



Cem Kara

Grenzen überschreitende Derwische

Kulturbeziehungen des
Bektaschi-Ordens 1826–1925



Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von

Miloš Havelka, Friedrich Wilhelm Graf, Przemysław Matusik
und Martin Schulze Wessel

Band 15

Cem Kara

Grenzen überschreitende Derwische

Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826–1925

Mit 3 Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

Diese Arbeit wurde mit einem Förderpreis der Fritz und Helga Exner-Stiftung ausgezeichnet.

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

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Photographie von Hasan Cemali Baba (l.), Topal Tevfik Baba (r., mit der Derwisch-Axt *teber*) sowie weiteren Derwischen und britischen Besuchern im Bektaschi-Tekke (Rumeli-Hisar-Tekke in Istanbul, 1922). © Privatarchiv von Zeki Onaran Baba.

Satz: textformart, Daniela Weiland, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0955
ISBN 978-3-647-35591-7

Inhalt

Vorwort	9
I. Einleitung	13
1. Stand der Forschung	16
2. Quellen	25
3. Kulturbeziehungen: Konzeptionelle und begriffliche Vorüberlegungen	32
4. Fragestellungen und Aufbau der Arbeit	46
5. Anmerkungen zur Terminologie und zur Schreibweise	50
II. Der Bektaschi-Orden im Osmanischen Reich	55
1. Entstehung und Institutionalisierung	56
2. Organisationsstruktur und soziale Ordnung	58
3. Glaubenslehre und Glaubenspraxis	66
4. Soziopolitische Geschichte 1826–1925	77
III. Kulturbeziehungen mit osmanischen Kulturen	97
1. Zwischen Diskriminierung und Konformismus: Bektaschis und Sunniten	97
1.1 Die lange Tradition einer angespannten Beziehung	98
1.2 Pejorative Narrative über die Bektaschiyye nach 1826	101
1.3 Vom Nonkonformismus zum Konformismus: Bektaschis zum Sunnitentum	115
1.4 Kulturkontakte und Kulturtransfers	128
2. Jenseits religiöser Grenzen: Beziehungen zu Christen	142
2.1 Bektaschis und Christen in der Frühneuzeit: Legenden der Kulturbeziehungen	146
2.2 Kulturelle Ambiguitäten: Christliche und bektaschitische Heilige	149
2.3 Kulturkontakte im 19. und frühen 20. Jahrhundert	153
2.4 Ähnlichkeitsnarrative: Konstruktionen oder Transfers?	160
2.5 Christliche Bektaschis? Glaubensübertritt und ambige Religionszugehörigkeit	165
2.6 Grenzen der Inklusion und Konflikte	172

6	Inhalt	
3.	Die Genese einer neuen Konfession?	
	Die Anfänge des <i>Alevi-Bektaşiliks</i>	180
3.1	Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert	180
3.2	Kulturbeziehungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert	184
3.3	Die Zusammenführung von Kızılbaş-Aleviten und Bektaschis	194
3.4	Die Etablierung des <i>Alevi-Bektaşiliks</i>	201
IV.	Kulturbeziehungen mit westlichen Kulturen	207
1.	Kulturkontakte mit Personen aus Westeuropa und Nordamerika	207
1.1	Gastfreundschaft für den ›Fremden‹	207
1.2	Forschung und Kulturkontakte	212
1.3	Zwischenkulturelle Freundschaften	215
1.4	Vom Kulturkontakt zur Konversion?	219
1.5	Vom Bektaschi zum protestantischen Missionar: Johannes Awetaranian	223
2.	Narrative über die Bektaschiyye in den westlichen Wahrnehmungen	234
2.1	Die Bektaschiyye in den westlichen Imaginationen bis 1826	235
2.2	Liberal, rational und tolerant	237
2.3	Antisunnitisch und kryptochristlich	242
2.4	Radikal und häretisch	252
3.	Institutionelle Verflechtungen: Freimaurer und Bektaschis	257
3.1	Bektaschiyye als muslimisch-türkische Freimaurerei	258
3.2	Freimaurereien als westliche Bektaschiyye	282
3.2.1	Amerikanisiertes Bektaschitum? Die Mystic Shriners in Nordamerika	283
3.2.2	Sebottendorf: Arischer Okkultismus und orientalistisches Bektaschitum	305
4.	Wahrnehmung, Rezeption und Transfer westlicher Kultureme	320
4.1	Philosophierezeption: Der Westen als Orientierungspunkt und Kontrastfolie	323
4.2	Rezeption politischer Ideen: Albanischer und türkischer Nationalismus	343
4.3	Transfer orientalistischer Diskurse: Vom Fremd- zum Selbstbild?	369
V.	Resümee	375

	Inhalt 7
Abkürzungen	387
Quellen- und Literaturverzeichnis	389
Archivalische Quellen	389
Gedruckte Quellen	390
Literatur	404
Glossar	423
Register	427
Personenregister	427
Sach- und Ortsregister	431

Vorwort

Vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Version meiner im Frühjahr 2017 an der Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichten Dissertation. Der Abgabe gingen arbeitsintensive und zähe Jahre des Forschens und Schreibens voraus, während derer ich ein großes Maß an Unterstützung von vielen Menschen erhalten habe, ohne die das Projekt letztlich nicht hätte realisiert werden können. An erster Stelle gilt mein Dank meiner Betreuerin Marie-Janine Calic, die stets mit großem Interesse, wichtigen Anregungen und Ratschlägen meine Forschung begleitete und mir dennoch kreative Freiheit einräumte. Auch möchte ich Markus Koller, meinem Zweitbetreuer, für zahlreiche und immer zeitnahe Hilfestellungen und Rückmeldungen danken. Schließlich gilt mein Dank Christoph Neumann, der nicht nur dritter Prüfer in meiner Disputation war, sondern auch mit Rat und Tat das Projekt unterstützte.

In der Anfangsphase der Arbeit und in den konzeptionellen Überlegungen halfen mir Jakob Vogel und Roland Cvetkovski meine Gedanken und Ideen zu ordnen, ohne deren Mitwirkung die ersten Projektentwürfe womöglich keinen Widerhall gefunden hätten. Ich danke dem Orient-Institut Istanbul, stellvertretend Raoul Motika und Richard Wittmann, wo ich in einer menschlich angenehmen und wissenschaftlich anregenden Umgebung meine Forschung beginnen konnte.

Den Großteil der Arbeit schrieb ich als Kollegiat des Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Neben den immens hilfreichen Methodenseminaren, Kapitelbesprechungen und Kolloquiumssitzungen profitierte ich insbesondere von dem interdisziplinären Austausch mit erfahrenen sowie heranwachsenden Forscherinnen und Forschern. Hierfür danke ich dem Sprecher des Kollegs, Martin Schulze Wessel, sowie den Koordinatorinnen Laura Hölzlwimmer und Kateryna Kudin, die nicht nur mit einer scheinbaren Leichtigkeit ein international angelegtes Kolleg koordinieren, sondern mir auch hilfreiche wissenschaftliche Rückmeldungen geben konnten. Schließlich möchte ich auch Sigita Hunger für ihre Übersicht und ihre Geduld im Umgang mit meinen stets unvollständig eingereichten Reiseanträgen danken. In München konnte ich zudem auf die Unterstützung und den Austausch mit Özgür Savaşçı, Klaus Buchenau, Tobias Grill, Simon Hadler und Heléna Tóth zurückgreifen, denen ich allen herzlich danken möchte.

