

Ahmet Terkivatan

Was ist das Alevitentum? Über die alevitische Mystik

Abstract:

Im folgenden Beitrag geht es im Kern um die Beantwortung der Frage „Was ist das Alevitentum?“. Für diesen Zweck wird die alevitische Mystik im Unterschied zur islamischen Mystik am Leitfaden der wahdat al-mewdschud (Einheit aller Seienden) Lehre expliziert. Es wird für die These argumentiert, dass diese Lehre und nicht die wahdat al-wudschud Lehre für das alevitische Verständnis des ana'l-haqq Prinzips und für das Alevitentum konstitutiv ist. Deshalb kann das Alevitentum nicht innerislamisch situiert werden.

Der Mystiker kniet nicht mehr, er dürfte sich auch, wenn er konsequent wäre, nicht verbeugen. Geht damit nicht eine wesentliche Möglichkeit gerade des Sichzurücknehmens *im* Sichzusichverhaltens verloren? Man kann dann wohl auch nicht mehr vom Höheren sprechen: die religiöse *Spannung* zwischen mir bzw. uns und dem Gegenüber löst sich auf. (Ernst Tugendhat 2007, S. 199)

Denjenigen, die die Praxis des Alevitentums kennen, fehlt es an spezifischen Methoden und an der wissenschaftlichen Ausbildung, um das Alevitentum zu erforschen, weshalb sie vielfach schon deshalb zu falschen oder widersprüchlichen, jedenfalls nicht gut begründeten bzw. belegten, insofern dogmatischen Ergebnissen kommen. Diejenigen aber, die die entsprechenden Methoden beherrschen und eine wissenschaftliche Ausbildung hinter sich haben, kennen wiederum diese Praxis nicht (hinreichend), die sie aber kennen müssen, da das Alevitentum allgemein in die *Praxis menschlichen Handlungserfahrung* eingebettet ist und stets mündlich tradiert wurde (wird) und wir wenige schriftliche Quellen haben. Es reicht also weder die bloße Reflexion über das Alevitentum noch die Erfahrung der Praxis des Alevitentums aus, um das Alevitentum zu erfassen und zu explizieren. Die Interdependenz zwischen Reflexion und Praxis, Theorie und Empirie scheint in methodischer Hinsicht die Grundvoraussetzung für eine angemessene wissenschaftliche Untersuchung auch des Phänomens des Alevitentums zu sein. In diesem Sinne wurde der folgende *Essay* verfasst. Um die *alevitische Mystik* am Leitfaden des *ana'l-haqq* Prinzips diskursiv (begrifflich) zu erfassen und zu explizieren, wurde deshalb in zweifacher Hinsicht verfahren.

Im *Islam* und in der *islamischen Mystik* wird dieses Prinzip prinzipiell auf eine bestimmte Lehre zurückgeführt. Diese Lehre wird dann dogmatisch übernommen und auf das Alevitentum übertragen. Damit wird nicht nur eine andere Lehre übersehen, sondern auch das Alevitentum innerhalb des Islams situiert, ob beabsichtigt oder nicht, das sei dahingestellt. Es wird aber zu sehen sein, dass die Transformation dieser Lehre im Hinblick auf das Alevitentum und auf die alevitische Mystik nicht begründet ist, da sie mit der *Praxis (den Glaubensannahmen) des Alevitentums* nicht kompatibel ist. Es gibt noch eine andere Lehre als Kontext des *ana'l-haqq* Prinzips, zu der wir gelangen können, wenn wir unter Berücksichtigung der Praxis des Alevitentums reflexiv (kritisch) verfahren und uns gewissen im Assimilationsprozess von außen auferlegten „epistemischen Hindernissen“ widersetzen.

1. Explikation der Fragestellung und der These

Allgemein sagen *Aleviten*¹ *ana l-haqq* (Enel-Hakk), um ihr Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen und ihre Identität zu charakterisieren. Der Ausdruck *haqq* in der Bedeutung von „Gott“, „Gottheit“, „Wahrheit“ oder „göttliche Wahrheit“ ist entsprechend der alevitischen Lehre der allgemeine Name für das *All*, für den Kosmos im Ganzen. Der Kosmos und *in concreto* das Leben haben entsprechend dieses Selbstverständnisses keinen *Anfang* und kein *Ende*, so dass letztlich die Vorstellung eines allmächtigen, absolut transzendenten „Gottes“ als Schöpfer und Erlöser sowie die islamische *Eschatologie* hinfällig werden. Der Mensch selbst ist der „Erlöser“. Insofern muss er *Verantwortung* für sich, für den anderen und überhaupt für das *Ganze* übernehmen. Das scheint aber nur im *Diesseits* möglich zu sein, weshalb der Vorstellung eines *Jenseits* sowie einer damit verbundenen *Eschatologie* der Legitimationsboden entzogen wird. Entsprechend dieser „Allgottheitlehre“ wird in konsequenter Weise auch und gerade der „Tod“ in den ewigen Kreislauf mit einbezogen: Entsprechend der „Thanatologie“ der alevitischen Lehre stirbt zwar der Mensch, aber nur als bloße *körperliche* (vegetative) Existenz (*kuru ten*). Die „Seele“ (*nefes*) des Menschen stirbt nicht, sondern nimmt eine andere Gestalt, einen anderen Körper, eine andere körperliche Existenz an (Seelenwanderung). Entsprechend dieser pantheistischen „Thanatologie“ sprechen wir vom eigentlichen „Tod“ nur und nur dann, wenn eben die „Seele“ des Menschen stirbt („Nefes ölüre kan olur“).

Wie sind aber solche offensichtlich *pantheistischen* Äußerungen bzw. Glaubensannahmen zu rechtfertigen? Sind und wie sind solche Annahmen, die zu einer Destruktion eines allmächtigen *Schöpfergottes* und der *Eschatologie* führen, mit der *islamischen Mystik*, ja

¹ Heute spricht man von *Aleviten* und vom *Alevitentum*, aber die historisch sowie wissenschaftlich richtigere Bezeichnung ist der Terminus *Kızılbaş* (geschrieben auch: *Kysylbasch*; vgl. dazu Melikoff 1999, S. 20, S. 194, S. 211 f). Der Terminus *Alevitentum* ist jüngeren Datums. Er geht auf das 19. Jh. zurück. Hingegen ist der Terminus *Kysylbasch* viel älter. In etymologischer Hinsicht besagt *Kysylbasch* (*kızıl* = rot, *baş* = Haupt, Kopf) „Rothaupt“ bzw. „Rotkopf“. Dieser Ausdruck bezog sich ursprünglich auf die roten Turbane jener sieben (schiitischen) Turkmenenstämme, welche die Scheichs von Ardabil auf den persischen Thron brachten und Schah Ismail zur Gründung der Safawiden-Dynastie verhalfen. Ismail habe sie für ihre Treue mit dieser Kopfbedeckung ausgezeichnet, die bereits die Anhänger seiner Vorfahren getragen hatten, um sie auf diese Weise deutlich von den sunnitischen „Grünköpfen“ („Yeşil Baş“) abzusetzen (vgl. Müller 1967, S. 10). Allgemein waren die *Kysylbasch* jene Gruppe, die von der sunnitischen Orthodoxie abwichen, und zwar bspw. dadurch, dass sie sich nicht nach der *Scharia* (ursprüngliche Bedeutung: „der Weg zu einer Wasserstelle“; siehe Lewis 2002, S. 39), also dem heiligen Gesetz des Islams richteten. Das war Grund genug, um sie als Ungläubige, Ketzler, Häretiker, Abtrünnige u. dgl. zu bezeichnen und entsprechend zu behandeln. Dieser Terminus ist insofern ein klassischer Abgrenzungsbegriff, der aufgrund seiner zunehmend pejorativen Bedeutung durch den Begriff *Alevitentum*, *Alevite* ersetzt wurde.

überhaupt mit dem *Islam* (in welcher Form auch immer) vereinbar? Was bedeutet eigentlich *ana'l-haqq* und reicht dieses Prinzip aus, um die eigene Identität zu umschreiben oder gibt es nicht vielmehr mindestens zwei Theorierahmen für dieses Prinzip, wobei der eine Rahmen, so meine These, für den *Islam* und die *islamische Mystik*, der andere aber für das *Alevitentum* konstitutiv ist und erst die Rede von einer *alevitischen Mystik* und *in concreto* solche pantheistischen Glaubensannahmen möglich macht?

Sollte meine These zutreffend bzw. richtig sein, dann scheint auch die Kategorie der „islamischen Heterodoxie“² unzureichend zu sein, um das *Alevitentum* zu beschreiben. D. h. diese These führt zu einer Destruktion der Auffassung, dass das *Alevitentum* eine *heterodoxe Form des Islams* sei. Bevor ich aber zu meiner These komme, sie expliziere und rational sowie quellenmäßig zu rechtfertigen versuche, ist es sinnvoll, in einem *ersten* Schritt kurz die Frage zu beantworten, was überhaupt *Mystik* ist (1). Für den Zweck der Explikation und Rechtfertigung meiner These werde ich sodann wie folgt vorgehen: Zunächst werden die zentrale Fragestellung der *Mystik* und die zwei in diesem Zusammenhang relevanten Antworten zu formulieren sein (2). Sodann werde ich ausgehend von al-Halladsch auf das Prinzip *ana'l-haqq* eingehen (3), welches aber grundsätzlich im Rahmen der *islamischen Mystik* als *existentieller Seinsmonismus* interpretiert wird (4), und zwar im Kontext der Lehre *wahdat al-wudschud* als ein Kennzeichen *islamischer Mystik* (5), die aber von der Lehre *wahdat al-mewdschud* als Merkmal *alevitischer Mystik* strikt zu unterscheiden ist (6). In einem weiteren Schritt werde ich auf die *verheerende Konsequenz des islamischen Monotheismus* eingehen, der mit seiner Intoleranz (Ausgrenzungs- und Verfolgungsgesinnung) weder vor der *islamischen Mystik* noch vor den *Kysylbasch* Halt machte (7). Abschließend werde ich grob die im *Alevitentum* und in der *alevitischen Mystik* vorherrschende Möglichkeit der Erfahrung „Gottes“ angesichts der Lehre *wahdat al-mewdschud* in Form von *Selbsterkenntnis* skizzieren (8).

