



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Scheich Bedreddin

Aufklärung und Aufstand“

Verfasser

Arif Aslan, BA MA

angestrebter akademischer Grad

Master Of Arts (MA)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 066 941

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Prof. Franz Martin Wimmer

Danksagung

Ich bedanke mich zu allererst bei Prof. Franz Martin Wimmer, der meine Arbeit betreut hat, sowie bei Michael Mühlböck, der mich bei studentenorganisatorischen Fragen beraten hat. Sodann bedanke ich mich bei meiner Familie, die mich unterstützt hat. Auch alle meinen Freunden sei hier mein Dank ausgedrückt.

Arif Aslan

Oktober 2011

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	6
2 Historischer Hintergrund	9
2.1 Die Quellen	9
2.2 Geschichtlicher Überblick	12
2.3 Biografie Bedreddins	20
2.4 Der Aufstand des Börklüce Mustafa	26
2.5 Die Rolle Bedreddins im Aufstand	31
3 Vâridat	34
3.1 Formales und Überlieferung	34
3.2 Was in Vâridat abgelehnt wird	35
3.3 Die Rolle der Propheten	37
3.4 Esoterik	37
3.5 Wie Erkenntnis zustande kommt	38
3.6 Das Gottesbild und die Kosmogonie	40
3.7 Exkurs: Pantheismus und Offenbarungsreligion	42
3.8 Das Menschenbild	43
3.9 Moral	44
3.10 Exkurs: Bedreddins Toleranzidee als Vorläuferbewegung?	45
4 Zur Standortbestimmung: Europäische Aufklärung im Umgang mit Religion	49
4.1 Übersicht über das Verhältnis von Aufklärung und Religion	49
4.2 Reimarus/Lessing	51
4.3 Kant	59
4.4 Spinoza	65
4.5 Vergleich Bedreddin–Spinoza	71

4.6 Merkmale der um Harmonisierung mit der Religion bemühten Aufklärung	73
4.7 Bedreddin und Aufklärung	75
5 Schluss: Bedreddin – Kizilbas – Aleviten	78
Literatur	85
Anhang: Abstract	94
Lebenslauf	95

1 Einleitung

Bei dem großen, politisch motivierten Interesse, das an Bedreddin herrscht,¹ verwundert es nicht, dass er von verschiedenen Richtungen vereinnahmt wird. In der traditionellen, sunnitisch geprägten Geschichtsschreibung des osmanischen Reichs wurde Bedreddin ausschließlich negativ bewertet, im 20. Jh. hat aber, ausgehend von marxistischer Denkweise, eine Uminterpretation stattgefunden, die ihm inzwischen im Allgemeinbewusstsein einer progressiven türkischen Öffentlichkeit ein neues konträres Image verliehen hat. So gilt er als möglicher Ansatzpunkt für eine zeitgemäße Auslegung des Islam, als erstaunliches Beispiel für Aufklärungsgedankengut im Hinblick auf die Religion an der Wende vom 14. zum 15. Jh. und als Sozialrevolutionär. In der populären Darstellung, aber nicht nur in dieser, wird er damit allzu leicht zu einem Zeitgenossen des jeweiligen Autors und seines historisch aktuellen Problembewusstseins. Als Paradebeispiel bietet sich dafür Nazim Hikmets 1936 im Gefängnis verfasstes „Epos von Scheich Bedreddin“ an.² Der überwältigende Einfluss, den die künstlerische Gestaltung des Schicksals von Bedreddin und des Aufstands seines Jüngers Börklüce Mustafa für das immer noch wirksame Geschichtsbild jener Zeit haben, rechtfertigt es, mit einer kurzen Darstellung dieses Werks zu beginnen. Der politische Häftling Hikmet, dem eine der herkömmlichen Sichtweise verhaftete historische Arbeit über Bedreddin in die Hände fiel, schickte sich an, dessen Geschichte umzuschreiben. Hier interessiert nicht die künstlerische Form, die die historischen Geschehnisse in den Rahmen der eigenen Gefängnisrealität spannt, sondern allein die Tendenz, mit der die handelnden Personen und Ziele sowie die Abläufe geschildert werden.

Interessant und aufschlussreich ist zunächst, dass der Autor ein historisches Wissen um Bedreddin voraussetzt und offenbar voraussetzen kann. In gebildeten Kreisen seiner Zeit müssen die Ereignisse selbst also bekannt gewesen sein, sonst wäre die Wirkungsgeschichte des Werks nicht verständlich; uninformierte Leser werden nämlich über das Wann und Wo und die Vorgeschichte gar nicht ins Bild gesetzt. Noch erstaunlicher mutet es an, dass die Gestalt Bedreddins überhaupt nicht als Person aufgeführt ist: er wird lediglich völlig nebenher als ein zerbrechlicher Greis erwähnt, der ein Buch geschrieben hat, das Jünger, die sich von ihm verabschieden, mit sich fortnehmen. Es wird vorausgesetzt, dass der Leser weiß, es handle sich um eine Art Vermächtnis; suggeriert wird, dass es

¹Vgl. Keskin, Mesut: Die Toleranzidee der anatolischen Heterodoxie. Der Aufstand des Scheich Bedreddin Mahmud Isra'il und die Toleranzidee in der anatolischen Heterodoxie, 2 Bde. Evra Verlag, Philosophie, Berlin, 2003, S. 49ff und Hikmet, Nazim: Das Epos von Scheich Bedreddin, Ararat-Verlag, Berlin, 1982, übersetzt von Yüksel Pazarkaya, S. 96.

²Die wissenschaftliche Befassung mit Bedreddin begann in den 20er Jahren des 20. Jhs mit Babinger, Franz: Scheich Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw: ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich, Sonderabdr., de Gruyter, Berlin [u.a.], 1921

für das weitere Geschehen eine Bedeutung haben muss, denn sonst wäre es ein belangloses Detail. Eingegangen wird auf dieses Buch und seinen Inhalt im Weiteren nicht. Dass es sich um ein religiöses Werk, das u.a. Toleranz predigt, handelt, würde man nicht erraten. Man würde es eher für ein die politische Aktion bestimmendes Buch halten, denn um eine ausschließlich politische Revolution handelt es sich im Folgenden. Der religiöse Aspekt, die spezielle Toleranzidee, die Islam und Christentum als wesensmäßig gleich und gleichrangig zu behandeln fordert, bleibt völlig ausgespart. Alleiniger Inhalt des Epos ist also der Aufstand. Der revolutionäre Arm Bedreddins, des „zerbrechlichen Greises“ und offenbaren Theoretikers, ist Börklüce Mustafa. Zwischen ihm und Bedreddin herrscht völliges Einvernehmen – was aus den Quellen nicht ohne Weiteres ableitbar ist – und Börklüce stirbt mit einer Anrufung des Meisters: „*erisch, dede Sultan, erisch*“ (Komm, Vater Sultan, komm) – welcher Ruf in der Quelle an Börklüce selbst gerichtet wird, und zwar von dessen eigenen Leuten im Zug der Massenhinrichtungen nach der Niederlage der Aufständischen. Börklüce, der in den Quellen durchaus ein Eigenleben besitzt und als Person einigermaßen mit interessanten Zügen erfassbar wird – vor allem auch in religiöser Hinsicht – ist auf die Rolle des Erfüllungsgehilfen reduziert und als Person ebenso wenig greifbar. Man versteht schließlich, dass der Autor an individuellen Zügen seiner Helden überhaupt nicht interessiert ist. Was man ihm als Mangel auslegen könnte, die Eigenschaftslosigkeit der Handlungsträger, die nicht einmal erlaubt, von Klischees zu reden, muss Absicht sein: wichtig ist nur das revolutionäre Geschehen selbst, der Umsturz der Gesellschaftsordnung. So führen die Männer Börklüces in ihrem Operationsgebiet in Anatolien Enteignungen durch und die Anhänger Bedreddins brandschatzen in Thrakien – wobei von Beidem kein Wort in den Quellen steht. Quellenmäßig belegt ist die grauenvolle Abrechnung mit den Besiegten, wobei die Szene, in der der ans Kreuz genagelte Börklüce der Tötung aller seiner Anhänger zusehen muss, so einprägsam ist, dass man begreift, wie allein ein solches Geschehen im kollektiven Gedächtnis unterprivilegierter Schichten unvergesslich sein musste. Das Werk klingt aus mit einer politischen Prophetie. „Für diesmal wurden wir besiegt“, resümiert Bedreddin, bevor er gehenkt wird. Der ewige Revolutionär aber wird wiederkehren, nicht als individuelle Person, sondern als die Verkörperung einer Idee, die unveränderlich ist.

Dem Dichter wird der freie Umgang mit dem historischen Material zugestanden, der Historiker muss sich an den Quellenbefund halten. Dieser ist für eine Erfassung wesentlicher Fragen nicht allzu günstig. Die Überlieferungsgeschichte von Bedreddins berühmtem Werk „*Vâridat*“ erlaubt gleichfalls keine völlig schlüssige Beurteilung seiner Person. Das Material ist aber ausreichend, um verschiedene Aspekte der Person und Tendenzen der Aufstandsbewegung zu erfassen.

Es wird zu untersuchen sein, ob Letztere eine revolutionäre Bewegung war, die von neuem

Gedankengut getragen wurde oder eine Reaktion auf als unhaltbar empfundene Zustände darstellte, die ein Altes bewahren wollte. Ob eine Bewegung zwangsläufig scheitern musste oder nicht, kann zwar nicht behauptet werden, wohl aber, ob sie eine zukunftsweisende Tendenz enthielt. Eine solche ist von einer sehr viel später eingeleiteten Renaissance – der modernen Bedreddinrezeption – zu unterscheiden.

