberg 2003, S. 110.

¹³⁴ Anton Josef Dierl, Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, Daglyeli Verlag, Frankfurt am Main 1985, S. 44.

Schon in seinen Anfängen sah sich der Islam veranlasst, sein Verhältnis zu den Nichtmuslimen zu regeln. So wurden schon unmittelbar nach Mohammeds Flucht von Mekka nach Medina 622 innerhalb des Stadtstaates Medina Verträge zwischen den Muslimen und ihren jüdischen Mitbürgern geschlossen, welche auch heute noch für Muslime Vorbildcharakter besitzen. Der Glaube bildete fortan die Basis des Umganges zwischen Muslimen und Nichtmuslimen.¹³⁵

Da Juden und Christen wie die Moslems Anhänger einer Offenbarungs- und Schriftreligion sind und da Mohammed, welcher eigentlich keine neue Religion gründen wollte, sondern den im Judentum und Christentum praktizierten Monotheismus auch in Arabien einführen wollte, sich diesen beiden Religionen tief verbunden fühlte, wurde dem Judentum und Christentum seitens der Moslems im Unterschied zu den anderen Ungläubigen, den Heiden, ein Sonderstatuts zugestanden.¹³⁶

Die Moslems glauben auch an die Mohammed vorangegangenen 25 Propheten, welche namentlich im Koran angeführt sind und zu denen auch Abraham, Moses, Johannes der Täufer und Jesus zugerechnet werden. So heißt es im Koran: „Sagt: ,Wir glauben an Gott und (an das), was (als Offenbarung) zu uns, und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist, und was Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne dass wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben.“¹³⁷ Dennoch herrscht keine völlige Übereinstimmung zwischen Islam, Judentum und Christentum, wie es an anderer Stelle im Koran heißt: „Darum ruf (die Menschen auf den Weg deines Herrn) und halte geraden Kurs, wie dir befohlen worden ist! Und folge nicht ihren (persönlichen) Neigungen, sondern sag: Ich glaube an (all) das, was Gott an (Offenbarungs)schriften (w. an Schrift) herabgesandt hat! Und mir ist befohlen worden, ich solle Gerechtigkeit unter euch walten lassen. Gott ist (gleichermaßen) unser und euer Herr. Uns kommen (bei der Abrechnung) unsere Werke zu, und euch die euren. Wir brauchen nicht (weiter) mit euch zu streiten (w. Es gibt zwischen uns und euch keinen Beweisgrund). Gott wird uns (dereinst bei sich) versammeln. Bei ihm wird es (schließlich alles) enden.“¹³⁸

¹³⁵ Mourad, Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich, S. 86.

¹³⁶ Baudler, Gewalt in den Weltreligionen, S. 161.

¹³⁷ Sure 2 (Die Kuh), Vers 136.

¹³⁸ Koran, Sure 42 (Die Beratung), Vers 15.

Bei aller Toleranz gegenüber den anderen Buchreligionen ist der Wahrheitsanspruch des Islam ein absoluter, da nach islamischer Auffassung der Koran die letzte und unverfälschte Offenbarung Gottes ist. Für die Mehrheit der islamischen Glaubensrichtungen gibt es daher auch kein Heil außerhalb des Islam, sodass für diese „ungläubig“ identische war mit „nicht dem Islam angehörend“ und sie von der ewigen Höllenstrafe für jeden Nichtmuslim ausgingen. Nur die muslimischen Philosophen, welche das Heil und die Verdammnis nicht von der Religionszugehörigkeit, sondern von der philosophischen Erkenntnis abhängig machten, teilten diese Ansicht nicht.¹³⁹

Im Koran hingegen wird unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass das Heil für die Menschen nicht ausschließlich beim Islam liegt: „Diejenigen, die glauben (d. h. die Muslime) und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabier, - (alle) die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.“¹⁴⁰ Diese eindeutige Aussage des Koran schien nicht in das Islam-Verständnis der Mehrzahl der muslimischen Koran-Kommentatoren zu passen, denn für sie wurde dieser Koran-Vers im Sinne eines exklusiven Heils-Anspruchs des Islam gedeutet.¹⁴¹

Gemäß diesem Religionsverständnis wurden die Anhänger anderer monotheistischer Religionen im Osmanischen Reich zwar toleriert und geschützt, doch waren sie den Muslimen keineswegs gleichgestellt und sahen sich mit diskriminierenden Rahmenbedingungen konfrontiert.

Die im Osmanischen Reich gehandhabte andersartige Behandlung Andersgläubiger war keine „Erfindung“ der Osmanen, sondern konnte auf eine lange Tradition zurückblicken, welche auf das 8., 9. Jahrhundert zurückging, als in den arabischen Kalifaten die Frage des Umgangs mit Andersgläubigen einer Lösung bedurfte und diese Lösung von den Mameluken, Seldschuken und schließlich von den osmanischen Sultanen übernommen wurde.

Die Grundlage der Behandlung Andersgläubiger im Osmanischen Reich bildete das Millet-System, das die andersgläubigen Untertanen in religiöse Gemeinschaften (Milletts) und nicht in territoriale Gemeinschaften einordnete. Hinsichtlich ihrer religiösen, schulischen, sozialen und juristischen internen Angelegenheiten konnten die monotheistischen

¹³⁹ Kalisch, Der Monotheismus des Islam, S. 162.

¹⁴⁰ Sure 2 (Die Kuh), Vers 62.

¹⁴¹ Kalisch, Der Monotheismus des Islam, S. 163.

Religionsgemeinschaften autonom agieren, doch unterlagen sie auch Pflichten gegenüber der Zentralmacht.¹⁴² Denn das Millet-System institutionalisierte auch das Verhältnis der anerkannten Religionsgemeinschaften zum Osmanischen Reich, indem die Führer der Religionsgemeinschaften gleichzeitig die Vermittler zwischen ihrer Religionsgemeinschaft und dem Osmanischen Reich waren.¹⁴³ Die Führer der Religionsgemeinschaften waren auch dafür verantwortlich, dass die Angehörigen ihrer Millet ihren steuerlichen Pflichten nachkommen und die öffentliche Ordnung achteten. Erst wenn die Selbstverwaltung der Millet versagte, griffen Regierungsbeamte direkt in deren Belange ein. Im Regelfall hatte das einzelne Millet-Mitglied aber keine direkten, sondern über das Millet-Oberhaupt nur indirekten Kontakt zur herrschenden Schicht.¹⁴⁴

An der Spitze dieses Systems stand die herrschende muslimische Millet, es folgten die griechisch-orthodoxe, die armenisch-gregorianische und die jüdische Millet. Infolge der Expansion des Osmanischen Reiches wurde das Millet-System um die bulgarische, die rumänische, die protestantische und die (römisch-)katholische Millet erweitert.¹⁴⁵

Obwohl von der Theorie her keine Millet bevorzugt werden sollte, war die herausgehobene Position der muslimischen Millet klar ersichtlich. Denn diese Millet hatte als einzige Religionsgemeinschaft des Osmanischen Reiches die gleiche Religion wie die herrschende Schicht. So wie sich die einzelnen Millets durch innere soziale Mobilität auszeichneten, war auch zwischen den einzelnen Millets jederzeit ein Wechsel, auch in die muslimische Millet, möglich. Einen Austritt oder Wechsel in eine andere Millet gestattete die muslimische Millet allerdings nicht.¹⁴⁶ Obgleich die anderen Millets ihren Mitgliedern den Wechsel der Religion zwar nicht verboten, waren sie Mitgliedern, welche diesen Schritt unternahmen, äußerst feindselig eingestellt, sodass die Regierung bestrebt war, Religionswechsel niedrig zu halten, „um den sozialen Frieden, der das Hauptziel des Millet-Systems war, zu bewahren. Die Hauptaufgabe des Staates war es, Reichtümer auszubeuten, nicht Untertanen zu bekehren.“¹⁴⁷

¹⁴² Panova, Die Juden zwischen Toleranz und Völkerrecht, S. 49f.

¹⁴³ Burak Gümüş, Türkische Aleviten vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei, Hartung-Gorre Verlag, 3. Aufl., Konstanz 2007, S. 71.

¹⁴⁴ Stanford J. Shaw, Das Osmanische Reich und die Türkei, in: G. E. von Grunebaum (Hrsg.), Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, Weltbild Weltgeschichte, Band 15, Lizenzausgabe, Weltbild Verlag, Augsburg 1998, S. 24-159, S. 91.

¹⁴⁵ Günter Seufert, Religiöse Minderheiten in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ 26/2008), S. 1-9, S. 3. <http://www.bpe.de/publikationen/OCE2XO.html> (06.05.2009)

¹⁴⁶ Shaw, Das Osmanische Reich und die Türkei, S. 91f.

¹⁴⁷ Ebenda, S. 92.

Die Bedeutung des Millet-Systems für den Erhalt des Osmanischen Reiches war enorm. Denn indem dieses System, „die verschiedenen Völker des Reiches so weit wie irgend möglich auseinanderhielt“, wurden potenzielle Konflikte schon im Vorfeld vermieden. „Das *millet*-System war als ein grundlegender Faktor der Stabilität.“¹⁴⁸

Zwar genossen Juden und Christen im Osmanischen Reich den Schutz der muslimischen Obrigkeiten und wurden auch als Schutzgenossen (arab. *Zimmi*) bezeichnet, die ihre Religion, welche die Osmanen als „törichte Riten“ betrachteten, ausüben durften, wenn auch mit Einschränkungen. Im Gegenzug mussten sie aber eine Kopfsteuer (arab. *Gizya*, türk. *Cizye*) abliefern und die muslimischen Truppen mit Lebensmitteln versorgen, Muslime beherbergen und mit Pferden ausstatten und Führerdienste leisten.

Dafür wurde den andersgläubigen Untertanen des Osmanischen Reiches der Schutz von Leben und Besitz zugesichert, wie sie auch Besitzungen, wenn auch nicht von Muslimen, erwerben durften. Vor allem aber durften sie ihre Religion gemäß ihren Riten in ihren eigenen Gotteshäusern ausüben. Hinsichtlich der Gotteshäuser der nichtmuslimischen Untertanen des Osmanischen Reiches muss jedoch darauf verwiesen werden, dass niedergebrannte Gotteshäuser zwar wiedererrichtet und repariert werden durften, eine Vergrößerung war jedoch untersagt, wie auch neue Gotteshäuser nicht errichtet werden durften und die Gottesdienste in jenen Gotteshäusern stattfinden mussten, welche zur Zeit der osmanischen Eroberung bestanden hatten. Wie überhaupt die Osmanen nach der Eroberung einer Stadt deren Hauptkirche in eine Moschee umzuwandeln pflegten und nur kleinere, weniger repräsentative Kirchen den Nichtmuslimen überließen. In der Nähe einer Moschee, auch wenn sie neu erbaut war, durften sich keine Kirchen befinden, diese waren daher zu schließen, Nichtmuslime durften sich in der Nähe von Moscheen nicht aufhalten und wurden daher umgesiedelt.¹⁴⁹ Dabei war eine räumliche Trennung der verschiedenen Religionsgemeinschaften im Millet-System nicht vorgesehen. Durch die Bestimmung aber, dass sich nur Muslime in der Nähe von Moscheen aufhalten durften, kam es in der Nähe von Moscheen zu einer Konzentration von Muslimen.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Ebenda.

¹⁴⁹ Ernst Petritsch, Türkische Toleranz?!, in: Südostdeutsches Archiv, XXXIV./XXXV. Band, 1991/92, 134-149, S. 137-139.

¹⁵⁰ Hemma Stagl, Das Leben der nichtmuslimischen Bevölkerung im Osmanischen Reich im Spiegel von Reisebeschreibungen, in: Marlene Kurz u. a. (Hrsg.) Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Institutes für Österreichische

Die christlichen Gottesdienste waren dahingehend eingeschränkt, dass das Geläute der Kirchenglocken untersagt war und Gesänge nicht nach draußen dringen durften.

All diese Restriktionen ließen keinen Zweifel aufkommen, dass der Islam, so die Sicht der Osmanen, allen anderen Religionen überlegen sei und die Konversion zum Islam ratsam sei.¹⁵¹

Da sich Nichtmuslime von den Muslimen auch äußerlich unterscheiden sollten, wurde ihnen auch die Farbe des Turbans vorgeschrieben. Während nur ausgesuchte Moslems grüne Turbane (grün gilt innerhalb des Islams als heilige Farbe) tragen durften und die Turbane der übrigen Muslime weiß waren, hatten die Christen im Osmanischen Reich blaue Turbane, die Juden gelbe. Doch wurden diese Farbvorschriften nur in jenen Gegenden, wo Moslems, Christen und Juden gemeinsam lebten, realisiert. In Regionen, die mehrheitlich von Christen bewohnt waren, war die Kleidung der Bevölkerung traditionell und unterlag keinen bestimmten Vorschriften.¹⁵² Generell untersagt war Nichtmuslimen jedoch das Tragen von Waffen und Prachtentfaltung. Die Häuser von Nichtmuslimen mussten schlichter und niedriger als jene der Muslime sein. Diese Bestimmung wirkte sich wiederum in den „Religionsgesprächen“ zwischen Muslimen und Nichtmuslimen aus, da die Muslime deren eigenen materiellen Wohlstand als Argument für die Überlegenheit des Islam verwendeten.

Von solchen „Religionsgesprächen“ war Nichtmuslimen aber eher abzuraten, allzu leicht konnten Muslime eine Schmähung des Islam erkennen oder es konnte ein Streit ausbrechen, welcher der Klärung durch die islamischen Gerichte bedurfte, welche stets zu Gunsten der Muslime entschieden. Denn die Aussagen von Nichtmuslimen, von „Ungläubigen“ gegen Muslime waren nichtig. Muslime wussten diesen strukturellen Nachteil der Nichtmuslime dahingehend auszunutzen, dass Geschenke für das Unterlassen der Klage verlangt wurden.¹⁵³

Um Angehörige einer Gesandtschaft vor solchen religiösen Auseinandersetzungen mit der muslimischen Bevölkerung zu schützen, übernahmen meist Janitscharen deren Bewachung.¹⁵⁴

Ebenso war die Verpflichtung der Nichtmuslime, Muslime drei Tage in ihrem Haus zu bewirten und sie mit Pferden auszustatten, als Demütigung aufzufassen, wie sich überhaupt die Frage nach der Wiedererlangung der Pferde stellte.¹⁵⁵

Geschichtsforschung Wien, 22.-25. September 2004, R. Oldenburg Verlag, Wien, München 2005, S. 359-391, S. 378f.

¹⁵¹ Petritsch, *Türkische Toleranz?!*, S. 138f.

¹⁵² Stagl, *Das Leben der nichtmuslimischen Bevölkerung*, S. 382.

¹⁵³ Petritsch, *Türkische Toleranz?!*, S. 380.

¹⁵⁴ Stagl, *Das Leben der nichtmuslimischen Bevölkerung*, S. 380.

¹⁵⁵ Petritsch, *Türkische Toleranz?!*, S. 137-139.

Vom Militärdienst waren die Nichtmuslime im Osmanischen Reich befreit, was durch den Umstand bestimmt war, dass das muslimische Heer um des Islam willen kämpfte, und es nicht gerecht gewesen wäre, einen Nichtmuslim zur Teilnahme in einem solchen Kampf zu zwingen.¹⁵⁶

Nichtmuslimen wurde im Osmanischen Reich das Recht auf freie Berufswahl und –ausübung zugestanden, sie durften auch staatliche Ämter, mit Ausnahme jener mit überwiegend religiösem Charakter, ergreifen.¹⁵⁷

Dass die Toleranz des Osmanischen Reiches gegenüber Nichtmuslimen durchaus zweischneidig anzusehen war, lässt sich auch daran erkennen, dass von den ca. 300.000 Juden, welche nach der Eroberung Granadas 1492 aus Spanien vertrieben wurden, sich nur 80.000, also nicht einmal ein Drittel, im Osmanischen Reich ansiedelten. Die überwiegende Mehrheit wanderte in den nicht toleranten Teil der damaligen Welt ein. Sneschka Panova sieht den Grund für diese Skepsis der sephardischen Juden gegenüber der Toleranz des Osmanischen Reiches in den jahrhundertelangen Erfahrungen begründet, welche die Juden in der Diaspora mit dem Islam gemacht hatten: „Diese Erfahrungen genügten ihnen, den Preis dieser Toleranz zu kennen. Dafür wurde mit vollständiger individueller Abhängigkeit gezahlt, die im Kodex des Koran vorgesehen ist, sowie mit der Verweigerung des Rechts auf Eigentum, die dem Staatssystem und der Struktur der islamischen Welt und konkret des Osmanischen Reiches eigen waren.“¹⁵⁸

Ernst Petritsch wiederum schreibt, dass sich ein Großteil der vertriebenen spanischen Juden nach 1492 im toleranten Osmanischen Reich niederließ und entscheidend zum wirtschaftlichen Aufstieg seiner neuen Heimat beitrug. Auch hätten etwa die christlichen Glaubensgemeinschaften der Kopten, Syrer und viele andere inmitten des Osmanischen Reiches die Jahrhunderte überdauert.¹⁵⁹ Auch Günter Seufert schreibt es der dem Millet-System zugrundeliegenden Haltung zu, dass die christlichen Völker des Balkans und Anatoliens über die Jahrhunderte hinweg auch unter osmanischer Herrschaft ihren Glauben, ihre Sprache und Sozialorganisation erhalten konnten.¹⁶⁰

Ganz sicher jedenfalls ist die Toleranz des Osmanischen Reiches gegenüber den Nichtmuslimen als formale Toleranz anzusehen, denn fremde Religionen und deren Praxis

¹⁵⁶ Mourad, Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich, S. 104.

¹⁵⁷ Ebenda, S. 111.

¹⁵⁸ Panova, Die Juden zwischen Toleranz und Völkerrecht, S. 48f.

¹⁵⁹ Petritsch, Türkische Toleranz?!, S. 139f.

¹⁶⁰ Seufert, Religiöse Minderheiten in der Türkei, S. 3.

blieben unangetastet, von einer inhaltlichen Toleranz, die über eine bloße Duldung hinausreicht und die fremde Religion als „echte Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen“ betrachtet, kann im Osmanischen Reich nicht gesprochen werden.

Doch war auch das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. 1781 den Grundsätzen bloß formaler Toleranz verpflichtet, so durften etwa akatholische Kirchen keinen Turm und auch keine Glocken besitzen, wie überhaupt das gesamte Gebäude von außen nicht als Gotteshaus erkennbar sein durfte.

Ernst Petritsch konstatiert daher: „Eine gewisse formale Toleranz ist demnach dem Islam sicher nicht abzusprechen. Er muss auch nicht einmal einen Vergleich mit abendländisch-christlicher Toleranz scheuen, ja nicht einmal mit der vielgepriesenen Toleranzgesetzgebung Kaiser Josephs II. [...]“.¹⁶¹

Jusuf al-Quaradawi, den viele Muslime als einen der größten Islam-Gelehrten der Gegenwart betrachten, erklärt, dass mit dem „Dhimma-Vertrag“, den die Nichtmuslime mit der islamischen Gemeinschaft abschließen, die Nichtmuslime „die volle Staatsbürgerschaft mit den entsprechenden Pflichten und Rechten [erlangen]“.¹⁶² Für den Historiker Ernst Petritsch hingegen kann von voller Staatsbürgerschaft der Nichtmuslime im Osmanischen Reich keine Rede sein, für ihn waren sie „Staatsbürger zweiter Klasse“.¹⁶³

Der Journalist und Publizist Günter Seufert kommt in seiner Bewertung des Millet-Systems unter Berücksichtigung des zeitlichen Kontextes zu einem ausgewogenen Urteil: „Gleichheit implizierte dieses System ebenso wenig wie die Verhältnisse im vormodernen Europa, doch kennt die Geschichte des Osmanischen Reichs keine Pogrome gegen Angehörige anderer Religionen, wie sie zum Beispiel im christlichen Abendland gegen Juden verübt wurden.“¹⁶⁴

Erst im Zeitalter des Nationalismus im 19. Jahrhundert und mit den Staatengründungen christlicher Völker auf einstigem osmanischem Territorium, führt Seufert weiter aus, seien die früher „beschützten nichtmuslimischen Untertanen“ (dhimmi) zu Gegnern des Osmanischen Reiches und nach Gründung der türkischen Republik zu Feinden der neuen türkischen Nation verwandelt worden.¹⁶⁵

¹⁶¹ Petritsch, *Türkische Toleranz?!*, S. 139.

¹⁶² Mourad, *Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich*, S. 103f.

¹⁶³ Petritsch, *Türkische Toleranz?!*, S. 138.

¹⁶⁴ Seufert, *Religiöse Minderheiten in der Türkei*, S. 3.

¹⁶⁵ Ebenda.

5. Die Stellung der Muslime im Osmanischen Reich

Für Kemal Karpat, einen der angesehensten zeitgenössischen türkischen Historiker des Osmanischen Reiches, der in den USA lehrt, stellt das Osmanische Reich einen nahezu perfekten islamischen Staat dar. Mit dieser Ansicht stößt er nicht nur in der Türkei, sondern auch international auf Zustimmung: „Der Osmanische Staat war vielleicht der perfektste islamische Staat, der je bestand. Sein Streben war darauf ausgerichtet, mit Hilfe des religiösen Rechts (Scheriat) einen homo islamicus hervorzubringen, während die Nichtmuslime über die liberalen Vorschriften des Millet-Systems in der Lage waren, ihren Glauben und ihre Identität zu bewahren.“¹⁶⁶

Der Pädagoge Rami Mourad formuliert seine Zweifel, ob das Osmanische Reich tatsächlich als ein von Gerechtigkeit geleiteter Staat anzusehen ist, zwar vorsichtig, aber nachhaltig: „Falls es im osmanischen Reich die Regel war, dass die Menschen, gleich ob Muslime oder Nichtmuslime, Arten von Ungerechtigkeiten erleiden mussten, dürfte dies zu den Gründen gezählt haben, warum das Osmanische Kalifat untergegangen ist. Der klassische muslimische Gelehrte Ibn Taymiyya hat gesagt: ‚Gott erhält einen gerechten Staat – und wenn es auch ein ungläubiger (d. h. nicht ein islamischer) Staat ist. Und Gott erhält keinen ungerechten Staat – auch wenn es ein gläubiger (d. h. islamischer Staat) ist.‘“¹⁶⁷

Wie im vorhergehenden Abschnitt dargestellt, ist der Umgang des Osmanischen Reiches mit den nichtmuslimischen Untertanen zwar nicht nach heutigen Maßstäben, aber so doch im historischen Kontext als tolerant anzusehen, gegenüber Teilen der muslimischen Bevölkerung war das Osmanische Reich hingegen weit weniger tolerant eingestellt. Denn da der Islam wie das Christentum nicht als monolithischer Block zu verstehen ist, welcher aus einer Glaubensüberzeugung besteht, sondern eine Religion mit einem sehr vielfältigen Erscheinungsbild ist, war die Frage nach der Rechtgläubigkeit von Anbeginn an eine zentrale Frage im Islam. Das Grundmuster dieser Auseinandersetzungen lief und läuft immer nach demselben Schema ab: Die vorherrschende Glaubensströmung im Islam bezichtigte die davon abweichenden, sich meist zahlenmäßig in der Minderheit befindlichen anderen islamischen Strömungen der Häresie. Die Entscheidung der herrschenden muslimischen Schichten, ob eine islamische Strömung als Häresie einzuschätzen ist, war das Ergebnis langwieriger

¹⁶⁶ Zit. nach ebenda.

¹⁶⁷ Mourad, Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich, S. 137.