10 Vorwort

Die letzte Station führte mich ans Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz, wo ich in einer angenehmen Atmosphäre und in stetigem Austausch mit weiteren Doktorandinnen und Doktoranden den mühseligen Endspurt der Arbeit angehen konnte. Hierfür danke ich Irene Dingel, Johannes Paulmann und Manfred Sing.

Des Weiteren schulde ich der am Orient-Institut Istanbul und der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* Paris angesiedelten Forschungsgruppe »New Religiosities in Turkey« meinen Dank, in der ich verschiedene Themen meiner Dissertation vor unterschiedlichen Publika diskutieren konnte. Hierzu danke ich Nathalie Clayer, Till Luge, Dilek Sarmış und allen voran Alexandre Toumarkine. Weiterhin danke ich den vielen Diskutantinnen und Diskutanten aus diversen Konferenzvorträgen, Oberseminaren und Kolloquien, die ich nicht im Einzelnen auflisten kann, die aber meinen Blick erweiterten und mir stets neue Perspektiven auf meine Forschung ermöglichten.

Für Anregungen oder für die Zurverfügungstellung von Materialien möchte ich Handan Aksünger, Nathalie Clayer, Markus Dressler, Abrecht Götz von Olenhusen, Klaus Kreiser und Erdal Toprakyan meinen Dank aussprechen. Dass die Arbeit in Buchform erscheinen konnte, verdanke ich Timuray Boyraz, Cüneyd Yıldırım und Tino Jacobs, die meine gesamte Arbeit mit Scharfsinn, kritischem und genauem Auge gegengelesen haben. Ferner danke ich den Herausgebern der Reihe, Friedrich Wilhelm Graf, Miloš Havelka, Przemysław Matusik und Martin Schulze Wessel, für die Aufnahme meiner Studie; dem genannten Internationalen Graduiertenkolleg danke ich ferner für die großzügige Kostendeckung der Drucklegung. Auch danke ich Refik Engin für seine Mühen zur Beschaffung des Titelbildes.

Nicht zuletzt möchte ich meinen Kolleginnen und Kollegen sowie Freundinnen und Freunden ganz herzlich danken: Carmen Reichert, Mutlu Avalır, Katharina Ebner, Melanie Walter, David Schick, Heiner Grunert, Katharina Hey, Heiko Schmidt, Franziska Davies und vor allem Daniel Kolland, Eva Riedl und Markus Schrijer. Sie alle haben mit ihrer Kollegialität, Freundschaft und mit ihren wertvollen Rückmeldungen mehr zum Fertigstellen der Arbeit beigetragen, als dass ich hier aufzählen könnte.

Insbesondere möchte ich Franziska Schöberl von ganzem Herzen danken, die nicht nur mit Geduld, Zuneigung und Einfühlung meinen Dauerstress auffing, sondern auch Teile der Arbeit – mit liebevoll zurückgehaltener Langeweile – gegengelesen hat.

Mein ganzer Dank gilt meiner Familie: meinen Geschwistern, Meryem Kara-Özdemir und Barış Kara, und allen voran meinen Eltern, Aliye und Yakup Kara. Durch ihre Herzlichkeit, ihr Vertrauen und uneingeschränkten Beistand fühlte ich mich auch in den frustrierenden Phasen der Promotion, die wohl zu jeder Doktorarbeit dazu gehören, immer aufgefangen. Allen vieren danke ich auf ihre Weise.

Schließlich möchte ich Faysal İlhan Baba danken, der das Leben eines vielseitig interessierten und im positivsten Sinne Grenzen überschreitenden Derwischs vorlebte und mir immer wieder neue Blickwinkel eröffnete. Seinem Andenken widme ich das vorliegende Buch. Möge seine Seele froh und glücklich sein. Ruh-ı revanı şad ü handan olsun.

München im November 2018

Cem Kara

I. Einleitung

Das Osmanische Reich war ein multikonfessioneller Herrschaftsverband, dessen religiöse Diversität besonders in seinem sogenannten Kernland, also in den südosteuropäischen und westanatolischen Regionen, sehr ausgeprägt war; mit einer breiten Vielfalt christlicher und jüdischer Religionsgruppen neben unterschiedlichen muslimischen.¹ Obgleich die religiösen Kulturen administrativ vom Osmanischen Reich in religiös organisierte Gemeinschaften aufgeteilt wurden – nicht-muslimische Gruppen etwa in die größtenteils autonom agierenden ethnokonfessionellen *Millet*-Gemeinschaften² –, lebten diese Gruppen nicht gänzlich isoliert voneinander. Sie standen in vielseitigen Kontaktsituationen und Austauschprozessen.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts durchliefen die osmanischen Religionsgruppen zahlreiche Transformationen: Zum einen veränderte sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts im Zuge interner Reformmaßnahmen mehrmals der Verwaltungsmodus und imperiale Umgang mit den Religionskulturen im Osmanischen Reich.³ Zum anderen setzten Autonomiebestrebungen vieler Gruppen im ›Vielvölkerreich‹ mit Beginn des 19. Jahrhunderts an – in den meisten Fällen wurden ethnonationalistische Komponenten mit religiös-konfessionellen kombiniert.⁴ So verhärteten sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts in mancher Hinsicht religiös-kulturelle Grenzen durch zunehmenden Nationalismus und Konfessiona-

1 Braude, Benjamin/Lewis, Bernard (Hg.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. New York u. a. 1982; Levy, Avigdor (Hg.): *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton 1994; Ozil, Ayşe: *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire. A Study of Communal Relations in Anatolia*. London u. a. 2013; Lauer, Reinhard/Majer, Hans Georg (Hg.): *Osmanen und Islam in Südosteuropa*. Berlin u. a. 2014.

2 Ursinus, Michael: Zur Diskussion um ›millet‹ im Osmanischen Reich. In: *Südost-Forschungen* 48 (1989) 195–207.

3 Barkey, Karen: *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge 2009, 264–296.

4 Clayer, Nathalie: The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms. In: *Grandits*, Hannes u. a. (Hg.): *Conflicting Loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*. London u. a. 2011, 89–109; Adamir, Fikret: *Religious Communities and Ethnic Groups under Imperial Sway. Ottoman and Habsburg Lands in Comparison*. In: Hoerder, Dirk (Hg.): *The Historical Practice of Diversity. Transcultural Interactions from the Early Modern Mediterranean to the Postcolonial World*. New York u. a. 2003, 54–86; Anscombe, Frederick F.: *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*. Cambridge u. a. 2014.

14 Einleitung

lismus, aber in anderer Hinsicht vermehrten sich in dieser Zeit auch Kontakt- und Austauschmöglichkeiten.