² Gebraucht wird diese Kategorie z. B. vor allem von A. Y. Ocak (vgl. ders. 1998, 2000, 2000a, 2001, 2002, 2003). Eingang gefunden hat sie leider auch im *Wörterbuch der Religionen* (2006, S. 21).

2. Mystik in der allgemeinen Bedeutung

Die Frage nach der Wahrheit und Objektivität stellt sich gerade in Angelegenheiten der *Religion* und *Mystik* nicht. Deshalb darf es uns nicht verwundern, dass wir gewisse Äußerungen, Prinzipien, Lehren u. dgl. der Mystik objektiv-wissenschaftlich nicht bzw. schwer nachvollziehen können. Denn wir haben es mit unterschiedlichen *Ausdrucksfunktionen* (neben Wissenschaft, Erkenntnis, Kunst) und insofern mit *Kulturformen* zu tun, die jede für sich etwas zu sagen haben, wenn wir sie angemessen interpretieren und verstehen.³ Nicht die Explikation des *Wahrheitsgehaltes*, wohl aber des *Sinnes* dieser Ausdrucksformen ist dabei eine der vordergründigsten Aufgaben einer wissenschaftlichen Untersuchung. In diesem Sinne müssen und werden wir uns nun der *Mystik* zuwenden. Sie ist eine besondere Form der „Erkenntnis“ neben der alltäglichen, wissenschaftlichen und philosophischen (diskursiven) Erkenntnis. Mystische Erkenntnis muss also von der *umgangssprachlichen* Gebrauchweise unterschieden werden, die Erkenntnis einfach als *Einsicht* bestimmt: Erkenntnis liegt dann vor, wenn ich etwas eingesehen, durchschaut und verstanden habe. Mystische Erkenntnis ist zudem nicht *diskursiv* und muss von daher auch vom klassischen Begriff der Erkenntnis in Form von Wissen unterschieden werden, der u. a. der Überzeugungs-, Rechtfertigungs- und Wahrheitsbedingung unterliegt. Für die mystische Erkenntnis ist der Begriff der „Intuition“ konstitutiv, den wir zum einen in der Lehre der *Mystiker* und zum anderen in der *Phänomenologie* Husserls nachweisen können, der davon ausgeht, dass zum Erkennen eine unmittelbare Einheit, eine Identität des Erkennenden mit dem erkannten Gegenstande notwendig sei. Der gemeinsame Grundgedanke der Mystiker, Bergsons und der Phänomenologen ist der, dass die Gegenwart eines Inhalts schon als Erkenntnis selbst bezeichnet wird. Der Erkenntnis geht es entsprechend der „eidetischen Phänomenologie“ Husserls um Intuition als „*Wesensschau(ung)*“: Intuition ist nach Husserl das Vermögen der *Wesensschau*, die im Gegensatz zur individuellen Anschauung von den empirischen Zufälligkeiten abstrahiert und den Gegenstand in seiner reinen Wesensallgemeinheit erfasst. Der mystische und phänomenologische Begriff der Intuition ist wiederum von der Intuition als Fähigkeit des Verständnisses, als „Gespürsinn“ oder Instinkt oder Takt zu unterscheiden, die dazu anleitet, die richtigen Beobachtungen zu machen, das Wesentliche zu finden. Dieses Verständnis der Intuition ist für eine „wissenschaftliche Einstellung“, für Fortschritt innerhalb der Philosophie und allgemein für die Erkenntnis der

³ Vgl. Cassirer 1994, 1994a, 1994b.

Wirklichkeit eine *conditio sine qua non*. Bei dem hier relevanten mystischen Begriff der Intuition geht es demnach nicht um das Verständnis der Intuition als einer besonderen Fähigkeit, sondern um die *cognitio* im Sinne der *Mystiker*, die davon ausgehen, dass der Mensch sein „Heil im Inneren“ erst durch die mystische Erkenntnis des Geistigen bzw. des Göttlichen (der göttlichen Wahrheit) erlangt:

„Mystisch, präzise verstanden, ist jene Religiosität, die angesichts der verborgenen Geheimnisse vor profanen Ohren Mund (und Augen) verschließt, da sie das *Heil im Inneren* und schließlich eine *unmittelbar-intuitive Einheitserfahrung mit Gott* zu erreichen sucht, mag man diese nun als `Gnosis` oder `Erkenntnis`, als `Sophia` oder `Weisheit` oder als `Licht` und `Liebe` bezeichnen.“⁴

Es geht bei einer mystischen Kontemplation als einer stets individuellen Übung um die gelebte Erfahrung der inneren (*batin*, *batiniyya*) Begegnung zwischen dem Mystiker und dem „persönlichen Gott“.⁵ Die Mystik „zielt darauf ab, durch Versenkung in sich selbst eine Vereinigung mit dem Transzendenten bis hin zur Aufgabe der eigenen Individualität herbeizuführen.“⁶ Das Erkenntnisideal des Mystikers lässt sich dementsprechend so darstellen: Der Mystiker will sich in den Gegenstand hineinversetzen; er will den Gegenstand in sich aufnehmen. Es geht ihm um die *innere* Erfahrung der Wirklichkeit, weshalb die Mystik auch als „Wirklichkeitserfahrung“ (Gramlich) bestimmt wird. Die „vollkommene Erkenntnis“ besteht entsprechend der Lehre der Mystiker im *Mit-dem-Gegenstand-Einswerden*, d. h. im *Mit-Gott-Einswerden*.

3. Zentrale Fragestellung der Mystik überhaupt und zwei Antworten

Die theologisch umstrittene Frage der Mystik überhaupt, die damals im *Sufismus* diskutiert wurde und an Brisanz nichts eingebüßt hat, besteht darin, ob wir überhaupt Zugang zu Gott haben können: Können wir überhaupt Gott erkennen? Denn die theologisch-rechtliche *Orthodoxie* ging und geht entsprechend der Lehre des Islams vom absoluten Geheimnis des transzendenten Wesens Gottes davon aus, dass nur das Bezweckte, der Zweck, also Gott

⁴ Küng 2004, S. 399.

⁵ Vgl. Arkoun 1999, S. 158.

⁶ Brockhaus: Religionen, Begriff *Mystik*, S. 452.

Wissen um seiner selbst haben kann und kein anderes Wesen von ihm.⁷ Kann und wie kann es also sein, dass ein fehlbares, begrenztes Wesen, wie der Mensch, Gott als den Schöpfer aller Dinge erkennt? Kann und wie kann das menschliche *Ich* sich bis zu einem Punkt mit dem transzendenten göttlichen *Ich* vereinigen?⁸ Vor allem auf diese Frage versuchen die *Sufis* eine Antwort zu liefern. Dabei gehen sie davon aus, dass weder die materiellen (äußeren) Dinge noch die mündlichen und schriftlichen Regeln, Prinzipien, (heiligen) Bücher u. dgl. der Religion, so wichtig sie auch sein mögen, geeignet sind, um zu *Gotteserkenntnis* zu gelangen.⁹ Insofern es um die mystische Erkenntnis und Erfahrung Gottes geht, scheint die Mystik in gewisser Weise *gnostischer* Natur zu sein, weshalb sie von der Orthodoxie als ketzerisch empfunden, heftig kritisiert, abgelehnt und bekämpft wurde. Die Mystik scheint zudem noch zum *Pantheismus* (zu griech. *pan* „all“, „ganz“, „jeder“ und *theos* „Gott“) zu führen, wie Schlick andeutet:

„Diese Systeme (der Mystik, A. T.) gipfeln darin, dass sie beschreiben, wie der Mensch mit Gott Einswerden und so Gott erkennen und selbst zu einem Gott werden kann.“¹⁰

Der Pantheismus, der ohne den Monotheismus schwer zu verstehen ist, lässt sich im Gegensatz dazu wie folgt kennzeichnen: Er wird heute meist zur Kennzeichnung aller philosophischen und religiösen Konzepte verwendet, in denen Natur und Welt als göttlich aufgefasst werden. Das grundlegende Merkmal des Pantheismus lässt sich wie folgt darstellen:

„Gemeinsam ist allen pantheistischen Strömungen eine Wendung nach innen. Denn da alles göttlich ist, kann `Gott` in der gesamten Natur und im eigenen Selbst aufgespürt werden.“¹¹

Wie kann man aber „Gott“ nahe kommen? In welcher Form kann *Er* aufgespürt werden? Man kann offensichtlich selbst „Gott“ nahe kommen oder zu einem „Gott“ werden, um die Formulierung Schlicks aufzugreifen, in dem Sinne, dass man *entweder* letztlich an der absoluten Existenz und Einzigartigkeit Gottes festhält und die onto-theologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgrund der *Einheit des Seins* nicht preisgibt (a) *oder* aber diese Differenz zugunsten der *Einheit alles Seienden* aufgibt und Gott radikal in das *Innere*

⁷ Zum Konflikt zwischen *Orthodoxie* und *Mystik* vgl. Khoury, Hagemann, Heine 2006, S. 463 f.

⁸ Vgl. Arkoun 1999, S. 158.

⁹ Vgl. al-Halladsch 2001, S. 61.

¹⁰ Schlick (1933/44) 1986, S. 100.