Diskurse über die Grenzen von Rechtgläubigkeit und Häresie bzw. Glaube und Unglaube. Am Ende dieses intensiven Nachdenkens konnte auch die Forderung nach Todesstrafe für Apostasie und Häresie stehen, wie dies manche muslimische Juristen immer wieder erhoben haben.¹⁶⁸ Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass der Anschein entsteht, „dass Muslime das, was aus ihrer Sicht Häresie ist, heftiger bekämpften und verabscheuten als andere Religionen“.¹⁶⁹

Die dergestalt zum Ausbruch kommende Intoleranz gegenüber anderen Glaubensströmungen des Islam sei auch, so Kalisch, „das Ergebnis eines falsch verstandenen Monotheismus. Aus der Einheit Gottes wird gefolgert, dass die Gläubigen nur eine bestimmte theologische Auffassung haben dürfen, und solche Einheitsvorstellungen werden dann schließlich zur Rechtfertigung von Diskriminierung und Verfolgung verwendet.“¹⁷⁰

Da im Islam die absolute Hingabe an Gott für den Menschen oberstes Gebot ist und der Mensch sich zur Gänze dem geoffenbarten Willen Allahs zu unterwerfen hat, ist die Rolle des Individuums im Islam die eines „gehorsamspflichtigen Gottesdieners“.¹⁷¹ Der Lebenssinn von Muslimen besteht vor allem in der innigen Gottesverehrung und im Bestreben, Gottes Willen ohne Abweichung zu befolgen. Solcherart kommt es im Islam zu einer „Ineinssetzung von persönlichem Lebenssinn und unterwürfiger Gottesverehrung“.¹⁷² Dieses an strikten Normen und Werten ausgerichtete Glaubens- und Gesellschaftssystem erlaubt kein Abweichen und Abwenden, beansprucht der islamische Gottesstaat doch für sich eine absolute Geltungsmacht. Das drakonische Vorgehen gegen „Abtrünnige“ folgt im Islam bestimmten Mustern: „Wer von diesen absolut gültigen Werten, Normen und Handlungsvorschriften abweicht, wird entweder systematisch terrorisiert und unterdrückt, um ihn auf den wahren Gottespfad zurückzubringen, oder aber als gotteslästerlicher ‚Sünder‘ in aller Öffentlichkeit drakonisch bestraft, um damit zugleich eine abschreckende Wirkung zu erzielen und die religiös-sittenterroristische Gleichschaltung der Gemeinschaft aufrecht zuhalten.“¹⁷³

Die Gesellschaft des Osmanischen Reiches war nicht säkular, sondern nach dem sunnitisch-islamischen Werte- und Normensystem ausgerichtet, und das Osmanische Reich war bestrebt,

¹⁶⁸ Kalisch, Der Monotheismus des Islam, S. 159f.

¹⁶⁹ Ebenda, S. 160.

¹⁷⁰ Ebenda.

¹⁷¹ Krauss, Der Islam als religiös-ideologische Grundlage, S. 4.

¹⁷² Ebenda, S. 5.

¹⁷³ Ebenda.

Angehörige islamisch-heterodoxer Glaubensvorstellungen, wie in den folgenden Abschnitten am Beispiel der Aleviten dargestellt, zum wahren Islam zurückzuführen oder mit entsprechenden Sanktionen, die bis zur physischen Vernichtung reichten, zu belegen.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 63f.

III. Konkretes Fallbeispiel: Die Unterdrückung der Aleviten

1. Wer sind die Aleviten?

Da keine systematischen Erhebungen vorliegen, muss auf offizielle und inoffizielle Schätzungen zurückgegriffen werden, um die Bevölkerungsstärke der Aleviten in der Türkischen Republik beziffern zu können. Demnach beträgt der Anteil der Aleviten an der türkischen Gesamtbevölkerung zwischen 20 und 30 Prozent. Die Hauptsiedlungsgebiete der Aleviten, welche kein geschlossenes Siedlungsgebiet besitzen, liegen in Mittel- und Ostanatolien.

Die Aleviten verteilen sich auf verschiedene ethnische Gruppen: So gibt es turk-, kurdisch-, zaza- und arabischstämmige Aleviten.¹⁷⁵ „Trotz dieser Verteilung auf verschiedene Ethnien kann die Konfessionsgruppe der Aleviten als eine ‚ethnische Gruppe‘ im Weberschen Sinne [...] betrachtet werden, da sie eine geglaubte Gemeinsamkeit bzw. ein Kollektivbewusstsein besitzen, das die ethnische Identität im Sinne der Blutgemeinschaft bzw. Abstammung überlagert.“¹⁷⁶

Obwohl sich der Name „Alevi“, die türkische Version des arabischen Wortes „Alawi“ (Anhänger Alis, Alide) von Ali, Schwiegersohn und Cousin des Propheten Mohammed, ableitet und somit deutlich macht, dass die Aleviten wie die Schiiten Ali für den rechtmäßigen Nachfolger Mohammeds betrachten, während die drei Kalifen, welche vor Ali Mohammeds Nachfolge antraten und die sunnitische Tradition begründeten, als Usurpatoren gelten,¹⁷⁷ wurde das Alevitentum nicht durch eine unmittelbare Stiftung oder Offenbarung begründet, sondern „ist als ein Synkretismus alter zentralasiatischer urtürkischer Religionen, heterodoxen – nichtsunnitischen – Volksislamvorstellungen, christlichen, manichäischen, zorastrischen und buddhistischen Glaubenselementen ein Produkt des anatolischen Schmelztiegels“.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Karin Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1995, S. 58, Gümüş, Türkische Aleviten, S. 33.

¹⁷⁶ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 33.

¹⁷⁷ Martin Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung, in: Martin Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 7-36, S. 10, Erhard Franz, Wer und was ist ein Alewite?, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), Aleviler/Alewiten, Cilt 1 Band, Kimlik ve Tarih = Identität und Geschichte, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2000, S. 15-22, S. 15.

¹⁷⁸ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 25.

Die komplexe Entstehungsgeschichte des Alevitentums macht es nahezu unmöglich, die Frage, wer und was denn nun ein Alevite oder Alewite sei, eindeutig zu beantworten, und so ist dem pointierten Diktum „Jeder bastelt sich seinen eigenen Alewiten“ durchaus zuzustimmen.¹⁷⁹

Die Termini „Alevite“ und „Alevitentum“ vereinen eine Vielzahl von soziopolitischen, religionshistorischen und ethnolinguistischen Aspekten, die sich zum Teil widersprechen und auch unterschiedlichste Definitionen, was nun unter einem Aleviten zu verstehen sei, zulassen. All diesen Definitionsansätzen sei jedoch gemeinsam, konstatiert Erhard Franz, „die Alewiten primär als Glaubensgemeinschaft zu sehen“.¹⁸⁰ Doch sei es problematisch, konstatiert Martin Sökefeld, vom Glauben „der“ Alewiten zu sprechen. Denn nicht nur, dass Dogmatismus im Alevitentum abgelehnt wird und daher viele unterschiedliche Glaubensüberzeugungen im Alevismus nebeneinander existieren, ist auch für viele Aleviten die Religion im Gefolge der linken Umbrüche in den 1970er Jahren nur mehr von geringer Bedeutung, sodass viele Aleviten „das Alevitentum eher als eine ‚Kultur‘ denn als eine ‚Religion‘ [betrachten], wobei der Unterschied zwischen Kultur und Religion gerade im Glauben gesehen wird“.¹⁸¹ Diese Verschränkung von Kultur von Religion zieht sich auch durch viele Versuche, eine Definition des Alevismus zu finden. So erscheint manchen Wissenschaftlern der Alevismus in der Türkei als „ein Ineinander der überwiegend auf der Literatur und Kultur des Bektaschismus fußenden ‚islamischen Glaubensform‘ [...] und der ‚türkmenischen Kultur‘ [...], wobei in seinem ‚Kern‘ die Traditionen, Bräuche und Glaubensinhalte aus Mittelasien dem Islam angeglichen wurden“.¹⁸² Andere wiederum, wie etwa Cemsid Bender, bezeichnen den Alevismus als eine „‚Glaubensphilosophie‘ [...], die sich aus der Renaissance der ‚kurdischen‘ Clanglauben [...] und als Ergebnis der ‚kurdischen Kulturentwicklung‘ formierte“.¹⁸³

Eine praktikable Definition liefert Burak Gümüş. Demnach sind Aleviten „Angehörige einer konfessionellen Gemeinschaft, die das Alevitentum als Glaubenswelt haben. Dieses ist ein

¹⁷⁹ Karin Vorhoff, Alewitische Identität in der Türkei heute, in: Erhard Franz, Wer und was ist ein Alewite?, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), *Aleviler/Alewiten, Cilt 1 Band, Kimlik ve Tarih = Identität und Geschichte*, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2000, S. 59-74, S. 59.

¹⁸⁰ Franz, Wer und was ist ein Alewite, S. 15.

¹⁸¹ Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 17.

¹⁸² Ismail Engin, Thesen zur ethnischen und religiösen Standortbestimmung des Alevitentums. Türkischsprachige Publikationen der Jahre 1983-1995, in: *Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients*, 37. Jahrgang Nr. 1, März 1996, S. 691-706, S. 697.

¹⁸³ Ebenda, S. 704.

Synkretismus vor allem urpersischer, urtürkischer, persischer, islamisch-heterodoxer und schiitischer Glaubenselemente. Da die Aleviten eine Glaubensgruppe sind, umfassen sie auch verschiedenen ethnische Gruppen wie Kurden, Araber, Zaza oder Turkstämme.“¹⁸⁴

Unabhängig davon, ob nun eher eine religiös oder kulturell ausgerichtete Form des Alevitentums bevorzugt wird, beiden Strömungen des Alevismus ist ein „alevitische Ethos“ bzw. eine „alevitische Weltsicht“ gemeinsam. Demnach betrachten sich Aleviten als „das Andere“ des sunnitischen Islam, wie generell im Alevismus die Tendenz vorherrscht, sich eine negative Identität zu verschaffen, indem die Unterschiede zum sunnitischen Islam angeführt werden. Der Bezug zum eigenen Glauben tritt solcherart bei vielen Aleviten in den Hintergrund und wird vom Bewusstsein, in Differenz zu „den Anderen“ zu stehen, verdrängt. Dieses „Andere“ des sunnitischen Islam ist aber auch dadurch gekennzeichnet, dass im Alevismus Gott im Menschen gesucht und auch gefunden wird, die Bedeutung einer Schrift oder eines Glaubenssatzes ist für diesen Weg nicht von Bedeutung.¹⁸⁵

Cemal Sener beschreibt diese alevitische Weltsicht anschaulich: „Das anatolische Alevitum ist eine Lebensform. In Anatolien ist das Alevitum ein Kulturphänomen, eine Frage der Identität [...]. Es ist mehr als eine religiöse Strömung und mehr als eine Bewegung einer Rasse. Es ist eine gesellschaftliche Strömung. Es ist eine Lebensphilosophie. Das anatolische Alevitum ist eine Weltsicht, welche sich die Liebe zu Ali und zu den Ehlibeyt (die Familie Mohammeds, Anm. d. V.), die Menschenliebe, Brüderlichkeit, gerechtes Teilen, Gleichheit und Gegnerschaft zu jeglicher Art sozialer Ungerechtigkeit zum Prinzip gemacht hat.“¹⁸⁶

Diese entschiedene Abgrenzung des Alevismus vom sunnitischen Islam führt auch zur in alevitischen Kreisen recht heftig geführten Debatte, ob das Alevitentum zum Islam gehöre. Wenn auch eine Mehrheit der Aleviten, welche in Deutschland Aleviten-Vereinen angehören, und der Aleviten in der Türkei diese Frage mit einem entschiedenen Ja beantworten, vertritt doch ein kleiner, aber harter Kern der in der Diaspora lebenden Aleviten die Auffassung, dass das Alevitentum eine eigenständige, vom Islam völlig unabhängige Religion sei. Diese Verleugnung der eigenen islamischen Herkunft ist darauf zurückzuführen, dass viele der in

¹⁸⁴ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 10.

¹⁸⁵ Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 17.

¹⁸⁶ Zit. nach Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 93f.

Deutschland lebenden Aleviten den sunnitischen Islam mit „Fundamentalismus“ gleichsetzen und das Alevitentum im Kontrast zum Islam sehen.¹⁸⁷

Auch wenn die Beziehung des Alevismus zum Islam durch Ambivalenzen gekennzeichnet ist, ist der Islam doch „ein mächtiges Symbol der Identifizierung – sowohl für die, die sich mit dem Islam identifizieren, als auch für die, die diese Identifizierung zurückweisen“.¹⁸⁸

Die entschiedene Distanzierung des Alevismus vom sunnitischen Islam darf keinesfalls dazu verleiten, die Aleviten als Ali-Anhänger und somit Schiiten zu betrachten, da zwar die Ursprungsgeschichte wie auch manche Glaubensüberzeugungen zwischen Aleviten und Schiiten in weiten Bereichen Gemeinsamkeiten aufweisen, die rituelle Praxis sich jedoch grundlegend unterscheidet.

Religionsgeschichtlich betrachtet fällt es deshalb relativ leicht, den Alevismus historisch zu verorten und von anderen Glaubensströmungen zu trennen: „In religionsgeschichtlicher Sicht kann man unter Alewiten alle Gruppen mit ähnlichen Glaubensdogmen und Riten zusammenfassen, die sich seit dem 13. Jahrhundert in Anatolien herausgebildet haben und die sich durch die Aufnahme alttürkisch-schamanistischer, christlicher, manichäischer und zoroastrischer Glaubenselemente von ihren in einem extremen dogmatischen Verständnis der frühen Schia und des Sufismus liegenden Ursprüngen weit entfernt haben.“¹⁸⁹

¹⁸⁷ Martin Sökefeld, Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland, in: Martin Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 195-218, S. 200f.

¹⁸⁸ Ebenda, S. 217.

¹⁸⁹ Franz, Wer und was ist ein Alewite?, S. 15.

2. Mohammeds Tod und der Ursprung der Aleviten

Nun ist zwar zwischen dem anatolischen Alevismus, wie oben dargestellt, kein unmittelbarer Bezug zur Schia und den Vorgängen auf der arabischen Halbinsel in der Frühzeit des Islam gegeben, da der Begriff Alevit sich aber auf Ali und damit unmittelbar auch auf Mohammed und die Gründung des Islam bezieht, wie auch der religiöse Flügel des Alevitentums sich als Teil des Islam versteht, ist es unumgänglich, die wesentlichen Entwicklungen im Anschluss an Mohammeds Tod zu skizzieren.

Mit Mohammeds Tod im Jahre 632 brach der Streit um seine Nachfolge und die politische und religiöse Führung der Muslime aus. Mohammed selbst hatte hinsichtlich seiner Nachfolge keine Verfügung erlassen, doch behaupteten Alis Anhänger, Mohammed habe seinen Mitstreiter, Schwiegersohn und Cousin Ali zu seinem Nachfolger bestimmt. Dieser wurde erst 24 Jahre nach Mohammeds Tod dessen Nachfolger und konnte das Amt des Kalifen bekleiden. Zuvor waren drei andere Mitstreiter Mohammeds in das Amt des Kalifen, des Stellvertreters des Propheten und obersten Herrn der politischen und religiösen Muslimgemeinde, gewählt worden. Im Jahre 661 ereilte Ali jedoch dasselbe Schicksal wie die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger: er wurde ermordet.¹⁹⁰

Alis Nachfolger Muawija, der sich selbst zum Kalifen ernannt hatte, setzte mit seinem Sohn Yazit die Angriffe auf Alis Nachkommen und Anhänger fort. Höhepunkt dieser Verfolgungen war das Massaker in Kerbela im Irak am 10. Oktober 680, als Yazit Alis Sohn Hüseyin und dessen Familie und Anhänger, insgesamt etwa 72 Personen, auf grausame Art ermorden ließ. Für Schiiten und Aleviten ist dieser Tag seither ein Trauertag.¹⁹¹

Letztendlich teilte sich die islamische Glaubensgemeinschaft in der Frage der Nachfolgerschaft Mohammeds in zwei Hauptströmungen. Die Sunniten (Anhänger der Sunna) betrachten Ali nur als Cousin und Schwiegersohn und als vorbildlichen Muslim. Sie orientieren sich an Mohammed und sehen deshalb den Koran, die Aussprüche und Taten Mohammeds (Sunna, überliefert im Hadith) sowie die übereinstimmende Meinung der Gemeinschaft als verbindlich. Die Sunniten, welche 80 Prozent der Muslime ausmachen, sehen sich selbst als Vertreter der Orthodoxie in Glaubensfragen.¹⁹²

¹⁹⁰ Bihl, Islam, S. 60-62.

¹⁹¹ Ali Duran Gülcicek, Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft, Ethnographica Anatolica, 2. Überarb. Aufl., Köln 1996, S. 26.

¹⁹² Bihl, Islam, S. 46.

Die Anhänger Alis, die Schiiten (von arabisch Schiat Ali, Partei Alis bzw. Aleviten, Ali-Anhänger, von Ali Stammende) wandten sich nach dem Massaker von Kerbela endgültig von der übrigen islamischen bzw. sunnitischen Führung ab. Schon zuvor hatten die Schiiten, welche 10 bis 15 Prozent der Muslime ausmachen, darauf bestanden, dass Mohammeds Nachfolger aus dessen Familie stammen müsse und betrachteten seinen Schwiegersohn und Vetter als den von Gott bestimmten Kalifen.¹⁹³

Nun unterscheiden sich die Schiiten zwar von den anatolischen Aleviten, eine Gemeinsamkeit besteht jedoch in der Verehrung Alis und seiner Familie. Während Mohammed als Gründer des Islams gilt, wird Ali als Hüter des Islams angesehen. Für seine Anhänger ist Ali, der nach seinem 5. Lebensjahr von Mohammed aufgezogen wurde, nicht nur Gelehrter, Literat und Dichter, sondern auch Held und begabter Heerführer.¹⁹⁴ Dabei schreiben Alis Anhänger diesem und dessen Nachfolger Wesenszüge zu wie im Dienst der Güte, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und der Menschlichkeit, welche auch die anatolischen Aleviten für sich beanspruchen. Demnach sehen manche anatolischen Aleviten und Autoren Mohammed und seine Sippe (Ehlibeyt) gleichsam als „Revolutionäre“, die den Monotheismus einführten, die Sklaverei beseitigen wollten und Sozialpolitik für Arme betrieben. Der Kontrast zu den als grausam und skrupellos dargestellten Gegnern könnte nicht größer sein.¹⁹⁵

Kritikern, welche die Verehrung Alis, eines vor über 1400 Jahren verstorbenen Arabers, für „einen aus alter Zeit übriggebliebenen religiösen Fanatismus“ halten, wird entgegengehalten, wie dies etwa der Historiker Reha Camuroglu ausführt, dass das Alevitentum nicht allein auf Ereignisse in der Frühphase zurückgeführt werden kann und der historische Ali zwar im Jahre 661 gestorben sei, doch dass die tiefe Verbundenheit, welche die Aleviten Anatoliens Ali entgegenbringen, auch bedeute, „Alis Zeit und Ort übersteigende Botschaft zu bewahren“. Der von Ali repräsentierte Geist des Widerstandes gegen Unterdrückung, Folter, Menschenverachtung und Unrecht wie auch seine Gerechtigkeitsliebe wird durch das Hochhalten der Ali-Verehrung „in allen Zeiten mit neuer Energie versorgt“. Da das Alevilik „ein das Universum betreffendes Denken“ ist, dient die konkrete Geschichte vom Massaker von Kerbela zur Verdeutlichung alevitischer Haltungen und Ideen.¹⁹⁶

¹⁹³ Ebenda, S. 51.

¹⁹⁴ Gülcicek, Der Weg der Aleviten, S. 27 u. S. 49f.

¹⁹⁵ Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 123f.

¹⁹⁶ Ebenda, S. 125f.

Die Schiiten betrachten einzig den Imam (nicht zu verwechseln mit dem Vorbeter der Moschee, welcher ebenfalls als Imam bezeichnet wird), der aus der Verwandtschaft Mohammeds stammt, als alleinigen, legitimen Führer des Islam. Der Imam gilt als von Gott eingesetzt und hat Teil am göttlichen Wesen, der Imam-Titel wird zwar von einem menschlichen Träger zum nächsten weitergereicht, gleichzeitig existiert der Iman-Titel „aber unabhängig von einem menschlichen Träger in der Ewigkeit“. Der Imam regelt nicht nur die religiösen Angelegenheiten, sondern tritt auch für eine gerechtere Welt ein und beseitigt Missstände und Ungerechtigkeit. Insofern sind Imame konkret politisch tätig.

Nachdem die direkte Verbindung zu Mohammeds Sippe infolge von Nachfolgestreitigkeiten abgebrochen war und es keinen Imam mehr gab, setzten die Schiiten ihre Hoffnung in den Mahdi (den Rechtgeleiteten), der als kommender Retter angesehen wird. Kombiniert wird die Vorstellung vom Mahdi mit der Vorstellung, dass der letzte legitime Imam, welcher in die Zeitlosigkeit entrückt sei, am Ende der Zeit als Mahdi wiederkommen werde. Doch übe der Imam weiterhin seinen verborgenen geistlichen Einfluss aus. Daher gelten die Führer und Herrscher bei den Schiiten als „Statthalter“ für den wiederkehrenden Mahdi oder Imam, wobei die Rechtsgelehrten die einzig Befähigten zur Auslegung des koranischen Rechtes sind.

Je nachdem, wie viele Imame als legitime Nachkommen Mohammeds anerkannt werden, unterscheiden sich die Schiiten in Ismailiten oder Siebener-Schia und die Zwölfer-Schia, welche die größte Gruppe der Schiiten darstellt. Für die Anhänger der Siebener-Schia ist der siebente Imam Ismail, der 760 starb, der wiederkommende Mahdi, während für die Anhänger der Zwölfer-Schia nicht Ismail, sondern dessen jüngerer Bruder Musa ibn Ga'far al-Kazim, der vom 6. Imam als Nachfolger ernannt wurde und der die Linie bis zum 12. Imam weiterführte, als siebenter Imam angesehen wird. Der 12. und letzte Imam, Muhammad ibn Hassan, lebt seit 941 infolge eines göttlichen Wunders in großer Verborgenheit weiter und wird von der Zwölfer-Schia als kommender Mahdi erwartet.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Bihl, Islam, S. 52-54.

3. Entstehung des anatolischen Alevitentums

Bis zur Schlacht von Manzikert 1071 war Anatolien Bestandteil des Osmanischen Reiches und mehrheitlich christlich besiedelt. Nun wurde dieses einstige Kernland des Oströmischen Reiches von verschiedenen aus Zentralasien eingewanderten Türkstämmen besiedelt und allmählich „islamisiert“. Dieser Islam war jedoch nicht mit jenem der arabischen Halbinsel zu vergleichen, er stellte ein Konglomerat von verschiedensten Glaubenselementen dar. Die Oguzenstämme etwa, deren Urheimat die Steppen zwischen der unteren Wolga und der Syrdarja waren, brachten das Schamanentum und den Geisterglauben mit, Kaufleute und Wanderprediger und die schon in Anatolien ansässige Bevölkerung brachten Elemente aus dem Buddhismus, dem Zoroastrismus, dem Judentum, dem nestorianischen Christentum und aus dem Islam in die anatolische Glaubenswelt mit ein. Diese Vielzahl von Glaubensvorstellungen der alteingesessenen Bevölkerung und eingewanderten zentralasiatischen Nomadenstämme mischten sich mit dem Islam und kreierten neue Glaubensvorstellungen, aus denen heraus sich auch das Alevitentum entwickelte.¹⁹⁸ Wie bereits erwähnt, lässt sich für das Alevitentum in Anatolien kein Gründungsakt festlegen, doch steht die von den Aleviten „vertretene religiöse Weltsicht in einer Tradition, die mindestens bis ins frühe 13. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann“.¹⁹⁹

Schon in den Anfängen der seldschukischen Herrschaft bildete sich ein religiöses Stadt/Land-Gefälle heraus. Während in den Herrschaftszentren die Eliten die persische Kultur bevorzugten und einer Mystik sunnitischen Charakters mit den entsprechenden Orden anhängen, war das religiöse Leben in den ländlichen Regionen und vor allem jenes der dort lebenden Nomadenstämme geprägt durch das Beibehalten alter Glaubenselemente aus vorislamischer Zeit. „Moscheen, Fastenzeiten, das Pilgerwesen, islamische Schulen fanden hier wenig bis gar keine Akzeptanz.“²⁰⁰

Die der sunnitischen Orthodoxie verhafteten Eliten der Seldschuken betrachteten die kontinuierlich andauernden Einwanderungswellen der turkmenischen Nomaden mit Misstrauen. Denn nicht nur, dass diese Schiiten waren und somit als Häretiker galten, sie besaßen auch keine Scharia, sodass ein Anknüpfungspunkt zu den Sunniten nicht möglich war. Schon allein dadurch ist erkennbar, dass die anatolischen Schiiten (Aleviten) „eine

¹⁹⁸ Franz, Wer ist ein Alewite?, S. 16.