Ein zentraler Grund für die Zunahme an Interaktionsmöglichkeiten und eine weitere Facette der religiös-kulturellen Diversität zeigte sich insbesondere ab Mitte des 19. Jahrhunderts, als sich aufgrund politischer und wirtschaftlicher Verflechtungen und Abhängigkeiten die Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und westeuropäischen Staaten intensivierten. Westeuropäische Staaten wie das Britische Empire, Frankreich, die Habsburgermonarchie und später das Deutsche Reich dienten dem Osmanischen Reich als Vorbild für Reformbemühungen, die zwar schon ins späte 18. Jahrhundert zurückreichten, jedoch die staatliche Politik vor allem im 19. Jahrhundert maßgeblich prägen sollten.⁵ Darüber hinaus nahm insbesondere in der Folge von Kriegssituationen, etwa des Krimkrieges in den 1850er Jahren, die militärische und politische Abhängigkeit des Osmanischen Reiches von den genannten Staaten zu, die von wirtschaftlichen Verbindungen begleitet und weiter gesteigert wurde.⁶ Die Verflechtungen reichten aber weit über politisch-wirtschaftliche Sphären hinaus und wurden von unzähligen kulturellen Begegnungen und kulturellem Austausch ergänzt, so dass westeuropäische Kulturen im Laufe des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich präsent wurden – sei es in Form von Personengruppen aus ›westlichen‹ Staaten oder in Form von Ideen, Diskursen oder anderen Kulturgütern. Diese Präsenz mündete in weitere zwischenkulturelle Begegnungen und Verflechtungen mit Kulturen im Osmanischen Reich und führte zu unterschiedlichen Reaktionen und Ergebnissen. Zwar richteten sich derartige Beziehungen auch gen Osten und bestanden auch mit anderen Staaten, man könnte das Russländische Reich oder den kadscharischen Iran anführen, allerdings waren sie konfliktbeladener und nicht so ausgeprägt wie mit westeuropäischen Staaten.⁷

So war die kulturelle Vielfalt im Osmanischen Reich, sowohl seine interne religiös-kulturelle Diversität als auch die durch intensivierte Beziehungen mit

5 *Findley*, Carter V.: *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789–1922*. Princeton 1980; *Reinkowski*, Maurus: *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*. München 2005; *Andic*, Fuat/*Andic*, Suphan: *Reforming Ottoman Governance. Success, Failure and the Path to Decline*. Piscataway 2014; *Ortaylı*, İlber: *İmparatorluğun en Uzun Yüzyılı*. 31. Aufl. Istanbul 2010; *Evered*, Emine Ö.: *Empire and Education under the Ottomans. Politics, Reform and Resistance from the Tanzimat to the Young Turks*. London u. a. 2012.

6 *Frémeaux*, Jacques: *La question d’Orient*. Paris 2014.

7 *Ateş*, Sabri: *The Ottoman-Iranian Borderlands. Making a Boundary, 1843–1914*. Cambridge u. a. 2013; *Zarcone*, Thierry/*Zarinebaf-Shahr*, Fariba (Hg.): *Les Iraniens d’Istanbul*. Paris 1993; *Barčov*, ‘Omer (Hg.): *Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*. Bloomington u. a. 2013; *Meyer*, James H.: *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford 2014.

anderen Staaten ab dem 19. Jahrhundert generierte, breit gefächert. Während der ›vertikale‹ Umgang des Osmanischen Reiches mit seiner kulturellen Vielfalt teilweise erschlossen worden ist,⁸ stellen ›horizontale‹ Interaktionen zwischen den Kulturen größtenteils noch Forschungsdesiderate dar. Fragestellungen, was für Kulturkontakte aus dieser kulturellen Diversität hervorgingen, wie sich die Kulturen gegenseitig wahrnahmen und zu welchen Austausch- oder auch Abgrenzungsprozessen sie führten, sind von der Forschung bisher kaum formuliert worden.

Zur Behebung dieses Desiderats möchte die vorliegende Studie mit der Fokussierung auf eine dieser religiösen Kulturen – den Sufi-Orden der Bektaschis – einen Beitrag leisten. Sufi-Orden (*tarikat*) sind religiöse Vergemeinschaftungen der sogenannten ›mystischen‹ Auslegung des Islams, deren Anhänger mit unterschiedlichen Praktiken und Glaubensansichten eine Annäherung an Gott anstreben. Im Osmanischen Reich waren Sufi-Orden ein wesentlicher Bestandteil des sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens.⁹ Der Bektaschi-Orden zählte zu den einflussreichen Sufi-Gemeinschaften der osmanischen Geschichte, stach jedoch zugleich aufgrund divergierender Religionsansichten zur diskursbestimmenden Islamvorstellung hervor. Diese ›Sonderrolle‹ der Bektaschi-Derwische zeigte sich auch in ihren Kulturbeziehungen, die in diversen Aspekten ebenfalls auffällig und im Vergleich zu anderen religiösen Kulturen im Osmanischen Reich zuweilen außergewöhnlich waren. Dennoch lassen sich anhand der Bektaschis auch einige allgemeine Charakteristika in den Kulturbeziehungen ermitteln, die *pars pro toto* auch auf Angehörige anderer religiöser Kulturen zutrafen und somit zugleich Einblicke in weitreichendere Formen der zwischenkulturellen Beziehungen ermöglichen.

Der Untersuchungszeitraum umfasst die Epoche zwischen 1826 und 1925. Dies ist eine Zeit, die sowohl für den Bektaschi-Orden als auch für das gesamte osmanische Sufi-Wesen als eine zusammengehörende Phase verstanden werden kann, in der sich viele Veränderungen vollzogen. Das Zeitfenster wird an beiden Enden jeweils von einem Verbot begrenzt: 1826 wurde der Bektaschi-Orden vom Osmanischen Staat offiziell aufgehoben, womit die Bektaschis vom Kreis der staatlich akzeptierten Religionsgruppen ausgeschlossen wurden. So entstand zwischen den staatlich geförderten Islamvorstellungen und der Bektaschiyye eine Kluft, die sich auf die Kulturbeziehungen mit anderen Gruppen auf die eine oder andere Weise auswirkte. Trotz zwischenzeitlicher inoffizieller Duldung blieb das Verbot bis zur Gründung der Republik Türkei bestehen und

8 Etwa Barkey: *Empire of Difference*.

9 Lifchez, Raymond (Hg.): *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*. Berkeley 1992; Ocak, Ahmet Yaşar (Hg.): *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkân, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm*. Ankara 2005.

16 Einleitung

wurde 1925 von dieser mit einer Prohibition des gesamten Sufi-Wesens bestätigt. Zwar ist der zeitliche Anfangs- und Endpunkt mit Blick auf die Geschichte des Bektaschi-Ordens gewählt, aber das Zeitintervall deckt sich zu großen Teilen mit den genannten Wandlungen in der kulturellen Landschaft des Osmanischen Reiches im 19. und frühen 20. Jahrhundert.

Die Arbeit greift somit in der Zeit zwischen 1826 und 1925 die Kulturbeziehungen der Bektaschiyye sowohl mit religiösen Kulturen im Osmanischen Reich als auch mit solchen außerhalb der Grenzen des Osmanischen Reiches auf, wobei ein Fokus auf ›westliche‹ Kulturen gesetzt wird. Die Ebenen der Kulturbeziehungen werden mit Untersuchungen zu Kulturkontakten, gegenseitigen Wahrnehmungen und reziproken kulturellen Transfers dreigeteilt. Dabei ist stets die Frage virulent, auf welche Weise sich die religiöse Kultur der Bektaschiyye im Kontext kultureller Beziehungen transformierte.

1. Stand der Forschung

Für den vertikalen Umgang des Osmanischen Reiches mit seiner kulturellen Diversität hat etwa die Arbeit von Karen Barkey einen verdienstvollen Beitrag geleistet, in der die Historikerin die je nach Zeit und Notwendigkeit flexibel angepasste imperiale Moderation von Diversität untersucht. Hierin sieht sie einen Hauptgrund für die Langlebigkeit des Osmanischen Reiches.¹⁰ Während darüber hinaus in vielen weiteren Studien der staatlich-administrative Umgang mit den verschiedenen Kulturen mit epochalen, religiösen oder rechtshistorischen Untersuchungsschwerpunkten aufgegriffen worden ist,¹¹ hat die Forschung horizontale Beziehungen zwischen den Kulturen lange Zeit wenig berücksichtigt. In den letzten Jahren haben jedoch Historikerinnen und Historiker begonnen, dieses Feld allmählich zu erschließen. Für die Levante etwa sind jüngst Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Südostanatolien und Syrien¹²

¹⁰ Barkey: *Empire of Difference*.