¹¹ Brockhaus: Religionen, Begriff *Pantheismus*, S. 495 f.

des Menschen transformiert, so dass die Rede von einem allmächtigen, absoluten Schöpfergott hinfällig wird (b). Ausgehend von diesen Möglichkeiten lautet meine These in diesem Zusammenhang: Für die *islamische Mystik*¹² ist die erste Möglichkeit (a) und für die *alevitische Mystik* die zweite Möglichkeit (b) wegweisend. Folgt aber aus der Idee der Einheit des Seins als ein Kennzeichen islamischer Mystik überhaupt ein Pantheismus? Oder folgt der Pantheismus nicht vielmehr aus der Idee der Einheit aller Seienden als ein Kennzeichen alevitischer Mystik? Anders gefragt: Führt denn jede Form der Mystik *eo ipso* zum Pantheismus? Es wird nun zu zeigen sein, dass eigentlich, wirklich pantheistisch nur die *alevitische Mystik* ist. Der *islamischen Mystik* der Sufis werden lediglich pantheistische Züge nachgesagt bzw. vorgeworfen. Dieser Vorwurf wurde gerade durch die Affinität der Sufis für diverse außerislamische, d. h. christliche, neuplatonische, persische, indische Einflüsse¹³ bestärkt:

„Noch verdächtiger wurde die Mystik auf Grund des zunehmenden Einflusses der hellenistischen Welt, der Gnosis, der persischen und der indischen Spiritualität, was die orthodoxen Gelehrten die Gefahr pantheistischer Vorstellungen und allgemein einer breiten Entfremdung der islamischen Frömmigkeit fürchten ließ.“¹⁴

Konsequent durchdacht ist dieser Vorwurf umstritten, ja nicht aufrechtzuerhalten. Denn, wie zu sehen sein wird, fühlen sie sich einem *existenziellen Monismus* im Sinne von (a) verpflichtet (z. B. al-Halladsch, Arabi): Die von den Sufis angestrebte ekstatische Einheit mit Gott ohne Vermittlung durch ein Drittes (Prophet) ist kein ewiges, permanentes Stadium, sondern ein vorübergehendes. Sie führt nicht zur Destruktion der Lehre des Islams vom absoluten Geheimnis des transzendenten Wesen Gottes, weshalb der Sufi mit seiner Erfahrung der unüberbrückbaren Ferne Gottes immer wieder ein schmerzliches Erwachen erlebe.¹⁵

¹² Diesbezüglich Khoury 2006, S. 53 – 68.

¹³ Vgl. ebd., S. 52.

¹⁴ Khoury, Hagemann, Heine 2006, S. 465.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 463.

4. Das Prinzip *ana l-haqq*

Gewöhnlich wird die mystische Dimension des Alevitentums zunächst am Leitfaden des Prinzips *ana l-haqq* (Enel-Hakk) entwickelt. Jedenfalls ist es sehr populär, wie zu Beginn erwähnt, auf dieses Prinzip zurückzugreifen, um das eigene *Selbstverständnis als Alevite* nach außen hin zu bezeichnen. In meinen früheren Arbeiten habe ich ebenfalls versucht, anhand dieses Prinzips das *Alevitentum* näher zu charakterisieren. Dieses Vorgehen ist zwar nicht falsch, aber nicht hinreichend bzw. unpräzise, da es unterschiedliche Möglichkeiten der Interpretation dieses Prinzips gibt, wie nun zu sehen sein wird. Dieses Prinzip, das innerhalb der *islamischen Mystik* umstritten ist, da es nicht als *Sufismus* interpretiert wird, wird jedoch vor allem von einer bestimmten Richtung der Mystik ausgesprochen und verteidigt, wobei in beiden Fällen der Mystiker sich entweder aus der Gesellschaft zurückzog, um sich in der Einsamkeit, Enthaltbarkeit vollkommen Gott, dem Gebet und der Meditation hinzugeben oder in den Städten als Prediger und Mahner auftrat. Es lassen sich allgemein zwei Richtungen der Mystik unterscheiden. Zum einen ist es die *nüchterne* und zum anderen die *ekstatisch-schwärmerische* Richtung. Das Prinzip wird vor allem von Vertretern der zweiten Richtung angeführt, wie z. B. von al-Halladsch, Umar as-Suhrawardi, Ibn al-Arabi. Denn erst im Zustand ekstatisch-schwärmerischer Entrückung kann die mystische Erfahrung Gottes im Innern gemacht und in Form des *theopathischen* Ausspruchs *ana l-haqq* zum Ausdruck gebracht werden. Es handelt sich also keineswegs um ein Prinzip bzw. eine Aussage, die wir mit dem gesunden Menschenverstand ihrem „normalen“ Wortsinn entsprechend verstehen können. Allgemein wird also mit diesem Prinzip das Mit-Gott-Einswerden im theopathischen Sinne ausgedrückt. Dieses Prinzip geht auf *Husain ibn Mansur al-Halladsch* (*Al-Husayn b. Mansur al-Hallag*) zurück, der ca. 857 im Iran geboren wurde, aber überwiegend im Irak lebte und 922 aufgrund nicht zuletzt dieses Prinzips als Ketzer, Häretiker hingerichtet wurde. Dieses Prinzip führt er z. B. in seinem im Jahr 913 im Kerker verfassten Buch *kitab at-tawasin* (Tavasin) und in seinem *Vermächtnis* an.¹⁶ Mit dem Prinzip *ana l-haqq* ist gemeint, dass *haqq* (Gott, göttliche Wahrheit, Wirklichkeit) in mir liegt und ich Gottes Wahrheit bin in dem Sinne, dass ich sein *Zeichen* bin, aber nicht *Er* selbst. So schreibt er in *kitab at-tawasin*:

¹⁶ Vgl. al-Halladsch 2001.

„Wenn Du Ihn (Gott, göttliche Wahrheit, haqq, A. T.) nicht erkennst, so erkenne sein Zeichen. Ich bin Sein Anzeichen, Seine Manifestation, Ich bin die Wahrheit! Denn Ich habe nicht aufgegeben, die Wahrheit auszusprechen!“¹⁷

Im *Vermächtnis* heißt es dazu:

„Und ich habe gesagt: `Ene Hüve (Ich bin Er)` [...] Ich bin aufgrund seiner Liebe Er. Er ist aber aufgrund seiner Initiative (Macht) haqq.“¹⁸

An einer anderen Stelle spricht al-Halladsch:

„Gott sprach zu mir aus meinem Herzen./Da war mein Wissen auf meiner Zunge./Er brachte mich sich nahe nach einem Fernsein./Gott hat mich ausgezeichnet.“¹⁹

al-Halladsch spricht nun zum Satan:

„Wenn ihr Gott nicht erkennt, so erkennt doch sein Zeichen! Ich bin dieses Zeichen, ich bin göttliche Wahrheit, denn ich war und bin für immer wahr durch die göttliche Wahrheit.“²⁰

In einem Gedicht führt er dieses Prinzip wie folgt aus:

„Mit dem Bekenntnis zu dem einen Gott treib' ich kein Spiel./Nur dass ich es vergesse./Wie kann ich denn vergessen, wie ein Spiel treiben?/Gewiss ist es: mein Ich ist Er.“²¹

Zusammenfassend lässt sich dieses Prinzip in die folgende einfache, aber folgenreiche Formel bringen:

„Und ich bin Er.“²²

Dieses Prinzip veranschaulicht al-Halladsch anhand des Bildes des Falters, der sich von der Flamme angezogen ihr immer mehr annähert und schließlich darin verbrennt:

„Mit dieser Metapher wird die Liebe des Mystikers zu Gott symbolisiert, deren Ziel in der Auflösung in Gott liegt. Dieses Erlebnis bezeichneten die Sufis als das Entwerden (fana) in

¹⁷ Ebd., S. 42.

¹⁸ Ebd., S. 67.

¹⁹ al-Halladsch 1992, S. 41.

²⁰ Ebd., S. 43.

²¹ Ebd., S. 50.

²² Ebd., S. 40.

Gott, das jedoch noch nicht die letzte Stufe ist, denn dem Entwerden folgt schließlich noch das Weiterbestehen (baqa) in Gott.“²³

In welchem Sinne spricht aber al-Halladsch von diesem Prinzip? Was ist genau gemeint? Führt dieses Prinzip entsprechend der Lehre der Sufis in der Tradition der islamischen Mystik zur Auflösung des Unterschieds zwischen dem „göttlichen *Ich*“ und dem „irdischen *Ich*“?

5. „Ich bin Er. Und Er ist Er“. Das für die islamische Mystik zentrale Prinzip *ana l-haqq* als existentieller Seinsmonismus

Insofern im Zustand der ekstatischen Entrückung das Prinzip *ana l-haqq* ausgesprochen wird, haben wir es mit einem *theopathischen* Prinzip zu tun, mit dem versucht wird, die in der *Unio mystica* erlebte Gegenwart Gottes auszudrücken, ohne aber die onto-theologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufzuheben. Denn für die Mystiker in der Tradition des *Sufismus* (wie z. B. al-Halladsch oder al-Arabi) ist die „Wirklichkeit“ die Wirklichkeit, das „Geschaffene“ das Geschaffene, das „Geschöpf“ das Geschöpf, das „Zeichen“ das Zeichen u. dgl. und *nichts anderes*.²⁴ Es gibt keine (ontologische) Identität zwischen Schöpfer und Geschöpf. Damit ist aber auch nicht gemeint, dass es zwei absolute Seiende in der Welt gäbe, nämlich Gott und Mensch. al-Halladsch hält an der Idee fest, dass es in der Welt nur ein absolutes Wesen, nur ein „göttliches Ich“ gebe, welches nicht mit dem „Ich“ identisch ist.²⁵

Diesen *existenziellen Seinsmonismus* bringt er in einem mahnenden Ton in *kitab at-tavasin* wie folgt zum Ausdruck:

„Ihr Unwissenden, identifiziert nicht das `Ich bin` mit dem `göttlichen Ich` (weder in der Gegenwart noch in der Zukunft, auch nicht in der Vergangenheit). Auch wenn das `Ich bin` eine ganze (wirkliche) Gotteserkenntnis wäre, wäre es ohne Wirkung.“²⁶

Deshalb erfahren wir die Existenz Gottes bzw. das „göttliche Ich“ nicht dadurch, dass wir uns unserer selbst bewusst werden²⁷, weil das nach al-Halladsch bedeuten würde, dass wir dem

²³ Schaerer 2004, S. LIV.

²⁴ Vgl. al-Halladsch 2001, S. 25.

²⁵ Vgl. ebd., S. 59.