Im Weiteren wird zu untersuchen sein, wo der Schwerpunkt der Absichten und Geschehnisse lag: war die Aufstandsbewegung vorrangig sozial und politisch akzentuiert oder herrschte das religiöse Anliegen vor? Kann von einer Durchdringung der Ziele gesprochen werden? War die Bewegung mit ihren zwei Exponenten überhaupt einheitlich in der Stoßrichtung, oder ist eine Differenzierung anzunehmen? Wie homogen waren die aktivierten Massen und bedeutete der Kult der Führungspersonen einen ideologischen Gleichklang mit diesen, sodass deren Ziele auch die der Geführten waren? Wenn diese Fragen auch nicht alle mit gewünschter Eindeutigkeit zu beantworten sein sollten, so müssen sie doch gestellt werden, um die Zuordnungen, die in der Literatur vorgenommen werden, kritisch zu hinterfragen. Von Bedeutung wird auch die Einordnung des religiösen Konzepts sein, wie es in Bedreddins „Vâridat“ erfassbar wird und von den Quellen seine Bestätigung erfährt.

Angesprochen ist damit die Frage nach einer Entwicklungsmöglichkeit des Islam – wobei es kontrovers ist, inwieweit Bedreddins Gedankengut überhaupt im Islam verankert ist. Das moderne Denken eröffnet bei religiösen Definitionsfragen einen weiten Spielraum. Ist man nun geneigt, obige Frage zu bejahen, stellt sich sofort die nächste. Gab es, von der älteren Geschichtsschreibung nicht zur Kenntnis genommen, aufklärerisches Denken im Islam, Jahrhunderte, bevor dieses in Europa geschichtsmächtig wurde? Ist die Interpretation erlaubt, dass ein Zufall – eine unglücklich ausgegangene Schlacht – darüber entschied, dass ein progressiver geistiger Prozess ein gewaltsames Ende fand? Der zeitliche Vorrang, den die islamische (arabische) Gelehrsamkeit vor der christlichen im Mittelalter besaß, lässt diese Frage nicht vorweg schon als abwegig erscheinen.

Ein Vergleich mit Entwicklungen der europäischen Geistesgeschichte und politischen Geschichte kann hier klärend wirken. Die europäische Aufklärung, die sich in Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarungsreligion formierte, soll dabei den Positionen Bedreddins in seiner Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Islam gegenübergestellt werden.

Ehe diese Untersuchungen aber angestellt und mit Bedreddins Werk „Vâridat“ Einblick in seine Gedankenwelt genommen wird, soll nach einem Überblick über die Quellenlage mit der politischen Geschichte des Osmanischen Reichs zur Zeit Bedreddins und einer Skizze seines Lebens ein Rahmen dafür abgesteckt werden.

2 Historischer Hintergrund

2.1 Die Quellen

Die Quellensituation zur türkischen Geschichte ist nach Babinger³ für das gesamte 15.Jh. nicht günstig. Er urteilt deshalb, dass im Hinblick auf die Bedreddinbewegung die Hoffnung aufzugeben sei, „*die tieferen Gründe aufzudecken, die den Boden für eine solche Bewegung schufen.*“⁴ Für Bedreddin und die Aufstände betrachtet er den von Giese herausgegebenen **Anonymus**, den er, wie die im Folgenden genannten Quellen, mit Übersetzung wiedergibt,⁵ als besonders wertvoll. An die zweite Stelle setzt er **Aschikpaschadzâde**.⁶

Aschikpaschadzâde, Enkel des ältesten osmanischen Dichters Aschikpascha und orthodoxer Nachkomme des ketzerischen Scheichs Iljas, einer der Führer des Babai Aufstandes aus dem 13. Jh., der im Ausmaß und den zu vermutenden Beweggründen mit der Bedreddinbewegung vergleichbar ist, wurde um 1400 in Ostanatolien geboren und schrieb sein Werk „Die Geschichte des Hauses Osman“ im Alter von 86 Jahren.⁷ Der „biedere Derwisch“⁸ ist in dem Bedreddin betreffenden Abschnitt nahezu identisch mit dem etwas älteren Anonymus Giese. Die beiden Quellen gehen somit auf eine gemeinsame Vorlage zurück, für die Babinger eine Entstehungszeit unter Murat II. (1421-1451) annimmt.⁹

Den Ende des 15.Jhs. schreibenden **Mehmed Neschri** setzt jener an die dritte Stelle.¹⁰ Er stammte aus Germian, lebte vorwiegend in Brussa und war dort an der Sultan Medrese als Lehrer tätig. Er

³Vgl. Babinger, Schejch Bedr ed-dîn a.a.O., S. 6 und Babinger, Geschichtsschreiber, a.a.O., S. 15.

⁴Babinger, Schejch Bedr ed-dîn a.a.O., S.7.

⁵ebda, S.28ff; deutsche Übersetzung bei Keskin I, a.a.O., S. 113f.

⁶Original und Übersetzung: Babinger, Schejch Bedr ed-dîn a.a.O, S.40ff; deutsche Übersetzung bei Keskin I, a.a.O., S. 92f. vgl. auch Babinger, Geschichtsschreiber, a.a.O., S. 35ff.

⁷Keskin I, a.a.O., S. 92.

⁸Babinger, Schejch Bedr ed-dîn a.a.O., S. 5.

⁹ebda, S. 28.

¹⁰Babinger, Schejch Bedr ed-dîn a.a.O., S.38; Babinger, Geschichtsschreiber, a.a.O., S.38-39, Original und Übersetzung: Babinger, Schejch Bedr ed-dîn a.a.O., S.39 42; nur deutsche Übersetzung bei Keskin I, S. 107f.

schrieb u.a. nach Aschikpaschadzâde.¹¹ Von seiner sechsteiligen Weltanschauung hat sich nur die Geschichte des Hauses Osman erhalten. Sie bildet eine der Grundlagen für die berühmten 1591 gedruckten „Historiae Musulmanae Turcorum“ des Deutschen Löwenklau.¹² Neschri bereichert seine Vorlagen um einige wertvolle Details wie die, dass es noch zu seinen Lebzeiten Bedreddin-Anhänger gab, über die man sich wunderliche Geschichten erzählt habe, auf die er nicht eingehen wollte.

An ihn lehnt sich der Mitte des 16. Jhs. schreibende, sprachlich unbeholfene **Lutfi Pascha** an.¹³ Neschri zeitlich am nächsten folgt **Idrisi Bitlisi**, der aus dem kurdisch-persischen Grenzgebiet stammte und unter Bayezit II. (1481-1512) und Selim I. (1512-1520) militärisch Karriere machte. Als Anführer eines kurdischen Heeres war er siegreich in Persien und legte eine streng orthodoxe Gesinnung an den Tag. In dem eroberten Mardin ging er in Säuberungsaktionen grausam gegen die sog. Kizilbas, die Rotköpfe, d.h. die Aleviten, vor. Er schrieb um 1515 in persischer Sprache das achteilige Geschichtswerk „Acht Paradiese“, das inhaltlich nichts Neues bietet. Das „öde Wortgepränge, in dem ein großer Verbrauch an Bildern und dichterischen Stellen die verschwommene Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen notdürftig verbirgt“¹⁴ wird von Babinger nicht ins Deutsche übersetzt, sondern nur im Original wiedergegeben.¹⁵

Die wertvollste Quelle ist eine nichtosmanische, nämlich der Bericht des Griechen Johannes Dukas. Er wird wegen seiner Wahrheitsliebe und Genauigkeit geschätzt¹⁶ und deswegen, weil ohne seinen Bericht Borklücke Mustafas Aufstand und sein Tod nicht erfassbar wären.¹⁷ Er war dem Schauplatz dieser Geschehnisse besonders nahe, da er in Phokäa, Smyrna gegenüber, als Geheimschreiber des genuesischen Podestà lebte. Er schrieb seinen Bericht um 1450 und konnte sich auf Augenzeugenberichte stützen.

Nicht aufgenommen in Babingers Liste ist **Ibn Arabschah** mit seinen „Halsketten des Rates“, die Babinger nicht zugänglich waren.¹⁸ Jener, ein Zeitgenosse Bedreddins, wurde 1391 in Damaskus geboren, war ein fikh-Gelehrter und lebte als Prinzenzieher und Geheimschreiber am Hof

¹¹Keskin I, a.a.O., S. 107ff.

¹²vgl. Keskin I, a.a.O., S. 107; Babinger, Schejch Bedr ed-dîn, a.a.O., S. 32.

¹³Babinger, Schejch Bedr ed-dîn, a.a.O. S. 50f: Original und deutsche Übersetzung.

¹⁴ebda, S. 49.

¹⁵ebda, S. 43ff; Keskin I, a.a.O., S. 106f.

¹⁶ebda, S. 52.

¹⁷ebda, S. 52ff; Übersetzung bei Keskin I, a.a.O., S. 101ff.

¹⁸ebda, S. 20, Übersetzung: Keskin I, a.a.O., S. 71f.

Mehmets I. Er verfasste eine Geschichte Timurs und geht auch auf Bedreddin und die Ereignisse um ihn in Rumelien ein. Er hat diesen persönlich kennengelernt und mit ihm diskutiert, wobei er sich tief beeindruckt von dessen ausgebreitetem Wissen zeigt. Er schreibt ihm politische Ambitionen zu, doch ist sein kurzer Bericht nicht ganz klar, und er erwähnt Börklüce Mustafa überhaupt nicht.