¹⁹⁹ Markus Dressler, Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Ergon Verlag, Würzburg 2002, S. 26.

²⁰⁰ Keskin, Der Aufstand Scheich Bedreddin Mahmud Isra'îls, S. 142.

besondere Sorte von Schiiten waren, die mit den irakischen und iranischen Zwölfer-Schiiten nur den Namen gemeinsam hatten“. Nur die Bezugnahme auf Ali verbindet sie mit den schiitischen Muslimen, der Zahl der Imame messen sie keine Bedeutung bei.²⁰¹

So steht der anatolische Alevismus zwischen Sunnismus, Schiismus und christlicher Orthodoxie und ist als völlig eigenständige Religion zu betrachten: „Der Schia-Alevismus ist also Schiismus ohne Schariat. Er ist (...) eine eigenständige Religion, die von der sunnitischen Orthodoxie (auch von der zwölferschiitischen Schariat-Orthodoxie) und von der christlichen Orthodoxie völlig verschieden ist, in den Aussagen diametral dem Sunnismus (und auch dem Kirchenchristentum) entgegengestellt.“²⁰²

Dem Alevismus ist die dem orthodoxen Islam immanente Gottesfurcht fremd, die Liebe zu Gott und zu den Menschen steht im Vordergrund, denn die Aleviten sehen Gott im Menschenherzen, das als Gotteshaus betrachtet wird. Indem dem Menschen Respekt entgegengebracht wird, wird auch Gott gegenüber Respekt geübt.²⁰³ In der Monographie von Aydemir/Sener, welche zur religiösen Unterweisung alevitischer Kinder in der Bundesrepublik verfasst wurde, heißt es zum Menschheitsbezug der Aleviten: „Im Alevitentum gibt es keine Gottesfurcht. An Gott wird nicht wegen seinem potentiellen Unheil geglaubt. Es gibt die Liebe zu Gott. Es gibt keine Furcht vor der Religion (...) vor der Hölle. Es liegt alles am Menschen. (...) Im Alevitentum gibt es eine Gott vermenschlichende und Menschen vergötternde Gottesliebe (...) Im Alevitentum folgt der Mensch göttlichen Regeln nicht aus Furcht vor, sondern aus Liebe zu Gott.“²⁰⁴

Ein besonders markantes Unterscheidungsmerkmal zwischen Alevismus und orthodoxem Islam bildet die völlige Gleichstellung von Mann und Frau in Religion und Alltag, sodass Frauen nicht nur an Versammlungen, in denen auch Männer sind, teilnehmen dürfen, sondern auch anziehen dürfen, was sie wollen und keinen Schleier tragen müssen, wie auch die Vielehe verboten ist.²⁰⁵ Die völlige Gleichberechtigung von Mann und Frau erregte auch die Aufmerksamkeit christlicher Missionare, welche zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Siedlungsgebiete der anatolischen Aleviten bereisten. Die alevitischen Frauen verschleierten

²⁰¹ Anton Josef Dierl, Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, Dagiyeli Verlag, Frankfurt am Main 1985, S. 34f.

²⁰² Ebenda, S. 35.

²⁰³ Gülcicek, Der Weg der Aleviten, S. 37f.

²⁰⁴ Zit. nach Gümüş, Türkische Aleviten, S. 43.

²⁰⁵ Gülcicek, Der Weg der Aleviten, S. 38.

sich nur vor den Sunniten. Dies ist, so Hans-Lukas Kieser, „quasi ein Gleichnis dafür, wie die Aleviten ihre ganze Religionsausübung vor den Augen der Ümmet verbargen“.²⁰⁶

Der Missionar Johannes Lohmann berichtete weiters über Männer und Frauen, welche die im Haus und Feld anfallenden Arbeiten gemeinsam verrichteten, und, dass Frauen sogar hochgeachtete geistliche Führerinnen waren, sodass Lohrmann die Alevitinnen für unabhängiger als die christlichen Armenierinnen hielt.²⁰⁷

Während im orthodoxen Islam die religiösen Gebote den Alltag der Menschen dominieren, regelt die alevitische Lehre vor allem das Zusammenleben, um den Zusammenhalt und die Sicherheit der Gemeinschaft sicherzustellen. Die Fünf Säulen des Islam (Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosensteuer, Fasten, Pilgerfahrt) gelten für die Aleviten nicht, bzw. werden in anderer Form umgesetzt, wie auch die Drohung mit göttlichen Sanktionen kaum eine Rolle spielt. Da die Glaubensinhalte der Aleviten nicht in einem heiligen Buch festgehalten sind, wurden sie mündlich bei den Cem-Zusammenkünften, den alevitischen Gottesdiensten, weitergegeben.²⁰⁸ Dressler spricht daher auch von der „Charismaloyalität“, welche dem Ethos der Aleviten zugrundeliege, und stellt diese in Kontrast zur „Schriftloyalität“, wie sie dem orthodoxen Islam eigen ist: „Verstanden werden soll darunter eine Religiosität, die der charismatischen Autorität, wie sie einer religiösen Führerpersönlichkeit zugesprochen wird, größere Bedeutung beimisst als der Autorität eines Schriftkorpus, aus dem Verhaltensnormen und Rechtsvorschriften, wie zum Beispiel die Scharia, abgeleitet werden [...]“.²⁰⁹

Die Cem-Zusammenkünfte werden unter Führung des Dede, des geistlichen Leiters der Gemeinde, der sich wie alle Dede auf die 12 Imame zurückführt, in Cem-Häusern abgehalten. Es wird nicht nach Mekka gebetet, sondern die Betenden sitzen sich im Kreis gegenüber.²¹⁰

²⁰⁶ Hans-Lukas Kieser, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*, Chronos Verlag, Zürich 2000, S. 388.

²⁰⁷ Ebenda.

²⁰⁸ Gümüş, *Türkische Aleviten*, S. 56-58, Gülcicek, *Der Weg der Aleviten*, S. 85f.

²⁰⁹ Dressler, *Die Alevitische Religion*, S. 17.

²¹⁰ Gülcicek, *Der Weg der Aleviten*, S. 64f. u. S. 84-86.

4. Die Sunnitisierung des Osmanischen Reiches

Elke Eberhard kommt in ihrer Studie über den osmanisch-safawidischen Konflikt des 16. Jahrhunderts hinsichtlich der Sunnitisierung des Osmanischen Reiches zu folgendem Befund: „Seit dem Beginn des osmanischen Reiches war die Sunna zwar das offizielle, aber mit wenig Nachdruck vertretene religiöse Bekenntnis. Erst im 16. Jahrhundert setzt eine von staatlicher Seite geförderte, äußerst starke Betonung der Sunna ein.“²¹¹

Dem kann nur bedingt zugestimmt werden. Zwar wurde, wie im Folgenden noch dargestellt wird, das Osmanische Reich tatsächlich erst im 16. Jahrhundert mit äußerster Gewalt sunnitiert, doch fand eine schleichende Sunnitisierung des zur Großmacht aufgestiegenen einstigen osmanischen Fürstentums schon ab 1400 statt, samt allen Diskriminierungen, welchen fortan die den heterodoxen Strömungen des Islam anhängenden Bevölkerungsteile ausgesetzt waren.

Bereits im seldschukischen Reich versuchte die sunnitische Orthodoxie, mit ihrem Zentrum Konya, das im Gebiet der heutigen Nordosttürkei angesiedelte Alevitentum unter ihre Kontrolle zu bringen, doch reichten deren Machtmittel nicht aus. Zu geschwächt war das seldschukische Reich durch den Mongolensturm 1242, um effizient gegen die schia-alevitischen Nomadenstämme und die abtrünnigen Fürsten vorgehen zu können.²¹²

Knapp vor Einsetzen des Mongolensturms hatte der im Herbst 1240 in Südost- und Zentralanatolien ausgebrochene Babailer-Aufstand, der von der nomadischen Landbevölkerung getragen wurde, für eine nachhaltige Schwächung des seldschukischen Reiches gesorgt. Der Babailer-Aufstand fiel in eine Zeit enormen sozioökonomischen Wandels und sozialer Unsicherheit und war auch Ausdruck eines Gegensatzes zwischen Zentrum und Peripherie und dahinterstehenden unterschiedlichen Wirtschafts- und Lebensformen, wie städtisches Handwerk und Handel versus Ackerbau und Nomadismus. Zudem waren auch die kulturellen Unterschiede zwischen den städtischen Zentren und ländlichen Regionen beträchtlich. Während in der Hauptstadt Konya persische Einflüsse vorherrschten und Arabisch die Sprache der Theologie war, wurde in der Peripherie der türkmänische Islam mündlich weitergegeben. Die Bestrebungen Konyas, den orthodoxen,

²¹¹ Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau 1970, S. 33.

²¹² Dierl, *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus*, S. 36.

schriftloyalen Islam auch bei der ländlichen Bevölkerung durchzusetzen, hatte die Entfremdung zwischen Zentrum und Peripherie noch verstärkt.

Unter Führung Baba Ilyas strebten die Aufständischen die Beseitigung des rumseldschukischen Sultanats an, um selbst die Regierung zu übernehmen und die massiven Probleme zu lösen.²¹³ Unter Aufbietung aller Kräfte konnte die rumseldschukische Dynastie diesen Aufstand zwar niederwerfen, dem wenig später einsetzenden Mongolensturm hatte sie jedoch wenig entgegenzusetzen, zu groß war der Kräfteverschleiß gewesen.²¹⁴ So waren auch die Bestrebungen der Führungsriege des Seldschukischen Reiches, in den ländlichen Regionen die sunnitische Orthodoxie zu etablieren und damit gleichzeitig das bisherige Normen- und Wertesystem der Nomadenstämme durch das sunnitisch-islamische Recht zu ersetzen, gescheitert.²¹⁵ Mit dem Babailer-Aufstand gaben die Aleviten ein erstes kräftiges Lebenszeichen von sich und legten damit den Ausgangspunkt für jede Beschäftigung mit dem anatolischen Alevitentum. Yasar Ocak, Osmanist an der Universität Ankara, konstatiert: „[D]er Babai-Aufstand ist zweifellos das erste große und wichtige Ereignis des Alevitums in Anatolien. Um das Faktum des Alevitums in der Türkei verstehen zu können, muss die adäquate Erfassung des Charakters und der Qualität dieses Aufstands als ein grundlegender Ausgangspunkt angesehen werden.“²¹⁶

Gleichzeitig ist beim Babailer-Aufstand auch ein Grundmuster erkennbar, das auch für die nachfolgenden Aufstände der Aleviten Gültigkeit besitzt: „Undogmatische Lehren verschiedener Sufis verbanden sich dabei mit sozialrevolutionären Ideen zu einem explosiven Gemisch und ließen ein Milieu entstehen, das den jeweils herrschenden Dynastien große Probleme bereitete.“²¹⁷

Erst das osmanische Sultanat besaß die Macht, ab 1400 West- und Ostanatolien zu einigen und die sunnitische Orthodoxie erfolgreich gegen davon abweichende Strömungen des Islam zu wenden.

Solange die osmanische Dynastie ein kleines Fürstentum regierte und deren Herrschaft auf den Beute- und Eroberungszügen der turkmenischen Nomadenstämmen angehörenden islamisch-mystischen Glaubenskrieger basierte, war eine Übereinstimmung zwischen der

²¹³ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 57-59.

²¹⁴ Ebenda, S. 63.

²¹⁵ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 27f.

²¹⁶ Zit. nach Dressler, Die Alevitische Religion, S. 26.

²¹⁷ Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 10f.

Herrschaftsideologie und den religiösen Überzeugungen der reitenden Turkmenenhorden gegeben. Denn für die reitenden Glaubenskämpfer (gazilik) war es in religiöser und politischer Hinsicht legitim, den Lebensunterhalt mittels Kriegsbeutezügen gegen Nichtmuslime zu finanzieren. Zudem lieferten diese Kriegsbeutezüge auch die notwendigen Mittel für den Aufbau und die Aufrechterhaltung des osmanischen Herrschaftsgefüges. Die herausragende Bedeutung des nomadischen Glaubenskämpfertums ist auch daran erkennbar, dass die reitenden Glaubenskrieger im osmanischen Fürstentum Vorrang hatten vor Handel, Landwirtschaft und Handwerk.²¹⁸

Das Ghazitum konnte auf eine lange Tradition zurückgreifen und war keine osmanische Angelegenheit. Bereits unter den Samaniden (882-999) in Chorasán und Transoxanien bestanden Ghaziverbände. Der Ruf der Ghazis war berüchtigt, und dort wo sie auftraten, sorgten sie für Unruhe: „Sie rekrutierten sich aus Leuten, die in der Regel weder Land besaßen noch ein regelmäßiges Einkommen hatten. Sie suchten deshalb im Krieg ihren Lebensunterhalt. Die Schwäche der Zentralgewalt sowie das große Bedürfnis nach Söldnern gaben diesen Leuten die Möglichkeit, sich als Soldtruppen an den Grenzen oder in großen Städten in Garnisonen zu verdingen. Diese ghazi waren je nach Zeit und Ort Räuber, Abenteurer, Söldner, Glaubenskrieger. Oft traten sie zu städtischen Handwerkerverbänden in Beziehung, beteiligten sich an innerstädtischen Kämpfen und galten als stets unruhiges und rebellisches Element.“²¹⁹

Der Aufstieg vom kleinen Fürstentum mit Regionalbedeutung zur Großmacht erhöhte den Finanzbedarf des osmanischen Herrschaftsgefüges beträchtlich, sodass mit den Kriegsbeutezügen allein die notwendigen Mittel zur Aufrechterhaltung der osmanischen Herrschaft nicht mehr beschafft werden konnten. Stattdessen strebten die osmanischen Herrscher, wie schon ihre seldschukischen Vorgänger, welche dabei aber wenig erfolgreich gewesen waren, den Umbau der Nomadengesellschaft in eine feudale Agrargesellschaft an. Denn zur Sicherung der Herrschaft war das Osmanische Reich auf sichere und vor allem permanente Einnahmen angewiesen, Kriegsbeutezüge konnte diese nicht gewährleisten, wie auch Nomaden nicht zu regelmäßigen Steuerabgaben herangezogen werden konnten, da nur die sesshafte Bevölkerung Abgaben an ihre Herren abliefern konnte. Eine agrarisch geprägte Gesellschaft hingegen ließ sich nicht nur leichter beherrschen, sondern konnte auch zur

²¹⁸ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 59.

²¹⁹ Werner, Die Geburt einer Großmacht, S. 38.

Leistung regelmäßiger Steuerabgaben verpflichtet werden und die Stabilität der Herrschaft der Führungsriege garantieren. Zu diesem Zweck zwang das Osmanische Reich die nomadischen Stämme, welche einen Großteil der Bevölkerung ausmachten, sesshaft zu werden.²²⁰ Es kam „zum Dualismus zwischen osmanischer Zentralmacht und den protoalevitischen Nomadenstämmen, die vorwiegend islamisch-heterodox waren“.²²¹

Religiös und ideologisch legitimiert wurde diese sozioökonomische Neuausrichtung des Osmanischen Reiches durch Einführung des sunnitisch-islamischen Werte- und Normensystems. Bislang beschränkte sich das Sunnitentum, welches gleich dem Seldschukenreich auch im osmanischen Fürstentum formal Staatsreligion war, eher auf die städtischen Eliten, die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung orientierte sich an islamisch-heterodoxen Glaubensrichtungen.

Mit der faktischen Einführung des Sunnitentums im zur Großmacht aufgestiegenen Osmanischen Reich wurde die Religion staatlich institutionalisiert. Denn das sunnitische Werte- und Normensystem eignete sich besser als die auch von den frühen Osmanenherrschern vertretene islamische Heterodoxie als Grundlage für eine stabile Verwaltungs-, Rechts- und Herrschaftsstruktur. „Die Verankerung der Staatsinstitution konnte durch die Hervorhebung des sunnitischen Rechtsislams bzw. der systematisierten, vereinheitlichten und formalisierten Scharia zum herrschenden Werte- und Normensystem herbeigeführt werden.“²²² Die heterodoxen islamischen Strömungen gerieten dadurch noch mehr ins politische Abseits: „Die Folge war zwangsläufig die Herabsetzung der für die Staatsverwaltung eher ungeeigneten islamischen Heterodoxie und deren Anhänger zu den ‚vom wahren Islam‘ abweichenden Nichtdazugehörigen.“²²³ Die frühen osmanischen Herrscher waren den vom sunnitischen Islam abweichenden islamischen Glaubensströmungen nicht feindlich gesonnen, es ist auch nicht bekannt, ob die frühen Osmanen sunnitisch oder alevitisch waren. Als ab Mitte des 14. Jahrhunderts die aufstrebende osmanische Dynastie das Interesse der sunnitischen Orthodoxie erweckte, sicherte sich diese ihren Einfluss, indem „sie die Autokratie der Sultane unterstützte und Schariat und Sunna als Mittel zur Beherrschung der Massen anbot“.²²⁴

²²⁰ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 59f.

²²¹ Ebenda, S. 60.

²²² Ebenda, S. 64.

²²³ Ebenda.

²²⁴ Dierl, Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, S. 43.

Der Konflikt zwischen islamischer Orthodoxie samt damit verbundener Zentralisierung des Reiches und heterodoxen islamischen Strömungen und Förderung der Ghasi-Tradition lässt sich anhand der Ereignisse nach der Invasion des Mongolenherrschers Timur zeigen. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts wurde der Aufstieg des Osmanischen Reiches durch den verheerenden Einfall der Mongolen unter Timur rapide gestoppt. Der osmanische Sultan Bayezit I. (1389-1402) geriet im Juli 1402 nach der Niederlage bei Ankara in Gefangenschaft und verstarb noch im selben Jahr. 1403 zogen die Mongolen aus Anatolien ab, sodass die Überreste des einstigen Osmanischen Reiches zwischen den Söhnen Bayezits aufgeteilt wurden. Die politischen und religiösen Vorstellungen der Brüder unterschieden sich jedoch grundlegend. Während der älteste Sohn Süleyman, welcher der islamischen Orthodoxie nahe stand, eine Rückkehr zu den unter Murat I. und Bayezit I. praktizierten feudalstaatlichen Prinzipien anstrebte und daher das Timar-System erhalten und das Reich zentralistisch ausrichten wollte, wollten die anderen Brüder die Dezentralisierung und die Ghasi-Tradition weiterführen, wie auch die Eigenständigkeit der Türkmenenstämme nicht angetastet werden sollte, was für das wieder zu errichtende Osmanische Reich politisch die Machtzersplitterung und in religiöser Hinsicht die sufische Heterodoxie zur Folge gehabt hätte.²²⁵ Nachdem Süleyman 1410 seinem Bruder Musa unterlag und kurz darauf starb, schien sich eine politische und religiöse Wende anzukündigen: „Musa huldigte nämlich der extremsten Form des Sufitums, und sein Ghasi-Bewusstsein steigerte sich bis zur Besessenheit.“ Da Musa aber 1413 gegen seinen Bruder Mehmet eine vernichtende Niederlage erlitt und in dieser Schlacht den Tod fand, war damit nicht nur das Interregnum des Osmanischen Reiches beendet, „auch das Ghasitum und die religiöse Heterodoxie hörten auf, für die Osmanen staatstragende Prinzipien zu sein“.²²⁶

So wurden bereits unter Mehmet II. (1451-1481) die Teilnahme an schiitischen Fasten- und Trauerritualen im Monat Muharrem und die Nevruzfeierlichkeiten zu Ehren des Geburtstages von Ali als abweichendes Verhalten verboten.²²⁷

Das nicht auf der Scharia beruhende Gazitum wurde von der sunnitisch-islamischen Herrschaftsideologie (fetihcilik) abgelöst, sodass künftig die Plünderungen eingestellt wurden und stattdessen die Bevölkerung der eroberten Länder zu regelmäßigen Steuer- und Abgabeleistungen verpflichtet wurde.²²⁸

²²⁵ Mazut, Das Osmanische Reich, S. 46f.

²²⁶ Ebenda, S. 48.

²²⁷ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 71.

²²⁸ Ebenda, S. 65.

Durch die Sunnitisierung des Osmanischen Reiches wurde auch das Menschenbild des orthodoxen Islam, welches das Individuum lediglich als unfreien und Gott zu gehorchenden Untertanen betrachtet, zur Festigung der osmanischen Herrschaft verwendet. Denn in einer Gesellschaft, in der die Religion alle Bereiche durchdringt, gehen religiöse und weltliche Verhaltensmuster ineinander über. Der jeweilige Sultan des Osmanischen Reiches wusste dies zu nutzen „und je nach Erfordernis ihm nützende Handlungen als islamkonform und schädigende Verhaltensweisen als deviant-unislamisch [zu] etikettieren, um dadurch herrschaftsstabilisierende Verhaltensweisen zu fördern und –gefährdende Handlungen zu verbieten“.²²⁹ Die islamischen Geistlichen leisteten im Osmanischen Reich ebenfalls einen wesentlichen Beitrag zur Festigung der Herrschaft der osmanischen Dynastie, denn die Aufgabe ihrer Rechtsgutachten bestand auch darin, „elitenkonforme Verhaltensmuster als islamisch-geboten zu deklarieren und zu fördern und Handlungen gegen den Sultan [...] in den Augen der Bevölkerung zu verketzern und damit zu unterbinden“.²³⁰

Die Einführung des Sunnitentums hatte aber auch den Zweck, eine Identifikation der Beherrschten mit dem propagierten sozialen Kollektiv, dem sunnitischen Staatsvolk, zu schaffen. Das soziale Kollektiv des Sunnitentums zeichnete sich durch die Einhaltung der Fünf Pfeiler des Islam aus. Deren Einhaltung bzw. Nichteinhaltung diente zur Unterscheidung von den Ungläubigen und wurde „zur positiven und negativen Selbstdefinition der Gemeinschaft herangezogen“, wie die Teilnahme an Ritualen zeigt: „Die Gegenwart der Teilnehmer an Ritualen zeigt das abweichende Verhalten der Nichtangehörigen an, die nicht vorschriftsmäßig mit allen anderen ‚richtigen Muslimen‘ fasten oder beten, die gerade durch die Nichteinhaltung der Pflichten das von den Moslems abgewertete Unislamische aufzeigen und so die muslimische Gemeinde in ihrer Identität bestätigen: Wenn man sich eben nicht wie ein Ungläubiger verhält, ist man ein Muslim.“²³¹

Hinzu kam, dass im rasant expandierenden Osmanischen Reich die Führungspositionen in Verwaltung, Heer und Geistlichkeit nicht mehr wie in den Anfängen der osmanischen Herrschaft mit Turkmenen, sondern ab Ende des 14. Jahrhunderts mit Angehörigen einer „Grecco-Slawo-Türkischen“ Schicht besetzt wurden. Die turkmenischen Fürsten fanden keinen Zugang mehr zur Elite des Osmanischen Reiches, schon unter Murat I. wurden deren

²²⁹ Ebenda, S. 65f.

²³⁰ Ebenda, S. 66.

²³¹ Ebenda, S. 66f.