²⁶ Ebd., S. 21.

einen absoluten Wesen ein anderes beiseite stellen. Die Existenz des Schöpfers, des Gottes ist immer Zweck, niemals Mittel²⁸ und die Grundlage der Grenzen meines Daseins, wie aus dem *Vermächtnis* hervorgeht²⁹. Vielmehr versuchten al-Halladsch und andere Mystiker in der Tradition des Islams die Gotteserkenntnis sowie die vollkommene Hingabe an Gott einerseits durch *Meditation* (*fikr*) und andererseits ständiges *Gottesgedenken* (*dhikr*) zu erreichen, das zu jeder Zeit und überall möglich ist, im Verlauf der Zeit aber allmählich zu einem wohlregulierten System wurde.³⁰ Sie bezogen sich dabei auf den *Koran*, wobei es ihnen um den verborgenen Sinn des Islams sowie um die „verborgene Bedeutung“ des Korans (*battiniya* vs. *zahiriyya*) ging. So lieferte die Koranstelle 33, 41 („Ihr Gläubigen! Gedenket unablässig Gottes.“) die theologische Rechtfertigungsgrundlage für den *dhikr* im Sinne eines ständigen Gedenkens an Gott und seiner wundersamen Werke.³¹ Dieses Gebot wird zusätzlich im Rekurs auf die Koranstelle 13, 28 („...im Gedenken Gottes findet ja das Herz Ruhe.“) begründet.

Was wir hier bereits der Sache nach im Hinblick auf dieses Prinzip ausgeführt haben, möchte ich weiter explizieren, um zu zeigen, dass wir es hier vor allem mit zwei unterschiedlichen Begriffsrahmen und mit zwei unterschiedlichen Formen der Interpretation dieses Prinzip zu tun haben. D. h. mit anderen Worten: So wie die Tatsachen werden Prinzipien und ihre Urheber im Rahmen eines Begriffssystems interpretiert, so dass es nicht ungewöhnlich ist und uns nicht irritieren darf, dass es unterschiedliche Interpretationen der einen Tatsache, des einen Prinzips und der einen Person gibt. D. h. eine Tatsache, ein Prinzip, eine Person kann in unterschiedlichen Begriffssystemen in unterschiedlicher Form und Bedeutung auftauchen. Dieser für den erkenntnistheoretischen Pluralismus (Interpretationspluralismus), der nicht mit einem Pluralismus der Beliebigkeit (Relativismus) zu verwechseln ist, und vor allem für die Erforschung des *Alevitentums* wichtige erkenntnistheoretische Grundsatz gilt auch für das Prinzip *ana'l-haqq* und für unsere Sichtweise auf al-Halladsch, Arabi und auf Ali und insgesamt auf den Islam.

²⁷ Vgl. ebd., S. 59.

²⁸ Vgl. ebd., S. 60 f.

²⁹ Vgl. ebd., S. 67.

³⁰ *Lexikon der Religionen, Begriff Mystik IV. Islamisch*, S. 399.

³¹ Die Mystiker unterscheiden drei Stufen des Dhikr, den Dhikr der Zunge, den Dhikr des Herzens und den Dhikr des innersten Seelengrundes (vgl. Khoury 2006, S. 66 f.).

6. Die Lehre *wahdat al-wudschud* als Merkmal islamischer Mystik der Sufis

So wird dieses Prinzip im Rahmen der Lehre *wahdat al-wudschud* (vahdet-i vucud) angeführt und interpretiert. Der Begriff *wahdat* lässt sich aus dem arabischen Begriff *vahid* (Eine) ableiten und meint die Einheit und Einzigartigkeit Gottes: Gott ist der Einzige. So spricht der bedeutende Mystiker Ibn al-Arabi:

„Er ist Er, nichts anderes.“³²

Ein in diesem Zusammenhang wichtiger Begriff ist *tevhid*, der in ähnlicher Weise in der islamischen Mystik zum einen die Einheit, das Einssein, die Einzigartigkeit Gottes meint und zum anderen die Überzeugung, dass die Seienden mit der absoluten Existenz Gottes anfangen und in ihr aufhören. Im Kapitel *VIII. Über die Verkündung der Einheit* bringt al-Halladsch den Einheitsgedanken in dreierlei Hinsicht zum Ausdruck: Erstens sei Gott unsterblich. Zweitens gebe es einen einzigen Gott, der die Einheit akzeptiere. Drittens sei Gott der Urheber der Verkündung des Einen und der Einheit des Einen. *tevhid* meint die Absicht, das Bezweckte (Gott) an das (eigene) Wesen zu binden und so zu verinnerlichen. Der Ausdruck *wahdat* wird auch in dieser Bedeutung als der Versuch des Menschen verstanden, mit Gott zusammenzukommen und mit ihm Eins zu werden. In *kitap at-tavasin* taucht dieser Begriff zwar nicht auf, aber auch al-Halladsch selbst scheint diese Lehre der Sache vorauszusetzen. Zumindest führt er sie als 17. Stufe *Olus* (wudschud, vucud) von 40 Stufen an, wenn es darum geht, den engen, mühsamen Weg des Mystikers zu beschreiben, der aufbricht, um zur „Wirklichkeit“, zur göttlichen Wahrheit zu gelangen³³. Dem Reisenden würden unersättliche Feuer, weite Wüsten begegnen. Die letzte Stufe kann nur durch von allen Lastern und Böswilligkeiten gereinigte Menschen erreicht werden, deren Herz sauber ist. Der schwer zu fassende Begriff *wudschud* meint „Finden, Gefundenwerden“ und wird angeführt, um den unerreichbaren Urgrund (*deus absconditus*) zu bezeichnen.³⁴ Der Sache nach meint jedoch die Lehre *wahdat al-wudschud* nicht die Einheit des Findens oder des unerreichbaren Urgrundes, sondern die *Einheit des Seins* als *deus absconditus*, ohne aber das Wesen Gottes, also des unerreichbaren Urgrundes mit dem Wesen anderer Seiender gleichzusetzen. Das Wesen Gottes ist und bleibt vom Wesen alles Seienden grundverschieden. Diese Lehre ist genauer in der *islamischen Mystik* die dritte Stufe neben *wahdet al-schuhud* (vahdet-i suhud) als der

³² al-Arabi 1992, S. 172.

³³ Vgl. al-Halladsch 2001, S. 25.

³⁴ Vgl. Schimmel 2000, S. 40.

ersten Stufe und *wahdet al-kusud* (vahdet-i kusud) als der zweiten Stufe³⁵. In der ersten Stufe sieht der Mensch die Lebewesen, die voneinander verschieden sind; er wird sozusagen Zeuge der Existenz verschiedener Lebewesen.³⁶ Aber er denkt sich, dass alle diese Lebewesen von Gott erschaffen worden sind und erklärt somit ihre Existenz ausgehend von dem einen Gott. In der zweiten Stufe denkt der Mensch, dass es notwendig ist, dass die verschiedenen Lebewesen aus dem einen und selben Wesen (Ursprung) stammen. Die Differenzen betreffen also nicht die Essenz. Trotz der Annahme, dass die verschiedenen Lebewesen in dem einen göttlichen Wesen zusammenkommen bzw. am Wesen Gottes teilhaben, wird nicht behauptet, dass das Wesen Gottes mit dem Wesen der Lebewesen identisch ist. Das Wesen Gottes wird strikt von anderen Lebewesen unterschieden. In dieser Stufe kann al-Halladsch sagen: „Ich bin aus Ihm, aber nicht Er.“³⁷ Die Begründung al-Halladschs ergibt sich aus dem folgenden Axiom: Im Kosmos können zwei absolute, letzte Wesen nicht nebeneinander existieren.³⁸ So kann al-Arabi schlussfolgern: „Er ist Er, nichts anderes.“ D. h. die islamische Mystik der Sufis, die mit dem *wahdat al-wudschud* endet, hält an der onto-theologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, an der Existenz des einen und einzigen absoluten Gottes sowie an der Vorstellung, dass alles einen Anfang und ein Ende hat, fest. Ja, wer vor allem an dieser Differenz sowie an der absoluten Existenz Gottes zweifelt, der scheint aus der Perspektive des Islams ein Tabu zu brechen. Gerade der Pantheismus bzw. pantheistische Ansätze, welcher Tradition und Kultur auch immer, sind dazu prädestiniert, diese oder ähnliche Grundüberzeugungen bzw. Dogmen in Zweifel zu ziehen und durch die „Allgottlehre“ aufzuheben, so dass jeder Versuch der Versöhnung des Pantheismus mit dem Monismus, der *alevitischen Mystik* mit der *islamischen Mystik*, des *Alevitentums* mit dem *Islam* und umgekehrt zum Scheitern verurteilt ist. Mit anderen Worten: Die Lehre *wahdat al-wudschud* führt nicht so ohne weiteres zum *Pantheismus*, worauf Gölpinarli in seinem Buch *Tasavvuf* (Mystik) hinweist.³⁹ Überhaupt scheint sie in der uns vorliegenden Tradition der *Sufis* und der *islamischen Mystik* mit dem Pantheismus im Sinne einer „Allgottlehre“ nicht verträglich zu sein.

Weil aber der Pantheismus ein grundlegendes Merkmal des *Alevitentums* ist, so meine These, kann das *Alevitentum* und die *alevitische Mystik* nicht ausgehend von der Lehre *wahdat al-wudschud* verstanden und expliziert und allgemein auf den *Islam* reduziert werden. D. h.

³⁵ Vgl. dazu Hancerlioglu 2000, S. 688.

³⁶ Vgl. bei al-Halladsch die 16. Stufe: *Zeuge sein: Schuhud* (suhud); vgl. al-Halladsch 2001, S. 24.

³⁷ Vgl. ebd., S. 21.

³⁸ Vgl. ebd., S. 59.