Auch ein weiterer Zeitgenosse Bedreddins, **Schükrüllah**, wird von Babinger nicht angeführt. Schükrüllah wurde zwischen 1384 und 1386 in Anatolien geboren und verfasste 1456 eine Weltgeschichte in persischer Sprache mit dem Titel „Schönheiten der Geschichte“, die bereits im 16.Jh. ins Türkische übersetzt wurde. Er war Gelehrter und Berater Murats II. und Mehmeds II. (1451-1481). Von 1402 bis 1421 war er im gehobenen Staatsdienst tätig, sodass von ihm ein tieferer Einblick in die Zusammenhänge des Aufstandsgeschehens zu vermuten ist. Allerdings erwähnt er Bedreddin nicht, sondern spielt in seinem kurzen Bericht nur auf Börklüce Mustafa an, wobei der religiöse Zusammenhang, in den er diesen stellt, ein gewisses Interesse beanspruchen kann.¹⁹

Zwangsläufig fehlt in Babingers Quellenzusammenstellung von 1921 die umfangreiche Lebensbiografie Bedreddins, die sein Enkel **Halil** unter dem Titel „**Mânakibnâme**“ zwischen 1455 und 1460 verfasst hat, weil sie von jenem erst 1943 herausgegeben wurde.²⁰ Sie ist wichtig für die Nachzeichnung von Bedreddins Lebensweg und dessen Beziehung zu Börklüce Mustafa, ist aber eher Heiligenvita als historisch relevanter Bericht. So ist von einer Involviertheit Bedreddins in den Aufstand, wie von einer politischen Tätigkeit desselben, keine Rede, und seine Hinrichtung wird als durch eine Intrige verursacht dargestellt. Freilich war es auch zur Zeit Mehmeds II. nicht opportun, über diese Ereignisse neutral zu berichten, viel weniger durfte man eine positive Tendenz verraten.²¹ Da Halil aber seinen Großvater auch nicht als Aufführer verdammen wollte wie die anderen Quellen, zeichnete er ihn als Gelehrten und Heiligen.²²

Schließlich sei noch **Taschköprülüzâde** erwähnt, der Mitte des 16.Jhs über Bedreddin berichtete.²³ Durch seine positive und unpolitische Tendenz sowie seine große Ähnlichkeit mit dem Mânakibnâme, wird die Vermutung nahegelegt, dass dem Verfasser dieses Werk als Vorlage diente.

¹⁹Übersetzung bei Keskin I,a.a.O., S. 97.

²⁰Babinger Franz (HG): Die Vita („menâqibnâme“) des Schejch Bedr ed-dîn Mahmûd, gen. Ibn Qādî Samauna von Halîl Ibn Ismâ‘îl Ibn Schejch Bedr ed-dîn Mahmûd. Leipzig, 1943.

²¹Zu der allgemeine Tendenz in der Berichterstattung über die Heterodoxie vgl. Goldziher, Ignaz: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910, S. 251.

²²auszugsweise Übersetzung bei Keskin I, S.76ff.

²³auszugsweise Übersetzung bei Keskin I, S 112f.

Auf eine Quelle besonderer Art, nämlich Bedreddins Schrift Vâridat, wird gesondert eingegangen.

2.2 Geschichtlicher Überblick

Der Aufstieg des Osmanischen Reichs vollzog sich im 14. Jh. in rasanter Weise und ist die Leistung weniger zielstrebig und jeweils ausreichend lange regierender Herrscher. Die Basis legte Osman I. (1281 ? – 1326), der als ein von Viehzucht lebender Stammesführer begonnen hatte, in Kleinkriegen aber sein Einflussgebiet im Nordwesten Anatoliens ausdehnen konnte, ohne dass das in den letzten Zügen liegende rumseldschukische Sultanat seine Souveränität beeinträchtigt hätte. Dass er sich als Glaubenskrieger verstand, hinderte eine zeitweise Koexistenz mit christlichen Nachbarn nicht. Da er erfolgreich war, scharten sich Krieger aus anderen Stammesgebieten um ihn, für die die Kriegsbeute zur Lebensgrundlage wurde. Auf Osman, der sich schließlich Emir nennen konnte, gehen die Anfänger des Feudalsystems zurück: zur Beute gehörten auch ausgedehnte Ländereien, die an Angehörige und militärische Führer vergeben, von diesen aber nicht selbst bewirtschaftet wurden.²⁴

Sein Sohn Orhan (1326 – 1360) expandierte weiter und verschaffte sich zunächst auf Kosten des Nachbaremirats Karesi Zugang zur Ägäis; außerdem eroberte er die beiden byzantinischen Städte Nicäa (Iznik) und Nikomedia (Izmit). Thronkämpfe im Byzantinischen Reich boten die Möglichkeit, über Interventionen auf europäischem Boden Fuß zu fassen: er heiratete eine byzantinische Prinzessin, verhalf deren Vater Johannes Kantakuzenos auf den Thron und stand diesem gegen den serbischen König Stefan Duschan bei. Unter seinem Sohn, dem Kronprinzen Süleyman Pascha (gest. 1357), erfolgte die erste Landnahme auf europäischem Boden. Gallipoli sowie Gebiete an der Nordküste des Marmarameers wurden von türkischen Ghazis dauerhaft besiedelt; zusammen mit den Glaubenskriegern kamen auch die Derwische.²⁵ Unter jenen, die in Süleymans Gefolge um die Jahrhundertmitte den Hellespont überschritten, war auch Bedreddins Vater.

Unter Orhan, der sich bereits Sultan nannte, wurde zusammen mit dem Militärwesen auch die zivile Administration ausgebaut, indem das Land in Provinzen (Sandschaks) eingeteilt wurde, mit

²⁴vgl. Matuz, Josef: Das Osmanische Reich. Grundlagen seiner Geschichte, 5. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2008 (unveränderter Nachdruck der 4. bibliografisch ergänzten Aufl. 2006), S. 27ff.

²⁵vgl. Babinger, Franz: Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien, Verlag Rohrer, Brünn-Wien 1964, S.39.

Sandschakbegs, Militärführern, die auch für den zivilen Bereich zuständig waren, an der Spitze.²⁶ Der militärische Oberbefehlshaber Beglerbeg wurde schon unter Osman eingesetzt. Neben dem Wesir wurde als beratendes Gremium ein Staatsrat, der Diwan, geschaffen, für die Rechtsprechung waren sunnitische Kadis zuständig. Die militärische Schlagkraft wurde jetzt durch besoldete Reiter- und Fußtruppen, die müsellems und yayas erhöht, die während der Friedenszeit abgabenfreie Bauernhöfe bewirtschafteten. Daneben gab es noch die akinci, nach Babinger²⁷ die „Renner und Brenner“ genannt, eine leichte Reiterei, die unbesoldet war, zur Beunruhigung des Feindes eingesetzt wurde, und von jenem als stark schiitisch orientiert bezeichnet wird.²⁸ Nach Werner bestanden sie aus Renegaten.²⁹ Wir werden sie später als treue Gefolgsleute Sultan Musas und in der Zeit des Aufstands als Bedreddins letztes Aufgebot wiederfinden.

Eine wichtige Bevölkerungsgruppe stellten die erst später so genannten yürük dar. Bei ihnen handelt es sich um Nomaden, die am Balkan die breite Masse der türkischen Bevölkerung ausmachten. Durch ihre Lebensweise und durch Privilegien, die ihnen vom Sultan wegen ihrer militärischen Bedeutung verliehen wurden und ein Weiderecht auf dem Besitz des Feudaladels, der spahis, einschloss, waren Spannungen zu diesem, aber auch zu den zinspflichtigen Bauern vorprogrammiert. Sie waren Stammeskrieger, die sich in ihrer Lebensweise kaum von jenen Teilen der christlichen Wlachen, die ebenfalls noch nicht sesshaft waren und Weiden als Kollektiveigentum benützten, unterschieden. Die Wlachen waren keineswegs generell antitürkisch, wohl aber antifeudal eingestellt. Mit den türkischen yürük verband sie eine heterodoxe Grundhaltung, nur dass bei ihnen das bogomilische Element bestimmend war. Indiz dafür ist die auf Grabsteinen der Wlachen gefundene eigentümliche Ikonographie.³⁰

Unter Orhans jüngerem Sohn Murat I. (1360- 1389) wurde 1361 Adrianopel, das als Edirne die neue Hauptstadt werden sollte und es bis zur Eroberung Konstantinopels 1453 blieb, gewonnen. Dies bezeichnet die politische und militärische Schwerpunktverlagerung nach dem Balkan, obwohl auch die Machtausweitung in Anatolien fortgesetzt wurde. In dem Rumelien genannten europäischen Herrschaftsbereich, in dem die byzantinische Hauptstadt Konstantinopel mehr und mehr unter Druck geriet, lagen die künftigen Expansionsgebiete. Byzanz musste Tributzahlungen leisten, 1389 besiegte Murat in der Schlacht auf dem Amselfeld (Kosovo Polje) die vereinigte serbische, bosnische, bulgarische und albanische Streitmacht, fiel dabei allerdings einem serbischen

²⁶vgl. Matuz, a.a.O., S.32ff.

²⁷Babinger, Beiträge, a.a.O., S. 11.

²⁸ebda, S. 60 Anm. 92.

²⁹Werner, Ernst: Die Geburt einer Großmacht - Die Osmanen (1300-1481), Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 3.Aufl., Akademie Verlag, Berlin, 1978, S.207.

³⁰ebda 207ff.