Ländereien und Pfründe enteignet, sodass sie politisch und ökonomisch bedeutungslos wurden und für die Dynastie der Osmanen keine Gefahr mehr darstellten.²³² „Die Ausschaltung und der Statusverlust der Turkmenenfürsten als Machtfaktor begünstigte einen Gegensatz zwischen islamisch-heterodoxer turkmenischer Bevölkerung und der orthodoxen und multiethnischen Elite des Osmanischen Reiches.“²³³ Die Entfremdung der anatolischen Turkmenenstämme gegenüber dem Osmanischen Reich wurde durch das arrogante Auftreten der neuen Verwaltungselite gegenüber der turkmenisch-anatolischen Landbevölkerung noch verschärft, wie auch deren geringschätzige Behandlung der islamisch-heterodoxen Glaubensvorstellungen die Kluft vergrößerte.²³⁴

Dazu kam der Gegensatz zwischen Zentrum und Peripherie: Da die Osmanen Anatolien als ein Gebiet zur wirtschaftlichen und militärischen Ausbeutung betrachteten - die Bauern waren nicht nur arbeitspflichtig, sondern mussten gegebenenfalls auch in den Krieg ziehen - überschritten sich die religiösen und regionalen Gegensätze: „Die von Bauern, aber auch von Nomaden als ökonomische Ressourcenlieferanten [...] abverlangten und nach sunnitisch-islamischen und Gewohnheitsrecht legalisierten Steuerabgaben bedingten einen sozioökonomischen Dualismus zwischen osmanischer Elite im städtischen Zentrum und den verrandeten Bauern und Nomaden auf dem Land, die mehrheitlich einer protoalevitischen Volksreligion angehörten.“²³⁵

²³² Ebenda, S. 62f.

²³³ Ebenda, S. 63.

²³⁴ Ebenda.

²³⁵ Ebenda, S. 61f.

5. Die Aleviten im Wechselspiel zwischen Verfolgung und Aufständen

Da sämtliche sunnitische Sozialisierungsinstitutionen vom orthodoxen Islam abweichende heterodoxe islamische Glaubensrichtungen als wertlos und unwahr diffamierten, wurden die Gegensätze zwischen Sunniten und Nichtsunniten bald unüberbrückbar. Es ging dies so weit, dass viele der gemäß der herrschenden sunnitischen Orthodoxie erzogenen Geistlichen zu den eifrigsten Verkündern der antialevitischen Propagandamaßnahmen wurden.

Zudem zählten die Sunniten die Aleviten nicht zu den „Schriftbesitzern“, diese kamen daher nicht in den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft und wurden sogar als Ketzer betrachtet, denen diverse sittliche Verfehlungen während ihres Cem-Rituals unterstellt wurden, wie sexuelle Orgien, bei denen auch vor Inzest nicht zurückgeschreckt wurde.²³⁶

Diese umfassende staatlich sanktionierte Diskriminierung der islamisch-heterodoxen (halb-) nomadischen und bäuerlichen Turkmenen bedingte Anfang des 16. Jahrhunderts deren Hinwendung zum persischen Schah Ismail I. (1501-1524), der gleichzeitig Oberhaupt des Safawiden-Ordens war und von den Aleviten als Mahdi, der sie aus der geistigen und sozialen Not herausführen sollte, verehrt wurde. Die Anfang des 14. Jahrhunderts in Ostaserbeidschan gegründete Glaubensgemeinschaft der Safawiden war ursprünglich streng sunnitisch, integrierte aber immer mehr schiitische Elemente, bis sich die Safawiden als Herrscher von Persien der reinen Zwölferschia zuwandten und ihre Abstammung auf Ali zurückführten. Der in der heutigen Türkei synonym verwendete Ausdruck „Kizilbas“ (Rotköpfe) für Aleviten hat seinen Ursprung im Konflikt zwischen Safawiden und Osmanen um die Vorherrschaft in Ostanatolien. Denn 1487 hatte der Safawide Scheich Haydar, Schah Ismails Vater, als Erkennungszeichen für seine türkmenischen Anhänger im ostanatolisch-westiranischen Grenzgebiet eine zwölfkeilige rote Kopfbedeckung eingeführt. Die enge Verbindung zwischen Aleviten und Safawiden führte auch zu einer Übernahme schiitischer Glaubenselemente durch die Aleviten, wie sie in der besonderen Verehrung Alis und Mohammeds Familie zum Ausdruck kommt.²³⁷

Die Grenze zwischen dem Osmanischen Reich und dem Reich der Safawiden verlief um 1500 durch die ostmittelanatolische Stadt Sivas, sodass Ostanatolien zum Safawidenreich gehörte. Das türkmenischdominierte, schiitische Reich der Safawiden eröffnete vielen

²³⁶ Ebenda, S. 70-72.

²³⁷ Franz, Wer ist ein Alewite?, S. 17, Dressler, Die Alevitische Religion, S. 93.

anatolischstämmigen Turkmenen verlockende Aufstiegs- und Karrierechancen, sodass viele Anatolier in das benachbarte Reich emigrierten. Im Unterschied zum Osmanischen Reich, wo die Amtssprache die von der Landbevölkerung nicht verstandene Mischsprache Osmanisch war und die Positionen in der Bürokratie mit ehemaligen Christen vom Balkan bekleidet wurden, wurde bei den Safawiden türkisch gesprochen und die turkmenischen Bräuche wurden hochgehalten. Die Hinwendung der alevitischen Bevölkerung zum Safawidenreich ging so weit, dass über Mittelsmänner Steuern an Persien gezahlt wurden und es dadurch in Kombination mit der Massenemigration zu einer wirtschaftlichen und militärischen Schwächung des Osmanischen Reiches kam.²³⁸

Beunruhigt durch diese Entwicklung, ließ Sultan Bayezid II. 1502 jene Stämme, die den Kizilbas zugerechnet wurden, aus Süd- und Zentralanatolien in die europäischen Provinzen des Osmanischen Reiches deportieren, wie auch künftig den Kizilbas der Grenzübertritt nach Persien verboten sein sollte.

Die Unzufriedenheit der Kizilbas wurde durch Umweltkatastrophen und Hungersnöte und die grassierende Pest massiv verstärkt, und als schließlich die Erkrankung des Sultans 1504/5 zu Missständen in der Verwaltung und übermäßiger Steuer- und Abgabenbelastung der anatolischen Landbevölkerung führte, brach Anfang 1511 unter Führung Sakhulus ein sich über ganz Anatolien ausbreitender Aufstand der Kizilbas aus, dem sich auch sipahis („Lehnsreiter“) anschlossen, die eine andere Lehensverteilung und eine Senkung der Steuerlast anstrebten. Nach Anfangserfolgen der Aufständischen, welche durch die internen Machtkämpfe der Osmanen begünstigt waren, erlitten diese wenige Monate später bei Sivas eine entscheidende Niederlage gegen das osmanische Heer. Sakhulu, der den Sturz der osmanischen Dynastie und die Gründung eines eigenen Staates angestrebt hatte, starb in der Schlacht.

Den Sakhulu-Aufstand hatte Schah Ismail nicht unterstützt, dem nach Sakhulus Niederlage in der Provinz Rum wenig später ausbrechenden Aufstand stand Persien hingegen sehr wohl mit Truppen bei. Der aus den osmanischen Machtkämpfen siegreich hervorgegangene neue Sultan Selim I. (1512-1520) ging mit äußerster Härte gegen die Aufständischen vor, da er die Stabilität des Osmanischen Reiches gefährdet sah. Die religiösen Vorstellungen der Kizilbas waren für Selims Vorgehensweise weniger ausschlaggebend.²³⁹

²³⁸ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 73-75.

²³⁹ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 79-81.

Dennoch wurden die Aufständischen nach außen als Ketzer und Gottlose dargestellt, denn gemäß der sunnitischen Herrschaftsideologie konnte eine Erhebung nur religiöse Ursachen haben. Auch sollten durch die Stigmatisierung als Ketzer Sunniten vor der Beteiligung an solchen Aufständen abgeschreckt werden.

Ein religiöses Rechtsgutachten rechtfertigte die politische Entscheidung des Sultans und skizzierte auch schon die weitere Vorgehensweise gegen die Aleviten: „Oh, Muslime, Ihr sollt wissen, dass die Gemeinschaft der [...] Rotköpfe die Scharia unseres Propheten, seine Sunna, den Islam, die Religionslehre, den das Gute und Wahre verkündenden Islam missachtet. Sie haben die vom erhabenen Gott verbotenen Sünden als erlaubt betrachtet. [...] Sie haben in Erwägung gezogen, die Scharia unseres Propheten und den Islam abzuschaffen. [...] Aus diesen Gründen haben wir kraft der von der Herrschaft der Scharia und unseren Büchern entstehenden Befugnisse eine Fatwa erstellt, dass diese Gemeinschaft eine Gemeinschaft von Ungläubigen und Gottlosen ist. Diejenigen, die denen mit Sympathie begegnen, deren Unglauben akzeptieren oder denen helfen, sind auch Ungläubige und Gottlose. Es ist die Pflicht aller Muslime, diese Gemeinschaft zu zerschlagen. Der künftige Ort der dabei sterbenden muslimischen Märtyrer ist das Paradies. Die Gestorbenen der Ungläubigen werden zur Bedeutungslosigkeit, in die Hölle versinken. [...] Sie müssen alle getötet werden. [...] Diese Gemeinschaft ist sowohl ungläubig und gottlos als auch Vollbringer böser Taten. Aus diesen Gründen ist deren Tötung notwendigerweise geboten. Diejenigen, die der Religion helfen, werden von Allah unterstützt. Allah straft diejenigen, die den Muslimen Schaden zufügen.“²⁴⁰

Der nun einsetzenden groß angelegten Verfolgungsaktion fielen laut offiziellen Angaben des Osmanischen Reiches – zuvor mussten sich die Kizilbas registrieren lassen –, 40.000 Aleviten zum Opfer, wie auch das Vermögen der Aleviten enteignet wurde.²⁴¹ Josef Matuz stellt zu dieser Zahlangeabe fest, diese sei nicht wörtlich zu nehmen, die Zahl „vierzigtausend“ bedeute im islamischen Raum lediglich „sehr viel“.²⁴²

Selim I. hatte nun aber den Rücken frei, um militärisch gegen die Safawiden vorzugehen. Im Frühjahr 1514 rückte das 140.000 Mann starke Heer der Osmanen in Ostanatolien ein und bescherte im August desselben Jahres, nachdem die Safawiden bis dahin einer offenen Konfrontation ausgewichen waren und die Taktik der „Verbrannten Erde“ praktiziert hatten,

²⁴⁰ Zit. nach Gümüş, Türkische Aleviten, S. 78f.

²⁴¹ Ebenda, S. 79.

²⁴² Matuz, Das Osmanische Reich, S. 80, Anm. 55.

dem Heer der Safawiden in einer offenen Feldschlacht eine vernichtende Niederlage, welche sicherstellte, dass Anatolien - Ostanatolien wurde dem Osmanischen Reich einverleibt - künftig vor den Ambitionen der Safawiden sicher war.²⁴³ In Kemah, Erzincan und Bayburt wurden sämtliche Aleviten, denen man habhaft werden konnte, getötet, sodass „Minarette aus Köpfen der Rotschöpfe [entstanden]“.²⁴⁴

Die Kizilbas kämpften, angestachelt durch religiösen Fanatismus und beseelt vom unbändigen Wunsch, der Unterdrückung durch das Osmanische Reich endlich ein Ende zu setzen, mit solch enormem Todesmut, dass selbst die zahlenmäßig überlegenen osmanischen Heere nur mühsam die Oberhand erlangen konnten und das Osmanische Reich in seinen Grundfesten erschüttert wurde. Der Unterschied zu früheren Aufständen ist offenkundig: „Keiner der früheren Aufstände hat eine so vernichtende Gewalt entwickelt, wie die Unruhen des 16. Jahrhunderts, und keiner ist für den Bestand des osmanischen Reiches so gefährlich geworden, wie diese [...]“.²⁴⁵ Da die Aufstände jedoch keine klaren Ziele verfolgten und oftmals nur aus einer tiefen Unzufriedenheit und aus Zorn über die miserablen Lebensverhältnisse die bestehende Ordnung samt deren Repräsentanten zerstören wollten, konnten die Anfangserfolge nicht entsprechend politisch verwertet werden, sodass die Aufständischen nach völliger Verwüstung weiter Landstriche nur mehr die Flucht nach Persien anstrebten.²⁴⁶

Der Glauben an den Mahdi, der hier auf Erden eine gerechte Herrschaft etablieren werde, verkörpert in der Person des persischen Schahs, wirkte bei den Kizilbas noch lange nach und sagte viel über deren Lebenssituation aus: „Wie groß die Verzweiflung über die eigene Lage und wie stark die Hoffnung auf Veränderung gewesen sein muss, wird dadurch deutlich, dass nicht einmal die militärische Niederlage Schah Ismails gegen die Osmanen den Glauben an ihn und seine Nachfahren schwächen konnte. Der Glaube an die göttliche Substanz der Safawiden, garantiert durch ihre vermeintliche Abstammung von Ali, dem Göttlichkeit zugeadacht wurde, hielt jeglicher profanen Erschütterung stand.“²⁴⁷

²⁴³ Ebenda, S. 80f.

²⁴⁴ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 80.

²⁴⁵ Eberhard, Osmanische Polemik gegen die Safawiden, S. 40f.

²⁴⁶ Krisztina Kehl-Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1988, S. 28.

²⁴⁷ Ebenda, S. 35.

1516 wandte sich Selim gegen das Reich der Mamluken, und nach siegreichen Schlachten in Nordsyrien und Ägypten und der Einverleibung des Mamlukenreiches waren die bislang unter mamlukischer Oberhoheit stehenden heiligen Städte des Islam, Mekka und Medina, Teil des osmanischen Einflussgebietes. Der in Kairo residierende letzte abbasidische Schattenkalif wurde nach Istanbul gebracht, wo er die Kalifenwürde, so Matuz, an Selim I. „übertragen haben [soll]“.²⁴⁸ Matuz schätzt die Wirkung der Übernahme des Kalifats durch den osmanischen Sultan als gering ein, da sich erst Selims Nachfolger dieser Würde entsonnen hätten,²⁴⁹ dennoch war das Osmanische Reich nun „sowohl politisch als auch religiös der Repräsentant des sunnitischen Islams geworden und beanspruchte eine islamische Weltherrschaft“.²⁵⁰ Auch wurde die Sunnitisierung des Osmanischen Reiches forciert und „die ideologische Verankerung der Verrandung der Aleviten“ verstärkt.²⁵¹

Die gnadenlose Vorgehensweise des Osmanischen Reiches konnte aber nicht verhindern, dass noch unter Selim I. eine Reihe von alevitischen Aufständen ausbrach und es im gesamten 16. Jahrhundert zu Erhebungen der Aleviten kam. Erst ab der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert sind in den osmanischen Quellen keine Berichte mehr über alevitische Aufstände zu finden, was entweder bedeutet, dass die osmanische Verfolgungspolitik erfolgreich war und tatsächlich keine Aufstände mehr stattfanden oder dass über diese Aufstände einfach nicht mehr berichtet wurde. Laut Burak Gümüş ist eher der zweiten Variante der Vorzug zu geben, da das Schatzamt des Osmanischen Reiches auch über die historisch belegten alevitischen Aufstände eher beiläufig berichtet hatte, „da solchen Phänomenen kaum Aufmerksamkeit gewidmet worden ist“.²⁵² Doch wurden noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von den diversen Machthabern des Osmanischen Reiches Zehntausende Aleviten abgeschlachtet, wobei sich besonders Großwesir Kuyucu („Gräber“) Murat Pascha und Sultan Murat IV. hervortaten, sodass die Aleviten zur demographischen Minderheit wurden, was zur Stabilisierung der Herrschaft der Osmanendynastie beitrug.²⁵³

Die verstärkt vorangetriebene Sunnitisierung hatte für die Aleviten zur Folge, dass Cepni-Turkmenen, die zum überwiegenden Teil Aleviten waren, vom Militärdienst ausgeschlossen

²⁴⁸ Matuz, Das Osmanische Reich, S. 82f.

²⁴⁹ Ebenda, S. 83.

²⁵⁰ Gülcicek, Der Weg der Aleviten, S. 34.

²⁵¹ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 80.

²⁵² Ebenda, S. 88.

²⁵³ Ebenda, S. 85.

bzw. aus diesem entlassen wurden und die Einhaltung der religiös-sunnitischen Pflichten künftig noch genauer kontrolliert wurde, um jene, die diesen nicht nachkamen, künftig schwer zu bestrafen.

In einer Fatwa wurden Pflichten aufgelistet, die ein Muslim einzuhalten hatte, da er sonst als Ungläubiger und Ketzer galt und umgehend zu töten sei: Gemäß dieser Fatwa mussten jene getötet werden, die z. B. das rituelle Fasten nicht einhielten, Lieder von Yunus Emre sangen, die Wissenschaft über die Religion stellten, keine Gottesfurcht hatten, Wein tranken und Nichttrinker beschimpften, die Allah und Mohammed beleidigten, sich gegenseitig bei ihren Grußritualen mit Gott anredeten.²⁵⁴

Indem nun genau festgehalten war, wer als Ketzer zu gelten hatte, dienten die Aleviten „als Negativbeispiel für die Bestimmung der Kerngesellschaft der Sunniten“ und es galt fortan der Grundsatz „Sunnitisch ist, wer nicht alevitisch ist“.²⁵⁵ Eine aus dieser Zeit stammende Diffamierung wirkt bis in die Gegenwart nach, sodass Aleviten im Jahr 2007 auch unter manchen sunnitischen Migranten in Deutschland immer noch als jene gelten, die im Rahmen ihrer Cem-Rituale inzestuöse Orgien feiern.²⁵⁶ Und in einer Neuauflage eines 1998 erschienen Deutsch-Türkischen Wörterbuchs aus dem Jahre 1998 wird das Wort „Blutschande“ als „kizilbaslik“, als „das, was Kizilbas tun“, übersetzt.²⁵⁷

Die Verfolgungen dienten jedoch nicht nur der tatsächlichen physischen Eliminierung der Aleviten, sondern auch der Abschreckung, um bislang unerkannte „Rotköpfe“ zur Konversion zu bewegen.²⁵⁸

Nach der Niederlage der Safawiden und angesichts massiver Verfolgung und Repression durch das Osmanische Reich gingen die Kizilbas sowohl in sozialer als auch geographischer Hinsicht in die „innerosmanische Emigration“, d. h. sie zogen sich in die entlegensten Regionen Anatoliens zurück und wandelten sich dadurch allmählich „von einer ordensähnlichen Organisation zu einer endogamen, als Ethnie charakterisierbaren Sozial- und Glaubensgemeinschaft“. Anderen Quellen zufolge begann der Transformationsprozess der Gemeinschaft der Kizilbas von einer Beitritts- zu einer Abstammungsgemeinschaft bereits im

²⁵⁴ Ebenda, S. 80-82.

²⁵⁵ Ebenda, S. 82.

²⁵⁶ Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 8.

²⁵⁷ Ebenda, S. 14.

²⁵⁸ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 82.

Jahre 1501, als Schah Ismail das Persische Reich ausrief.²⁵⁹ Es wurde auch ein komplexes sozial-religiöses Netzwerk aufgebaut, wobei die geistlichen Führer nicht nur für den religiösen Bereich, sondern für sämtliche die Gemeinschaft betreffende Fragen zuständig waren und die Rechtsautarkie der Kizilbas/Aleviten gewährleisteten. Oberstes Ziel war es, Spannungen und Konflikte zu vermeiden und den Erhalt der Gruppe zu sichern, denn nur so war ein Überleben in einer feindlichen Umwelt möglich.²⁶⁰

Ein Teil der Aleviten trat darüberhinaus in eine symbiotische Beziehung mit dem Bektaschi-Orden, der auf den Derwisch Haci Bektas Veli, der im 13. Jahrhundert in Anatolien wirkte, zurückgeht. Der Bektaschi-Orden galt als Auffangbecken für die heterodoxen islamischen Strömungen des Osmanischen Reiches und genoss die Unterstützung der osmanischen Sultane, sodass sich in weiterer Folge ein so bezeichneter „anatolischer Alevismus-Bektaschismus“ herausbildete, der das Glaubensbekenntnis der heute als „Alevitum“ bezeichneten Glaubensgemeinschaft darstellt.²⁶¹

Da das orthodoxe Sunnitentum mit den zwangsweise zum Islam bekehrten und auch sonst eine nicht mit der Scharia konforme Lebensweise führenden Janitscharen nichts tun haben wollte, fanden die Janitscharen bei den nicht an die Scharia gebundenen heterodoxen Bektasiderwischen ihre spirituelle Heimat.²⁶² Dass Alevitentum und Bektasitum als Einheit angesehen werden, hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Aleviten: „Die staatsnahe Rolle der Bektasis, die von heutigen Aleviten durchgängig für das Alevitentum reklamiert werden, durchbricht das Bild der Aleviten als einer grundsätzlich oppositionellen, machtkritischen Gruppierung.“²⁶³

Karin Vorhoff mahnt eine Klärung des Verhältnisses zwischen Aleviten und Bektaschi-Orden ein, denn „die Verbindung der Bektaschi (Bektasi) mit der Elitetruppe der Janitscharen (yeniceri), lässt sich schwer mit der stets osmanenfeindlichen Haltung vereinbaren, die die meisten Autoren den Aleviten unterstellen. Dann muss diese Verbindung entweder

²⁵⁹ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 100f.

²⁶⁰ Kehl-Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten, S. 40f.

²⁶¹ Ebenda, Gülcicek, Der Weg der Aleviten, S. 33, Franz, Wer ist ein Alevite?, S. 18f. Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 12.

²⁶² Dierl, Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, S. 44f.

²⁶³ Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 12.

dementiert, oder eben doch eine Differenzierung zwischen Orden und alewitischen Gemeinden vorgenommen werden.“²⁶⁴

Auch Anton Josef Dierl hält die gängige Meinung vieler heutiger Aleviten, sie wären in der gesamten osmanischen Geschichte unterdrückt gewesen, für nicht haltbar und weist darauf hin, dass „die Existenz von Janitscharen und Bektasiderwischorden bis 1826/27 zeigt, dass zwei rivalisierende Strömungen des Islam, nämlich Sunnismus und Alevismus, um die Macht, um Einfluss kämpften, und zwar von Anfang an. Nach jahrhundertlangem Ringen und Belauern errang die sunnitische Orthodoxie ihren totalen Sieg und liquidierte den Gegner.“²⁶⁵

Dieses Selbstbildnis der Aleviten als einer permanent verfolgten Minderheit wird jedoch wieder ins rechte Licht gerückt durch die Ereignisse des Jahres 1826, als mit der von Sultan Mahmud II. verfügten Vernichtung der Janitscharen, welche einer Modernisierung des Heeres im Wege standen, auch der Bektasi-Orden samt seinen beträchtlichen Besitztümern aufgelöst wurde.²⁶⁶ Da die politische Entscheidung zur Vernichtung der Janitscharen und der Mitglieder des Bektasi-Ordens auch religiös legitimiert werden musste, heißt es im dazu erstellten religiösen Rechtsgutachten: „[...] da sie die Regeln des Islam missachten, sich am Gebet und am Fasten nicht beteiligen [...] Ebubekir [...] Ömer und Osman beleidigen, ist ihre Tötung geboten.“ So wurden nicht nur die Einheiten der Janitscharen zur Gänze getötet, auch viele bektasische Ordensführer wurden hingerichtet oder verbannt.²⁶⁷

Unter Ausklammerung der jahrhundertlangen engen Kooperation der Bektasis mit dem Osmanischen Reich fand die Vernichtung des Bektasi-Ordens Eingang in den „alevitischen Opferdiskurs“ und verstärkt somit, so Burak Gümüş, „das alevitische Geschichtsbild in ihrem kollektiven Gedächtnis als eine seit den Ereignissen von Kerbela jahrhundertlang von sunnitischen Herrschern ausschließlich verfolgte und ihnen immer wieder Widerstand leistende progressive Minderheit“.²⁶⁸ Die Vernichtung des Bekatschi-Ordens erscheint unter dieser Perspektive, wie z. B. Sadik Erals Einschätzung zeigt, als das „letzte große Massaker (der Osmanen, BG) an den Aleviten-Bektaschiten“.²⁶⁹

²⁶⁴ Vorhoff, Alevitische Identität in der Türkei heute, S. 66.

²⁶⁵ Dierl, Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, S. 42.

²⁶⁶ Franz, Wer ist ein Alewite?, S. 20.

²⁶⁷ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 90.

²⁶⁸ Ebenda.