³⁹ Vgl. Gölpinarli 2004, S. 59.

ausgehend von dieser Lehre kann man zwar das Prinzip *ana'l-haqq* anführen, aber nur im Kontext des *Islams* und der *islamischen Mystik*, und zwar für den Zweck der Explikation der *islamischen Mystik*. Die Pointe der *alevitischen Mystik* und des *Alevitentums* würden wir ausgehend von dieser Lehre als Kontext des Prinzips *ana'l-haqq* verfehlen. *Um also die alevitische Mystik explizieren und die eigene Identität bezeichnen zu können, sind wir zwar auf dieses Prinzip angewiesen, aber nicht auf diese Lehre.*

Auf die Begründung dieser These werde ich nun im Zusammenhang mit einer anderen Lehre eingehen, die für die *alevitische Mystik* von zentraler Bedeutung ist und den Begriffsrahmen für *ana'l-haqq* darstellt. Diese Lehre ist jedoch wenig bekannt. Wird sie hier und da angeführt, dann wird sie häufig mit der Lehre *wahdat al-wudschud* durcheinander gebracht.

7. Die Lehre *wahdat al-mewdschud* als Merkmal *alevitischer Mystik*

Die für die *alevitische Mystik* konstitutive, aber wenig bekannte und beachtete Lehre führt im Prinzip A. Gölpinarli an, wenn er auf die Frage, ob denn die Lehre *wahdat al-wudschud* zum Pantheismus führe, mit einem klaren „Nein!“ antwortet⁴⁰: Der Pantheismus sei nicht *wahdat al-wudschud*, also die Einheit des Seins. Vielmehr würde er auf der Grundlage der Lehre *wahdat al-mewdschud*, also auf der Einheit alles Seienden, des Kosmos basieren. Diese Lehre würde aus dem Glauben bestehen, dass die Natur Gott sei, dass es außer der Natur keinen „Gott“ gebe. „Gott“ sei Wesen. Er sei die Wirklichkeit des Kosmos. Entsprechend dieser Lehre gebe es ohne Natur, ohne Kosmos, ohne Materie kein Gott. Das sei, so Gölpinarli weiter, nichts anderes als *Materialismus*. Im *Islam* habe aber, so Gölpinarli weiter, eine solche Lehre keinen Platz, da Gott nicht mit der Natur, dem Kosmos oder der Welt zusammenfalle. Diese Aussage Gölpinarlis halte ich für gerechtfertigt. Denn weder bei al-Halladsch noch bei as-Suhrawardi oder bei al-Arabi lässt sich eine solche Lehre nachweisen. Bei al-Halladsch und vor allem bei al-Arabi ist vielmehr die Lehre *wahdat al-wudschud* zentral⁴¹. Ungerechtfertigterweise spricht Gölpinarli zudem davon, dass ein solcher Glaube *Atheismus* sei und nichts anderes sei als die Leugnung Gottes. Dieses Vorurteil möchte ich nicht weiter kommentieren. Gölpinarli, ansonsten ein sehr toleranter und weitsichtiger Denker, scheint einseitig eine herrschende Auffassung der monotheistischen Religion, des Glaubens zu unterstellen, die davon ausgeht, dass zur Religiosität immer ein absolut transzendenter

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 59, 67 f.

⁴¹ Vgl. Schimmel 2000, S. 40 f.

Schöpfergott gehöre, der allmächtig und einzig ist. Auf die verheerende Konsequenz dieser Auffassung werde ich gleich zu sprechen kommen. Der Pantheismus ist also unter den Voraussetzungen des *Islams* und der *islamischen Mystik*, jedenfalls ausgehend von der Idee der Einheit des Seins so nicht möglich, und zwar aus einem einfachen, bereits erwähnten Grund: Die *islamische Mystik* ist auf die Lehre *wahdat al-wudschud* angewiesen. Wie will der *Islam*, der islamische Monotheismus eine viel weiter, tiefergehende Lehre tolerieren, wenn er schon erhebliche Probleme mit der Lehre *wahdat al-wudschud* hat, wie der erwähnte Konflikt zwischen der islamischen Orthodoxie und der Mystik einhellig zeigt? Denn die Lehre *wahdat al-mewdschud* bedeutet wesentlich die Auflösung des onto-theologischen Dualismus zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott, Natur und Kosmos zugunsten eines Monismus in Form einer „Allgottheitslehre“, die wir bereits bei Xenophanes und Parmenides und später bei Spinoza finden.⁴²

Der Pantheismus geht davon aus, dass Gott in allen Dingen lebt, sogar das Leben des Kosmos selbst ist, so dass schließlich Gott und die lebendige Natur zusammenfallen: Das All ist die Gottheit selbst. Gott ist die „Energie“, der Name für das Ganze, für die Einheit zwischen Menschen, Natur und Kosmos. Ein solcher Pantheismus führt letztlich dazu, dass die ganze Schöpfungslehre, die Eschatologie und überhaupt eine teleologische Vorstellung der Welt nichtig werden: Wenn es keinen Schöpfer und kein Geschöpf gibt, wenn also „Gottheit“ der Name oder das Zeichen für das All, für den Kosmos im ganzen ist, dann wissen wir nichts über den Anfang und das Ende des Kosmos⁴³. Das teleologische Modell wird zugunsten des Modells der Spirale, des Kreises ersetzt. *Das Leben oder der Kosmos erwächst aus dem Tod*. Dieser pantheistische Glaube widerspricht aber, wie gesagt, nach Gölpinarli den wesentlichen Grundannahmen des *Islams*.⁴⁴ So widerspricht sie bspw. den monotheistischen Annahmen des *Islams*, dass nämlich alles von Gott geschaffen worden, dass Gott die letzte und absolute Instanz und das absolut Transzendente sei. Der Kosmos sei später erschaffen worden. Es gibt also einen Anfang und ein Ende. Hierauf gründet die islamische *Eschatologie*.

Was bedeutet aber im Rahmen der Lehre *wahdat al-mewdschud* das Prinzip *ana'l-haqq*? Im Rahmen dieser Lehre kann *ana'l-haqq* nichts anderes sein als der Ausgangspunkt, der Anfang, die notwendige axiomatische Voraussetzung des Lebens und Denkens. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich im *Alevitentum* und in der *alevitischen Mystik* die Frage nach

⁴² Die Mystik im Allgemeinen unterlag zwar diversen außerislamischen Einflüssen (vgl. Khoury, Hagemann, Heine 2006, S. 465). Aber, gerade und erst im Alevitentum und in der alevitischen Mystik war der Pantheismus auf Grund des zunehmenden Einflusses der hellenistischen Welt, der Gnosis, der zarathustrischen, der islamischen, der persischen und der indischen Spiritualität möglich.

⁴³ Diese Auffassung vertritt z. B. Seyh Bedreddin, vgl. Gölpinarli 2004, S. 69 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 70.

„Gott“ und seiner Existenz bspw. in Form des *Theodizeeproblems* (gr. *Theos*, Gott und *dike*, Gerechtigkeit), d. h. der Rechtfertigung des allmächtigen Gottes angesichts des Übels und des Bösen in der Welt gar nicht stellt. Im *Alevitentum* muss die Existenz „Gottes“ nicht bewiesen werden, da *Aleviten* davon ausgehen, dass sie bereits mit ihrer Existenz die Existenz „Gottes“ bewiesen haben. Ein *Alevite* hat bereits mit seiner Geburt *ana'l-haqq* gesagt: Da es das Seiende gibt, ist das Dasein „Gottes“ bewiesen.⁴⁵ Deshalb stellt sich weder das ganze Problem der Rechtfertigung Gottes noch beten Aleviten wie die Muslime. Fernerhin kommt für sie die Pilgerfahrt nicht in Frage. Ihre Form des Gebets widerstrebt fundamental den klassischen Gebetsformen der großen Religionen (z. B. Christentum, Islam): Sie ist aufgrund der pantheistischen „Allgottheitslehre“ und der damit zusammenhängenden Überzeugung, dass es keinen Anfang und kein Ende gibt, weder *räumlich* noch *zeitlich* begrenzt. Zudem ist sie weder an eine metaphysische Instanz oder an einen Propheten noch an ein heiliges Buch gebunden. Sie ist vielmehr stets in die *Praxis menschlicher Handlungserfahrung* eingebettet und kommt sehr gut in den rituellen Zeremonien (*Cem*) zum Ausdruck, die in den Städten ein paar Mal im Jahr stattfinden. In diesen Zeremonien, die von beiden in Kreisform sitzenden Geschlechtern besucht werden, wird die „Allgottheit“ nochmals durchlebt und das „Wir-Gefühl“ verstärkt.

Wie gesagt: Entsprechend der Lehre *wahdat al-wudschud* ist das Prinzip *ana'l-haqq* vereinfacht formuliert Ziel, Zweck der mystischen Erfahrung, nicht ihre Voraussetzung, ihr Anfang. Es ist also an den Zustand der ekstatischen Entrückung gekoppelt. Hingegen geht dieses Prinzip entsprechend der Lehre *wahdat al-mewdschud* der mystischen Erfahrung voraus. So wird dieses Prinzip in den rituellen Zeremonien (*cem*, *tevhid*) der Aleviten in Form des Alls erfahren, und zwar ohne die Unterstellung der onto-theologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie das in der *islamischen Mystik* (z. B. bei al-Halladsch) der Fall ist. Dabei wird die Einheit (*tevhid*) der „Allgottheit“ in menschlicher Gestalt von Ali oder in triadischer Form durch die Formel „Hakk-Muhammend-Ali“ symbolisiert. Um es ganz pointiert zu formulieren: In der *alevitischen Mystik* ist *ana'l-haqq* Anfang, die erste Stufe und in der *islamischen Mystik* der Endpunkt, die letzte Stufe der mystischen Erfahrung. So wird die für die *islamische Mystik* konstitutive monotheistische Formel „Er ist Er, nichts anderes“ durch die monistische Formel des Pantheismus „Er ist das All, nichts anderes“ ersetzt. Das Prinzip *ana'l-haqq* meint dann, dass Ich „Gottheit“, „Gott“, „göttliche Wahrheit“, „haqq“ bin, da ich ein Teil des Alls bin. Ich kann also *haqq* immer nur in Form des Alls erfahren, aber niemals sein *Zeichen* sein. Denn *haqq* ist entsprechend der Lehre *wahdat al-*