Attentäter zum Opfer. Bis dahin war die Organisation des Reichs weiter ausgebaut worden. Jetzt wurde mit dem gesetzlichen Anspruch jedes bewährten Kämpfers auf ein Stück Land (timar), welches allerdings nicht erblich war, das Lehenswesen eingeführt, wofür der so Ausgestattete Militärdienst zu Pferd zu leisten hatte. Den oberen Rängen des Militärs waren die ziamet genannten Großlehen vorbehalten.³¹ Das Timarsystem fand vor allem in Rumelien Anwendung, wo mit der Eroberung Land, oftmals von den früheren Besitzern verlassen, umverteilt wurde, während in Anatolien die Besitzverhältnisse im Allgemeinen bei der Herrschaftsübernahme gleich blieben. Im Militärischen kam es wahrscheinlich schon unter Murat mit den Janitscharen zu einer bedeutenden Neuerung. Mit ihnen wurde eine aus jugendlichen islamisierten Kriegsgefangenen zusammengesetzte Elitetruppe zu Fuß geschaffen, die kaserniert und zölibatär lebend, dem Sultan absolut ergeben war. Sie standen bis zu ihrer Aufhebung im Jahre 1826 unter massivem Sufi-Einfluss. Der Orden, der mit ihrem Namen verbunden ist, ist der Bektaschiorden, dessen Gründung in die Regierungszeit Murats I. fällt.³² Er wird dem Mystiker Haci Bektaş zugeschrieben³³ und war besonders in Thrakien, der Heimat Bedreddins, stark vertreten.³⁴ Das von diesem später ausgeübte Amt des Heeresrichters, des kadiasker, wurde ebenfalls von Murat geschaffen.³⁵

Unter dessen Sohn, Bayezit I.Yıldırım, „der Blitz“ (1389 – 1402), gingen die Eroberungen weiter. So wurde etwa in Westanatolien das mächtige Emirat Aydın, das spätere Aufstandsgebiet unter Börklüce Mustafa, damals dem Osmanenreich eingegliedert, und im zentralen Teil Anatoliens kam Karaman mit der Hauptstadt Konya hinzu. In Rumelien wurde die Walachei unter Mircea zinspflichtig, 1393 Bulgarien unterworfen und dem Reich einverleibt. Nun machte sich Bayezit an die Belagerung Konstantinopels. Das Abendland war alarmiert, und der ungarische König und spätere Kaiser Sigismund führte ein Heer an die Donau, das 1396 bei Nikopolis vernichtend geschlagen wurde. Es folgten Raubzüge bis Griechenland hinein. Durch sein Ausgreifen nach Ostanatolien bis in den Osten Eretnas hinein, geriet Bayezit jedoch in die Einflussphäre des ebenfalls muslimischen Tatarenherrschers Timur („Tamerlan“), der sich bereits ein Weltreich erobert hatte. Nach Matuz war Timur ein fanatischer Glaubenskämpfer, an dem „sufische Züge“ auszumachen seien.³⁶ Viele Derwische erwiesen sich jedenfalls als ihm geneigt.³⁷

³¹Babinger, Beiträge, a.a.O., S. 57f.

³²vgl. Matuz, a.a.O., S. 41 und 56, 61f, 80 ff.

³³vgl. Kissling, Hans-Joachim: Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab im thrakischen Raum. In: Zeitschrift für Balkanologie, Verlag Harrassowitz, Wiesbaden, Bd 1, 1963, S. 46-59.

³⁴Babinger, Beiträge, S. 48, Anm.48, S. 60f.

³⁵vgl. Matuz, a.a.O., S.36ff.

³⁶ebda, S. 45.

³⁷vgl. Werner, Geburt, a.a.O., S. 187f.

Dabei erscheint bei Timur das muslimische Glaubenskämpfertum aber von einer stark opportunistischen Schicht überlagert und eher der Rationalisierung seines Machtstrebens gedient zu haben. Er war kein Anhänger der reinen Sunna, denn seine Gläubigkeit weist viele schamanistische Züge auf.³⁸ In dem heterodoxen Element könnte also das Verbindende zwischen Timur und bestimmten Sufirichtungen zu sehen sein: beide waren gegen eine orthodoxe Sunna eingestellt. Timurs „Sufismus“ hebt sich allerdings schroff von dem Bedreddins und Börklüces ab, denn religiöse Toleranz war nicht seine Sache. In Smyrna, dem Besitz des Johanniterordens – einer Region, in der Bedreddin später ostentative Christenfreundlichkeit an den Tag legen sollte und Börklüce Mustafa in derselben Weise agierte – richtete Timur ein Blutbad an; die berüchtigten Schädelpyramiden legten auch dort Zeugnis von seiner Gesinnung ab. Auch warf er den Osmanen vor, zeitweilig im Frieden mit den Christen zu leben.³⁹ Er war an einer Eroberung des Osmanenreiches an sich nicht interessiert und wollte nur die Westflanke seines Riesenreichs gesichert haben, weshalb er Bayezit Frieden gegen Anerkennung seiner Oberhoheit anbot. Als Bayezit dies ablehnte, kam es 1402 bei Ankara zur Schlacht, die mit einer vollkommenen Niederlage der Osmanen endete.⁴⁰ Viele der unlängst unterworfenen anatolischen Kleinfürsten liefen noch während der Schlacht zu Timur über, in welchem sie, nicht zu Unrecht, einen Befreier sahen. Bayezit wurde gefangengenommen und starb ein Jahr später in Gefangenschaft.⁴¹

Das Ergebnis dieser Niederlage war, dass für ein halbes Jahrhundert die Siegeszüge der Osmanen gestoppt wurden und der Bestand von Byzanz noch einmal gefristet war. Die partikulären Gewalten im Osmanenreich waren von der Zentralgewalt befreit, die Emire wurden von Timur in ihre Stammlande wieder eingesetzt und unter den Söhnen Bayezits brach der Bruderkrieg um die Gesamtnachfolge des Vaters aus. Indem er diesen Söhnen die Freiheit gab, erfüllten diese Timurs Interessen vollkommen: das Reich war destabilisiert. Die Thronkämpfe dauerten bis zum Jahr 1413, als mit Mehmet I. (1413 – 1421), dem einzigen Überlebenden, der Sieger feststand.⁴² Seine Rivalen waren zunächst Süleyman und Isa. Timur, der nach Verwüstungen und Gräueltaten 1403 Anatolien verlassen hatte, hatte Süleyman Rumelien, Isa das osmanische Kernland um Bursa und Mehmet Zentralanatolien zugesprochen.

Die Brüder vertraten unterschiedliche Herrschaftskonzepte, wobei Süleyman mit dem Ausbau des

³⁸ebda, S. 184.

³⁹vgl. Werner, Geburt, a.a.O., S. 184f.

⁴⁰vgl. Nagel, Tilman: Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters, H.C. Beck Verlag, München 1993, S. 354f.

⁴¹vgl. Matuz, a.a.O., S.41ff.

⁴²sämtliche Söhne Bayezits führt Werner, Geburt, S. 189 an.

Timarsystems die Feudalisierung vorantreiben, sowie den Zentralismus und die sunnitische Orthodoxie stärken wollte. Zu den christlichen Balkanstaaten pflegte er gut nachbarliche Beziehungen. Mehmet kam ihm in diesen Bestrebungen am nächsten. Er konnte die abgefallenen anatolischen Emirate seinem Reich wieder einfügen. In Bezug auf Bedreddin und den Aufstand Börklüces ist ein Blick auf die Abfallbewegung und Mehmeds Maßnahmen gegen diese aufschlussreich: die hier Genannten werden in der einen oder anderen Funktion an späterer Stelle wieder zu nennen sein. Mehmet, Beg von Karaman, dessen Hauptstadt Konya war, verwüstete während seiner Empörung Brussa, und Sultan Mehmet musste ihn zweimal besiegen. Dschunjd, der Herr von Smyrna, ein alter Feind, erhob sich abermals, erhielt zwar Verzeihung, wurde aber nach Nikopolis versetzt, während sein Land der bulgarische Renegat Schischman erhielt. Das Gebiet Isfendijars, des Herrn von Kastamuni, blieb friedlich, Mehmet aber teilte trotzdem dessen Herrschaft zwischen ihm und anderen auf.⁴³

Mehmeds unmittelbarer Konkurrent in Anatolien, Isa, hatte sich trotz der Unterstützung von Süleyman und wechselnder Allianzen mit den anatolischen Teilfürsten nicht gegen jenen durchsetzen können.⁴⁴ Isa strebte danach, die Ghazitradition wieder zu beleben, und war bereit, den anatolischen Emiren eine gewisse Eigenständigkeit einzuräumen.⁴⁵ Er wurde 1405 ermordet. Nachdem er ausgeschieden war, standen einander Mehmet und Süleyman feindlich gegenüber, da letzterer sich zusätzlich in den Besitz Anatoliens bringen wollte. Er übernahm mit Bursa den Besitz Isas und konnte auch Ankara an sich bringen. Diese Vorgänge spielten sich in der zweiten Hälfte des ersten Dezenniums des 15. Jhs. ab. Es fehlen in den Quellen genaue Zeitangaben und völlig widersprüchlich sind die Angaben auch darüber, wo sich der vierte Bayezitsohn, Musa Tschelebi, dem kein Reich zugesprochen worden war, zunächst aufhielt.⁴⁶

Musa, der mit seinem Vater von Timur gefangengenommen, nach dessen Tod aber freigelassen worden war, konnte jedenfalls nach Anatolien zurückkehren. Er ist wegen des engen Bezugs zu Bedreddin hier von besonderem Interesse. Musa erkannte Mehmeds Vorrangstellung zunächst an und trachtete danach seine Herrschaft in Rumelien auf Kosten Süleymans zu etablieren. Er fand hier auch anfangs breite Unterstützung, zu allererst beim walachischen Fürsten Mircea. Außerdem soll er eine walachische Prinzessin geheiratet haben. Auch Serben und Bulgaren traten an seine Seite. Süleyman war gezwungen, aus Anatolien zurückzukehren und versicherte sich gegen die Allianz

⁴³Babinger, Scheich Bedr ed-dīn, a.a.O., S.9f.

⁴⁴Über Isas Allianzen vgl. Keskin I, a.a.O., S.30f.

⁴⁵Matuz, a.a.O., S. 47.

⁴⁶vgl. Keskin I, a.a.O., S. 31f; Matuz, a.a. O., S. 48. Anm. 32.

seines Bruders byzantinische Unterstützung zu. Musa wurde zunächst besiegt, konnte aber neue Truppen sammeln und besiegte Süleyman in einer Schlacht bei Sofia. Im Weiteren konnte er mit Edirne nicht nur die Hauptstadt des besiegten Bruders, sondern des alten Gesamtreichs, einnehmen und ließ sich dort 1409 zum Herrscher krönen. Viele Truppenführer seines Bruders wechselten die Seite. Dieser hatte durch seine nicht muslimische Lebensweise Anstoß erregt, indem er reichlich und offen dem Wein zusprach. Der besiegte Süleyman starb 1410.