²⁶⁹ Zit. nach ebenda.

IV. Das Alevitentum von der Gründung der Türkischen Republik bis zur Gegenwart

1. Gründung der „modernen“ Türkischen Republik und Lage der Aleviten

Die Vernichtung der Janitscharen 1826 brachte zwar dem osmanischen Heerwesen den notwendigen Modernisierungsschub, die staatliche Bürokratie widersetzte sich jedoch erfolgreich den Bestrebungen der Sultane, eine nach westeuropäischem Muster effizient agierende staatliche Verwaltung aufzubauen und das Ziel, „eine absolute, zentralisierte Monarchie mit zugehörigem, loyalen Beamtentum zu schaffen“, konnte für das Osmanische Reich nie realisiert werden.

Auch das geistige und intellektuelle Leben erstarb in der Endphase des Osmanischen Reiches zusehends, die sunnitische Orthodoxie verhinderte im Verbund mit der Sultansautokratie sämtliche Bestrebungen, eine Zivilgesellschaft nach westlichem Vorbild aufzubauen. So blühte im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts die Technik- und Wissenschaftsfeindlichkeit, der religiöse Aberglaube verbreitete sich zusehends, wie im Gegenzug dazu die Massen immer fatalistischer wurden.²⁷⁰

Sultan Abdülmecit II. (1839-1861) führte die Säkularisierungsmaßnahmen seines Vorgängers weiter, sodass mit den sogenannten Tanzimat-Edikten nun endlich auch die staatsbürgerliche Gleichstellung der christlichen Konfessionen und der Juden mit den Muslimen durchgesetzt wurde. „Erstmals wurde hier die prinzipielle Gleichheit aller Untertanen des Sultans unabhängig vom religiösen Bekenntnis definiert: Der ‚osmanische Bürger‘ war geboren.“²⁷¹ Für die Aleviten änderte sich durch diese Tanzimat-Edikte hingegen nichts, da sie nach wie vor nicht als eigene Religionsgemeinschaft anerkannt wurden.²⁷² Die Rechtsprechung wurde dahingehend reformiert, dass nun die Entwicklung eines säkularen Rechtswesens forciert wurde und nun ein „Rechtsdualismus“ zwischen dem Recht der Scharia und dem aus der Sultansautorität abgeleiteten säkularen kanun-Gesetzen bestand.

In der 1876 erlassenen „Ersten Verfassung“ des Osmanischen Reiches wurde ausdrücklich festgehalten, dass die Staatsbürgerbezeichnung „Osmane“ künftig auch auf die Nicht-Muslime übertragen wird. Mit dieser Verfassung wurde das Osmanische Reich zu einer konstitutionellen Monarchie, bis ein Jahr später der absolutistische Sultan Abdülhamid II. die

²⁷⁰ Dierl, Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, S. 53.

²⁷¹ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 128.

²⁷² Markus Dressler, Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich, Ergon Verlag, Würzburg 1999, S. 28, Anm. 5.

Verfassung wieder außer Kraft setzte. Auf Drängen der Jungtürken und der auf Modernisierung drängenden Teile des Offizierskorps und der Beamtenschaft setzte Abdülhamid die Verfassung über 30 Jahre später wieder in Kraft, sodass sich 1909 das neu konstituierte Parlament an eine umfassende Reform der Verfassung aus dem Jahre 1876 heranmachte und den Sultan zum Rücktritt zwang.

Die Säkularisierungsmaßnahmen der Jungtürken gingen jedoch nicht so weit, dass es zu einer völligen Beseitigung der religiösen Institutionen gekommen wäre, mit der „Modernisierung“ des Osmanischen Reiches war es auch unter den Jungtürken nicht weit her. Man sollte daher, so Markus Dressler, „eher von einem Prozess der Etablierung eines dualen Systems religiöser und säkularer Institutionen denn von ‚Säkularisierung‘ sprechen“.²⁷³

Der sich breit machende Nationalismus machte das Staatsbürgerkonzept des „Osmanen“ obsolet, sodass die jungtürkische Regierung gemäß dem Motto „Säkularisierung durch Türkisierung“ eine Unterordnung des Islam unter die Nation anstrebte, wie überhaupt der Islam nur überleben könne, wenn er Teil der türkischen Nationalkultur werde.²⁷⁴

Infolge des Unterganges des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg waren diese Konzeptionen nicht mehr aktuell, mit der offiziellen Ausrufung der Türkischen Republik am 29. Oktober 1923 wurde ein uneingeschränkt säkularer Staat aus der Konkursmasse des einstigen Imperiums herausgehoben. Der gewählte Präsident Mustafa Kemal (1881-1938) war die treibende Kraft des umfassenden Reformwerks. Die nach ihm benannten kemalistischen Reformen sollten einen modernen Nationalstaat formen, sodass bereits am 1. November 1922 das Sultanat annulliert wurde. Die Abschaffung des Kalifats samt Verbannung des osmanischen Herrscherhauses folgte 1924, wie auch das Amt des Seyhülislam, die oberste sunnitisch-theologische Instanz, zu bestehen aufhörte und alle religiösen Gerichtshöfe, Ministerien und Bildungseinrichtungen aufgelöst bzw. in säkulare Einrichtungen umgewandelt wurden. Das Tragen islamischer Kleidung war für Nicht-Geistliche künftig verboten, der Fes wurde durch den europäischen Hut ersetzt. In der Verfassung wurde der Islam nicht mehr als Staatsreligion benannt, wie auch die Scharia keine Erwähnung mehr findet. 1934/35 erhielten Frauen das aktive und passive Wahlrecht, der wöchentliche Ruhetag war fortan der Sonntag und nicht mehr der Freitag, die religiösen Titel wurden abgeschafft, und jeder Staatsbürger musste einen Familiennamen annehmen.

²⁷³ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 129f.

²⁷⁴ Ebenda, S. 130f.

Die durch die Verdrängung der Religion entstandenen Lücken im gesellschaftlichen und staatlichen Gefüge füllte in weiten Bereichen der autoritäre Staat, sodass das vordringliche Ziel der kemalistischen Reformen, die Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit, erfüllt schien.²⁷⁵

Das ideologische Fundament der Säkularisierung der Gesellschaft und Voraussetzung für die Schaffung eines modernen Nationalstaates bildete der Laizismus in einer ganz speziellen Ausrichtung. Denn Mustafa Kemal betrachtete das Wertesystem des Islam und seine öffentlichen Institutionen als unvereinbar mit dem Ziel seines Reformwerkes, den Aufbau eines modernen Staatsgefüges: „In der Türkei bedeutet Laizismus Trennung von Staat und Religion sowie, und das macht seine Besonderheit verglichen mit anderen Laizismus- bzw. Säkularismusmodellen aus, totalitäre Kontrolle der Religion durch den Staat.“²⁷⁶ Karin Vorhoff sieht denn auch im Laizismus der kemalistisch ausgerichteten Türkischen Republik „keine wirkliche Trennung von Staat und Religion“ gegeben, „eher [wurde] die Religion staatlicher Kontrolle unterstellt“.²⁷⁷

Der sich in weiterer Folge herausbildende Staatsislam folgte dem Bekenntnis der sunnitischen Mehrheit der Bevölkerung. Vorhoff erblickt darin „gar eine Kontinuität osmanischer Tradition [...], welche die oberste muslimische religiöse Instanz, den seyhülislam, ebenfalls zum Staatsbeamten gemacht hatte“.²⁷⁸ Institutionell verankert wurde der Staatsislam im 1924 geschaffenen Diyanet Isleri Reisligi,²⁷⁹ in der Verfassung von 1961 wurde es als Diyanet Isleri Baskanligi („Präsidium für religiöse Angelegenheiten“, DIB) Teil der allgemeinen Verwaltung und war ausschließlich für die Belange der sunnitischen Muslime zuständig. Den als Millet anerkannten Juden und Christen wurde wie schon im Osmanischen Reich weitgehende Autonomie zugestanden.

Den Aleviten hingegen wurde keine völlige rechtliche Gleichstellung zugestanden, da in der Türkischen Republik die Religionsausübung außerhalb des DIB und der offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften bis heute verboten ist. Daher müssen die Aleviten ihre religiösen Zusammenkünfte und Zusammenschlüsse als kulturelle Veranstaltungen und Vereine ausgeben. „Die türkische Säkularisierung ist also insofern ‚eingeschränkt‘, als nur die ehemals

²⁷⁵ Dressler, Die civil religion der Türkei, S. 30f.

²⁷⁶ Ebenda, S. 57.

²⁷⁷ Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 45.

²⁷⁸ Ebenda, S. 45, Anm. 130.

²⁷⁹ Ebenda, S. 45f.

als *Millet* anerkannten Religionsgemeinschaften in ihren inneren Angelegenheiten relativ autonom sind, der sunnitische Islam jedoch von einer staatlichen Behörde verwaltet und kontrolliert wird, und die Aleviten als Religionsgemeinschaft überhaupt keine Legitimation besitzen.“²⁸⁰

Dennoch war für die Aleviten mit dem Untergang des Osmanischen Reiches und der Einrichtung der kemalistisch ausgerichteten Türkischen Republik die jahrhundertlange umfassende Diskriminierung und blutige Verfolgung durch die sunnitisch-orthodoxe Kerngemeinschaft des Osmanischen Reiches beendet. Waren die Aleviten, bislang in den unzugänglichen Regionen Anatoliens lebend, vom gesellschaftlichen und politischen Leben der osmanischen Mehrheitsgesellschaft ausgeschlossen gewesen, bot sich ihnen, da sie nun gleichberechtigte Staatsbürger waren, die Möglichkeit, uneingeschränkt am öffentlichen Leben der jungen Republik teilzunehmen.²⁸¹

Die im Osmanischen Reich an den gesellschaftlichen und geographischen Rand gedrängten Aleviten wurden aber auch durch konkrete Maßnahmen näher an die Zentren der Republik gebracht: Indem der Bau von Schulen, der Ausbau des Straßen- und Kommunikationsnetzes auch in der vornehmlich von Aleviten besiedelten Peripherie verstärkt vorangetrieben wurde, wurden die Aleviten Teil der Marktwirtschaft, und es begann „eine verstärkte Interaktion zwischen ihnen und den Repräsentanten des Zentrums“.²⁸²

Abseits der laizistischen Ausrichtung kam den Aleviten auch entgegen, dass die Türkische Republik sich nicht als Klassengesellschaft verstand, sondern als eine aus verschiedenen Individuen zusammengesetzte Gesellschaft ansah. Diese sollten durch eine Partei repräsentiert werden und über auch in den ländlichen Regionen zu errichtende Bildungsinstitute erreicht und fortgebildet werden. So wurde 1923 die Cumhuriyet Halk Partisi („Republikanische Volkspartei“, CHP) gegründet, und 1932 wurden die Volkshäuser (*halk evleri*) errichtet.²⁸³

Der spätere Republikgründer Mustafa Kemal hatte schon 1919 im Rahmen eines Besuches beim Celebi, den Leiter des Bektasi-Ordens im Ordenszentrum Hacibektas, den Kontakt zu jenen Aleviten, für die der Celebi die höchste religiöse Autorität darstellt, aufgenommen, um

²⁸⁰ Markus Dressler, Die kemalistischen Reformen und Atatürk, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), *Aleviler/Aleviten*, Cilt 3 Band, Siyaset ve Örgütler = Politik und Organisationen, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2001, S. 15-34, S. 25.

²⁸¹ Dressler, *Die civil religion der Türkei*, S. 84.

²⁸² Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbas/Aleviten*, S. 56.

²⁸³ Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft*, S. 45.

sich deren Unterstützung zu sichern. Über den genauen Inhalt des Gespräches wurde nichts bekannt, doch unterstützten die Aleviten und Bektasi Mustafa Kemals Kampf um die Unabhängigkeit und seine Bestrebungen zur Gründung der Republik.²⁸⁴ Mustafa Kemals Besuch in Hacibektas wurde in weiterer Folge seitens mancher Aleviten mythisch erhöht, und manche vertraten gar die Ansicht, dieser sei ein Bektasi gewesen,²⁸⁵ doch gibt es dafür keine Anhaltspunkte. Als Realpolitiker konnte Mustafa Kemal mit einiger Berechtigung davon ausgehen, dass die jahrhundertlang unterdrückten Kizilbas/Aleviten, die 20 bis 25 Prozent der Bevölkerung stellten, seine Politik unterstützen würden, hatten diese doch „bei einer Einführung des republikanischen Systems wenig zu verlieren, aber viel zu gewinnen“.²⁸⁶ Zudem waren zwei Prinzipien von Kemals Politik, Laizismus und Modernismus, seit Jahrhunderten fester Bestandteil des alevitischen Glaubens und Weltbildes, wie auch die Aussicht auf Abschaffung des Kalifats und der islamischen Gerichtsbarkeit die Aleviten von Anbeginn zu Anhängern Mustafa Kemals werden ließ. „Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Kemalisten auch ohne die offizielle Unterstützung der Hacibektas bei den Kizilbas/Aleviten auf Sympathie gestoßen wären.“²⁸⁷

An der Verehrung Mustafa Kemals durch die Aleviten änderten auch das 1925 verhängte Verbot der Orden und die Schließung der Klöster, wovon auch die Bektasi unmittelbar betroffen waren, wenig. Die Bektasi selbst begrüßten, zumindest nach außen hin, rückhaltlos die kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen und bekannten sich entschieden zu dem neuen Staat, manche praktizierten fortan ihre Ordensrituale heimlich, wie sich auch das Zentrum des Ordens von der Türkei nach Albanien verlagerte. Auch war es für den Bektaschi-Orden nicht die erste Auflösung. Denn offiziell gab es seit der mit der Zerschlagung der Janitscharen verhängten Auflösung 1826 eigentlich keinen Bektaschi-Orden mehr. Bereits 1849 jedoch hatte sich der Bektaschi-Orden, wenn auch inoffiziell, wieder etabliert.²⁸⁸

Auch diesmal beeinträchtigte die Schließung der Bektaschi-Klöster deren geistliche und soziale Autorität, die sie bei den Aleviten besaßen, zunächst nicht.²⁸⁹ „Zudem standen sie den Ideen der Republik und des säkularen Nationalstaates von ihrer Geisteshaltung sicher näher als die anderen Orden, hatten sie sich doch in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des

²⁸⁴ Dressler, Die civil religion der Türkei, S. 94-96.

²⁸⁵ Ebenda, S. 97.

²⁸⁶ Kehl-Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten, S. 57.

²⁸⁷ Ebenda, S. 56 u. S. 58.

²⁸⁸ Dressler, Die kemalistischen Reformen und die Aleviten, S. 22 u. S. 24.

²⁸⁹ Kehl-Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten, S. 60.

20. Jahrhunderts zunehmend freimaurerischem und nationalistischem Gedankengut angenähert – ein bemerkenswerter Teil der jungtürkischen Elite entstammte bektaschitischem Milieu.“²⁹⁰

Trotz mancher Bedrückungen, vor allem in religiöser Hinsicht, betrachtete die überwiegende Mehrheit der Aleviten und Bektasi ihre Lage in der neu erschaffenen Türkischen Republik infolge der Einführung des Säkularismus und des Wegfalls der Bedrohung durch die sunnitische Mehrheitsgesellschaft als entscheidende Verbesserung und als Ende ihrer umfassenden Isolierung.

Dazu trug auch Kemal Mustafas Bestreben bei, dem neugeschaffenen türkischen Nationalstaat eine eigene türkische Identität zugrunde zu legen. Denn im Osmanischen Reich hatte der Ausdruck „Türk“ einen verächtlichen Beigeschmack, mit dem der tumbe anatolische Landmann bedacht wurde, nun wurde damit eine spezifische Ethnie bezeichnet, welche als historische, sprachliche, kulturelle und auch religiöse Ethnie aufgefasst wurde.²⁹¹

Getragen wurde der türkische Nationalismus von Militär und Bürokratie, „die sich zum Ziel gesetzt hatten, den Staat zu retten“. Der türkische Nationalismus wurde von diesen gegen den Widerstand der religiösen Institutionen durchgesetzt, doch konnte der türkische Nationalismus „den Islam nie als letztlich ausschlaggebendes Kriterium türkischer Identität verdrängen“.²⁹²

Unversehens geriet bei dieser Suche der jungen Türkischen Republik nach ihrer Identität die Gemeinschaft der Kizilbas/Aleviten in den Mittelpunkt des Interesses: „Sie galten, bis dahin verachtet und ausgegrenzt aus der osmanisch-islamischen Gesellschaft, nunmehr als Bewahrer der ursprünglichen türkischen Sprache und Kultur; als jene, die es vermochten, in jahrhundertelanger Isolation ureigene nationale Werte in die Gegenwart herüberzueretten.“²⁹³

Dabei waren aber weniger die „häretischen“, als vor-islamisch betrachteten Elemente der alevitischen Glaubenslehre von Interesse, sondern deren türkische Sprache, die auch jene der Bektasi ist, welche vom osmanischen Spracheinfluss weitgehend unbeeinflusst geblieben war. Da die persischen und arabischen Sprachelemente durch türkische Ausdrücke ersetzt werden sollten, bedienten sich die Sprachreformer bei der Bektasi-Literatur und den Liedern

²⁹⁰ Dressler, Die kemalistischen Reformen und die Alewiten, S. 24.

²⁹¹ Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 41f.

²⁹² Ebenda, S. 42.

²⁹³ Kehl-Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten, S. 63.

alevitischer Volkssänger,²⁹⁴ sodass von einer „Folklorisierung im Dienste einer turkozentrischen Nationalideologie“ gesprochen werden kann.²⁹⁵

Die massiven Ressentiments der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft gegen die Aleviten hatten jedoch nach wie vor Bestand, sodass sowohl hinsichtlich der staatlichen als auch gesellschaftlichen Seite die Geheimhaltung der alevitischen Identität in der Türkischen Republik notwendig war: „Aleviten akzeptierten ihre verbesserte Lage mit Beibehaltung des Informationsmanagements über ihre Herkunft, da tradierte sunnitische Vorurteile geblieben waren. Sie verdeckten nicht selten ihre wahre Identität, um ihre aktuellen oder auch erreichbaren Positionen nicht zu gefährden.“²⁹⁶

Nicht nur die Sunniten waren unmittelbar vom Säkularismus betroffen, auch für die Aleviten brachten die neuen Zeiten gewaltige Veränderungen mit sich. Denn mit dem Wegfall der äußeren Bedrohungen wurde auch der religiöse und soziale Zusammenhalt der alevitischen Gemeinschaften schwächer. Vor allem die Einführung der Schulpflicht und der damit einhergehende „Zwangsbesuch in staatliche Sozialisierungsinstanzen“ schmälerte die Autorität des Dede als Lehrer beträchtlich, zudem verlor er die Funktion des Richters an die staatlichen Gerichte.

So war in der Türkischen Republik zwar der Schutz von Leib und Leben der Aleviten gewährleistet, da sie als Religionsgemeinschaft offiziell aber nicht anerkannt waren, hatten sie nur beschränkte Möglichkeiten, im nun angebrochenen säkularen Zeitalter ihren Glauben und ihre Traditionen an die nächsten Generationen weiterzugeben. Durch die Einführung der lateinischen Schrift war es den nachwachsenden Aleviten auch nicht mehr möglich, die alidischen Buyruk-Schriften zu lesen, welche die Werte und Normen der Aleviten enthalten und sich im Besitz der Geistlichen befanden.²⁹⁷

Markus Dressler kommt daher zu folgendem Befund: „Die kemalistischen Reformen führten das Alevitum indirekt in eine Identitätskrise. Die alevitische Tradition wurde im Glauben an die identitätsstiftende Kraft des Nationalismus und an die Wirksamkeit der Säkularisierungsmaßnahmen nicht mehr weitergegeben.“²⁹⁸

²⁹⁴ Ebenda, S. 64.

²⁹⁵ Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 71.

²⁹⁶ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 153.

²⁹⁷ Burak Gümüş, Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2007, S. 94.

²⁹⁸ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 256.

2. Die Aleviten im Spannungsfeld zwischen Säkularismus und Reislamisierung

Nach der Aufhebung des kemalistischen Einparteienmonopols 1946 – Mustafa Kemal war bereits 1938 verstorben - verlor die CHP vier Jahre später die Wahl gegen die neugegründete Demokratische Partei (Demokratik Parti, DP). Die DP vertrat eigentlich die Interessen der Großgrundbesitzer und des Großkapitals, doch hatte sie sich die Unzufriedenheit der sunnitischen Bevölkerung mit dem kemalistischen Reformwerk zunutze gemacht und dieser die Abkehr von der Politik der Säkularisierung hin zu einer sunnitischen Reislamisierung versprochen.²⁹⁹ Der neue Ministerpräsident und Mitgründer der CP, Adnan Menderes, sah darüberhinaus im sunnitischen Islam den einzigen wirksamen Schutz vor der Ausbreitung des Kommunismus und machte nun mit der schon im Wahlkampf angekündigten sunnitischen Islamisierung, wenn auch vorerst von der Regierung gelenkt, ernst. Damit hielt auch wieder die Religion Einzug in die Politik und die Fünf Säulen des Islam wurden allmählich wieder zu Diskriminierungsmerkmalen in der Öffentlichkeit und „waren wiederum die Ursache der künftigen Re-Diskriminierung der Aleviten. Denn die Kerngesellschaft wurde von der ‚Nation der westlich-zivilisierten Türken‘ graduell in die türkisch-sunnitische Religionsnation umgewandelt.“³⁰⁰

So wurde in den 1950er Jahren der in den vergangenen Jahrzehnten praktizierte strikte Säkularismus systematisch ausgehöhlt – begründet wurde dies als „Maßnahmen gegen Obskurantismus und extremistische islamische Positionen“ -, etwa durch die Wiedereinführung des arabischen Gebetsrufes, das Senden von Predigten im staatlichen Rundfunk oder durch den Ausbau von religiösen Bildungseinrichtungen. Dadurch wurden die religiösen Bestrebungen von Teilen der Bevölkerung noch mehr animiert, sodass nun zusätzlich eine Vielzahl von privaten frommen Vereinen gegründet wurde, islamische Riten und Gebete verstärkt in der Öffentlichkeit abgehalten wurden, Derwischorden eine neue Blüte erlebten und religiöse Schriften und Publikationen in nie gekanntem Ausmaß – viele davon von zweifelhafter Verfassungstreue - kursierten.³⁰¹

Auch zu Lebzeiten von Mustafa Kemal war der Islam trotz gegenteiliger offizieller Behauptungen „das primäre identitätsstiftende Element der muslimischen Staatsbürger der Türkei und war in der Praxis immer mit dem türkisch-nationalen Selbstverständnis

²⁹⁹ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 154f.

³⁰⁰ Ebenda, S. 156.

³⁰¹ Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 50.

verbunden“ gewesen.³⁰² Dies wirkte sich nach Wiedereinführung des Religionsunterrichtes 1949 dahingehend aus, dass die Religion in den Dienst der nationalistischen Erziehung gestellt wurde und in einem Religionsbuch aus dem Jahre 1958 Religion und Nation als Einheit erscheinen: „Ich bin ein Türke, meine Religion (Islam) und mein Stamm sind groß. Ich werde niemals erlauben, dass jemand das Buch des Propheten Mohammed abschafft.“³⁰³

Die DP instrumentalisierte den Islam auch zur Eindämmung des Kommunismus, indem dieser nicht nur als atheistisch angesehen wurde, sondern als unmoralische und daher entschieden antiislamische Ideologie diffamiert wurde. Mit der Einführung der Todesstrafe für kommunistische Betätigung wurde der Kommunismus vollends ins Abseits gedrängt. Die Reislamisierung und der Antikommunismus hatten dazu geführt, dass nach Einführung des Mehrparteiensystems „die neue Kerngesellschaft nicht mehr aus der ‚Nation der westlichen Türken‘, sondern nun aus der konservativen sunnitisch-türkischen Religionsnation [bestand]. Linke, Aleviten und mikronationalistische Kurden, also die ‚drei K’s‘: Kizilbas (Rotköpfe), Kommunisten und (separatistische) Kurden galten nun als die neuen Randgruppe.“ Die Kurden waren insofern in einer besseren Position, als ihrem ethnischen Bewusstsein für die Aufnahme in die Kerngesellschaft keine Bedeutung beigemessen wurde, solange sie sich zum sunnitischen Islam bekannten, Aleviten hingegen konnten als „ideologisch deprivilegierte Personengruppe“ nicht Teil der Kerngesellschaft werden.³⁰⁴

1960 setzte jedoch ein Militärputsch der Politik der DP ein Ende. Die DP wurde verboten, führende Mitglieder der DP wurden zum Tode verurteilt und hingerichtet und eine neue liberale Verfassung ausgearbeitet, welche die künftige zivile Regierung in ein wohldurchdachtes System von Checks and Balances einband und u. a. auch die Grundrechte in der Verfassung verankerte, wie auch sozialstaatliche Maßnahmen gesetzt wurden.³⁰⁵

Der Militärputsch und die Verabschiedung der liberalen Verfassung wurden von den Aleviten mehrheitlich begrüßt, hatten diese doch auch zu einem großen Teil die säkularistische und als „links“ geltende CHP unterstützt.³⁰⁶ Ursprünglich hatte die DP die Sympathie vieler Aleviten genossen, versprachen sie sich von deren Politik doch die Berücksichtigung der Bedürfnisse der Landbevölkerung und generell eine liberalere Politik. Die zunehmend sunnitisch-

³⁰² Dressler, Die civil religion der Türkei, S. 40.