¹¹ Koller, Markus: Herrschaftliche Ordnung im Zeichen von Expansion und religiöser Vielfalt. Fremde im Osmanischen Reich. In: *Coskun, Altay/Raphael, Lutz* (Hg.): *Fremd und rechtlos? Zugehörigkeitsrechte Fremder von der Antike bis zur Gegenwart*. Ein Handbuch. Köln 2014, 217–240; *Karpat, Kemal H./Yıldırım, Yetkin* (Hg.): *Ottoman Mosaic. Preservation of Minority Groups, Religious Tolerance, Governance of Ethnically Diverse Societies*. Seattle 2010; *Braude/Lewis: Christians and Jews; Greene, Molly* (Hg.): *Minorities in the Ottoman Empire*. Princeton 2005; *Fortna, Benjamin C.* (Hg.): *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey. Orthodox and Muslims, 1830–1945*. London u. a. 2013; *Şeren, Tsevi*: *The Jews of Rusçuk. From Periphery to Capital of the Tuna Vilayeti*. Istanbul 2011; *Benbassa, Esther/Rodrigue, Aron*: *Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki*. Bochum 2005; *Ozil: Orthodox Christians*.

¹² Etwa *Jakob, Joachim*: *Ostsyrische Christen und Kurden im Osmanischen Reich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Wien u. a. 2014.

oder zwischen Juden, Muslimen und Christen in Palästina untersucht worden.¹³ Darüber hinaus sind auch Interaktionen zwischen Christen und Muslimen in verschiedenen Regionen auf dem osmanisch beherrschten Balkan thematisiert worden,¹⁴ etwa Zusammenhänge zwischen Kosmopolitismus, Isolation und Konflikten in bestimmten urbanen Zentren des Osmanischen Reiches.¹⁵ Beziehungsgeschichten zwischen Derwischen und anderen religiösen Kulturen werden zwar in einigen Arbeiten angeschnitten, allerdings liegen kaum Einzelstudien vor.¹⁶ So decken zwar die Arbeiten von Edwin Seroussi oder Maureen B. Jackson Kulturtransfers zwischen Juden und Mevlevi-Derwischen im Bereich der Musik auf, die letztlich die Liturgie sephardischer Juden maßgeblich prägen sollten.¹⁷ Die konkreten Formen der kulturellen Beziehungen, die derartige Transfers ermöglichten, wie auch weitere Kulturbeziehungen von Sufi-Orden, sind bisher weitestgehend unberücksichtigt geblieben.

Die Balkanhistorikerin und Albanienexpertin Nathalie Clayer hat kürzlich zum »religiösen Pluralismus« im spätosmanischen Südosteuropa eine systematische Untersuchung vorgelegt, die den Transformationen des 19. und frühen

13 Campos, Michelle U.: *Ottoman Brothers. Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford 2011.

14 Allen voran der Sammelband Kahl, Thede/Lienau, Cay (Hg.): *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*. Münster 2009, der jedoch mehrheitlich Untersuchungen zu zeithistorischen und zeitgenössischen Phänomenen umfasst. Für die historische Einbettung siehe aber den Beitrag Adanır, Fikret: *Beziehungen von Christen und Muslimen im Osmanischen Reich*. In: Ebd. 59–74. Siehe zudem: Norris, Harry T.: *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and Heterodoxy*. 2. Aufl. London u. a. 2011; Valtchinova, Galia: *Christian-Muslim Religious Symbiosis According to F.W. Hasluck. Comparing two Local Cults of Saint Therapon*. In: Shankland, David (Hg.): *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878–1920*. Bd. 1. Istanbul 2004, 159–181.

15 V. a. Mazower, Mark: *Salonica. City of Ghosts, 1430–1950*. London 2005, 66–95, 159–179. Siehe zudem: Freitag, Ulrike/Lafi, Nora (Hg.): *Urban Governance under the Ottomans Between Cosmopolitanism and Conflict*. London 2014; Sundhussen, Holm: *Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt*. Wien u. a. 2014, 85–96; Anastasiadu, Meropē: *Salonique, 1830–1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes*. Leiden u. a. 1997 und Köse, Yavuz (Hg.): *Istanbul. Vom imperialen Herrschersitz zur Megapolis*. München 2006.

16 Die Ausnahmen sind das populärwissenschaftliche Werk Stavroulakis, N. P.: *Salonica. Jews and Dervishes*. Athen 1993, und die systematisch überzeugende, aber nicht allzu umfangreiche Studie, Kiriakidis, Andreas: *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum. Religionskontakt und Vergleich zweier mystischer Traditionen*. Berlin 2010.

17 Seroussi, Edwin: *From Court and Tarikat to Synagogue. Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs*. In: Hammarlund, Anders u. a. (Hg.): *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*. November 27–29, 1997. Istanbul 2001, 81–96. Siehe zudem: Jackson, Maureen B.: *Mixing Musics. Turkish Jewry and the Urban Landscape of a Sacred Song*. Stanford 2013, v. a. 9f., 29–31 und 60f.; Mazower: *Salonica*, 80f.

18 Einleitung

20. Jahrhunderts gerecht werden soll.¹⁸ Aus diesem Grund greift sie die Geschichte religiöser Interaktionen nicht auf Grundlage des Millet-Systems auf, da dieses nicht hinreichend die »reality of religious landscape« wiedergebe und viele Veränderungen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchlaufen habe.¹⁹ Stattdessen schlägt sie verschiedene dynamische Kategorien von zwischenkulturellen Interaktionsmöglichkeiten vor,²⁰ die es trotz ansteigender nationalistisch-konfessioneller Grenzen in dieser Zeit gegeben habe. Die Habilitationsschrift des evangelischen Theologen Kai Merten formuliert ferner den Anspruch, die allgemeinen Beziehungen zwischen den Religionsgruppen im Osmanischen Reich zu untersuchen und anhand dessen systematische Schlussfolgerungen ziehen zu können.²¹ Dabei stellt Merten größtenteils die Geschichte einzelner Religionsgruppen im Osmanischen Reich dar und geht wenig auf Interaktionen zwischen diesen ein; denn – so seine These – ebenbürtige und übers Oberflächliche hinausgehende Kulturbeziehungen habe es aufgrund des rechtlich benachteiligten Status nicht-muslimischer Gruppen im Osmanischen Reich kaum gegeben.²² Die vorliegende Arbeit argumentiert zumindest im Fall der Bektaschi-Derwische – wobei an gegebener Stelle auch Vergleiche zu anderen Religionsgruppen gezogen werden – in eine andere Richtung. Eine Studie, die Kulturbeziehungen aus der Perspektive einer Gruppe darstellt, diese überregional und über einen längeren Zeitraum hinweg betrachtet und nicht auf die Beziehung mit einer einzelnen weiteren Gruppe reduziert, liegt bislang nicht vor.

Obgleich unzählige Studien über Interaktionen des Osmanischen Reiches mit westeuropäischen Staaten auf politischer, wirtschaftlicher oder diplomatischer Makroebene vorliegen,²³ sind Verflechtungen auf einer personellen und

18 *Clayer*, Nathalie: Religious Pluralism in the Balkans during the Late Ottoman Imperial Era. Towards a Dynamic Model. In: *Murphey*, Rhoads (Hg.): *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean. Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*. London u. a. 2017, 101–114.