Musa besaß vor allem die Unterstützung der nomadischen und nicht feudalen Elemente. Ihn unterstützten yürük, müsselem, und bis zuletzt die akincis, während von den spahis nur die unteren Chargen teilweise zu ihm hielten. Der siegreiche Musa entpuppte sich als glühender ghazi, erfüllte damit die Erwartungen der ihn tragenden Schichten und errichtete auf dem Balkan ein Schreckensregiment. Er ließ christliche Fürsten, die ihm zur Seite gestanden waren, hinrichten, wütete nach christlichen Quellen wie ein „wildes Tier“, aber andererseits, obwohl es nicht ins Bild passt, bestätigte er christlichen Mönchen Privilegien.⁴⁷ Die Aussöhnung orthodoxer Klöster mit den Türken ist allerdings kein neuer Zug, sondern schreibt sich von Bayezits Zeiten her.⁴⁸ Werner verweist auf die Unterstützung der Sufiorden.⁴⁹ Diese waren jedenfalls als konservatives Element gegen die modernen Tendenzen der Bayezitregierung, wie aus den Derwischchroniken abzulesen ist,⁵⁰ wobei Werner Bedreddin erwähnt, der unter Musa bekanntlich kadiasker wurde. Musa isolierte sich zunehmend. Er trieb die Bulgaren in einen Aufstand, den er noch niederwerfen konnte, belagerte Konstantinopel. und erhöhte rigoros den byzantinischen Tribut. Kaiser Manuel II. wandte sich schließlich an Mehmet um Hilfe. In einer großen Schlacht bei Sofia wurde Musa 1413 unter Beihilfe serbischer Panzerreiter besiegt und getötet.

Matuz bewertet seine Niederlage als ein epochales Ende. Er, der der „*extremsten Form des Sufitums gehuldigt*“ habe und von dem gesagt werden könne, dass sich „*sein Ghasi-Bewußtsein [...] bis zur Besessenheit*“ gesteigert habe, war der letzte Herrscher dieses Schlages: „*Das Ende Musas bedeutete nicht nur das Ende des Interregnums im Osmanenstaat; auch das Ghasitum und die religiöse Heterodoxie hörten auf, für die Osmanen staatstragende Prinzipien zu sein.*“⁵¹ Werner legt unter Hinweis auf Quellen nahe, Musa hätte sich anfangs verstellt: „*Zunächst trat Musa recht bescheiden und leutselig auf [...]*“⁵², und resümiert: „*Hatten die christlichen Balkanfürsten*

⁴⁷Werner, a.a.O., S. 202f.

⁴⁸ebda, S. 178f.

⁴⁹ebda, S. 201.

⁵⁰ebda, S. 180f.

⁵¹Matuz, a.a.O.,S.,48.

⁵²Werner, Geburt, a.a.O., S. 201.

*geglaubt, mit Musa leichtes Spiel zu haben und von ihm Privilegien und Freiheiten zu bekommen, so täuschten sie sich schwer. Er stieß nicht nur die osmanischen Würdenträger, die seinem Bruder gedient hatten, zurück, sondern er verfolgte mit Ingrimm die Aristokratie, ganz gleich, ob es loyale oder feindlich gesinnte Männer waren.*⁵³ Die antifeudale Opposition sieht er allerdings damit noch nicht am Ende, denn noch standen die Aufstandsbewegungen rund um Bedreddin und Börklüce Mustafa bevor. Obwohl Mehmet nun Alleinherrscher war, gelang ihm erst mit deren Niederschlagung 1416 die Festigung seiner Herrschaft in Anatolien, aus dem die unruhigen turkmenischen Nomaden ins griechisch- bulgarische Grenzgebiet und nach Rumelien, ausgesiedelt worden waren. Zuvor war noch im Sommer 1415 ein Thronprätendent, der „falsche Mustafa“, der sich für einen Sohn Bayezits ausgab, in Allianz mit Dschunejd, in Bulgarien erschienen, und hatte sich der Unterstützung des byzantinischen Kaisers, Mirceas von der Walachei, des Karamanen und Isfendijars erfreut.⁵⁴

Im Zusammenhang mit der Episode der Musa-Herrschaft erhebt sich im Hinblick auf Bedreddin eine wesentliche Frage: wie dieser nämlich bei dem ihm zugeschriebenen Toleranzideal dazu kam, bei Musa, dem Dschihadisten, eine solche Vertrauensstellung zu erhalten. Es mag sein, dass die Beiden einander zur Zeit der Thronkämpfe begegnet waren, wie Werner vermutet;⁵⁵ es ist denkbar, dass man einander in den tiefsten Bestrebungen nicht erkannte, dass vor allem Musa sein Ghazitum noch verbarg. Aber schließlich enthüllte er sein Wesen, und wir hören weder, dass Bedreddin sich ihm entgegengestellt hätte, noch dass die Sufikreise – es fragt sich, welche –, von ihm abgerückt wären.

Fanatisch, intolerant, taktisch unklug, ein Hassler der Aristokratie: das wäre die Hoffnung der heterodoxen religiösen Kräfte gewesen? Soll man annehmen, dass ausschlaggebend für die Allianz die Übereinstimmung im Gesellschafts- und Staatsideal gewesen sei, wobei die religiöse Differenz eben keine ausschlaggebende Bedeutung gehabt hätte? Hätte religiöse Toleranz den Stellenwert gehabt, den man ihr zuschreibt, hätten Bedreddin und Börklüce Mustafa dann nicht vielmehr gegen Musa als gegen Mehmet revoltieren müssen? Werners historisch- materialistisch geschultes Bewusstsein weist die These zurück, Musa hätte wegen seines Hasses auf den Adel und im Hinblick auf die plebejischen Schichten, die ihn trugen, eine klassenlose Gesellschaft errichten wollen.⁵⁶ Die Kernschichten, u.a. yürük und Wlachen, werden von ihm sogar ausdrücklich als reaktionär

⁵³ebda, S.202.

⁵⁴Babinger, Beiträge, a.a.O., S. 10.

⁵⁵Werner, Geburt, a.a.O.,S. 219.

⁵⁶ebda, S. 205.

eingestuft.⁵⁷ Es fragt sich, welcher wesentliche Unterschied zwischen den Schichten, die Musa unterstützten und jenen, die zu Bedreddin strömten oder Börklüces Anhängerschaft ausmachten, bestand? Zumindest Börklüces Bewegung war so antifeudal wie die Musas. Es wirkt reichlich willkürlich, wenn Werner schreibt: „*Während aber der Wlachen- und Yürükensbund nach rückwärts orientierte, patriarchalische Verhältnisse idealisierte, kämpfte eine andere Oppositionsbewegung der unteren Klassen um Überwindung antagonistischer Verhältnisse, um die Humanisierung von Staat und Gesellschaft. Sie ist untrennbar mit den Namen zweier Männer verbunden, mit Bedr-eddin und Bürklüce Mustafa.*“⁵⁸

Eine humane Tendenz mag den Letzteren immer zugesprochen werden, so ist sie doch nicht auf die Aufstandsbewegung als Ganzes zu übertragen. Es ist nicht anzunehmen, dass dieselben Schichten, die sich von Musa angesprochen fühlten – die dem Ghazi-Ideal anhängen und dem damit verbunden Töten und Beutemachen – wenige Jahre später, durch die Ideale ihrer Führer gewandelt, zu Kämpfern für Humanität und Toleranz geworden seien. Die Konsequenzen eines siegreich gebliebenen Aufstandes sind im Einzelnen nicht abzusehen. Nur die Diskrepanz zwischen den verkündeten Idealen und den Problemen bei ihrer Umsetzung, auch in der eigenen Anhängerschaft, ist abschätzbar. Hier ist nun die Stelle, an welcher Bedreddins Leben ins Auge gefasst werden muss.

⁵⁷ebda, S. 216.

⁵⁸ebda, S. 216f.

2.3 Biografie Bedreddins

Bedreddin wurde um 1359, zu welcher Zeit die ersten osmanischen Einfälle in Europa fielen, geboren. Im Namen seines Vaters Ghâzi Isra'îl spiegelt sich das damit verbundene Glaubenskämpfertum wider. Die alte Großmacht Byzanz war durch bulgarische und serbische Einfälle geschwächt, zeitweise aber mit den Osmanen verbündet. Der Vater Bedreddins hatte unter Süleyman Pascha, dem Sohn Orhans, gedient und war unter Murat I. reichlich mit erblichem Grundbesitz ausgestattet worden.⁵⁹ In der eroberten Festung Simavne im Hinterland von Adrianopel setzte sich Bedreddins Vater fest, heiratete die Tochter des besiegten Kommandanten, eine Christin, welche Bedreddin dort gebar. Sein Vater war indessen nicht bloß ein Krieger, sondern auch ein gebildeter Mann, ein fikh- (Rechts-) Gelehrter, der das Richteramt ausübte. Bedreddin nannte sich später „Sohn des Richters von Simavne“. Im Menâkibnâme, der Vita Bedreddins, wird sein Großvater als ein Verwandter des letzten Seldschukensultans genannt, der gleichwohl im osmanischen Herrscherhaus verkehrte.⁶⁰

Mit seiner Herkunft sind so bereits Faktoren gegeben, die in seinem späteren Leben wirkungsmächtig wurden. Auch er wurde, noch dazu ein berühmter, fikh-Gelehrter und Richter wie sein Vater und blieb dem Christentum, als der ursprünglichen mütterlichen Religion, zeitlebens in Toleranz verbunden. Die vornehme Abstammung qualifizierte ihn zu einer herrscherlichen Rolle – er soll zuletzt das Sultanat angestrebt haben. Später kehrte er auf thrakischen Boden zurück, wo er sein Ende fand.