³⁰³ Zit. nach ebenda, S. 42.

³⁰⁴ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 158f.

³⁰⁵ Ebenda, S. 160f.

³⁰⁶ Ebenda, S. 159 u. S. 163.

konservative Ausrichtung der DP veranlasste die Aleviten jedoch zur Unterstützung der CHP.³⁰⁷ Die religiösen Sunniten wiederum nahmen den Militärputsch als Verlust ihrer ihnen von der DP zugestandenen privilegierten Position wahr.³⁰⁸

Als Reaktion der zumeist von den „rechten“, dem Großbürgertum zusprechenden Parteien praktizierten Politik der Annäherung an die sunnitische Mehrheitsgesellschaft zur Absicherung ihrer Machtbasis tendierten die Aleviten zu einem großen Teil zu den „linken“ kemalistisch, säkularistisch ausgerichteten Parteien, sodass mit der Politisierung des Islam auch eine Konfessionalisierung der Politik einherging: Während die Sunniten nun mit türkischem Nationalismus, Islamismus und generell rechter politischer Orientierung gleichgesetzt wurden, verband man die Aleviten mit Laizismus und allgemein linker, revolutionärer politischer Gesinnung. Diese Grobeinteilung entsprach zwar im Wesentlichen den politischen Gegebenheiten, doch sollte man sich vor Pauschalisierungen hüten, wie Burak Gümüş konstatiert: „Es kann davon ausgegangen werden, dass unter Sozialisten Aleviten und unter Religiösen und Rechten Sunniten überrepräsentiert waren. Aber nicht jeder Alevite war ein Linker und nicht jeder Sunnite Anhänger der rechten Bewegungen.“³⁰⁹ Die aus dem sunnitischen Lager stammenden Gegner der Aleviten kümmerten sich jedoch nicht um solche Differenzierungen, sie betrachteten diese nun nicht nur als Häretiker, sondern auch als atheistische Linke.³¹⁰

Die nun wieder stärker zutage tretenden Konflikte zwischen Sunniten und Aleviten wurden durch die seit den 1950er Jahre einsetzende Landflucht begünstigt, da Aleviten und Sunniten in den urbanen Zentren erstmals auf relativ engem Raum nebeneinander lebten und die Unterschiede zwischen beiden Gruppen offenbar wurden.³¹¹ Die junge Generation der Aleviten konnte nun nicht mehr an die religiöse Tradition ihrer Vorfahren anknüpfen, erfuhr „immer weniger Halt aus ihrer religiösen Sonderidentität“, wurde aber von der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft weiterhin als den Aleviten zugehörig betrachtet und dementsprechend diskriminiert. Als Reaktion auf die einsetzende Reislamisierung nach Einführung des Mehrparteiensystems kam es gegen Ende der 1960er und in den 1970er Jahren zu einer

³⁰⁷ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 172.

³⁰⁸ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 163.

³⁰⁹ Ebenda, S. 165.

³¹⁰ Ebenda, S. 167.

³¹¹ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 172.

„Neuinterpretation des alevitischen religiösen Bekenntnisses als revolutionäre Ideologie im Sinne eines materialistisch-marxistischen Geschichtsbildes“.³¹²

Die Aleviten hoben nun erstmals seit Bestehen der Türkischen Republik ihre staatskritische Haltung hervor, wobei deren sozialrevolutionäre Bestrebungen auch als Ergebnis ihrer nach wie vor bestehenden ökonomischen Benachteiligung zu werten sind. Es wurde ein Zusammenhang zwischen dem alevitischen Wertesystem und dem Wesen des Sozialismus hergestellt: „Alevitische Symbole wurden in der Folge zu Symbolen des Klassenkampfes transformiert: Alevitische religiöse Hymnen wurden zum Liedgut der Linken, alevitische Barttracht zu einem Symbol linker politischer Gesinnung.“³¹³ So werden in den 1970er Jahren Sozialismus und Marxismus „integrale Bestandteile des Alevismus, aber auf seltsame Art. Denn der junge Alevit, der Marxist und Sozialist wird, fühlt sich keineswegs als Verräter am Alevismus, fühlt sich nicht als Abtrünniger, er bezeichnet sich weiterhin als Alevit.“³¹⁴

Da die Aleviten in den 1970er Jahren nun weniger in religiöser als in politischer Hinsicht von der Öffentlichkeit wahrgenommen wurden, gerieten sie in den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen „rechts“ und „links“ ins Visier rechtsextremistischer Gruppen (Teile der „Grauen Wölfe“) im Umfeld der „Partei der Nationalistischen Bewegung“ (MHP), welche die sunnitische Bevölkerung mit der Gleichsetzung von Alevitentum und Kommunismus gegen die Aleviten aufzuhetzen suchten. Mit Rückgriff auf die Geschichte wurden die Aleviten als die Landesverräter schlechthin dargestellt: So wie diese zu Beginn des 16. Jahrhunderts mit den Safawiden gegen das Osmanische Reich gemeinsame Sache gemacht hätten, seien sie nun mit den Moskowitern zum Schaden des Vaterlandes verbündet. Die solcherart aufgeheizte Stimmung führte 1978 vor allem in den relativ rückständigen Regionen der Türkei zu einer Serie von groß angelegten Ausschreitungen bzw. Pogromen des sunnitischen Mobs gegen die alevitische Bevölkerung, bei denen allein in Malatya, Sivas und Kahraman-Maras hunderte Aleviten getötet und tausende verwundet wurden.³¹⁵

Diese Ereignisse stellen einen Wendepunkt im sunnitisch-alevitischen Verhältnis dar: „Die ehemals religiös bedingte und definierte Spannung zwischen der sunnitischen Mehrheit und

³¹² Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 72.

³¹³ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 173.

³¹⁴ Dierl, Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, S. 56.

³¹⁵ Kehl-Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten, S. 67. Eine ausführliche Schilderung der Massaker findet sich bei Gümüş, Türkische Aleviten, S. 179-183.

der alevitischen Minderheit stand in der Zeit der politischen Polarisierung des Landes nunmehr unter politischen Vorzeichen.“³¹⁶

Am 4. Juli 1980 kam es schließlich in Corum zu einem Massaker an der alevitischen Bevölkerung, an dem sogar rechts bzw. nationalkonservativ eingestellte Polizisten teilgenommen haben sollen.³¹⁷

Um die politische Stabilität und die innere Sicherheit wiederherzustellen, übernahm das türkische Militär am 12. September 1980 die Regierungsgewalt – der von General Evren geführte Nationale Sicherheitsrat führte bis 1983 die Staatsgeschäfte –, löste das Parlament auf, verbot sämtliche Parteien, verhängte ein landesweites Kriegsrecht und verhaftete über 60.000 Verdächtige, welche zu 54 Prozent Linke waren. Die liberale Verfassung des Jahres 1961 wurde durch eine Verfassung mit weniger Freiheiten für die Bürger und Legislative ersetzt, die Exekutive hingegen wurde gestärkt. Zur Festigung des politisch-gesellschaftlichen Gefüges des türkischen Staates wurde ein neues ideologisches Fundament geschaffen, welches die großen Bedrohungen, denen sich die Türkei ausgesetzt sah, Kommunismus und kurdischer Separatismus, bannen sollte. Die „Türkisch-Islamische Synthese“ wollte, so Steinbach „2500 (!) Jahre Türkentum, 1000 Jahre Islam und (nur) 150 Jahre weltlichen Denkens“ miteinander in Einklang bringen. Um die Stabilität des Staates zu erhöhen, wurde die kemalistisch ausgerichteten „Nation der westlich-modernen-säkularistischen Türken“ in die Kerngesellschaft der „muslimischen Türken“ bzw. „türkischer Muslime“ umdefiniert.³¹⁸

Für die Aleviten hatte dies nachteilige Konsequenzen: „Die Türkisch-Islamische Synthese kann als eine Fusion der kemalistischen Definition der türkischen Nation und Kerngesellschaft mit der ihr im antagonistischen Verhältnis stehenden sunnitisch-islamisch-osmanischen Definition zum Nachteil für die Aleviten als Nichtsunniten betrachtet werden.“³¹⁹

An die Stelle der kemalistischen Sozialisations- und Kulturplanungsinstanzen trat nun gemäß der neuen Verfassung die „Hohe Atatürk-Einrichtung für Kultur, Sprache und Geschichte“ (Atatürk Kültür, Deil, ve Tarih Yüksek Kurum, AKDITYK), welcher künftig die nationale

³¹⁶ Kehl-Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten, S. 68.

³¹⁷ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 184f.

³¹⁸ Ebenda, S. 186-188.

³¹⁹ Ebenda, S. 189f.

Kulturplanung und die Koordinierung der Annäherung des kemalistischen Werte- und Normensystems an jenes der sunnitisch-konservativen Mehrheitsgesellschaft oblag.³²⁰

Der aus der Wahl 1983 als Sieger hervorgegangene Vorsitzende der Anavatan Partisi („Mutterlandspartei“), Turgut Özal, wurde neuer Ministerpräsident und war auch der erste Regierungschef der Türkischen Republik, der öffentlich zu seiner orthodox sunnitischen Gesinnung stand. Ganz im Sinne der Militärs praktizierte Özals Regierung eine Politik, deren Ziel eine allgemeine gesellschaftliche Depolitisierung war. Vorrangig waren die Wiederherstellung des sozialen Friedens und die Erreichung politischer Stabilität. Das dem Ministerpräsidenten unterstellte DİB war nun noch mehr als in den Jahren zuvor um die Schaffung eines einheitlichen Islam bemüht und schloss „an den aus osmanischer Zeit datierenden Dominanzanspruch des sunnitischen Islam hanefitischer Prägung an. Es verblieb kein Raum für die Pluralität religiöser Bekenntnisse, Praktiken und Deutungsweisen, wie sie eben auch zur Alltagsrealität des Landes gehört.“³²¹ Die hinter der Religionspolitik des Staates stehende Strategie war nach dem Militärputsch 1980 folgende: „Die Säkularisten der frühen Republik hatten darauf gesetzt, den Islam schlichtweg aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Nun versuchte der Staat aber, sich als Kontroll- und Leitinstanz an die Spitze wachsender islamischer Einflüsse zu stellen.“³²²

Die nun einsetzende staatliche Islamisierungspolitik führte auch an Grund- und Mittelschulen den verpflichtenden Religionsunterricht ein, der aber am sunnitischen Normen- und Wertesystem ausgerichtet war und die alevitische und andere islamische Glaubensströmungen unberücksichtigt ließ und diese daher zwangsläufig als Abtrünnige betrachtete. Ebenso wurden noch mehr sunnitisch-islamische Prediger- und Vorbeterschulen als religiöse Lehranstalten gebaut und jährlich 1500-2000 zusätzliche Moscheen gebaut.³²³

İlhan Selçuk, Verleger und Chefredakteur der linksliberalen Tageszeitung „Cumhuriyet/die Republik“, die als Flaggschiff des Kemalismus gilt, schrieb am 19. August 1989 zum verpflichtenden Religionsunterricht an den Grund- und Mittelschulen: „Das Direktoratium für Religiöse Angelegenheiten in der heutigen Türkei ist eine Bastion der sunnitischen Glaubensrichtung. In den Grund- und Mittelschulen wird unseren Kindern der Religionsunterricht als Pflichtfach vorgeschrieben. In diesem Fach werden den Schülern

³²⁰ Ebenda, S. 187.

³²¹ Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 54.

³²² Ebenda, S. 54f.

³²³ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 191-193.

einseitig die sunnitischen Vorschriften beigebracht, ohne die Millionen von alevitischen Kindern zu berücksichtigen. Diese religiöse Unterrichtung richtet sich gegen den Glauben der Aleviten und dieses Vorgehen wird ausgerechnet mit staatlicher Unterstützung durchgeführt. Jedoch weiß heute jeder, dass in der laizistischen Gesellschaft Atatürks die Einführung des Faches Religion als Pflichtfach längst aufgehoben ist. Laut dessen Verordnung hatte jeder Erziehungsberechtigte nach seiner ‚Glaubens- und Gewissensfreiheit‘ alleine zu entscheiden, wie er seine Kinder ausbilden lässt.“³²⁴ Selcuk konstatierte: „In der heutigen Türkei, besonders seit den 80-er Jahren herrscht in allen staatlichen Institutionen – von Fernsehanstalten bis zum nationalen Erziehungsministerium – ein sunnitischer Absolutismus.“³²⁵

Ab Mitte der 1980er Jahre konnten die sunnitisch-islamischen Parteien auf Kosten der linken Parteien Stimmenzuwächse verzeichnen, vor allem die sunnitisch-islamistische Refah-Partei Erbakans konnte aus der staatlich geförderten Islamisierung und der durch die Wirtschaftskrise bedingten Zunahme der Arbeitslosigkeit und sozialen Unsicherheit politisches Kapital schlagen. Für das gesellschaftliche Leben der Türkei hatte dies zur Folge, dass weltliche Sunniten und Aleviten, welche sich der sozialen und religiösen Kontrolle der orthodoxen sunnitischen Mehrheitsgesellschaft entzogen, verstärkt Opfer von verbaler und non-verbaler Gewalt wurden, wie auch die jahrhundertlang tradierten Diffamierungen gegen Aleviten, vom Staat ungestraft, in aller Öffentlichkeit verkündet werden durften.³²⁶

Am 2. Juli 1993 wurde die zentralanatolische Stadt Sivas erneut Schauplatz eines Massakers an Aleviten, als der aufgehetzte sunnitische Mob die Teilnehmer eines alevitischen Kulturfestivals zu Ehren Pir Sultan Abdals, welche in Flugblättern als Ketzer und „Freunde Satans“ bezeichnet worden waren, zuerst in deren Hotel stundenlang belagerte und schließlich vor den Augen der zum Teil Beifall klatschenden Polizisten das Hotel anzündete. Vor den laufenden Fernsehkameras wurden die zum Teil ohnehin nur halbherzigen Lösch- und Rettungsversuche der Feuerwehrleute von der fanatischen Masse behindert bzw. unterbunden, sodass 37 großteils alevitischstämmige Künstler und Intellektuelle in den Flammen ums Leben kamen.

³²⁴ İlhan Selcuk, Der sunnitische Absolutismus in einer laizistischen Republik, zit. nach Gülcicek, Der Weg der Aleviten, S. 103-107, S. 106.

³²⁵ Zit. nach ebenda.

³²⁶ Gümüş, Türkische Aleviten, S. 197-202.

Das Verhalten der staatlichen Institutionen und Würdenträger machte den Aleviten deutlich, dass sie nach wie vor als unerwünschte Mitglieder der Gesellschaft betrachtet wurden. Nicht nur, dass der türkische Staatspräsident Demirel den vom Gouverneur der Provinz angeordneten Einsatz der Armee zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung mit der Bemerkung verweigerte „Lasst mein Volk mit meiner Polizei nicht gegeneinander aufbringen!“ und damit die Angegriffenen als nicht zum Volk zugehörig bezeichnete, machten viele staatstragende Medien die Opfer nachträglich zu Tätern, die das Massaker provoziert hätten. Vor allem der das Massaker überlebende Schriftsteller Aziz Nesin, welcher kein Alevit, sondern sunnitischstämmig, aber bekennender Atheist war, hatte als Übersetzer von Teilen von Rushdies „Satanischen Versen“ den Zorn der orthodoxen Sunniten auf sich gezogen und wurde sogar nach dem Massaker vom Gerichtshof für Staatssicherheit gemeinsam mit anderen Gesinnungsgenossen wegen „Unruhestiftung angeklagt“. Die milden Urteile der staatlichen Gerichte gegen die Verantwortlichen und Beteiligten des Massakers von Sivas wie auch die einseitige Parteinahme der politischen Elite warfen ein mehr als deutliches Licht auf das gesellschaftlich-politische Klima der reislamisierten Türkischen Republik.³²⁷

Als im März 1995 im Istanbuler Viertel Gazi ein alevitischer Dede von einem Unbekannten erschossen wurde und die alarmierte Polizei keine Anstalten machte, am Tatort zu erscheinen, führte dies zu lokalen Protesten wegen der die Aleviten diskriminierenden Polizei, und Erinnerungen an die Ereignisse von Sivas wurden wach. Am Ende der tagelangen Unruhen waren 17 Tote und Hunderte Verletzte zu verzeichnen, wobei von den Toten laut Autopsie bis auf vier alle durch gezielte Schüsse der Polizei ums Leben gekommen waren. Um die alevitische Bevölkerung des Viertels vor den Übergriffen der Polizei zu schützen, bildete die türkische Armee einen Schutzpuffer zwischen Aleviten und Polizei. Das Verhalten der Polizei wurde dahingehend erklärt, dass der verantwortliche Polizeichef nationalreligiös eingestellt und schon mehrfach wegen „Folter“ und „Mord“ angeklagt gewesen sei, zudem seien immer mehr Polizisten nationalreligiöser Herkunft und betrachten Aleviten oftmals als Negativbeispiel für „Muslime“.³²⁸

Zwei der CHP angehörenden Mitglieder der Untersuchungskommission des türkischen Parlaments über die Vorfälle von Gazi, welche als Augenzeugen von Anfang an vor Ort dabei

³²⁷ Gümüş, Die Wiederkehr des Alevitentums, S. 142-149, S. 203-206, Gülcicek, Der Weg der Aleviten, S. 108-119, Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 156f.

³²⁸ Gümüş, Die Wiederkehr des Alevitentums, S. 149-151.

gewesen waren, kamen im Ergänzungsbericht zum offiziellen Kommissionsbericht zu folgendem, vom offiziellen Kommissionsbericht abweichenden Ergebnis: Demnach seien Teile der Sicherheitskräfte für die Eskalation verantwortlich gewesen, wie auch Angehörige der Sicherheitskräfte sich als Anhänger der „Grauen Wölfe“, der illegalen Organisation der „Partei der Nationalistischen Bewegung“ (MHP), zu erkennen gegeben hätten.³²⁹

3. Die Revitalisierung des Alevitentums

Die Massaker von Sivas und Gazi führten aber nicht zu einem noch intensiveren Verbergen der alevitischen Identität, sondern verstärkten im Gegenteil den seit Mitte der 1980er Jahre einsetzenden Prozess der Revitalisierung des Alevitentums.

Die Hinwendung eines großen Teils vor allem der jungen Generation der Aleviten zum Sozialismus-Marxismus in den 1970er Jahren hatte die ohnehin schon durch die Säkularisierung und Auflösung der dörflichen Strukturen vorhandene latente anti-religiöse Grundstimmung noch verstärkt, sodass diese „das herkömmliche Alevitentum als eine rückständige und überkommene Religion zu betrachten anfangen“.

In den 1980er Jahren wurde dies anders. Nach der Zerschlagung der Arbeiterbewegung im Gefolge des Militärputsches 1980 und dem Zusammenbruch des Kommunismus 1989/90 war an eine Verwirklichung der sozialistischen Utopien nicht mehr zu denken, sodass die alevitischstämmigen Linksintellektuellen sich wieder auf ihre religiösen Wurzeln besannen und im „Alevitentum als ein sinnstiftendes Werte- und Normensystem“ neuen Halt fanden.

Zudem trugen die Massaker von Sivas und Gazi, welche eine direkte Folge der durch die Einführung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ geförderten sunnitischen Reislamisierung waren, zu einer Rückbesinnung auf die alevitische Identität und die damit verbundenen jahrhundertelangen Opfererfahrungen bei, und leisteten „Vorschub für die Beschleunigung der Revitalisierung“.³³⁰

Beatrice Hendrich weist auf die zentrale Bedeutung des Massakers von Sivas für den Prozess der Revitalisierung des Alevitentums hin: „Die ‚Ereignisse von Sivas‘ (Sivas Olaylari) [...] gerieten zu einer Initialzündung für eine neue Phase des alevitischen Selbstverständnisses und

³²⁹ Seref Iba, Zum Bericht der Untersuchungskommission des türkischen Parlaments über die Vorfälle in Gazi (Zusammenfassung), in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), Aleviler/Alewiten, Cilt 3 Band, Siyaset ve Örgütler = Politik und Organisationen, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2001, S. 166f., S. 167.

³³⁰ Gümüş, Die Wiederkehr des Alevitentums, S. 96f.

Selbstdarstellung in der nichtalevitischen Öffentlichkeit. In der mittel- und langfristigen Perspektive hat sich der 2. Juni 1993 einerseits zu einem kanonischen Gedenktag im Kalender der alevitischen Organisationen entwickelt, darüberhinaus aber hat er unabhängig vom aktuellen Datum referenziellen Charakter entwickelt: Ereignisse an anderen Orten und zu anderen Zeiten werden, wenn man sie erzählt, ins Verhältnis gesetzt zu ‚Sivas‘. Handlungen kultureller und gesellschaftlicher Art werden be- und aufgewertet, indem man sie zum Gedenken an Sivas, im Gedenken an die Opfer, um der Verhinderung einer weiteren Katastrophe wie in Sivas willen begeht.“³³¹

Die Jahrestage der Ereignisse von Sivas und Gazi wurden nun zum Anlass genommen, mittels Abhaltung von Gedenk- und Diskussionsveranstaltungen, Ausstellungen, Konzerten etc. nicht nur die Erinnerung an die Opfer wachzuhalten, sondern über die Einbettung in die „historische Erinnerungskette der Unterdrückung der Aleviten“, welche mit Hüseyins Ermordung in der Wüste von Kerbela im Jahre 680 beginnt, eine alevitische Identität zu schaffen, die sich am gewaltbereiten sunnitischen Islam orientiert: „Es werden konsistent durch die arabische, seldschukische, osmanische und türkische Geschichte hindurch Aleviten als Opfer dargestellt und dabei der dämonisierte, intolerante, gewaltbereite ‚sunnitisch-islamistische Andere‘ konstruiert, der als Negativbeispiel zur Selbstdefinition und Konstruktion der permanent unterdrückten progressiven und kritischen alevitischen Glaubensgemeinschaft dienlich ist.“³³²

Die Wortführer des Opferdiskurses bauen jedoch nicht auf die Ergebnisse fundierter historischer Forschung auf, sondern sie benutzen das weitgehende Bekannte, den auf legendären Gestalten aufbauenden Geschichtsmythos, um Leitbilder für eine ideale Gesellschaft der Gegenwart und Zukunft zu schaffen. Die solcherart konstruierte alevitische Geschichte und daraus hervorgehenden Ideale für eine politische Ordnung wie Humanismus, Rationalismus, Aufklärung, Säkularismus, Sozialismus, Demokratie, aber auch türkischer Nationalismus sind ihrer Zeit um Jahrhunderte voraus und stehen im Kontrast zum historischen Kontext.³³³

³³¹ Beatrice Hendrich, Alevitische Geschichte erinnern – in Deutschland, in: Martin Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozess einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 37-63, S. 43f.