⁴⁵ Vgl. Korkmaz 2003, S. 445.

wudschud im monotheistischen Sinne Gott als der Eine und Einzige, als der Allmächtige und Allgegenwärtige. Die Hinrichtung von al-Halladsch aufgrund des Vorwurfs der Häresie beruht insofern auf einem Missverständnis seiner Mystik seitens der islamischen Orthodoxie, die nicht verstehen konnte und wollte, dass es sich hierbei um eine aufwendige *mystische* Erfahrung handelt und nicht um eine *alltägliche* Erfahrung, die jeder machen kann und die wir nachvollziehen und in aller Regel überprüfen können. Die islamische Orthodoxie verfehlte fundamental die Pointe der Mystik als eine besondere *Ausdrucksform* neben Sprache, Wissenschaft, Kunst, Erkenntnis, Religion u. dgl. Der Mystiker in der Tradition des Islams und darüber hinaus spricht stets in *Gleichnissen*, in Zeichen, ohne aber das Gleichnis, das Bezeichnete selbst zu sein. In der islamischen Mystik ist *Er* nur das *Zeichen* selbst, das für etwas steht und niemals dieses Etwas selbst. So versichert uns al-Halladsch kritisch gegen die islamische Orthodoxie gerichtet, aber durchaus im Einklang mit dem Islam und dem Koran⁴⁶, wenn es bspw. um die Gotteserkenntnis sowie die vollkommene Hingabe an Gott einerseits durch *Meditation* (*fikr*) und andererseits ständiges *Gottesgedenken* (*dhikr*) geht⁴⁷:

„Wenn ihr Gott nicht erkennt, so erkennt doch sein Zeichen! Ich bin dieses Zeichen, ich bin die göttliche Wahrheit, denn ich war und bin für immer wahr durch die göttliche Wahrheit.“⁴⁸

al-Halladsch und vor allem sein Prinzip *ana l-haqq* wird im *Alevitentum*, so lässt sich zusammenfassend resümieren, nicht in diesem Sinne im Rahmen der Lehre *wahdat al-wudschud* gedeutet, sondern *in concreto* in zweierlei Hinsicht: zum einen ausgehend von der Lehre *wahdat al-mewdschud* und zum anderen *pantheistisch*. Erst unter dieser Voraussetzung gelangen wir zum Pantheismus und erlangen einen weiteren Theorierahmen für das Prinzip *ana l-haqq*. Insofern ist diese Voraussetzung für die *alevitische Mystik* unverzichtbar. al-Halladschs Worte werden, wie bereits gesagt, pantheistisch wie folgt umgedeutet: *Nicht ich bin die göttliche Wahrheit, sondern die göttliche Wahrheit liegt im All begründet: Die Gottheit ist die ganze Welt zusammen. Gott, Er bzw. haqq, ist entsprechend der alevitischen Mystik das Zeichen für das All.* Die grundlegende Differenz zwischen dem „Ich bin“ und dem „göttlichen Ich“, die für die Sufis unantastbar ist, wird durch die „Allgottheitslehre“ aufgehoben. Das widerspricht aber fundamental der Lehre *wahdat al-wudschud*, der islamischen Mystik und insgesamt dem absolut transzendenten Gottesbild des Islams. Denn

⁴⁶ Vgl. Khoury 2006, S. 53 – 61.

⁴⁷ Lexikon der Religionen, Begriff *Mystik IV. Islamisch*, S. 399.

⁴⁸ al-Halladsch 1992, S. 43.

der *Koran* mahnt an, dass ja Gott hinter dem Vorhang bleibt – wie aus der Koranstelle 42, 51 hervorgeht:

(„Und es steht keinem Menschen zu, dass Gott zu ihm spricht, es sei denn durch Offenbarung oder hinter einem Vorhang, oder indem Er einen Boten sendet, der (ihm) dann mit seiner Erlaubnis offenbart, was Er will. Er ist erhaben und weise.“)

Der Prophet Muhammad ist der Bote Gottes. Auch nach Muhammad ist Gott das absolut *Transzendente*, zu dem wir keinen Zugang haben:

„Er hat uns zwar über Muhammad seine Gebote mitgeteilt, doch gibt es nichts, was den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrücken könnte. Nichts in der Welt ist fähig, ihn uns zu vermitteln.“⁴⁹

Eine andere Frage ist, ob aber damit nicht der Mystik überhaupt der Legitimationsboden unter den Füßen entzogen wird. Was wir hier haben, ist erneut der Konflikt zwischen der *Orthodoxie* und der *Mystik*.⁵⁰ Aus Raumgründen kann ich aber auf diese Frage nicht weiter eingehen.

8. Exkurs: Verheerende Konsequenz des islamischen Monotheismus

Deshalb wurden die *Kysylbasch* (Kızılbaş) von den Osmanen bspw. im 16. Jh. als Ketzer, Häretiker, Abtrünnige oder Abweichler (*murtadd*) u. dgl. bezeichnet und dementsprechend verfolgt, willkürlich verhaftet und hingerichtet.⁵¹ Denn innerhalb der muslimischen *millet* konnten die Osmanen keine *Abweichler* oder *Abtrünnigen* dulden, die den *Islam* und die *islamische Mystik*, genauer *haqq* und wie überhaupt die Religion auf ihre Art und Weise, eben unorthodox und pragmatisch ausgehend von der Lehre *wahdat al-mewdschud* sowie von ihren Lebensumständen, interpretieren, ohne dogmatisch zu werden und im Prozess des kulturellen Austausches andere Einflüsse (z. B. Hinduismus, Buddhismus, Manichäismus) auszublenden, sondern sie vielmehr, wenn es denn als notwendig erachtet wird, im positiven Sinne zu bejahen und zu transformieren (Synkretismus). Der Anlage bzw. Struktur nach ermöglichen

⁴⁹ Gnilka 2004, S. 80.

⁵⁰ Vgl. Khoury, Hagemann, Heine 2006, S. 463 f.

⁵¹ Vgl. Öz 1997.

aber monotheistische Religionen schon aufgrund ihres vermeintlichen (essentialistischen) Anspruches auf Reinheit, Ursprünglichkeit und innere Kohärenz der Religion keinen *Synkretismus*, obwohl sich sowohl der dabei unterstellte *Essentialismus* als auch dieser Anspruch vor dem Hintergrund religionswissenschaftlicher Untersuchungen und der *Praxis menschlicher Handlungserfahrung* nicht rechtfertigen lassen und insofern als eine Fiktion erweisen. Solche Religionen neigen zudem zur Intoleranz bzw. ordnen allgemein das Toleranzgebot vor allem politischen und wirtschaftlichen Interessen unter.

Denn: „Im Monotheismus gebe es nur einen Gott, nur eine Wahrheit und eine Moral, der Anders-Denkende und Kritische müsse deshalb auch real aus der Gemeinschaft entfernt werden: ‘Die Exkommunikation gehört zu den logischen Konsequenzen der Denk-Struktur des traditionellen Monotheismus’.“⁵²

Die Religion der Osmanen war der (sunnitische) Islam.⁵³ Das Gottesbild des Islams wiederum ist „das am konsequentesten monotheistische“⁵⁴, wie oben zu sehen war. In diesem Sinne waren die *Kysylbasch* aus der Binnenperspektive der Osmanen *Abweichler* bzw. *Abtrünnige*. Ein *Abtrünniger* war jedoch aus der Sicht der Osmanen im Unterschied zu einem Ungläubigen (kafir) ein „Muslim“, der seinen Glauben aufgab, was als ein schlimmes Vergehen galt. Quellenmäßig ist zumindest für das 16. Jh. belegt, dass die *Kysylbasch* von der islamischen Orthodoxie der Osmanen tatsächlich auch als Nicht-Muslime bezeichnet wurden, was nach den bisherigen Ausführungen zutreffend ist.⁵⁵ Ein Abtrünniger war nicht nur ein Überläufer, sondern auch ein Verräter. Es bestand (damals) das „Recht“ den Verräter „härter“ zu behandeln als einen Dieb oder Ungläubigen. Dieses Recht wurde in vielen Fällen soweit ausgelegt, dass ein Abtrünniger mit einem „erbitterten Krieg“ rechnen musste, der bis zur Vernichtung der eigenen Existenz führen konnte, wenn er nicht widerrufen wollte:

“Gegen den Abtrünnigen wird nicht erbitterter Krieg geführt als gegen den Ungläubigen. Für ihn gibt es kein Pardon, er erhält kein freies Geleit, und keine Waffenruhe oder Vereinbarung darf mit ihm ausgehandelt werden. Wird er gefangen genommen, ist er kein Kriegsgefangener [...] Er hat nur die Wahl zwischen Widerruf und Tod.“⁵⁶

⁵² Künzli 1988, S. 278.

⁵³ Vgl. Ocak 1998, S. 288.

⁵⁴ Vgl. Künzli 1988, S. 277.

⁵⁵ Vgl. dazu Öz 1997.

⁵⁶ Lewis 2002, S. 143 f.