Nach der Eroberung Adrianopels, an der Bedreddins Vater teilgenommen hatte (1361), übersiedelte dieser mit seiner Familie nach der nun Edirne genannten Stadt. Hier, aber auch in Bursa und Konya, erhielt Bedreddin seine erste Ausbildung. Sie umfasste außer den Bildungssprachen Arabisch und Persisch, Mathematik, Astronomie, Theologie und Methodik. Eine Quelle (Taschköprülüzâde) behauptet, in Konya hätte er den Unterricht eines Schülers Fadlullahs genossen, wobei es sich bei Letzterem um den Begründer des Hurufordens handelt. Das wäre ein früher, noch dazu extremer, sufischer Einfluss. Die Hurufis waren Buchstabendeuter, Numerologen. Diese lasen aus den Buchstaben, denen ein Zahlenwert beigelegt wurde, eine Interpretation heraus, was eine Methode darstellt, die auf Pythagoräer und Neuplatoniker zurückgeht und von der Kabbalistik her bekannt

⁵⁹vgl. Werner, Geburt, a.a.O., S. 218, 263.

⁶⁰Babinger, Beiträge, a.a.O., S. 64 bringt dazu eine genealogische Tafel.

ist.⁶¹ Das Detail mag erfunden sein, um durch die Beziehung zu einer von der Orthodoxie besonders bekämpften Richtung den Häretiker Bedreddin eindrucksvoll zu diffamieren.

Unbezweifelbar setzte die sufische Laufbahn Bedreddins jedenfalls in Ägypten ein, wohin er auf dem Umweg über Jerusalem schließlich mit Studienkollegen zur weiteren Ausbildung, und zwar in der Rechtsgelehrsamkeit, ging. In der Zeit in Jerusalem lernte er bittere Armut und Hunger kennen und war auf Unterstützung angewiesen. In Kairo, dem Zentrum arabischer Gelehrsamkeit, wendete sich das Blatt. Bedreddin nahm an Disputationen mit berühmten Gelehrten teil, besuchte unter anderem die Vorlesungen des Logiklehrers Mübarek Schah, knüpfte Verbindungen zu Studienkollegen, die später Rang und Namen erwarben, und wurde in den 90er Jahren vom ägyptischen Herrscher Berkuk als Prinzenenerzieher an den Hof gerufen. Von ihm erhielt er schließlich eine abessinische christliche Sklavin namens Gâzîbe geschenkt, die seine Ehefrau wurde. Aus der Verbindung entsprang sein Sohn Ismail, der ebenfalls eine Christin heiratete und der Vater von Bedreddins Biographen Halil wurde.

Besonders folgenreich erwies sich die Bekanntschaft mit Scheich Husayn-i Ahlâti, der Abt eines sufischen Klosters war.⁶² Bedreddin wurde sein Jünger, trat in das Kloster ein und wurde schließlich nach dessen Tod für sechs Monate sein Nachfolger.⁶³ Von dieser Zeit her rührt auch sein Name eines Scheichs. Ein früherer Abt dieses Klosters war übrigens Lehrer des berühmten Ibn Arabî, dessen Einfluss auf Bedreddin zu Tage liegt. Dem Betreten des sufischen Pfades war eine Lebenskrise vorangegangen, in der er sich in Kairos Straßen die Kleider vom Leib riss und von Freunden geborgen werden musste. Unter spontanen ekstatischen Zuständen und Einheitserlebnissen vollzog sich die Lebenswende. Mit dem Anlegen des rauen Kleides eines Sufi änderte er seinen Lebensstil: er schenkte, was er besaß, den Armen und warf seine Bücher in den Nil. Es ist die typische Geste des velî, des Erleuchteten, der sein Wissen durch innere Schau zu erlangen meint. Es ist nicht bekannt, was seine Klosterkarriere beendete, im Menâkibnâme heißt es, dass es zu Spannungen mit den Derwischen gekommen sei.⁶⁴

Die Jahre 1402/03 sind von einer Reise geprägt, welche es wert ist, näher ins Auge gefasst zu

⁶¹vgl. Keskin, a.a.O., II, S. 71ff.

⁶²vgl. zum Sufismus: Trimingham, John Spencer: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, New York, 1998.

⁶³Nach Werner, Ernst: Häresie, Kassenkampf und religiöse Toleranz in einer islamisch-christlichen Kontaktzone. Bedreddin und Bürklüce Mustafa, In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Heft 2, 12.Jg., 1964 VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, S. 254- 276, S. 267, wurde Bedreddin vom Abt 1404 zum Nachfolger designiert, was zu erbittertem Widerstand der Derwische führte, weshalb er das Kloster 1405 verlassen habe.

⁶⁴vgl. Keskin I, a.a.O., S. 76.

werden.⁶⁵ Auffällig ist, dass er dabei auch jene Orte in Anatolien aufsuchte, die später mit dem Aufstand verbunden waren. Es ist auch die Vermutung geäußert worden, dass sein Aufbruch aus dem Kloster nichts mit internen Intrigen zu tun gehabt haben könnte, sondern mit einem politischen Auftrag, einer Werbefahrt für Musa Tschelebi.⁶⁶ Wie es der Tendenz seines Enkels entsprach, hat dieser auch hier die politischen Aktivitäten seines Großvaters, die schließlich im Aufruhr gipfelten, heruntergespielt. Bedreddin kann Musa irgendwann während seiner Reisen getroffen haben, jedoch gibt es für eine derart frühe politische Verbindung mit Musa keine Indizien.

Wir hören von Reisen zum Herrn von Smyrna und von einer Einladung durch den Fürsten von Chios auf dessen Insel, wo es zu reichlichen und freundschaftlichen Kontakten mit Christen kam und er einige Priester zum Islam bekehrt haben soll. Über diesen Aufenthalt in Chios berichtet sein Enkel ausführlich, und er ist aus mehreren Gründen wichtig. Einmal akzentuiert er das gute Einvernehmen mit den Christen, das durchaus programmatischen Charakter hat. Vieles, was wir später vom religiösen Programm Börklüces erfahren, ist hier bereits vorgegeben. Die örtliche Nähe zum späteren Zentrum des Aufstands Börklüces lässt vermuten, dass Bedreddin hier den Boden für den Aufstand bereitet hat. Ein Weg für die Zukunft war gebahnt.

Es wird berichtet, dass Bedreddin, wie ein Heiliger verehrt, mit Christus in Zusammenhang gebracht wurde und wie dieser Wunder gewirkt haben soll.⁶⁷ Wir hören, dass das Volk von Totenerweckungen sprach und Bedreddin durch ein Gebet das Meer beruhigt habe.⁶⁸ Das deckt sich mit den Berichten über die Messiasrolle, die später Börklüce für die ortsansässige Bevölkerung eingenommen hat. Dieser Gleichklang legt nahe, dass im Bewusstsein dieser Menschen im Zentrum des Aufstandsgebiets Börklüces Sache auch die Bedreddins gewesen sein wird. Bei Aleppo wollten ihn dann 100 Turkmenen zu ihrem Scheich machen, doch Bedreddin wandte sich ostwärts und ging nach Konya, der Stadt, die untrennbar mit Rumi verbunden ist und wo sich sein Grab befindet.⁶⁹ Bedreddin besuchte außerdem Germian, Aydin und Tire, wo ihm überall überschwänglich gehuldigt wurde. Nicht nur die Massen zog er an, sondern auch die lokalen Herrscher suchten seine Nähe. So weilte er beim Fürsten von Karaman, der ein besonderer Feind der Osmanen war.⁷⁰ Weiterreisend

⁶⁵vgl. Werner, Geburt, a.a.O., S. 218.

⁶⁶Keskin I, a.a.O., S. 235.

⁶⁷Zu dem mit dem Derwischwesen allgemein verbundenen Wunderglauben vgl. Kissling H.J: Wunder der Derwische, In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Verlag Harrassowitz, Wiesbaden, Bd 107, 1957.S. 348-361.

⁶⁸Zu Rumis Leben, Lehren und Grab in Konya vgl. Schimmel, Annemarie: Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers, Diederichs Verlag, München, 1978.

⁶⁹Werner, Geburt, a.a.O., S. 218.

⁷⁰Keskin I, a.a.O., S. 235.

hatte er eine Zusammenkunft mit Timur in Täbris, wo er am Hof ein Religionsgespräch führte. Timur hätte ihn wie andere Gelehrte gern an seinen Hof in Samarkand gezogen, doch Bedreddin entwich heimlich. Hier erhebt sich natürlich die Frage, welchen Zweck der Besuch in Täbris hatte. Allerdings lebte in der Region ein bedeutender Scheich, Hamids ben Musa, ein Schüler des Safawiden Choga Ali.⁷¹ Dem Kennenlernen dieses Mannes und seiner Bewegung mag die Reise ostwärts in Wahrheit gedient haben. Laut *Mânakibnâme* hätte Bedreddin keine Sympathie für Timur gehabt und die osmanischen Überläufer verflucht, allerdings hatte er auch keinerlei Sympathien für Bayezit.⁷² Als folgenreich erwies sich 1405⁷³ die Bekanntschaft mit den Torlaks, heterodoxen ungebärdigen Sufis, die ihn in Kütahya lautstark mit Trommeln und anderen Instrumenten empfingen. Ihnen gegenüber musste er sich erst für seinen Umgang mit den Mächtigen rechtfertigen, was ihm gelang, denn sie gaben ihm schließlich über Bursa das Geleit heim nach Edirne. Damals lernte er wohl auch Torlak Hû Kemal kennen, die dritte Führungsfigur im Aufstand. Aus Edirne aber begab sich Bedreddin bald wieder nach Aydin.

Das Jahr 1407 verbrachte Bedreddin dann wieder in Edirne. Der Zeitraum zwischen 1408 und 1411 ist nicht verzeichnet, die Vita spricht von einem extremen Bûßerleben.⁷⁴ Das Jahr 1411 führte ihn dann, mit der Berufung zum Heeresrichter durch Musa, auf den Höhepunkt weltlicher Macht, womit zugleich neben anderen Funktionen, das Amt des obersten zivilen Richters verbunden war,⁷⁵ was Bedreddin zu einem der mächtigsten Männer machte. Details über seine Zeit als Heeresrichter in Rumelien erfahren wir nicht, außer dass er vielen Vergünstigungen zukommen ließ, d.h., wie Werner annimmt, wohl Timare vergab, was ihm zur Zeit des Aufstands Anhänger verschafft habe.