19 Ebd. 101.

20 So etwa die Kategorien »Becoming« and »going towards« für Phänomene der Konversionen, »Being both« or »being neither, nor?« für Kryptoreligiositäten oder »Practicing beyond« and »doing as« für kulturelle Ambiguitäten. Ebd. 102–108.

21 *Merten*, Kai: *Untereinander, nicht nebeneinander. Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts*. Berlin u. a. 2014.

22 Ebd. 484.

23 Eine Auswahl der jüngeren Forschungsliteratur: *Firges*, Pascal u. a. (Hg.): *Well-connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History*. Leiden u. a. 2014; *Gürpınar*, Doğan: *Ottoman Imperial Diplomacy. A Political, Social and Cultural History*. London u. a. 2014; *Agstner*, Rudolf/*Samsinger*, Elmar (Hg.): *Österreich in Istanbul. K. (u.) K. Präsenz im Osmanischen Reich*. Wien u. a. 2010; *Fuhrmann*, Malte: *Der Traum vom deutschen Orient. Zwei deutsche Kolonien im Osmanischen Reich, 1851–1918*. Frankfurt am Main u. a. 2006; *Bartov*: *Shatterzone of Empires*; *Berchtold*, Johannes: *Recht und Gerechtigkeit in der Konsulargerichtsbarkeit. Britische Exterritorialität im Osmanischen Reich, 1825–1914*. München 2009; *Cebeci*, Mehmet: *Die deutsch-türkischen Beziehungen in der Epoche Abdülhamids II*.

kulturellen Mikroebene zwischen Angehörigen ›westlicher‹ und osmanischer Kulturen noch nicht hinreichend erschlossen worden. Die Rekonstruktion von christlich-missionarischen Tätigkeiten westeuropäischer und vor allem auch US-amerikanischer Missionarsgesellschaften in Regionen des Osmanischen Reiches hat indes manche Kontakte zwischen diesen Gruppen und Kulturen des Osmanischen Reiches offengelegt. Hans-Lukas Kieser hat etwa Kulturkontakte zwischen US-amerikanischen Missionaren und Kızılbaş-Aleviten im Osten Anatoliens nachzeichnen können und freundschaftliche Beziehungen zwischen diesen Gruppen konstatiert.²⁴ Darüber hinaus ist das Interesse von Historikerinnen und Historikern für das Aufeinandertreffen von Missionaren und als ›heterodox‹ bezeichneten Glaubensgemeinschaften gewachsen, etwa für die Kızılbaş in Ostanatolien oder auch für die Nusayri in Südostanatolien und Syrien, und für die dadurch entstandenen missionarischen Bemühungen um diese Religionsgruppen.²⁵ Missionarische Interaktionen mit Derwischen wie auch weitere Sphären kultureller Beziehungen zwischen Angehörigen ›westlicher‹ Kulturen und Sufi-Orden sind bis zum heutigen Tag unergründet geblieben.

Der Rezeption von Ideen oder Kulturgütern, deren Ursprünge im Westen Europas liegen, haben sich in der Osmanistik bereits viele Historiker gewidmet. Für die politische Ideengeschichte sind die wegweisenden Arbeiten von Şerif Mardin,²⁶ François Geogron²⁷ sowie Şükrü Hanioglu²⁸ und in der Wissen-

1876–1908. Die Rolle Deutschlands in der türkischen Außenpolitik unter besonderer Berücksichtigung der bulgarischen, ägyptischen und armenischen Frage. Marburg 2010; Köse, Yavuz: Westlicher Konsum am Bosphorus. Warenhäuser, Nestlé & Co. im späten Osmanischen Reich, 1855–1923. München 2010; Aksan, Virginia H.: Ottomans and Europeans. Contacts and Conflicts. Istanbul 2004.

24 Kieser, Hans-Lukas: Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839–1938. Zürich 2000, 69–78, 382–394.

25 Karakaya-Stump, Ayfer: The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought. Missionary Accounts and their Aftermath. In: Shankland (Hg.): Archaeology, Bd. 1, 329–353; Türkyılmaz, Zeynep: Anxieties of Conversion. Missionaries, State and Heterodox Communities in the Late Ottoman Empire. Unveröff. Diss. University of California, Los Angeles 2009; Alkan, Necati: Fighting for the Nuşayri Soul. State, Protestant Missionaries and the ‘Alawis in the Late Ottoman Empire. In: WI 52/i (2012) 23–50; Cora, Yaşar T.: Localizing Missionary Activities. Encounters between Tondrakians, Protestants and Apostolic Armenians in Khnus in the Mid-Nineteenth Century. In: Ders. (Hg.): The Ottoman East in the Nineteenth Century. Societies, Identities and Politics 2016, 109–132; Gölbaş, Edip: ›Devil Worshipers‹ Encounter the State. ›Heterodox‹ Identities, State Building, and the Politics of Imperial Integration in the Late Ottoman Empire, in: Ebd. 133–155.

26 Mardin, Şerif: The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas. 2. Aufl. Syracuse 2000; Ders.: Religion, Society, and Modernity in Turkey. Syracuse 2006.

27 Z. B. Geogron, François: Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura, 1876–1935. Paris 1980.

28 Hanioglu, M. Şükrü: Blueprints for a Future Society. Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art. In: Özdalga, Elisabeth (Hg.): Late Ottoman Society. The Intel-

20 Einleitung

schaftsgeschichte die von Ekmeleddin İhsanoğlu zu nennen.²⁹ Für die osmanische Rezeption westeuropäischer Philosophie haben die »klassischen« Schriften von Hilmi Ziya Ülken,³⁰ die Arbeiten von Süleyman H. Bolay³¹ und Remzi Demir³² wichtige Impulse geliefert, die von weiteren neueren Forschungen jüngerer Zeit ergänzt werden.³³ Dabei greifen die Arbeiten aller genannten Historiker die Spannungsverhältnisse und auch Amalgamierungen zwischen traditionell-religiöser Sinnstiftung und den neuen Ideen aus dem »Westen« auf.³⁴ Die Transformationen, die Religionsgruppen unter dem Stichwort »Modernisierung« erfuhren – hier als Begriff für die funktionale Ausdifferenzierung einer Gesellschaft nach westeuropäischem Vorbild verstanden und entsprechend ein Produkt eines kulturellen Austauschs³⁵ –, sind von wenigen, aber elaborierten Arbeiten vorgenommen worden: Hervorzuheben sind hier vor allem die Studien von Amit Bein, İsmail Kara und Brian Silverstein.³⁶ Während die bei-

lectual Legacy. London u. a. 2005, 28–134; *Ders.*: The Young Turks in Opposition. New York 1995. Siehe zudem: *Belge*, Murat (Hg.): Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. 9 Bde. Istanbul 2001–2009, v. a. die Bände 1 und 3 sowie das ältere Standardwerk von *Berkes*, Niyazi: Türkiye’de Çağdaşlaşma. Istanbul 1978.

29 *İhsanoğlu*, Ekmeleddin: Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire. Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge. Aldershot 2004; *İhsanoğlu*, Ekmeleddin u. a. (Hg.): Multicultural Science in the Ottoman Empire. Turnhout 2003.

30 Etwa: *Ülken*, Hilmi Ziya: Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. 2. Aufl. Istanbul 1979; *Ders.*: Türk Tefekkürü Tarihi. 5. Aufl. Istanbul 2004.

31 *Bolay*, Süleyman H.: Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe. Ankara 2005.