³³² Gümüş, Türkische Aleviten, S. 215f.

³³³ Vorhoff, Alevitische Identität in der Türkei heute, S. 63f.

„Das Aufstehen des Alevitums“ steht, gemäß dieser Sichtweise, in dieser dem Alevitentum eigenen fortschrittlichen Tradition und hängt auch nicht mit einem islamistischen Konservatismus und Klerikalismus zusammen und ist auch keine nationalistische Reaktion.³³⁴

Die Vielzahl der sich mit alevitischen Themen befassenden Publikationen und der Aufbau eines dichten Netzes alevitischer Organisationen schufen eine alevitische Öffentlichkeit,³³⁵ sodass in der gegenwärtigen Türkei „der Alevismus ein populäres und vieldiskutiertes Thema“ ist.³³⁶ Das Erscheinungsbild des Alevismus war nun im Unterschied zu den 1970er Jahren, in welchen die Aleviten säkular auftraten, wieder stärker „religiös“ geprägt, doch überschneidet sich diese Tendenz mit den „politischen“ und „kulturellen“ Deutungen des Alevitentums, die nach wie vor Relevanz besitzen.³³⁷

Mit der Schaffung einer alevitischen Öffentlichkeit war für das Alevitentum in der Türkei der Stigmacharakter zwar nicht völlig beseitigt, aber zumindest reduziert worden, und die alevitischen Organisationen sind mittlerweile fester gesellschaftspolitischer Bestandteil der Türkischen Republik. Eine offizielle Anerkennung als religiöse Glaubensgemeinschaft ist trotz aller Bemühungen der alevitischen Organisationen, eine rechtliche Gleichstellung zu erlangen, auf absehbare Zeit jedoch nicht möglich.

In einer Presseerklärung des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten wurde im Februar 2006 die Abweisung des Antrags einer alevitischen Stiftung, Cem-Häuser als Andachtsorte anzuerkennen und damit zu legalisieren, folgendermaßen begründet: „Da die Aleviten kein anderes heiliges Buch als den Koran und keine anderen Propheten als Mohammed anerkennen, ist das Alevitum unabhängig davon, wie es im Einzelnen definiert wird, eine Glaubensrichtung innerhalb des Islam [...] Daher widerspricht das Beharren darauf, die heutigen *cem*-Häuser wie die Moscheen, Kirchen oder Synagogen als Gotteshäuser anzusehen, sowohl der historischen Erfahrung als auch wissenschaftlichen Kriterien.“³³⁸

Dass die Nichtanerkennung der Aleviten als eigene religiöse Gemeinschaft auch mit der Sorge der Türkischen Republik zusammenhängt, die offizielle Ideologie „von der unteilbaren Einheit der Nation“ zu konterkarieren, zeigt die in dieser Presseerklärung enthaltene

³³⁴ Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft, S. 176.

³³⁵ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 174.

³³⁶ Engin, Thesen zur ethnischen und religiösen Standortbestimmung des Alevitentums, S. 691.

³³⁷ Dressler, Die Alevitische Religion, S. 174.

³³⁸ Krisztina Kehl-Bodrogi, Von der Kultur zur Religion. Alevitische Identitätspolitik in Deutschland, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers Nr. 84, Halle/Saale 2006, S. 6.

Ermahnung, wonach „in unseren Tagen es mehr denn je notwendig ist, sich um die religiösen und nationalen Werte herum zu vereinigen“. ³³⁹

Die Bestrebungen alevitischer Organisationen, das Budget des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet), welches auch aus den Steuern der alevitischen Bürger finanziert wird, entsprechend dem Anteil der Aleviten an der Bevölkerung für religiöse Dienste der Aleviten bereitzustellen, waren bislang ebenso erfolglos – ein Teil der alevitischen Organisationen tritt überhaupt für die Auflösung des Diyanet ein, da diese Behörde nicht mit einem laizistischen System vereinbar sei -, wie die Bemühungen, eine Aufhebung des verpflichtenden sunnitischen Religionsunterrichtes für alevitische Kinder zu erreichen. ³⁴⁰

Der oberste Grundsatz für Politik und Recht in der Türkei ist die Einhaltung der „Idee einer unitaristischen, homogenen Nation“, in der ethnische und religiöse Minderheiten wie Kurden und Aleviten, die offiziell nicht als Minderheiten betrachtet werden, der türkisch-sunnitischen Mehrheitsgesellschaft zugeordnet werden. Da Vereine, welche sich auf religiöser, ethnischer oder regionaler Basis ausrichten, des Separatismus verdächtig sind, gilt für diese ein generelles Vereinsverbot. Aleviten war es bis vor kurzem auch nicht möglich, sich in den Statuten und im Namen ihrer als „kulturell“ deklarierten Vereine und Organisationen explizit auf das Alevitentum zu beziehen.

Erst der angestrebte EU-Beitritt der Türkei und die Beobachtung durch die EU brachte in dieser Hinsicht eine Lockerung. ³⁴¹ Vor allem die im europäischen Ausland ansässigen Aleviten-Verbände thematisierten auf EU-Ebene das Aleviten-Problem, sodass in den von der EU regelmäßig erstellten Berichten „über die Fortschritte der Türkei auf dem Weg zum Beitritt“ ausdrücklich die Diskriminierung der alevitischen Glaubensgemeinschaft als Hindernis für einen EU-Beitritt der Türkei angeführt ist. Demnach muss die Türkei die Aleviten als „Gemeinschaft“ anerkennen und auch in der Religionsbehörde und im Religionsunterricht entsprechend berücksichtigen. Ebenso müssen auch die Cem-Häuser staatlich unterstützt werden. ³⁴²

Doch wird die Internationalisierung der Aleviten-Frage ausschließlich von ausländischen Aleviten-Verbänden betrieben, die türkischen Aleviten-Verbände lehnen diese

³³⁹ Ebenda, S. 6f.

³⁴⁰ Ebenda, S. 5.

³⁴¹ Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 15f.

³⁴² Gümüş, Die Wiederkehr des Alevitentums, S. 169f.

Vorgehensweise ab, „da sie davon eine unnötige Verschärfung des Konflikts in der Heimat befürchten“.³⁴³

So hat sich für die Aleviten in der Türkei der Gegenwart zwar manches zum Guten verändert, vor allem was deren öffentliche Präsenz betrifft, eine offizielle Anerkennung als Religionsgemeinschaft und die damit verbundene rechtliche Gleichstellung scheint für das türkische Alevitentum auf absehbare Zeit aber nicht möglich, sodass sich die Aleviten in der Türkei auch weiterhin in einer rechtlichen Grauzone bewegen müssen: „Die türkischen Aleviten, die Schätzungen zufolge bis zu zwanzig Prozent der Bevölkerung ausmachen und von denen etwa ein Drittel kurdisch ist, leben in einem rechtlich prekären Rahmen, in dem zwar de facto vieles möglich, aber eben nicht rechtlich sanktioniert und formell anerkannt ist.“³⁴⁴

³⁴³ Kehl-Bodrogi, Von der Kultur zur Religion, S. 7.

³⁴⁴ Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland, S. 16.

Zusammenfassung

Das Osmanische Reich war ein Gottesstaat, da der osmanische Sultan seine Handlungen nur Gott gegenüber rechtfertigen musste, darüberhinaus wurde das Osmanische Reich nach den Prinzipien der Scharia, des islamischen Rechtes, regiert. Im Osmanischen Reich fand auch nie eine Säkularisation statt, sodass eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung des modernen Staates, die Trennung der politischen Ordnung von der Religion, fehlte. Ihre Verkörperung fand die Synthese von weltlicher und geistlicher Macht in der Person des osmanischen Sultans, der nach der Übernahme des Kalifats 1514 die oberste weltliche und geistliche Macht innehatte.

Die Stellung des Sultans war im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts derart dominant, dass sich in der osmanischen Literatur für diesen Zeitraum kein Wort für Staat findet. Die Person des Sultans kann als Synthese einer römisch-byzantinisch-imperialen Tradition, eines islamischen Führers der Gemeinde und des türkischen Chans angesehen werden.

Mit dem von Max Weber geprägten Begriff des „Patrimonialismus“ lässt sich die Herrschaftsform des Osmanischen Reiches sowohl hinsichtlich ihrer Intention als auch ihrem Selbstbild nach klassifizieren. Denn die im Patrimonialismus ausgeübte „politische“ Herrschaft unterscheidet sich zwar hinsichtlich Grad und Inhalt, nicht aber hinsichtlich ihrer Struktur von den Herrschaftsbeziehungen im privaten Haushalt des Herrschers.

Zwar verfügte das patrimonialistisch ausgerichtete Herrschaftsgefüge des Osmanischen Reiches über jene Staatsinstitutionen, die auch dem modernen Staat eigen sind – bürokratische Verwaltung, Gerichtsbarkeit, Steuerwesen und Heerwesen – doch gab es keine eindeutige Trennung zwischen „privater“ und „öffentlicher“ Sphäre, wie auch der Staat eine überragende Bedeutung für die Gesellschaft des Osmanischen Reiches einnahm, alle gesellschaftlichen Bereiche durchdrang und gesellschaftlicher und staatlicher Rang sich wechselseitig bedingten. Erst mit der Überwindung der patrimonialen, vormodernen Verhältnisse wird die Bildung eines modernen Staates „als besonderer Organismus, unterschieden vom Landesherrn, der das seiner Familie gehörige Territorium verwaltete“, (Delbrück) möglich.

So war gemäß dem Verständnis der osmanischen Sultane das gesamte Reichsgebiet als sich in abgestuften Kreisen fortsetzende Form des großherrlichen Haushalts aufzufassen, und die

Nähe zum Sultan entschied auch über die Teilhabe an dessen Macht, sodass sich die Gesellschaft des osmanischen Reiches in jene, die führen und in jene, die beherrscht werden, einteilen lässt. An der Spitze der Gesellschaft befanden sich folgerichtig daher die Osmanen, die Palastangehörigen und die im Staats- und Militärdienst Stehenden, während die Handwerker und Arbeiter den untersten Schichten, den Bevölkerungsmassen, zugerechnet wurden.

Das Millet-System, das die staatlich institutionalisierte Grundlage für die Behandlung Andersgläubiger im Osmanischen Reich bildete, stand in der Tradition der arabischen Kalifate der Frühzeit des Islam. In jenen Jahren bedurfte die Frage des Umgangs mit Andersgläubigen einer Lösung, und diese Lösung wurde von Mameluken, Seldschuken und schließlich von den osmanischen Sultanen übernommen. Gestützt auf den Koran, wonach es keinen Zwang im Glauben geben solle, war eine Zwangsbekehrung im Islam verboten. Den Anhängern der Buchreligionen, Juden und Christen, wurde grundsätzlich mit Toleranz begegnet. Gleichwohl war und ist der Wahrheitsanspruch des Islam ein absoluter, und es wurden die Anhänger anderer monotheistischer Religionen zwar toleriert und geschützt, doch waren sie den Muslimen keinesfalls gleichgestellt und sahen sich mit diskriminierenden Rahmenbedingungen konfrontiert. Obwohl von der Theorie her keine Millet bevorzugt werden sollte, war die herausgehobene Position der Muslime klar ersichtlich. Denn diese Millet hatte als einzige Religionsgemeinschaft des Osmanischen Reiches die gleiche Religion wie die herrschende Schicht.

Dennoch ist das Millet-System als ein wesentlicher Faktor für die jahrhundertlange innere Stabilität und den sozialen Frieden des Osmanischen Reiches anzusehen. Die osmanische Elite handelte nach dem Grundsatz, dass die Hauptaufgabe des Staates nicht in der Bekehrung seiner Untertanen, sondern in der Ausbeutung der Reichtümer liege. Aus heutiger Sicht ist die den Nichtmuslimen seitens des Osmanischen Reiches gewährte Toleranz als bloß formale Toleranz anzusehen, da eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der anderen Religion und eine Begegnung mit dem Heiligen der anderen Religion nicht erwünscht war. Für die damaligen Verhältnisse aber und vor allem angesichts der auch nicht gerade vorbildlichen Toleranz des vormodernen Europa gegenüber seinen religiösen Minderheiten ist die Haltung des Osmanischen Reiches gegenüber Nichtmuslimen durchaus als fortschrittlich einzustufen.

Die Anfänge des Islam wurzeln im Krieg wie auch die Verbreitungsgeschichte des Islam eng mit Gewalt und Krieg verbunden ist. Schon der Religionsgründer Mohammed sah sich mit

dem Problem konfrontiert, aus den untereinander verfeindeten Stämmen der arabischen Halbinsel eine Religionsgemeinschaft der Gläubigen zu formen. So wurde die kontraproduktive kriegerische Rivalität zwischen den einzelnen Stämmen dergestalt unterbunden, dass nun der Kampf gegen die Nicht- und Andersgläubigen, der Heilige Krieg (Djihad), vorrangig war und solcherart die altarabische Stammeskriegerkultur religiös überformt wurde.

Da erscheint es nur konsequent, dass im traditionellen islamischen Recht die Welt in das Haus des Islam (dar al-islam) und das Haus des Krieges (dar al-harb) eingeteilt ist und die Kriege religiös legitimiert wurden. Die von islamischen Juristen propagierte Pflicht der Muslime zum Krieg gegen die Nichtmuslime wurde mehrheitlich mit der Aggression der Nichtmuslime gegen die Muslime begründet. Letztendlich sollte der permanente Kampf gegen die Nichtmuslime zum völligen Sieg des Islam, zur Weltherrschaft führen, wie es in folgender Sure des Koran heißt: „Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott (Allah) verehrt wird!“

So lebte das christliche Abendland über tausend Jahre lang in Furcht vor den islamischen Expansionsbestrebungen, vor allem die zahlenmäßig überlegenen Heere des Osmanischen Reiches sorgten für ständige Bedrohungsszenarien und Unsicherheit im vormodernen Europa. Obwohl die Gewaltfrage im Islam von Anfang an präsent war und auch Mohammed in permanente Kriege und Konflikte verwickelt war und seine Gegner in den eigenen Reihen ausschaltete, fand bei Mohammed eine Profanisierung der Gewalt statt, die nun nicht mehr als etwas Heiliges, sondern als etwas Mühevolleres angesehen wurde, für das ein Lohn im Paradies in Aussicht gestellt wurde.

Die Anfänge des Osmanischen Reiches wurzeln in jenen kriegerischen Bestrebungen des Islam, trug doch Osman, der Stammvater der osmanischen Dynastie, den Beinamen Ghasi, den nur der erhielt, der sich die Verbreitung des Islam mit Waffengewalt als Lebensziel erwählt hatte. Der Krieg, welcher zugleich als „Heiliger Krieg“ propagiert wurde, wurde unter Osman, wie schon unter den arabischen Kalifen, zu einer Dauererwerbsquelle, da mittels eigener Viehzucht das sich rasch vergrößernde Herrschaftsgebiet nicht in ausreichendem Maße versorgt werden konnte.

Die sich später Aleviten nennenden Anhänger von heterodox-islamischen Glaubensströmungen waren Teil der nach der Schlacht von Manzikert 1071 aus den Steppen Zentralasiens nach Anatolien einwandernden türkmenischen Nomadenstämme, welche islamisch-heterodoxen Glaubensströmungen anhängen. Obwohl sie der Name „Alevi“ als Anhänger Alis, des Schwiegersohns und Cousins des Propheten Mohammed ausweist, sind sie dennoch keine Schiiten. Zwar gibt es hinsichtlich Ursprungsgeschichte und mancher Glaubensüberzeugungen zwischen Aleviten und Schiiten in weiten Bereichen Gemeinsamkeiten, doch unterscheidet sich die rituelle Praxis grundlegend.

Seit der Annäherung der heterodoxen-islamischen Bevölkerungsgruppen des Osmanischen Reiches an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert an die persischen Safawiden wurden auch Ali und seine Familie von den anatolischen Aleviten verehrt, dem Wesenszüge wie im Dienste der Güte, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Menschlichkeit zugeschrieben werden. In der tiefen Verbundenheit, welche die anatolischen Aleviten dem im Jahre 661 ermordeten Ali entgegenbringen, versuchen sie auch Alis Wirken und Botschaft in einem überzeitlichen Sinn weiterzutragen und den von Ali repräsentierten Geist des Widerstandes gegen Unterdrückung, Folter, Menschenverachtung und Unrecht hochzuhalten und auch seine Gerechtigkeitsliebe hervorzuheben.

So ist dem Alevismus die dem orthodoxen Islam immanente Gottesfurcht fremd, die Liebe zu Gott und zu den Menschen steht im Vordergrund, ist für die Aleviten doch Gott in jedem Menschenherzen, das als Gotteshaus betrachtet wird, zu finden. Auch schenken die Aleviten den Fünf Säulen des Islam keine Beachtung und ist für sie die völlige Gleichberechtigung von Mann und Frau eine Selbstverständlichkeit. Während im sunnitisch-orthodoxen Islam der Mensch aus Gottesfurcht den göttlichen Regeln gehorcht, folgt im Alevitentum der Mensch diesen Regeln aus Liebe zu Gott.

Da die Aleviten keine Scharia besitzen, war und ist auch von dieser Seite her keine Annäherung an den orthodoxen Islam möglich, und sie erregten in Folge dessen von Anfang an das Misstrauen der sunnitisch-orthodoxen Eliten.

Generell ist es problematisch, vom Glauben „der“ Aleviten zu sprechen, da diesen der Dogmatismus fremd ist und es eine Vielzahl von zum Teil sich widersprechenden und verschiedene Aspekte in den Vordergrund stellenden Definitionen gibt, was unter Alevitentum zu verstehen sei. Wie sich überhaupt viele Aleviten seit ihrer Hinwendung zu

den linken Ideologien in den 1970er Jahren als nur bedingt religiös oder sogar areligiös sehen und das Alevitentum eher als eine kulturelle und philosophische Strömung denn Glaubensrichtung betrachten.

Gemeinsam ist diesen verschiedenen Richtungen des Alevitentums jedoch deren entschiedene Abgrenzung vom sunnitischen Islam, sie sehen sich alle in Differenz zu „den Anderen“, den häufig als gewaltbereit angesehenen sunnitisch-orthodoxen Muslimen. Vor allem die Gedenken an das 1993 stattgefundene Massaker von Sivas schaffen eine alevitische Identität, die am gewaltbereiten, sunnitischen Islam ausgerichtet ist.

Schon den Seldschuken waren die nur schwer kontrollierbaren, die Peripherie bevölkernden islamisch-heterodoxen Nomadenstämme ein Dorn im Auge, stellten diese doch die Autorität und den Herrschaftsanspruch der im Zentrum angesiedelten Elite allein durch ihre Existenz in Frage. So versuchte schon im seldschukischen Reich die sunnitische Orthodoxie, das Alevitentum unter ihre Kontrolle zu bringen, doch reichten deren Machtmittel infolge der Schwächung durch den Mongolensturm 1242 nicht mehr aus, wie auch der zuvor von den Nomadenstämmen getragene Babailer-Aufstand das seldschukische Reich nachhaltig geschwächt hatte.

Der Aufstieg des Osmanischen Reiches von einem kleinen Fürstentum zu einer Großmacht und schließlich Imperium veränderte das Verhältnis zwischen sunnitischer Orthodoxie und islamisch-heterodoxen Glaubensströmungen grundlegend. In der Frühzeit des Osmanischen Reiches gehörten deren Eliten zwar formal dem sunnitisch-orthodoxen Islam an, die Mehrheit der Bevölkerung, türkménische Nomaden- und Halbnomadenstämme, waren aber Anhänger von heterodoxen-islamischen Glaubensströmungen.

Mit dem Aufstieg zur Großmacht wurde die bis dahin gegebene Übereinstimmung zwischen Herrschaftsideologie und den religiösen Überzeugungen der reitenden Turkmenenstämme zunehmend brüchig. Denn nun erhöhte sich der Finanzbedarf des osmanischen Herrschaftssystems beträchtlich, sodass ein fest eingerichtetes Steuerwesen notwendig wurde und zu diesem Zweck die Nomadengesellschaft in eine feudale Agrargesellschaft umgebaut werden sollte. Religiös und ideologisch legitimiert wurde diese sozioökonomische Neuausrichtung des Osmanischen Reiches durch die Einführung des sunnitisch-orthodoxen Werte- und Normensystems, da sich dieses besser als die islamische Heterodoxie als Grundlage für eine stabile Verwaltungs-, Rechts- und Herrschaftsstruktur eignete.

Die heterodoxen islamischen Strömungen gerieten dadurch immer mehr ins politische Abseits, deren Anhänger wurden zunehmend als „vom wahren Islam“ Abweichende und Nichtdazugehörige betrachtet. Mit der politischen Marginalisierung ging auch die sozioökonomische Verrandung einher, da Führungspositionen in Verwaltung, Heer und Geistlichkeit ab Ende des 14. Jahrhunderts nicht mehr wie in den Anfängen des Osmanischen Reiches mit Turkmenen, sondern mit Angehörigen einer „Grecco-Slawo-Türkischen“ Schicht besetzt wurden.

Verschärft wurde die Entfremdung der anatolischen Turkmenenstämme zum Osmanischen Reich auch durch das arrogante Auftreten der neuen Verwaltungselite gegenüber der turkmenisch-anatolischen Landbevölkerung, wie auch der Gegensatz zwischen Zentrum und Peripherie die Kluft vergrößerte, wurde Anatolien von den Osmanen doch als ein Gebiet zur wirtschaftlichen und militärischen Ausbeutung betrachtet.

Diese umfassende staatlich sanktionierte Diskriminierung der islamisch-heterodoxen, zumeist in den ländlichen Regionen Anatoliens lebenden Bevölkerung führte Anfang des 16. Jahrhunderts zu deren Hinwendung zum persischen Schah Ismail I., der gleichzeitig Oberhaupt des Safawiden-Ordens war und von den Aleviten als Mahdi, der sie aus der geistigen und sozialen Not herausführen sollte, verehrt wurde. Da die alevitischen Anhänger der Safawiden eine rote Kopfbedeckung trugen, wurden sie Kizilbas (Rotköpfe) genannt. Der um 1500 einsetzenden Massenemigration der heterodoxen-islamischen Bevölkerung in das benachbarte Reich der Safawiden begegnete der osmanische Sultan mit einer Deportation jener Stämme Süd- und Zentralanatoliens, welche den Kizilbas zugerechnet wurden, in die europäischen Provinzen des Osmanischen Reiches, und die Grenze nach Persien war künftig für Kizilbas gesperrt.

Umweltkatastrophen, Hungersnöte und der Ausbruch der Pest steigerten die Unzufriedenheit und den Zorn der Kizilbas/Aleviten ins Unermessliche, sodass Anfang 1511 ein sich über ganz Anatolien ausbreitender Aufstand der Kizilbas ausbrach, der das Osmanische Reich in seinen Grundfesten erschütterte. Selbst die zahlenmäßig überlegenen osmanischen Heere konnten die mit äußerstem Fanatismus und Todesmut kämpfenden Kizilbas nur mit Mühe niederkämpfen, die Niederlage der Kizilbas war aber auch eine Folge der wenig konkreten Ziele, die im Wesentlichen darin bestanden, die elenden Lebensverhältnisse durch die Zerstörung der bestehenden Ordnung und Tötung von deren Repräsentanten aufzuheben.

Sultan Selim I. nahm diesen Aufstand zum Anlass, 40.000 Aleviten, die zuvor als Ketzer und Gottlose hingestellt worden waren, hinrichten zu lassen, doch konnten auch diese groß angelegten Verfolgungsaktionen nicht verhindern, dass noch unter Selims Herrschaft und dann auch während des gesamten 16. Jahrhunderts weitere Aufstände der Aleviten gegen die Herrschaft der Osmanen ausbrachen, welche ihrerseits wieder grausame Vergeltungsaktionen und Vernichtungsfeldzüge der osmanischen Zentralmacht zur Folge hatten.