Der Rückschluss von Musas Antifeudalismus auf eine antifeudale Gesinnung Bedreddins ist nun ein Argument jener Historiker, die einen gesellschaftspolitischen Gleichklang zwischen Bedreddin und Börklüce Mustafa annehmen.⁷⁶ Andererseits kann Bedreddin zur Zeit des Aufstands aus der Niederlage Musas den Schluss gezogen haben, dass mit der Basis von yürük, müsselem und akincis allein keine Erfolgchance bestand, denn zur Zeit des Aufstands hatten sich auch bulgarische, christliche spahis ihm angeschlossen, jene Gruppe, die Mehmet den Sieg über Musa verschafft hatten.⁷⁷ Sein Werben um fürstliche Bundesgenossen legt zudem nahe, sich ihn als nicht allzu sozialrevolutionär vorzustellen.

⁷¹Werner, Geburt, a.a.O., S 218.

⁷²ebda

⁷³vgl. Werner, Geburt, a.a.O., S. 219.

⁷⁴ebda, S. 268: Ausschweifungen und Weintrinken nach späten Quellen.

⁷⁵Matuz, a.a.O., S. 39.

⁷⁶vgl. Werner, Geburt, S. 258; Keskin I, a.a.O.,S. 51ff.

⁷⁷Keskin, I, a.a.O., S. 73.

Nach der Ermordung Musas wurde Bedreddin vom neuen Herrscher Mehmet, dem letzten siegreich gebliebenen Sohn Bayezits, mit einem Ruhegehalt in die Verbannung nach Iznik geschickt. Er war damit aus der Hauptstadt entfernt, aber die bedeutende Stadt östlich des Marmarameers war doch kein allzu schlimmes Exil. Von hier floh er 1416, als der Aufstand Börklüces im Gang war. Er wandte sich zunächst an den Emir Isfendijarâr Oghlu, den Emir von Kastamunu und wollte angeblich von dort, laut dem Mânakibnâme, ins Krimchanat, sei aber auf dem Seeweg in die Walachei zu Fürst Mircea verschlagen worden. Dieser nahm Bedreddin ehrenvoll auf, zu einem Bündnis kam es aber nicht. Mit dem Kastamanen und Mircea hatte er zwei Feinde Sultan Mehrets aufgesucht.

Von der Walachei begab Bedreddin sich nach Deliorman in Bulgarien, wo das Volk ihm zuströmte. Die Quellen werden von hier ab sehr uneinheitlich. Dem Mânakibnâme, das alles Folgende als verhängnisvolles Missverständnis von Seiten des Sultans erklären möchte, stehen solche gegenüber, die ihn als Agitator bezeichnen: er habe Sendschreiben verschickt (nach Idrisî Bitlisî) und sich als neuer Herrscher ausgerufen,⁷⁸ wobei Bedreddin sich auf Börklüce als seinen Diener berufen habe.⁷⁹ Aschikpaschazâde folgend behauptet dies auch Mehmet Neschrî.⁸⁰ Ibn Arabschâh, der Bedreddin persönlich kannte, erwähnt als Einziger, dass es zweimal zu Kämpfen und Niederlagen Bedreddins gegen Truppen des Sultans gekommen sei, zuletzt in der Ebene von Edirne⁸¹ und dass er nach der Herrschaft gestrebt habe.

Bedreddin wurde jedenfalls gefangengenommen und zum Tod verurteilt, wobei der eigentliche Rechtsgrund nicht genannt wird; es gab keine Güterkonfiskation. In Serez wurde er nackt gehenkt.⁸² Das Datum war laut Mânakibnâme der 18. Dezember 1416.⁸³ Die von einer anderen Quelle (Qoca Hussein) genannten Jahreszahlen 1419 oder 1420⁸⁴ würden bedeuten, dass der

⁷⁸Aschikpaschazâde, Keskin I, a.a.O. S.93.

⁷⁹Es ist mit starkem bogomilischem Einschlag in Bulgarien zu rechnen. Das urchristliche Armutsideal, die Abwertung des Privateigentums, damit die Disponiertheit zu sozialrevolutionären Bewegungen ist dabei in Rechnung zu setzen. Vgl. Angelov, Dimitâr: Der Bogomilismus in den Balkanländern und die Häresien in Frankreich und Italien im 11. Jahrhundert, In: Konstantinou, Evangelos (Hrsg.): Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert, Köln, Weimar, Wien, 1997. S.17-40, S.24f.

⁸⁰Keskin I, a.a.O., S. 108.

⁸¹Keskin, I, a.a.O., S. 72

⁸²Er erlitt damit dasselbe Schicksal wie Baba Ishak, eines der Häupter des großen Babai Aufstands um Baba Ilyas im 13. Jh. Es handelte sich dabei ebenfalls um eine sozial motivierte, von Derwischen ausgelöste, Bewegung, die mit den Bedreddin-Aufständen zu vergleichen ist. Vgl. Farqhi, Suraiya: Kultur und Alltag im Osmanischen Reich vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, 2. Aufl, H.C. Beck Verlag, München, 2003. S. 33.

⁸³Werner, Häresie, a.a.O., S. 275.

⁸⁴1420: Keskin, I, a.a.O., S. 237.

Aufstand in diesen Jahren stattgefunden hätte, was aber widerlegt wurde.⁸⁵

Bedreddins literarisches Weiterleben in der Tradition ist zweigeteilt. Während sein religiös - philosophisches Gedankengut, niedergelegt in dem „Vâridat“ genannten Buch, über Jahrhunderte im Verborgenen weitergegeben werden musste, weil seine Anhänger blutig verfolgt wurden, waren die umfangreichen juristischen Werke offiziell anerkannt und wurden oftmals abgeschrieben. Sein Enkel Halil, sowie Taschköpprülüzâde, haben sie zusammengestellt. Während „Vâridat“, als für das Thema besonders relevant, ein eigenes Kapitel gewidmet ist, soll auf die juristische Fachliteratur hier kurz eingegangen werden.⁸⁶ In dem inzwischen verschollenen *Latâif-ül İşârât* handelt es sich um ein profundes wissenschaftliches Werk, zu dem Bedreddin sich veranlasst sah, einen tausendseitigen Kommentar, *Teshil* genannt, zu verfassen. Dabei wird auf diffizile Probleme eingegangen: „an die Tausend feine und kleine juristische Angelegenheiten“ habe er behandelt, schreibt er, „keine Wiedergabe von Erzählungen oder nur auswendig Gelerntes gebracht“. Das lässt an Ibn Arabschâh denken, der dem Gelehrten, welcher selbst Jurist war und mit dem er disputierte, volle Anerkennung zollt: „Die Weite seines Wissens fand ich grenzenlos wie der (sic) Ozean. Besonders auf dem Gebiete des fikh. Daß er 1090 Fragen an [das Werk] *Hidaye* habe, erfuhr ich von ihm persönlich.“⁸⁷

Die größte Bedeutung kommt dem *Camul'ul fusû 'leyn* zu. Es entstand 1413, zur Zeit, als Bedreddin Heeresrichter unter Musa war, und enthält auf ungefähr tausend Seiten seine Rechtsgrundsätze. Sein Wert liegt darin, dass Bedreddin nicht, wie sonst üblich, eine bloße Sammlung und Kommentierung von Urteilen zusammenstellt, sondern eigenständig Prinzipien erarbeitet. Oberster Grundsatz ist ihm die Unabhängigkeit des Richters, dessen Urteil, unabhängig selbst vom Herrscher, aber auch von Traditionen, im eigenen Verstand und Gewissen gegründet sein muss. Ein weiterer leitender Gesichtspunkt bei der Urteilsfindung ist ihm die Rücksichtnahme auf die jeweiligen Zeit- und Lebensumstände. Indem er betont, dass dem Wandel der Zeiten Rechnung zu tragen sei, verrät er, wie in seinen religiösen Anschauungen, seinen selbständigen Geist. Hierin werden Facetten von ihm erkennbar, die weder die Chronikberichte, noch „Vâridat“ erkennen lassen und die eine Ahnung davon vermitteln, worin die Faszination dieses Mannes zu einem Gutteil bestanden haben muss: in einer hohen Geistigkeit, die zu systematischem und vorurteilsfreiem Denken befähigt war, in einem

⁸⁵Über sein Grabmal siehe: Babinger, Franz: Das Grabmal des Schejchs Bedr ed-dîn zu Serres. Mit vier Aufnahmen des Verfassers, In: *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Verlag de Gruyter, Berlin, 17 (1928) S.100-102.

⁸⁶vgl. Keskin I, a.a.O., S. 244ff.

⁸⁷ebda, S. 71.

Wesen, das grundsatzbewusst und flexibel zugleich war, in fundiertem theoretischem Wissen, das im praktischen Leben zum Nutzen der seinem Urteil Unterworfenen dienstbar gemacht wurde. Vor allem mit dem Appell an die eigene Urteilsfähigkeit erfüllt Bedreddin tatsächlich ein wesentliches Kriterium aufgeklärter Geisteshaltung.

2.4 Der Aufstand des Börklüce Mustafa

Über den Aufstand Börklüces ergibt sich aus den Quellen ein einheitlicheres Bild als aus den Aktivitäten Bedreddins, wobei aber dennoch Fragen offen bleiben, vor allem die nach dem konkreten Ziel des Aufstands. Die Quellen sind, wie sich versteht, ihm gegenüber ausschließlich feindlich eingestellt. Sie betonen das religiöse Element, in welchem vor allem das Heterodoxe herausgestellt wird. Das sozialrevolutionäre Element, das aus ihnen ablesbar wird, wird als solches nicht thematisiert, gleichwohl gilt ihm das besondere Interesse der modernen Historiker.