So begannen unter Selim I (1512-1520), der auch unter dem Beinamen: “Yavuz” (der Grimme”) bekannt war und ist, da er ein außerordentlich harter und aggressiver Herrscher war,⁵⁷ die groß angelegten systematischen Verfolgungen der *Kysylbasch*⁵⁸. Aus der Sicht dieses sunnitischen Sultans waren die *Kysylbasch häretische* (abtrünnige) Turkmenen, die Anhänger Schah Ismails waren.⁵⁹ Wegen Ketzerei wurden ca. vierzigtausend *Kysylbasch* zum Teil verhaftet, zum Teil hingerichtet.⁶⁰ Die Öffentlichkeit wurde auf diese groß angelegten Verfolgungen durch “Rechtsgutachten” (*fetva*⁶¹) vorbereitet.⁶² So geht aus dem 1512 publizierten Gutachten von Müfti Hamza Efendi und Seyhülislam İbdi Kemal explizit hervor, dass es (moralisch) geboten sei, die *Kysylbasch* als Abtrünnige zu töten.⁶³ Dieses Postulat wird religionsphilosophisch bzw. theologisch legitimiert. Zwei Gründe werden hier genannt: Zum einen seien die *Kysylbasch* Ungläubige, Abtrünnige und zum anderen würden sie schlechte Handlungen verrichten. Dieses Gutachten endet mit den Sätzen:

“Wer der Religion hilft, hilft Gott. Wer den Moslems Schlechtes tut, den bestraft Gott.”⁶⁴

Diese Verfolgungen wurden theologisch gerechtfertigt und waren auch *politisch* motiviert, da sie letztlich einem strategischen Ziel dienten⁶⁵: Dadurch sollte nämlich der Rücken der osmanischen Armee frei bekommen werden. Mit diesen Verfolgungen wurde der Weg zur direkten bewaffneten Auseinandersetzung mit Schah Ismail vorbereitet:

“Der Unterdrückung der anatolischen *kizilbas* folgte der erste von vielen osmanisch safawadischen Kriegen. In einem äußerst aufreibenden Kriegszug, der die Janitscharen an den Rand der Meuterei brachte, gelang es Selim 1514, Ostanatolien für die Osmanen zu sichern und tief nach Aserbaidshan einzudringen.”⁶⁶

⁵⁷ Vgl. Kreiser, Neumann 2003, S. 110.

⁵⁸ Vgl. Matuz 1985, S. 80.

⁵⁹ Vgl. Kreiser, Neumann 2003, S. 110.

⁶⁰ Vgl. Matuz 1985, S. 80.

⁶¹ *Fetva* (arab.): Gutachten eines *mufti*, d. i. ein islamischer Gelehrter, der befugt ist, eine Rechtauskunft zu erteilen, das auf eine anonymisierte Frage zu rechtlichen Problemen Auskunft gibt (vgl. Kreiser, Neumann 2003, S. 13, S. 15).

⁶² Vgl. Melikoff 1999, S. 220.

⁶³ Vgl. Bozkurt 1999, S. 57 f.

⁶⁴ Ebd., S. 58.

⁶⁵ Vgl. Matuz 1985, S. 80.

⁶⁶ Kreiser, Neumann 2003, S. 110.

Im Frühjahr 1514 rückte das osmanische Heer (140000 Mann) tief in das von Ismail in Ostanatolien beherrschte Gebiet vor, ohne auf Widerstand zu stoßen. Ismail sei, um seine Armee zu schonen, einer offenen Feldschlacht ausgewichen.⁶⁷ Bei einer offenen Feldschlacht, die im August 1514 bei Caldiran, nordöstlich des Van-Sees, ausgetragen wurde, unterlagen die safawidischen Truppen der osmanischen Armee.⁶⁸ Trotz dieser verheerenden Niederlage und der darauf folgenden allmählichen Abkehr der Safawiden von den *Kysylbasch* haben die *Kysylbasch* bis heute die Möglichkeit des Widerrufs abgelehnt.

9. Erfahrung Gottes angesichts der Lehre *wahdat al-mewdschud* in Form von Selbsterkenntnis

Abschließend stellt sich die Frage, wie nun *haqq*, Gott angesichts der Lehre *wahdat al-mewdschud* erfahren werden kann. Da ich mit meiner Existenz bereits die Existenz Gottes bewiesen habe und da ich selbst ein Teil des Ganzen bin, scheint die nahe liegende Möglichkeit der Erfahrung der *Allgottheit* in der reflexiven Rückbesinnung des Selbst auf sich zu bestehen: *haqq*, Gott, *göttliche Wahrheit*, kurz: *Er* wird in und mit meiner Existenz erfahren, was wiederum von al-Halladsch abgelehnt wird, da wir damit zwei letzte, absolute Wesen unterstellen würden⁶⁹. *Haqq* wird, um philosophisch zu sprechen, radikal im Prinzip der Subjektivität aufgehoben, ohne aber eine individualistische Konzeption des „Ich“, des

⁶⁷ Vgl. Matuz 1985, S. 80.

⁶⁸ Vgl. ebd. 1985, S. 81. Die berühmte Feldschlacht von Caldiran, in der die Osmanen die Safawiden schlugen, wird häufig als der *türkische* Sieg über die Perser betrachtet. Eine solche ideologische Vereinnahmung dieses historischen Ereignisses ist nicht aufrechtzuerhalten und scheint einem Ziel zu dienen: Es soll eine kontinuierliche Linie der türkischen Nation aufgezeigt werden, eine Linie, die zeigt, dass auch Selim eine Türke und dieser Krieg ein türkischer Krieg gewesen sei. Diese vermeintliche Überlegenheit und Sonderstellung der türkischen Nation ist historisch eine Fiktion, und zwar aus drei konkreten Gründen. *Erstens* wissen wir zwar, dass sich aus den jeweiligen Reichen später jeweils zwei nationale Traditionen entwickelten. Nicht die Truppen der Safawiden bestanden im Kern aus Soldaten nichtmuslimischer Herkunft, sondern die der Osmanen (vgl. Kreiser, Neumann 2003, S. 111). Im Gegensatz zu der Pfortentruppe bestanden die Truppen der Safawiden aus turkstämmigen Kavalleristen. *Zweitens* ist festzuhalten, dass nicht Schah Ismail, sondern vielmehr Selim I. sich der persischen Sprache bediente und so vor allem seine Gedichte auf *Persisch* und nicht auf türkisch verfasste (vgl. ebd., S. 111). Schah Ismail, der von den *Kysylbasch/Aleviten* nach wie vor verehrt wird, dichtete seine Gedichte in recht schmuckloser türkischer Sprache (vgl. ebd., S. 111). *Drittens* darf nicht vergessen werden, dass der Sieg der Pfortentruppen durch eine einfache Tatsache begünstigt wurde: Sie waren im Besitze einer überlegenen Militärtechnologie (vgl. ebd., S. 11). D. h. sie hatten mehr und bessere Kanonen und Gewehre.

⁶⁹ Vgl. al-Halladsch 2001, S. 59.

„Selbst“ einzuhandeln, sondern ein „Kollektivsubjekt“ in Form des Gattungsmenschen und ohne den Blick für das Ganze des Alls zu verlieren. Damit gelangen wir fast im sokratischen Sinne zur *Selbstbesinnung*, *Selbstsorge*, *Selbsterkenntnis* als Grundvoraussetzung der Gotteserkenntnis. So kann Seyyid Imaneddin Nesimi (1370-1417/18) sagen:

„Erkenne dich selbst, um Gott zu erkennen.“⁷⁰

An einer anderen Stelle heißt es:

„Alles Seiende und der Raum sind mein Beweis. Mein Anfang beginnt dem (göttlichen) Wesen des Seins. Er kenne mich anhand dieses Zeichens, aber ich überschreite auch dieses Zeichen.“

Diesen Pantheismus bringt Nesimi wie folgt auf den Punkt:

„Ich bin sowohl die kleinste Existenz als auch die Sonne (...) Ich bin die Sonne, der Mond, der Honig, der Zucker. Jeder Person spende ich eine fließende Seele, aber überschreite diese fließende Seele“

Dieser pantheistische Ansatz führt so gesehen zu einer *internen* Hinwendung (*batin*) zu sich selbst, um sich selbst als Einheit gewiss zu sein und durch Wissensaneignung zu befreien. So schreibt *Haci Bektas Veli* (13. Jh.):

„Was auch immer Du suchst, suche es bei Dir selber!“

Damit wird zwar die von al-Halladsch ausgesprochene Grundregel der Mystik beachtet, dass nämlich keine mündliche und schriftliche Regel, kein heiliges Buch, keine äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Dinge geeignet sind, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Es wird aber ein anthropologischer bzw. anthroposophischer Weg eingeschlagen: Die Idee Gottes als des absolut *Transzendenten* wird zugunsten der Idee Gottes als des (absolut) *Immanenten* aufgegeben. Räumlich und metaphorisch gesprochen, ist der Ort, die Stätte Gottes das Innere des Menschen, genauer sein Herz. Der Mensch selbst preist (kürt) *haqq* zum Menschen und gibt ihm *Form* (Gestalt) und *Sinn* (Inhalt). Nur in diesem *batinischen* (internen) und *pantheistischen* Sinne lässt sich ausgehend von der Lehre *wahdat al-mewdschud* das Prinzip *ana'l-haqq* verstehen, um das Selbstverständnis als *Alevite* auszudrücken. Deshalb wird

⁷⁰ Zitiert nach Melikoff 1999a, S. 166.

gerade im Alevitentum entgegen des Islams der Mensch aufgefordert, das „Heil“ nicht irgendwo da draußen zu suchen, sondern im Inneren des Menschen. Nesimi bringt dieses *batinische Gottesverständnis*⁷¹ und die damit zusammenhängende Hinwendung zum „Ich“ in seinem Gedicht „*Betrete die Kaaba des Herzens*“ (*Gir gönüller Kabesine*) sehr gut zum Ausdruck⁷²:

1. Da du wusstest, dass im Herzen des Gläubigen Gott (*haqq*) ist
warum hasst du es nicht geehrt, ist doch Gott in diesem Haus
2. Was alles gibt es im Menschen, nun es gibt Gott (Wahrheit) im Menschen;
Sei dem Teufel kein Mundschenk, im Menschen ist das Mysterium
3. Lasse dich vereinnahmen vom Wort *ana l-haqq* o Wesen Gottes
Von Atemzug zu Atemzug werde nicht Opfer nichtiger Gedanken, wo doch
Gott die Wahrheit ist
4. Wer ist's, der die Ruine meines Herzens festlich schmückte
Gut so, im Moment des Gefallens hat dein Meister einen Gruß für dich
5. Wenn nun einmal im Jahr die Wallfahrt zur Kaaba stattfindet, o ihr Hodschas
Betritt die Kaaba des Herzens, viele Reisen zu Gott sind da

Diese, wenn man so will, „anthropologische“ Transformation der metaphysischen, absolut transzendenten Vorstellung „Gottes“, dieses „interne Gottesverständnis“ in Form der Allgottheit bringt Ahmed Edip Harabi (1853-1917), der stark unter dem Einfluss von Nesimi stand, in seinem Gedicht *Zum Menschen gepriesen* sehr gut zur Sprache:⁷³

Noch bevor es Gott und Welt gab
Schufen und verkündeten wir den Moment (die Zeit)
Noch bevor es für *haqq* (Wahrheit, göttliche Wahrheit) einen angemessenen Raum gab
Nahmen wir Ihn zu uns und empfangen Ihn als Gast

Noch bevor Er noch einen Namen hatte

⁷¹ Dieses „batinische Gottesverständnis“ schlägt sich bspw. auf die Struktur der alevitischen „Versammlungen“ (*Ayn-i Cem*) nieder. In den rituellen Zeremonien sitzen die Gemeinschaftsmitglieder in Kreisform, und zwar Gesicht zu Gesicht. Das Ego hat damit die Möglichkeit dem alter Ego ins Gesicht zu schauen. Denn bildlich gesprochen, wird das Gesicht des alter Egos als Gottes Gesicht angesehen. Zudem müssen die Teilnehmer mit sich selbst und mit anderen Menschen im *reinen* sein.