32 *Demir*, Remzi (Hg.): Philosophia Ottomanica. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi. Eski ile Yeni Felsefe Arasında. 3 Bde. Ankara 2005, v. a. Bd. 2 und 3. Darüber hinaus siehe *Kara*, İsmail: Bir Felsefe Dili Kurmak. Istanbul 2004, oder die Arbeiten zum Philosophen Rıza Tevfik von Abdullah Uçman und Thierry Zarcone: *Uçman*, Abdullah: Rıza Tevfik’in Sanat ve Düşünce Dünyası. Istanbul 2011; *Zarcone*, Thierry: Mystiques, philosophes, et francs-maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur Ottoman (1868–1949), du soufisme a la confrérie. Paris 1993.

33 Etwa die bisher unveröffentlichte Dissertation meiner Kollegin Dilek Sarmış an der EHESS in Paris, die die Rezeption von Henri Bergson in der spätoomanischen Zeit und frühen Republik Türkei zum Gegenstand hat. Für eine Zusammenfassung siehe *Sarmış*, Dilek: Cumhuriyet Öncesi Fikir Hareketlerinde Bergsonculuğun Yeri ve Yayılması. In: Toplumsal Tarih 192 (2009) 66–74.

34 Für weitere Ebenen von Transfers etwa im Bereich der »höheren« Kultur siehe: *Alpargin*, Melike N.: Istanbul’s theatralische Wendezeit. Die Rezeption des westlichen Theaters im 19. und frühen 20. Jahrhundert des Osmanischen Reiches. München 2013, oder im Bildungswesen: *Evered*: Empire and Education.

35 *Luhmann*, Niklas: Differentiation of Society. In: Canadian Journal of Sociology 2/1 (1977) 29–53; *Appadurai*, Arjun: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. 8. Aufl. Minneapolis u. a. 2008.

36 *Bein*, Amit: Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition. Stanford 2011; *Kara*, İsmail: Çağdaş Türk Düşüncesinde bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar. In: *Ocak* (Hg.): Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, 561–585; *Silverstein*, Brian: Islam and Modernity in Turkey. New York 2011.

den erstgenannten Historiker vornehmlich die sunnitische Gelehrtschaft (*Ulema*) oder islamisch-konservative Autoren untersuchen, berücksichtigt Silverstein auch Sufi-Orden und ihre Veränderungen im Zuge der Modernisierung.³⁷ Darüber hinaus zeigen vor allem die Arbeiten von Mustafa Kara staatliche oder auch sufi-interne Modernisierungsbemühungen am Sufi-Wesen in der spät-osmanischen Zeit im osmanischen Kernland;³⁸ Itzchak Weismann hat solche Zusammenhänge für das spätosmanische Damaskus untersucht.³⁹ Weitere kulturelle Transfers mit westeuropäischen Kulturen, etwa die Rezeption und Adaption von Ideen zur Philosophie, Religion oder weiterer Kulturgüter und wie diese die betroffene Kultur veränderten, sind bis heute ein Desiderat.

Die Bektaschi-Forschung beherrschten lange Zeit die Thesen des türkisch-nationalistischen Historikers Mehmed Fuad Köprülü (1888–1966), der die Bektaschiyye und gemeinsam mit ihr das Kızılbaş-Alevitentum gänzlich in einen türkischen Kontext eingebettet und beide Gruppen als ursprünglich türkische islamisch-heterodoxe Denominationen ausgelegt hatte.⁴⁰ Bis in die späten 1990er Jahre wurden diese Narrative nahezu unhinterfragt von der Forschung angenommen. Die Arbeiten von Irène Mélikoff, die weithin als Koryphäe der Bektaschi-Forschung des späten 20. Jahrhunderts wahrgenommen wird,⁴¹ haben trotz ihrer Verdienste für die Forschung auch zur Hartnäckigkeit der nationalistischen Geschichtsschreibung beigetragen: Denn sie interpretiert wie Köprülü die Bektaschiyye als oberflächlich islamisierten türkischen Schamanismus.⁴² Mélikoffs Schüler Ahmet Yaşar Ocak relativiert zwar in vielen detailreichen Untersuchungen die türkischen Elemente der Bektaschiyye, in dem er auch vor-islamisch iranische und indische Religionselemente betont und somit einen

37 *Silverstein*: Islam and Modernity; *Ders.*: Sufism and Modernity in Turkey. From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline. In: *Bruinessen*, Martin van/Day Howell, Julia (Hg.): Sufism and the ›Modern‹ in Islam. London 2007, 39–60.

38 *Kara*, Mustafa: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar. In: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (1985) 978–994; *Ders.*: Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri, 1839–2000. Istanbul 2002; *Ders.*: İkinci Meşrutiyet Devrinde Derişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri. In: *Ocak* (Hg.): Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, 533–544.

39 *Weismann*, Itzchak: Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus. Leiden u. a. 2001. Siehe darüber hinaus: *Hatina*, Meir: Where East Meets West. Sufism, Cultural Rapprochement, and Politics. In: *IJMEAS* 39/3 (2007) 389–409; *Özer-varh*, M. Sait: Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirlî İsmail Hakki's Religious Thought against Materialist Scientism. In: *IJMEAS* 39/1 (2007) 77–102.

40 In Kap. III.3 wird die Zusammenlegung der Bektaschiyye mit dem Kızılbaş-Alevitentum und in Kap. IV.4.2 die türkisch-nationalistische Konstruktion beider Gruppen thematisiert.

41 *Ocak*, Ahmet Yaşar: Türkoloji ve Alevilik Bektaşılık Araştırmalarının Büyük Ustası: Irene Melikoff. In: *TKHBVD* 52 (2009) 3–7.

42 *Mélikoff*, Irène (Hg.): Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları. 2. Aufl. Istanbul 2009; *Dies.*: Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe. Istanbul 1998.

22 Einleitung

breiteren Einflussbereich auf die Bektaschiyye identifiziert. Dennoch blieb er einem historischen Denken treu, das vor allem Ursprünge, unvermittelte Beeinflussungen und oberflächliche Islamisierungen vorislamischer Traditionen betont; Prozesse der kulturellen Übersetzung und Adaption lässt Ocak größtenteils unberücksichtigt. Auch hat er andere Narrative von Köprülü reproduziert: Dieser führte unter anderem eine Dichotomie zwischen einem ›sunnitisch-orthodoxen Hochislam‹ und einem ›alevitisch-heterodoxen Volksislam‹ ein, die Ocak uneingeschränkt übernommen hat.⁴³ Die neuere Forschung, angeführt von Ahmet Karamustafa, Markus Dressler und Ayfer Karakaya-Stump, hat die Köprülü'schen Paradigmen für die Erforschung der bektaschitischen und alevitischen Geschichte überzeugend dekonstruiert und eine Erforschung dieser Denominationen jenseits türkisch-nationalistischer oder dichotomer Konzepte wie ›orthodox-heterodox‹ vorgeschlagen.⁴⁴ Karamustafa, Karakaya-Stump und daneben der Historiker Rıza Yıldırım haben darüber hinaus faktische neue Erkenntnisse vorgelegt, die auch inhaltlich Köprülü's Narrativen widersprechen und die Anfangsgeschichte der Bektaschiyye in ein neues Licht rücken. In den entsprechenden Abschnitten der vorliegenden Arbeit werden diese auch aufgegriffen.⁴⁵

Allerdings haben diese Vorschläge für einen Paradigmenwechsel nicht die gesamte Bektaschi-Forschung erreicht. Historiker zum Beispiel, die an theologischen Fakultäten (*İlahiyat*) türkischer Universitäten lehren, sind häufig nicht nur türkisch-nationalistischen, sondern auch einer sunnitisch-hanefitischen Perspektive verhaftet geblieben: Den Arbeiten von etwa Salih Çift, Müfid Yüksel, Hür Mahmut Yücer und auch Yaşar Nuri Öztürk liegt ein normatives Islamverständnis zugrunde, aus der Perspektive dessen die Autoren häufig Glaubens-

43 Ocak, Ahmet Yaşar: *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. Istanbul 1983; *Ders.*: *Babaîler İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. 2. Aufl. Istanbul 1996; *Ders.* (Hg.): *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*; *Ders.* (Hg.): *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri. Selçuklu Dönemi. Makaleler-İncelemeler*. 2. Aufl. Istanbul 2011.