Solcherart wurden die Aleviten allmählich zu einer demographischen Minderheit, und die nun rigoros betriebene Sunnitisierung der Bevölkerung des Osmanischen Reiches – seit 1514 war der osmanische Sultan auch Kalif und damit Oberhaupt aller sunnitischen Muslime -, führte dazu, dass fortan der Grundsatz „Sunnitisch ist, wer nicht alevitisch ist“ zur Bestimmung der sunnitisch-orthodoxen Mehrheitsgesellschaft herangezogen wurde.

Die Aleviten zogen sich nun in die noch entlegeneren Regionen Anatoliens zurück und errichteten ein komplexes sozial-religiöses Netzwerk, welches das Überleben in einer feindlichen Umwelt sicherstellen sollte.

Ein Teil der Aleviten ging mit dem Bektaschi-Orden eine Symbiose ein, die unter dem Begriff „anatolischer Alevismus-Bektaschismus“ das Glaubensfundament des heutigen Alevitentums bildet.

Als am 29. Oktober 1923 die Türkische Republik offiziell ausgerufen wurde, war für die Aleviten die jahrhundertelange umfassende Diskriminierung und blutige Verfolgung durch die sunnitisch-orthodoxe Kerngemeinschaft des Osmanischen Reiches beendet. Den Aleviten, welche bislang in den unzugänglichen Regionen Anatoliens gelebt hatten und vom gesellschaftlichen und politischen Leben der osmanischen Mehrheitsgesellschaft ausgeschlossen gewesen waren, bot sich, da sie nun gleichberechtigte Staatsbürger waren, die Möglichkeit, uneingeschränkt am öffentlichen Leben der jungen Republik teilzunehmen.

Die Türkische Republik war als uneingeschränkt säkularer Staat aus der Konkursmasse des Osmanischen Reiches herausgehoben worden und das Ergebnis eines auf Mustafa Kemal, der auch erster Präsident der Türkischen Republik war, zurückgehenden umfangreichen Reformwerks. Das vordringliche Ziel der kemalistischen Reformen war die Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit.

Das ideologische Fundament der Säkularisierung der Gesellschaft und Voraussetzung für die Schaffung eines modernen Staates bildete der Laizismus in seiner ganz speziellen Ausrichtung. Denn in der Türkei bedeutet Laizismus nicht nur die Trennung von Staat und Religion, sondern auch die völlige Kontrolle der Religion durch den Staat, sodass nach Ansicht mancher keine wirkliche Trennung von Staat und Religion gegeben ist, sondern lediglich die Religion staatlicher Kontrolle unterstellt worden sei.

Der sich in weiterer Folge herausbildende Staatsislam folgte dem sunnitischen Bekenntnis der sunnitischen Mehrheit der Bevölkerung. Institutionell verankert wurde der Staatsislam im 1924 geschaffenen Diyanet Isleri Reisligi, in der Verfassung von 1961 wurde es als Diyanet Isleri Baskanligi („Präsidium für religiöse Angelegenheiten“, DIB) Teil der allgemeinen Verwaltung und war ausschließlich für die Belange der sunnitischen Muslime zuständig. Den als Millet anerkannten Juden und Christen wurde wie schon im Osmanischen Reich weitgehende Autonomie zugestanden.

Den Aleviten hingegen wurde keine völlige rechtliche Gleichstellung zugestanden, da in der Türkischen Republik die Religionsausübung außerhalb des DIB und der offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften bis heute verboten ist. Daher müssen die Aleviten ihre religiösen Zusammenkünfte und Zusammenschlüsse als kulturelle Veranstaltungen und Vereine ausgeben.

An der Verehrung Mustafa Kemals durch die Aleviten änderten auch das 1925 verhängte Verbot der Orden und die Schließung der Klöster, wovon auch die Bektasi unmittelbar betroffen waren, wenig. Die überwiegende Mehrheit der Aleviten und Bektasi betrachtete ihre Lage in der neu erschaffenen Türkischen Republik infolge der Einführung des Säkularismus und des Wegfalls der Bedrohung durch die sunnitische Mehrheitsgesellschaft als entscheidende Verbesserung und als Ende ihrer umfassenden Isolierung.

Die massiven Ressentiments der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft gegen die Aleviten hatten jedoch nach wie vor Bestand, sodass sowohl hinsichtlich der staatlichen als auch gesellschaftlichen Seite die Geheimhaltung der alevitischen Identität auch in der Türkischen Republik notwendig war.

Nicht nur die Sunniten waren unmittelbar vom Säkularismus betroffen, auch für die Aleviten brachten die neuen Zeiten gewaltige Veränderungen mit sich. Denn mit dem Wegfall der

äußeren Bedrohungen wurde auch der religiöse und soziale Zusammenhalt der alevitischen Gemeinschaften schwächer.

So war in der Türkischen Republik zwar der Schutz von Leib und Leben der Aleviten gewährleistet, da sie als Religionsgemeinschaft offiziell aber nicht anerkannt waren, hatten sie nur beschränkte Möglichkeiten, im nun angebrochenen säkularen Zeitalter ihren Glauben und ihre Traditionen an die nächsten Generationen weiterzugeben.

Nach der Aufhebung des kemalistischen Einparteimonopols 1946 und des Wahlsieges der DP setzte eine von der Regierung gelenkte sunnitische Reislamisierung ein, die nicht nur die Wählerbasis vergrößern, sondern auch die Ausbreitung des „atheistischen“ Kommunismus verhindern sollte. Damit hielt auch wieder die Religion Einzug in die Politik und die Fünf Säulen des Islam wurden allmählich wieder zu Diskriminierungsmerkmalen in der Öffentlichkeit.

1960 setzte jedoch ein Militärputsch der Politik der DP ein Ende. Der Militärputsch und die Verabschiedung der liberalen Verfassung wurden von den Aleviten mehrheitlich begrüßt.

Als Reaktion der zumeist von den „rechten“, dem Großbürgertum zusprechenden Parteien praktizierten Politik der Annäherung an die sunnitische Mehrheitsgesellschaft zur Absicherung ihrer Machtbasis tendierten die Aleviten zu einem großen Teil zu den „linken“ kemalistisch, säkularistisch ausgerichteten Parteien, sodass mit der Politisierung des Islam auch eine Konfessionalisierung der Politik einherging: Während die Sunniten nun mit türkischem Nationalismus, Islamismus und generell rechter politischer Orientierung gleichgesetzt wurden, verband man die Aleviten mit Laizismus und allgemein linker, revolutionärer politischer Gesinnung.

Da die Aleviten in den 1970er Jahren nun weniger in religiöser als in politischer Hinsicht von der Öffentlichkeit wahrgenommen wurden, gerieten sie in den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen „rechts“ und „links“ ins Visier rechtsextremistischer Gruppen, welche die sunnitische Bevölkerung mit der Gleichsetzung von Alevitentum mit dem Kommunismus gegen die Aleviten aufzuhetzen suchten, was Ende der 1970er Jahre zu einer Serie von Pogromen an der alevitischen Bevölkerung führte.

Um die politische Stabilität und die innere Sicherheit wiederherzustellen, übernahm das türkische Militär am 12. September 1980 die Regierungsgewalt. Die liberale Verfassung des

Jahres 1961 wurde durch eine Verfassung mit weniger Freiheiten für die Bürger und die Legislative ersetzt, die Exekutive hingegen wurde gestärkt. Zur Festigung des politisch-gesellschaftlichen Gefüges des türkischen Staates wurde ein neues ideologisches Fundament, die „Türkisch-Islamische Synthese“, geschaffen, welches die großen Bedrohungen, denen sich die Türkei ausgesetzt sah, Kommunismus und kurdischer Separatismus, bannen sollte.

Im Sinne der nun angestrebten gesellschaftlichen Depolitisierung wurde ab 1983 eine Islamisierungspolitik betrieben, sodass nun auch an Grund- und Mittelschulen der verpflichtende, am sunnitischen Normen- und Wertesystem ausgerichtete Religionsunterricht, der die alevitische Glaubensströmung unberücksichtigt ließ und diese daher zwangsläufig als Abtrünnige betrachtete, wiedereingeführt wurde. Aleviten und weltliche Sunniten wurden wieder verstärkt Opfer von verbaler und physischer Gewalt, die Massaker von Sivas 1993 und Gazi 1995 stellen in der jüngeren Vergangenheit einen vorläufigen Höhepunkt der Gewalt gegen Aleviten dar.

Die Massaker von Sivas und Gazi führten aber nicht zu einem noch intensiveren Verbergen der alevitischen Identität, sondern verstärkten im Gegenteil den seit Mitte der 1980er Jahre einsetzenden Prozess der Revitalisierung des Alevitentums.

Die Vielzahl der sich mit alevitischen Themen befassenden Publikationen und der Aufbau eines dichten Netzes alevitischer Organisationen schufen eine alevitische Öffentlichkeit und machte den Alevismus in der gegenwärtigen Türkei zu einem populären und vieldiskutierten Thema.

Mit der Schaffung einer alevitischen Öffentlichkeit war für das Alevitentum in der Türkei der Stigmacharakter zwar nicht völlig beseitigt, aber zumindest reduziert worden, und die alevitischen Organisationen sind mittlerweile fester gesellschaftspolitischer Bestandteil der Türkischen Republik. Eine offizielle Anerkennung als religiöse Glaubensgemeinschaft scheint trotz aller Bemühungen der alevitischen Organisationen, eine rechtliche Gleichstellung zu erlangen, auf absehbare Zeit jedoch nicht möglich.

Ob der angestrebte EU-Beitritt der Türkei zu einer Anerkennung der Aleviten als Religionsgemeinschaft durch die türkische Regierung führen wird, ist ungewiss, wie auch die türkischen Aleviten-Verbände eine Internationalisierung der Aleviten-Frage ablehnen, da sie eine Verschärfung des Konflikts befürchten.

Verwendete Literatur

Assmann, Jan: Monotheismus, in: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), S. 122-132.

Assmann, Jan: Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, Hanser Verlag, München, Wien 2003.

Assmann, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Peter Walter (Hrsg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 18-38.

Babinger, Franz: Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Weltenstürmer einer Zeitenwende, F. Bruckmann, München 1953.

Baudler, Georg: Gewalt in den Weltreligionen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.

Bihl, Wolfdieter: Islam. Historisches Phänomen und politische Herausforderung für das 21. Jahrhundert, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 2003.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Heinz-Horst Schrey, Säkularisierung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, S. 67-89.

Delbrück, Hans: Geschichte der Kriegskunst. Das Mittelalter. Von Karl dem Großen bis zum späten Mittelalter, Nachdruck 1964 der 2. Auflage 1907, Sonderauflage 2003, Nikol Verlag, Hamburg 2003.

Delbrück, Hans: Geschichte der Kriegskunst. Die Neuzeit. Vom Kriegswesen der Renaissance bis zu Napoleon, Nachdruck 1962 der 1. Auflage 1920, Sonderauflage 2003, Nikol Verlag, Hamburg 2003.

Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, 6. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin Köln 1993.

Dierl, Anton Josef: Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, Dagyeli Verlag, Frankfurt am Main 1985.

Dressler, Markus: Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich, Ergon Verlag, Würzburg 1999.

Dressler, Markus: Die kemalistischen Reformen und Atatürk, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), Aleviler/Alewiten, Cilt 3 Band, Siyaset ve Örgütler = Politik und Organisationen, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2001, S. 15-34.

Dressler, Markus: Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Ergon Verlag, Würzburg 2002.

Dumanli, Cigdem: Das Verständnis von Volk, Staat und Religion der Türken. Laizismus versus Islamismus 1839-2006, Tectum Verlag, Marburg 2008.

Eberhard, Elke: Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau 1970.

Einführung, in: Peter Walter (Hrsg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 7-15.

Eisenstadt, Samuel N.: Tradition, Wandel und Modernität. Wissenschaftliche Sonderausgabe, übersetzt von Suzanne Heintz, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979.

Eisenstadt, Shmuel N.: Barbarei und Moderne, in: Max Miller/Hans-Georg Soeffner (Hrsg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, S. 96-117.

Engin, Ismail: Thesen zur ethnischen und religiösen Standortbestimmung des Alevitentums. Türkischsprachige Publikationen der Jahre 1983-1995, in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients, 37. Jahrgang Nr. 1, März 1996, S. 691-706.

Feldbauer, Peter/Liedl, Gottfried: Die islamische Welt 1000 bis 1517. Wirtschaft Gesellschaft, Staat, Mandelbaum Verlag, Wien 2008.

Fiedler, Siegfried: Kriegswesen und Kriegführung im Zeitalter der Kabinettskriege, Bernhard & Graefe Verlag, Koblenz 1986.

Franz, Erhard: Wer und was ist ein Alewite?, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), Aleviler/Alewiten, Cilt 1 Band, Kimlik ve Tarih = Identität und Geschichte, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2000, S. 15-22.

Fürst, Alfons: Einführung – Religionen zwischen Frieden und Gewalt, in: Alfons Fürst (Hrsg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2006, S. 9-11.

Gellner, Ernest: Die Besonderheit des muslimischen Staates, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hrsg.), Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 3: Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur. Übersetzt von Ruth Achlama, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, S. 189-209.

Gülcicek, Ali Duran: Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft, Ethnographica Anatolica, 2. überarb. Aufl., Köln 1996.

Gümüş, Burak: Türkische Aleviten vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei, Hartung-Gorre Verlag, 3. Aufl., Konstanz 2007.

Gümüş, Burak: Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 2007.

Hendrich, Beatrice: Alevitische Geschichte erinnern – in Deutschland, in: Martin Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozess einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 37-63.

Iba, Seref: Zum Bericht der Untersuchungskommission des türkischen Parlaments über die Vorfälle in Gazi (Zusammenfassung), in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), Aleviler/Alewiten, Cilt 3 Band, Siyaset ve Örgütler = Politik und Organisationen, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2001, S. 166f.

Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Artemis-Verlag, Zürich 1949.

Kalisch, Muhammad: Der Monotheismus des Islam und die Problematik von Toleranz und Gewalt, in: Alfons Fürst (Hrsg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2006, S. 151-165.

Kehl-Bodrogi, Krisztina: Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1988.

Kehl-Bodrogi, Krisztina: Von der Kultur zur Religion. Alevitische Identitätspolitik in Deutschland, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers Nr. 84, Halle/Saale 2006.

Keskin, Mesut: Der Aufstand Scheich Bedreddin Mahmud Isra'îls und die Toleranzidee in der anatolischen Heterodoxie, Band 1, Evra Verlag, Berlin 2003.

Kieser, Hans-Lukas: Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938, Chronos Verlag, Zürich 2000.

Krauss, Hartmut: Der Islam als religiös-ideologische Grundlage einer vormodernen Herrschaftskultur, http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/slam-Hartmut_Kraus_TA_2008_3.pdf (05.08.2009)

Kreiser, Klaus: Der Osmanische Staat 1300-1922, R. Oldenbourg Verlag, 2., aktualisierte Auflage, München 2008.

Kreiser, Klaus/Neumann, Christoph K.: Kleine Geschichte der Türkei, Reclam, 2. akt. und erw. Aufl., Stuttgart 2008.

Kunisch, Johannes: Der kleine Krieg. Studien zum Heerwesen des Absolutismus, Steiner, Wiesbaden 1973.

Kunisch, Johannes: Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Regime, UTB, Göttingen 1986.

Lewis, Bernard: Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1996, S. 67-95.

Matuz, Josef: Das Kanzleiwesen Sultan Suleyman des Prächtigen, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1974.

Matuz, Josef: Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 5. Aufl. 2008.

Mourad, Rami: Multireligiöse Gesellschaft und Integration im Osmanischen Reich, Europäische Gesellschaft für Friedensforschung und Dialog zwischen den Kulturen e.V., Heidelberg 2003.

Oestreich, Gerhard: Zur Heeresverfassung der deutschen Territorien von 1500 bis 1800, in: Ders.: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Duncker & Humblot, Berlin 1969, S. 290-310.

Palmer, Alan: Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches. Aus dem Englischen von Maria Rosken und Ilse Strassmann, List Verlag, München, Leipzig 1992.

Panova, Sneschka: Die Juden zwischen Toleranz und Völkerrecht im Osmanischen Reich. Die Wirtschaftstätigkeit der Juden im Osmanischen Reich (die Südosteuropaländer) vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.

Petritsch, Ernst: Türkische Toleranz?!, in: Südostdeutsches Archiv, XXXIV./XXXV. Band, 1991/92, 134-149.

Reinkowski, Maurus: Das Osmanische Reich – ein antikoloniales Imperium?, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online Ausgabe, 3 (2006), <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Reinkowski-1-2006> (28.5.2009)

Roberts, Michael: Die militärische Revolution 1560-1660, in: Ernst Hinrichs (Hrsg.), Absolutismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, S. 273-309.

Schmitthenner, Paul: Politik und Kriegführung in der neueren Geschichte, Hanseatische Verlags-Anstalt, Hamburg 1937.

Schumpeter, Joseph: Die Krise der Domänenwirtschaft am Ausgang des Mittelalters, in: Ernst Hinrichs (Hrsg.): Absolutismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, S. 181-195.

Shaw, Stanford J.: Das Osmanische Reich und die Türkei, in: G. E. von Grunebaum (Hrsg.), Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, Weltbild Weltgeschichte, Band 15, Lizenzausgabe, Weltbild Verlag, Augsburg 1998, S. 24-159.

Seufert, Günter: Religiöse Minderheiten in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ 26/2008), <http://www.bpe.de/publikationen/OCE2XO.html> (06.05.2009)

Sieber-Lehmann, Claudius: Der türkische Sultan Mehmed II. und Karl der Kühne, der „Türk im Occident“, in: Franz-Reiner Erkens (Hrsg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter, Duncker & Humblot, Berlin 1997, S. 13-38.

Sökefeld, Martin: Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland, in: Martin Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 195-218.

Sökefeld, Martin: Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung, in: Martin Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 7-36.

Stagl, Hemma: Das Leben der nichtmuslimischen Bevölkerung im Osmanischen Reich im Spiegel von Reisebeschreibungen, in: Marlene Kurz u. a. (Hrsg.) Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung Wien, 22.-25. September 2004, R. Oldenburg Verlag, Wien, München 2005, S. 359-391.

Strasser, Peter: Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie, in: Peter Walter (Hrsg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 84-103.

Thumser, Matthias: Türkenfrage und öffentliche Meinung. Zeitgenössische Zeugnisse nach dem Fall von Konstantinopel (1453), in: Franz-Reiner Erkens (Hrsg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter, Duncker & Humblot, Berlin 1997, S. 59-78.

Vorhoff, Karin: Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1995.

Vorhoff, Karin: Alewitische Identität in der Türkei heute, in: Erhard Franz, Wer und was ist ein Alewite?, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), Aleviler/Alewiten, Cilt 1 Band, Kimlik ve Tarih = Identität und Geschichte, Deutsches Orient-Institut, Hamburg 2000, S. 59-74.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Lizenzausgabe, Melzer Verlag 2005.

Werner, Ernst: Die Geburt einer Großmacht – Die Osmanen (1300-1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus, 4. erw. Aufl., Böhlau Verlag, Wien, Köln, Graz 1985.

Wimmer, Hannes: Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie, WUV-Universitätsverlag, Wien 1996.

Anhang: Abstract

Bis Ende des 17. Jahrhunderts war im christlichen Europa die Angst vor dem Osmanischen Reich, das sich als Gottesstaat verstand und die Länder der damals bekannten Welt in islamisch dominierte umwandeln wollte, allgegenwärtig. Von Anbeginn haftete diesen gewaltigen Kriegs- und Eroberungszügen der Osmanischen Militärmacht ein starkes religiöses Moment an.

Dabei erscheint es auf den ersten Blick paradox, dass das Osmanische Reich gegenüber den Mitgliedern der christlichen und jüdischen Glaubensgemeinschaften als Anhänger einer Buchreligion tolerant auftrat und gemäß dem Grundsatz des Korans, dass es keinen Zwang im Glauben gibt, handelte. Es gilt daher das Osmanische Reich hinsichtlich seiner toleranten Behandlung Andersgläubiger manchen zeitgenössischen Historikern auch heute noch als nahezu perfekter islamischer Staat, in dem es auch den Nichtmuslimen möglich war, ihren Glauben und ihre Identität zu wahren.

Dass das Osmanische Reich nicht jener perfekte islamische Staat war, wie von manchen behauptet, wird in dieser Arbeit anhand der Unterdrückung und Verfolgung der Aleviten aufgezeigt. Denn die für damalige Maßstäbe außergewöhnliche Toleranz des Osmanischen Reiches gegenüber Christen und Juden galt nicht für jene Muslime, die sich nicht zum sunnitisch-orthodoxen Islam bekannten, der im Osmanischen Reich verpflichtende Staatsreligion für alle Muslime war. Mit der staatlichen Institutionalisierung des sunnitisch-orthodoxen Islam samt dem damit einhergehenden Normen- und Wertesystem wurden die davon abweichenden heterodoxen islamischen Strömungen, die Aleviten, zu Häretikern, die zunächst ins soziale und wirtschaftliche Abseits gedrängt und schließlich als Bedrohung für die Stabilität des osmanischen Herrschaftsgefüges angesehen wurden und mit beispielloser Grausamkeit und Konsequenz verfolgt und ausgerottet werden sollten.

Wie tief sich die Gegnerschaft und die Vorurteile der sunnitisch-orthodoxen Mehrheitsgesellschaft gegen die Aleviten in das kollektive Gedächtnis eingegraben haben, lässt sich auch an der Behandlung der Aleviten in der Türkischen Republik ablesen. Nach wie vor dominiert in der „laizistischen“ Türkischen Republik die sunnitisch-orthodoxe Mehrheit den Diskurs, wer nun als rechtgläubiger Muslim anzusehen sei, sodass Aleviten selbst in der „modernen“ Türkei nach wie vor Diskriminierungen ausgesetzt sind.

Lebenslauf

Arif ASLAN

Angaben zur Person:

Name Arif ASLAN, früher: Hüseyin Karabulut

Telefon 0043 664 4384900

E-mail piro.adonis@gmx.net



Nationalität Kurde aus der Türkei

Geburtsdatum und -ort 10.03.1966, Dersim

Schul- und Berufsbildung

- 1974 – 1979 Grundschole in Dersim und Istanbul
- 1979 – 1982 Mittelschole Istanbul
- 1982 – 1985 Gymnasium Istanbul
- 1986 – 1987 Studium der Archäologie und Kunstgeschichte an der Mimar Sinan Universität Istanbul
- 9. März 1987 Unterbrechung des Studiums aus politischen Gründen und seither Exil
- 1987 Inskription für das Medizinstudium an der Universität Wien
- 1990 – 1996 Unterbrechung des Studiums aus politischen Gründen
- 1997 – 1998 Studium der Politikwissenschaft und Philosophie an der Universität Wien
- 1998 - 2000 Unterbrechung des Studiums
- 2001 Fortsetzung des Studiums
- 2001 - 2008 erneute Unterbrechung des Studiums
- 2008 Wiederaufnahme des Studiums. Umstieg auf den neuen Studienplan. Separates Studium der Politikwissenschaft und der Philosophie
- 2008 Abschluss der Studien mit dem Bakkalaureat
- 2009 Einreichung der Masterarbeit in Politikwissenschaft
Titel der Arbeit: „Religiöse Gewalt im Osmanischen Reich. Beispiel Aleviten.“

Einreichung der Masterarbeit in Philosophie
Titel der Arbeit: „Bedreddin. Aufklärung und Aufstand.“

Besondere Interessen	• Sport • Schach • Literatur und Kunst • Reisen • Schreiben
Sprachkenntnisse	Kurdisch, Zazaki, Türkisch, Deutsch, Englisch, Schwedisch.
Berufserfahrung	• 1982 – Ende 90- er Jahre Sportler (Profisportler – Lizenzen und internationale Trainer- und Managerlizenzen) • 2001 – 2005 Selbständiger Geschäftsmann • Seit 2005 Arbeit im Konfliktforschungsbereich
Publikationen	• Mehrere Artikel in türkisch- kurdischen Zeitungen und Zeitschriften wie <i>Özgür Ülke</i>, <i>Uzun Yürüyüş</i> etc. • Karabulut, Hüseyin: „Nation ohne Staat. Die Kurden“, in: <i>Wiener Blätter zur Friedensforschung</i> [109], Wien: 2001.