⁷² Die von mir z. T. stark revidierte Übersetzung stammt von Haas 1987, S. 156 f. Aus diesem Grunde wurde Nesimi im Jahre 1417/8 in Aleppo die Haut vom Leibe getrennt.

⁷³ Entnommen aus Korkmaz 1997, S. 7. Die Übersetzung stammt vom Verfasser.

Lassen wir den Namen beiseite, noch bevor Er eine Gestalt hatte
Bevor Er eine Kleidung und ein Bild hatte
Gaben wir ihr eine Form und priesen Ihn zum Menschen

In ähnlicher Weise wird dieses Postulat, die *Kaaba des Herzens* zu betreten, in einem anderen Gedicht wie folgt formuliert:

Andere haben die Kaaba
Meine Kaaba ist der Mensch
Sowohl der Koran als auch der Erlöser
Ist der Mensch, die Menschheit selbst

Letztlich führt dieser pantheistische Ansatz zu einer alles durchdringenden *Liebesmystik*, zu einer tiefsinnigen humanistischen Gesinnung und insgesamt zu einer *philosophischen* Transformation der klassischen Religionsauffassung, die dem gesunden Menschenverstand nach aus einem transzendenten Schöpfergott, einem heiligen Buch, einem Propheten als Stimme Gottes und der Vorstellung eines Jenseits und Diesseits zu bestehen habe. Das Ergebnis des hier nur in groben Zügen skizzierten Transformationsprozesses, der auf zahlreichen historischen Faktoren beruht, lässt sich mit den Worten *aschiq* (Asik, Liebende) Hüdai's so darstellen:

Des Menschen Leben ist unser Leben
Des Menschen Körper ist unser Körper
Die Liebe ist unsere Religion
An keine andere Religion glauben wir

10. Schlussbemerkung

Das *Alevitentum* als Religion, als Glaube widerstrebt fundamental einer klassischen Religionsauffassung. Vermittels einer solchen Auffassung kann der *Sinngehalt* des *Alevitentums* nicht angemessen verstanden werden. Denn als *Religion, Glaube* ist das *Alevitentum* stets eine genuin *philosophische* Religion. Als *Philosophie* ist es eine „*Philosophie des Herzens*“. Und als eine „*Philosophie des Herzens*“ basiert es auf *mystischen* Grundlagen, also wesentlich auf der Lehre *wahdat al-mewdschud*. Das *Alevitentum* ist also

weder nur eine Religion ohne philosophische Facetten und Impulse noch eine Philosophie ohne Glaubensinhalte, auch nicht bloß eine Religion und eine Philosophie ohne Mystik. Deshalb ist in methodischer Hinsicht das *Alevitentum* als eine komplexe, vielfältige, vielschichtige Einheit mit einer „reduktiven Hermeneutik“ nicht zu erfassen in dem Sinne, dass wir ausgehend von einem Kennzeichen (z. B. Glaube oder Philosophie) das Alevitentum zu explizieren versuchen. Das *Alevitentum* in komplexer Form zu erfassen, besagt auch, dass wir dabei den wesentlichen historischen Einflüssen und Quellen Rechnung tragen, ohne einen Einfluss (willkürlich) herauszugreifen (wie z. B. den Islam) und das *Alevitentum* auf diesen Einfluss zu reduzieren. Denn das *Alevitentum* unterlag unverkennbar *zarathustrischen, islamischen, christlichen, neuplatonischen, persischen, indischen* Einflüssen. Deshalb können wir weder mit einer „reduktiven Hermeneutik“ noch mit der Kategorie der „islamischen Heterodoxie“ das *Alevitentum* erfassen. Stattdessen macht es Sinn, so mein Vorschlag, wenn wir uns der Methode der „Dialektik“ zuwenden und uns der Kategorie „Synkretismus“ bedienen.

BIBLIOGRAPHIE

- al-Arabi, in: R. Gramlich, Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten, Stuttgart, Berlin, Köln 1992.
- al-Halladsch, in: R. Gramlich, Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten, Stuttgart, Berlin, Köln 1992.
- al-Halladsch, Tavasın, deutsch: kitap at-tawasin, Istanbul 2001.
- Arkoun, M., Der Islam. Annäherung an eine Religion, Heidelberg 1999.
- Auffarth, Ch., Kippenberg, H. G. und Michaels (Hg.), Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 2006.
- Bozkurt, F., Aleviligin yeniden yapılanma sürecinde Toplum-Devlet ilişkisi, in: T. Olsson, E. Özdalga, C. Rauvere (Hg.), Alevi Kimligi, Istanbul 1999.
- Der Brockhaus: Religionen. Glauben, Riten, Heilige, Mannheim, Leipzig 2004.
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (1923), Hamburg 1994.
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mystische Denken (1925), Hamburg 1994a.
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Hamburg 1994b.
- Gnilka, J., Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg 2004.
- Gölpinarlı, A., Tasavvuf, Istanbul 2004.
- Gramlich, R., Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten, Stuttgart, Berlin, Köln 1992.
- Haas, A., Die Bektasi, Berlin 1987.
- Hancerlioglu, O., Islam Inanclari Sözlüğü, Istanbul 2000.
- Khoury, Th., Die Weisheit des Islams. Gebete und koranische Texte, Freiburg, Basel, Wien 2006.
- Korkmaz, E., Alevilik ve Aydinlanma, Istanbul 1997.
- Korkmaz, E., Haci Bektas Veli Öğretisinde Dört Öge, in: 1. Uluslararası Haci Bektas Veli Sempozyumu Bildirileri, 27-28-29 Nisan. Haci Bektas Anadolu Kültür Vakfi Yayinlari: 4, Ankara 2000.
- Korkmaz, E., Alevilik-Bektasilik Terimleri Sözlüğü, Istanbul 2003.
- Kreiser, K., Neumann, Ch. K., Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2003.
- Küng, H., Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München 2004.

- Künzli, A., Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus, Hamburg 1988.
- Lexikon der Religionen. Phänomene, Geschichte, Ideen, Freiburg, Basel, Wien 1987.
- Lewis, B., Die politische Sprache des Islam, Hamburg 2002.
- Matuz, J., Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1985.
- Melikoff, I., Le Problem Kizilbas, in: Turcica VI, 1975.
- Melikoff, I., Haci Bektas Efsaneden Gercege, Istanbul 1998.
- Melikoff, I., Uyur Idik Uyardilar. Alevilik-Bektasilik Arastirmalari, Istanbul 1993.
- Melikoff I., Efsaneden Gercege, Istanbul 1999.
- Melikoff, I., Bektasilik/Kizilbaslik: Tarihsel Bölünme ve Sonuclari, in: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (Hg.): Alevi Kimligi, Istanbul 1999a.
- Müller, K. E., Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien, Wiesbaden 1967.
- Ocak, A. Y., Osmanli Toplumunda Zindiklar ve Mülhidler Yahut Dairenin disina cikanlar, Istanbul 1998.
- Ocak, A. Y., Babailer Isyanindan Kizilbasliga: Anadolu'da Islam Heterodoksisinin Dogus ve Gelisim Tarihine Kisa Bir Bakis, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hrsg.), Aleviler/Aleviten, Bd. 1. Kimlik ve Tarih = Identität und Geschichte, Hamburg 2000.
- Ocak, A. Y., Türkiye'de tarihin saptirilmesi sürecinde Türk Sufiligine Bakislar (1996), Istanbul 2000 a.
- Ocak, A. Y., Türkler, Türkiye ve Islam. Yaklasim, Yöntem ve Yorum Denemeleri (1999), Istanbul 2001.
- Ocak, A. Y., Alevi Bektasi Inanclarinin Islam Öncesi Temelleri. Bektasi Menakibnamelerinde Islam Öncesi Inanc Motifleri (2000), Istanbul 2002.
- Ocak, A. Y., Aleviligin çözüm bekleyen iki temel problematigi: Tarih ve Teoloji, in: Ibrahim Bahadir (Hg.), Bilgi toplumunda Alevilik, Ankara 2003.
- Öz, B., Alevilik Ile Ilgili Osmanli Belgeleri (1995), 3. Aufl. Istanbul 1997.
- Pascal, B., Gedanken, Köln 1997.
- Rilke, R. M., Das Stunden-Buch (1899), in: Rainer Maria Rilke, Gedichte und Prosa, Köln 1998.
- Schaerer, P. O., Einleitung, in: Abu Bakr Ibn Tufail, Der Philosoph als Autodidakt, Hamburg 2004.
- Schimmel, A., Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, München 2000.

Schlick, M., Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. Vorlesung aus dem Wintersemester 1933/44, hg. von. H. Mulder, A. J. Kox und R. Hegselmann, Frankfurt/M. 1986.

Tugendhat, E., Anthropologie statt Metaphysik, München 2007.