44 Karamustafa, Ahmet T.: *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*. Salt Lake City 1994; *Ders.*: *Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu*. In: *Ocak: Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 61–88; *Karakaya-Stump, Ayfer*: *The Vefâ'iyye, the Bektashiyye and Genealogies of ›Heterodox‹ Islam in Anatolia. Rethinking the Köprülü Paradigm*. In: *Turcica* 44 (2012–2013) 279–300; *Dies.*: *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık. Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. Istanbul 2015; *Dressler, Markus*: *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*. New York 2015.

45 Karamustafa: *God's Unruly Friends*; *Ders.*: *Sufism. The Formative Period*. Edinburgh 2007; *Karakaya-Stump, Ayfer*: *Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families. An Overview*. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/iii (2010) 273–286; *Dies.*: *The Vefâ'iyye*; *Yıldırım, Rıza*: *Turkomans Between Two Empires. The Origins Of The Qizilbash Identity in Anatolia*. Unveröff. Diss. Bilkent University. Ankara 2008. Siehe näheres hierzu in Kap. II.1 und Kap. III.3.

vorstellungen und historische Entwicklungen der Bektaschiyye einschätzen und nicht selten sogar explizit bewerten. So stellen sie etwa Auslegungen der Bektaschiyye, die konform mit der Scharia sind, als »wahres Bektaschitum« dar.⁴⁶ Allerdings sind die Arbeiten genannter Autoren aufgrund ihrer Quellenkenntnis und häufig deskriptiven Schreibweise nichtsdestotrotz von Interesse für die vorliegende Arbeit. Eine Ausnahme unter den ›Theologiehistorikern‹ stellt A. Yılmaz Soyzer dar, dessen nüchterne Darstellung zur Geschichte des Bektaschi-Ordens im 19. Jahrhundert der Forschung wichtige Erkenntnisse gegeben hat.⁴⁷ Nach Soyzers Arbeit haben sich Abhandlungen zur Geschichte des Bektaschi-Ordens im 19. Jahrhundert gemehrt,⁴⁸ wobei insbesondere die sehr quellenfundierte, allerdings ebenfalls deskriptive Arbeit des Historikers Fahri Maden hervorzuheben sind.⁴⁹

Ferner haben auch Mitglieder des Bektaschi-Ordens oder alevitische Autorinnen und Autoren, die sich der Bektaschiyye verbunden fühlen, historische Aufarbeitungen der Bektaschiyye veröffentlicht. Trotz einer wenig überraschenden pro-bektaschitischen Neigung beleuchten diese Arbeiten auch viele forschungsrelevante Aspekte – unter anderem aufgrund von oral oder auch schriftlich weitergegebenem, ordensinternem Wissen.⁵⁰ Jedoch sind die meisten Arbeiten populärwissenschaftlicher Natur und nicht immer gut belegt. Ausgenommen hiervon sind die Arbeiten von Mark Soileau, der als Anthropologe und US-ame-

46 So etwa die Neuauflage des schariakonformen Werkes, *Ahmed Rifat: Mir'ätü'l-Mekâşid fi def'îl-Mefâsid*. Istanbul 1876, unter dem vielsagenden Titel »Gerçek Bektaşilik« (Das wahre Bektaschitum) vom Theologiehistoriker Salih Çift: *Ahmed Rifat: Gerçek Bektaşilik. Mir'ätü'l-Mekâşid fi Def'îl-Mefâsid*. Hrsg. von Çift, Salih. Istanbul 2007. Siehe zudem: *Yüksel*, Müfid: *Bektaşilik ve Mehmed Ali Hilmî Dede-baba*. Istanbul 2002; *Çift*, Salih: *Mısır'da Bektaşilik*. Istanbul 2013; *Yücer*, Hür Mahmut: *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, 19. Yüzyıl*. Istanbul 2003; *Öztürk*, Yaşar Nuri: *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. Istanbul 1990.

47 *Soyzer*, A. Yılmaz: *19. Yüzyılda Bektaşilik*. 2. Aufl. Istanbul 2012.

48 *Ayar*, Mesut: *Bektaşilikte Son Nefes. Yeniçeriliğin Kaldırılmasından sonra Bektaşilik*. Istanbul 2009; *Varol*, Muharrem: *Islahat Siyaset Tarikat. Bektaşiliğin İlgası sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları, 1826–1866*. Yanya, Selanik ve Edirne Tatbikat. Istanbul 2013; *Ders.*: *Kâşifü'l-Esrâr'ın İzinde. Harputlu Hoca İshak'ın İzâhü'l-Esrâr Adlı Bilinmeyen bir Risalesi*. In: TKHBVD 78 (2016) 35–80; *Usluer*, Fatih: *Vîrânî Abdal Risâleleri*. In: AAD 6 (2012) 85–114; *Usluer*, Fatih/*Demirsöz*, Sdıka: *Risâle-i Hüsniye*. In: AAD 4 (2012) 67–121; *Usluer*, Fatih/*Yıldız*, Fırat: *Hurufism among Albanian Bektashis*. In: *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/15 (2010) 268–280.

49 *Maden*, Fahri: *Bektaşilerin Serencamı*. Istanbul 2012; *Ders.*: *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*. Ankara 2013; *Ders.*: *Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektaşilik ile ilgili Yazılar, Şiirler ve Haberler*. In: AAD 6 (2013) 125–174.

50 Vor allem die Arbeiten eines ehemaligen Vorstehers der türkischen Bektaschiyye, Bedri Noyan: *Noyan*, Bedri: *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. 9 Bde. Ankara 1998–2010; siehe aber auch: *Koca*, Şevki: *Bektaşî Kültür Argümanlarına göre Yeniçeri Ocağı ve Devşirmeler*. Öndeng Songung Gürgele. Istanbul 2000; *Ders.*: *Bektaşilik ve Bektaşî Dergahları*. Istanbul 2005; *Temren*, Belkis: *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu*. 3. Aufl. Ankara 1998.

24 Einleitung

rikanisches, initiiertes Mitglied des Bektaschi-Ordens nüchterne und fachkundige Studien vorgelegt hat.⁵¹

Abhandlungen zu kulturellen Beziehungen von Bektaschis liegen nur sehr vereinzelt vor: Interaktionen mit christlichen Gruppen sind mit Schwerpunkt auf griechischsprachige Regionen in kurzen, aber durchaus aufschlussreich und gut durchgearbeiteten Studien aufgezeigt worden.⁵² Ferner haben die vielen Arbeiten Thierry Zarcones wesentlich zum Verständnis der Beziehungsgeschichte von Freimaurern und Bektaschis beigetragen, wobei Zarcone trotz fundierter und sehr kenntnisreicher Studien nicht immer deutlich zwischen Narrativen zur Beziehungsgeschichte und rekonstruierbaren Interaktionen – wie noch gezeigt wird – unterscheidet.⁵³ Die Wechselbeziehung von Bektaschiyye und Nationalismus als ein aus Westeuropa in osmanisch beherrschte Regionen transferiertes Phänomen hat Nathalie Clayer für den albanischen Raum in zahlreichen Studien herausgearbeitet.⁵⁴ Zur nationalistischen Konstruktion der Kızılbaş-Aleviten durch türkische Nationalisten, allen voran durch den genannten Fuad Köprülü, hat Markus Dressler eine wichtige Studie vorgelegt, die vereinzelt auch die Bektaschis einschließt.⁵⁵ Hülya Küçük hat die »Rolle der Bektaschis« in der türkischen Unabhängigkeitsbewegung in einer umfangreichen sozialgeschichtlichen

51 *Soileau*, Mark: Spreading the Sofra. Sharing and Partaking in the Bektashi Ritual Meal. In: *History of Religions* 52/1 (2012) 1–30; *Ders.*: Conforming Haji Bektash. A Saint and his Followers between Orthopraxy and Heteropraxy. In: *WI* 54 (2014) 423–459.

52 *Mavrommatis*, Giorgos: Monuments and Communities. Bektashism in 20th Century Greece. In: *Küçük*, Hülya (Hg.): *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu*. I. Bildiriler ve Müzakereler. Isparta 2005, 526–551; *Kiriakidis*: Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum.

53 *Zarcone*: *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*; *Ders.*: *İslam’ da Sır ve Gizli Cemiyetler*. Türkiye, İran ve Orta Asya 19–20. Yüzyıllar Masonluk, Carboneria ve Sufi Tarikatlar. İstanbul 2003; *Ders.*: *Yirminci Yüzyılda Avrupa ve Osmanlı Ezoterizminin Keşifimi*. Rudolf von Sebottendorf. In: *Cogito* 46 (2006) 233–257; *Ders.*: *French Pre-Masonic Fraternities, Freemasonry and Dervish Orders in the Muslim World*. In: *Önnerfors*, Andreas/*Sommer*, Dorothea (Hg.): *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*. Sheffield 2009, 15–52.

54 *Clayer*, Nathalie: *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*. Avrupa’da Çoğunluğu Müslüman bir Ulusun Doğuşu. İstanbul 2013; *Dies.*: *L’Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l’époque post-ottomane (1912–1967)*. Wiesbaden 1990; *Dies.*: *The Myth of Ali Pasha and the Bektashis. The Construction of an Albanian Bektashi National History*. In: *Schwandner-Sievers*, Stephanie/*Fischer*, Bernd J. (Hg.): *Albanian Identities. Myth and History*. Bloomington 2002, 127–133; *Dies.*: *Convergences and Divergences in Nationalism through the Albanian Example*. In: *Detrez*, Raymond (Hg.): *Developing Cultural Identity in the Balkans. Convergence vs. Divergence*. Brüssel u. a. 2005, 213–225; *Dies.*: *Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektachis d’Albanie dans l’entre-deux-guerres*. In: *Dies.* u. a. (Hg.): *L’autorité religieuse et ses limites en terres d’islam. Approches historiques et anthropologiques*. Leiden u. a. 2013, 159–194; *Dies.*: *Sufi Printed Matter and Knowledge about the Bektashi Order in the Late Ottoman Period*. In: *Chih*, Rachida (Hg.): *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*. Würzburg 2015, 351–370.

55 *Dressler*: *Writing Religion*.

Studie beleuchtet, in der sie die Beteiligung einzelner Bektaschis in nationalistischen oder gegen-nationalistischen Bewegungen in den 1920er Jahren rekonstruiert.⁵⁶ Abgesehen von diesen Studien hat die Forschung Kulturbeziehungen von Bektaschis – aber auch die anderer religiöser Kulturen im Osmanischen Reich – vernachlässigt.

2. Quellen

Eine Schwierigkeit der vorliegenden Arbeit stellt die Quellenlage dar, die nicht immer in erhoffter Dichte die Forschungsinteressen abdeckt. So ist eine Kombination aus unterschiedlichen Quellenarten notwendig, um die Geschichte der Kulturbeziehungen der Bektaschis angemessen nachzeichnen zu können. Als wichtigste Kategorie sind die Schriften von Bektaschis selbst zu nennen. Diese können in Publikationen und unveröffentlichte Manuskripte eingeteilt werden. Veröffentlichungen von Bektaschis gehen auf die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück, als sie zunächst religiöse Schriften oder Lyrikanthologien von Gelehrten und Dichtern, die sie der Bektaschi-Tradition zurechneten, herausgaben.⁵⁷ Einzeln liegen auch Monographien und Selbstreflexionen über Lehre, Ritus und Geschichte der Bektaschiyye aus dem späten 19. Jahrhundert vor – eine Quellengattung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts quantitativ zunahm.⁵⁸ Mit der Zeitschrift »Muhibbân«, die zwischen 1909 und 1919 – mit einer längeren Unterbrechung während der Balkankriege und des Ersten Weltkrieges – monatlich gedruckt wurde, liegt auch eine ›Derwisch-Zeitschrift‹ vor, die von einem Bektaschi herausgegeben und zu einem wichtigen Publikationsorgan der Bektaschiyye

56 *Küçük, Hülya*: The Role of the Bektāshis in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study. Leiden u. a. 2002.

57 Z. B. *Haşim Mustafa Baba*: Hâşim Baba Divânı. Istanbul 1836; *Nesimi*: Divân-ı Nesimî. Istanbul 1844; *Mehmed Rana*: Risâle-i Hüsnîyye. Istanbul 1853; Vilâyetnâme. Istanbul 1853; *Firişteoğlu Abdülmecid*: 'Aşknâme. Istanbul 1871; Vilâyetnâme. Istanbul 1871; *Haşim Mustafa Baba*: Devriyye-i Ferşiyye-i Hâşim Baba. Istanbul 1871; *Virani Baba*: Naẓm-ı Neşr-i Hâzret-i Virânî Baba. Istanbul 1873; *Türabi Dedebara*: Divân-ı Türâbi. Istanbul 1877; *Mehmed Ali Hilmi Dedebara*: Merhûm Mehmed 'Alî Hilmî Dedebara Divânı. Hrsg. von *Ahmed Mehdi*. Istanbul 1909; *Ahmed Rifki* (Hg.): Bektâşi Nefesler. Istanbul 1921.

58 U. a. *Ahmed Rifat*: Mir'âtü'l-Mekâşid; *Ahmed Rifki*: Bektâşi Sırrı. Târîkat-ı Bektâşiyye-nîñ Târîhi ve Erkân ve Âdâbı Hâkkında Tedkîkât ve Ma'lûmât-ı Mükemmeleyi Hâvidir. Istanbul 1907; *Ders.*: Bektâşi Sırrı. İkinci Cild. Istanbul 1910; *Ders.*: Bektâşi Sırrı. Bektâşi Sırrı'nın Müdâfa'asına Muķâbele. Istanbul 1910; *Rıza Tefvik*: Mecmû'a-i Resâ'il-i Hurûfiyye Ya'nî. Étude sur la religion des Houroûfis. London 1909; *Cemaleddin Efendi*: Bektâşi Sırrı nâm Risâleye Müdâfa'a. Istanbul 1910; *Şeyh Baba Mehmed Süreyya*: Bektâşilik ve Bektâşiler. Istanbul 1912–14; *Ali Ulvi*: Bektâşilik Maķâlâtı. Istanbul 1925; *Necib Asım*: Bektâşi 'İlm-i Hâlî. Istanbul 1925.