Die wichtigste und ausführlichste Quelle stellt der Grieche Dukas dar, der als ein dem Schauplatz naher Zeitgenosse schreibt.⁸⁸ Missbilligend zwar, aber für die Stimme des Volkes bezeichnend, gibt er ein Gespräch mit einem christlichen Mönch wieder, der in Börklüce einen Heiligen und Wundertäter sah. Dukas stellt keinen Bezug zu Bedreddin her, den er nicht einmal erwähnt. Von den islamischen Hauptquellen erwähnt einzig Ibn Arabschâh Börklüce, den Aufstand in Aydin aber nicht. Aschikpaschazâde, ebenfalls eine zeitgenössische Quelle, lässt Börklüce in seinem Werk „Die Geschichte des Hauses Osman“⁸⁹ „im Einvernehmen“ mit Bedreddin handeln und schreibt ihm eine Führungsrolle zu. Er lässt Bedreddin in Thrakien sich zu dem aufständischen Börklüce als zu „seinem Diener“ bekennen, während er für sich die Herrscherrolle reklamiert.⁹⁰ Als orthodoxer Derwisch verurteilt der Chronist die „unreinen“ Bestrebungen der „Neuerer“.⁹¹ Der Gelehrte Schükrüllah fokussiert ebenfalls auf den religiösen Aspekt.⁹² Er hebt, wie Aschikpaschazâde hervor, dass die Anhänger Börklüces diesen als Propheten verehrten, sich zwar zu Allah als dem einzigen Gott bekannten, dieses Bekenntnis aber nicht durch den Zusatz „und Mohammed ist der Prophet Allahs“ ergänzten. Sie waren damit Ketzer. Überdies stellt er eine Parallele zu zoroastrischen Glaubenssätzen und Gepflogenheiten her, wobei an Gütergemeinschaft einschließlich des gemeinsamen Frauenbesitzes ebenso zu denken ist wie vielleicht an manichäisch-gnostische

⁸⁸zu Dukas vgl. Keskin I, a.a.O., S. 101ff, Werner, Häresie, a.a.O., S. 269.

⁸⁹Keskin I, a.a.O., S.92f.

⁹⁰ebda, S. 93.

⁹¹ebda, S. 95.

⁹²ebda, S. 97ff.

Elemente.⁹³ Der Vergleich mit Mazdak und die Bezeichnung als „zendik“ legen dies nahe, doch bleibt offen, ob Schükrüllah hierin beim Wort zu nehmen ist oder bloß auf das gemeinsame Ketzerische abstellen will. Den Gemeinschaftsbesitz der Frauen schließt Börklüce nach Dukas jedenfalls aus. Diesem ist hierin zu glauben, weil er keinen Grund hatte, ein in seinen Augen positives Merkmal der Bewegung zu erfinden. Er erwähnt namentlich weder Börklüce noch Bedreddin.⁹⁴

Aus den Quellen ergibt sich, dass der eigentliche Führer des Aufstands, jedenfalls im militärischen Bereich, Börklüce Mustafa war, dem der Torlak Hû Kemal zur Seite stand. Von Letzterem ist wenig bekannt: er hieß ursprünglich Samuel und war offenbar ein Jude, der heterodoxer Sufi geworden ist.⁹⁵ Er mag unter jenen Torlaks gewesen sein, die Bedreddin in Kütahya getroffen hatte, und die, beeindruckt von ihm, ihn nach Edirne heimbegleitet hatten. In der Gegend von Kütahya existierte damals eine starke jüdische Gemeinde.⁹⁶ Erwogen wurde, ob es sich bei den Torlaks nicht um turkmenische Nomaden gehandelt haben könnte, die gegen den osmanischen Zentralismus aufbegehrten.⁹⁷

Was nun Börklüce Mustafa betrifft, so gilt er einerseits als Schüler Bedreddins und wird von seinen Anhängern als „Sultan“ angerufen, jenem Titel, der Scheichs von heterodoxen Sufiorden beigegeben wurde. Andererseits wird er auch als Verwalter Bedreddins bezeichnet. Für das Vertrauen, das dieser ihm entgegenbrachte, spricht, dass er ihm während seiner Abwesenheit aus Edirne seine Enkel anvertraut hatte.⁹⁸ Dukas nennt ihn einen einfachen Bauern, jedoch war er mit einer byzantinischen Prinzessin aus dem Harem Süleymans verheiratet.⁹⁹ Das relativiert sich, wenn man annimmt, dass diese eine Kriegsbeute darstellte. Wie seine zwei Siege über die Sultansheere beweisen, war er militärisch erfahren und es wurde vermutet, dass er ein Azabenführer war.¹⁰⁰ Die Azaben waren Fußtruppen bzw. Flottensoldaten, die in den Küstenregionen nach Bedarf aus der Landbevölkerung ausgehoben und in Schlachten an exponierten Stellen eingesetzt wurden. Sie werden auch ständig mit der Seeräuberei in Beziehung gebracht. Der Name Börklüce stützt diese These, indem „çubuk börk“ die traditionelle Kopfbedeckung der Azaben bedeutet. Börklüce wäre

⁹³Keskin, I, a.a.O., S. 98.

⁹⁴Andere Quellen aus späterer Zeit sind Mehmed Neschrî: Keskin I, a.a.O., S. 107ff und Lüftü Pascha, ebda, S. 110.

⁹⁵Keskin I, a.a.O., S. 36.

⁹⁶ebda, S. 11.

⁹⁷Werner, Häresie, a.a.O., S. 270.

⁹⁸Nach Mehmed Neschrî, Keskin II, a.a.O., S. 107; Werner, Häresie a.a.O., S. 268.

⁹⁹Keskin, I, a.a.O., S. 242.

¹⁰⁰ebda, S.242; vgl. über die Azaben ebda, S. 84ff.

demnach der, der eine solche Mütze trug.¹⁰¹ Dieser Name könnte ihm dann allerdings nur in einer Region verliehen worden sein, in der er als Azabe auffiel, nicht im Gebiet von Aydin, in welchem diese Kopfbedeckung kein Unterscheidungsmerkmal darstellte. Börklüce Mustafa war aber auch nicht auf diese Region beschränkt, wie etwa sein Aufenthalt in Iznik beweist. Im Übrigen sind Bedreddins Kontakte zu den Azaben bei seinem Enkel Halil belegt, der berichtet, es wäre bei Mircea in der Walachei zu einem Treffen zwischen Bedreddin und einem Azabenführer gekommen.¹⁰²

Eine begründete Einschätzung Börklüces als Persönlichkeit ist bei den sehr unterschiedlichen Eigenschaften, die ihm zugeschrieben werden (Mystiker und professioneller Kämpfer), schwer möglich, wenn es auch nicht ungewöhnlich war, dass Sufis zu den Waffen griffen. Das Gegensätzliche in seinem Wesen, das zu verbinden uns die diesbezüglich dürftige Quellenlage nicht erlaubt, ist allerdings ein die Phantasie beflügelnder Zug und hat zu einem heroisierenden Charakterbild geführt.¹⁰³

Die Ideologie seiner Aufstandsbewegung, deren Ablauf und sein Ende werden jedoch aus den Quellen, vor allem aus Dukas, gut erfassbar. Hervorstechend ist, dass Börklüce die Gütergemeinschaft predigte, aus ihr aber den gemeinsamen Besitz der Frauen ausschloss: *„Ich bediene mich deiner Behausung wie der meinigen, du der meinigen wie der deinen, mit Ausnahme der Frauen.“* Durch dieses Ziel hat er das Interesse vor allem marxistischer Historiker auf sich gezogen. Dieses proletarische und „kommunistische“ Element ist aber aufs Engste mit dem religiösen verknüpft, ja speist sich aus diesem. Die freiwillige Armut ist ein Mönchsideal, das in christlichen und sufischen Klöstern verwirklicht wurde. Auch urchristliche Gemeinden haben sich dazu bekannt. Von kommunistischer Zielsetzung unterscheidet es sich insofern radikal, als diese nicht die Armut des Proletariats bezweckt, auch nicht den Kollektivbesitz von Unterkunft und Hausrat meint, sondern den der Produktionsgüter. In einer Agrargesellschaft entspricht ihnen Landbesitz. Da Börklüces Anhänger aber wohl nicht vorwiegend aus Grundbesitzern bestanden, hätten zur Herstellung „kommunistischer“ Zustände zuvor die Grundbesitzer enteignet werden müssen. Aschikpaschadzâde berichtet, dass die siegreichen Truppen Mehmeds das Land an die Knechte des Herrschers verteilt hätten,¹⁰⁴ dass also eine Aufteilung in Timare und eine Vergabe an

¹⁰¹Keskin I, a.a.O., S. 85.

¹⁰²ebda, S. 84.

¹⁰³vgl. Cotsonis, H.I: Aus der Endzeit von Byzanz: Bürklüdsche Mustafa. Ein Märtyrer für die Koexistenz zwischen Islam und Christentum, In: Byzantinische Zeitschrift, Verlag de Gruyter, Berlin, Bd 50, 1957. S. 397-404.

¹⁰⁴Keskin I, a.a.O., S. 92; Matuz, a.a.O., S. 51.

spahis stattgefunden habe. Diese mehrdeutige Angabe hinterfragt Keskin: *„Entweder wird das Land erst wieder osmanisiert und der Krone angegliedert, oder die Aufständischen hatten zuvor Belehnte vertrieben oder abgesetzt. Im ersten Fall müßte man nicht von einem Aufstand gegen, sondern von einer Eroberung durch die osmanische Krone sprechen oder von einer Säuberung einer Gegend, in der sich in der Zeit des Machtvakuumms neue Kräfte und Ansichten etabliert hatten, die eine Gefahr für das Reich darstellten. Über die zweite Variante finden sich in den Quellen keine Anhaltspunkte.“*¹⁰⁵ Eine solche Vorgehensweise nimmt etwa Nâzim Hikmet, wie bereits erwähnt, in seinem Epos als selbstverständlich an. Aber soll man glauben, dass ein so einschneidendes umstürzlerisches Verhalten den Chronisten entgangen wäre? Nun implizieren Armutsideal und Gütergemeinschaft keineswegs Umverteilung, sondern nur, dass die Armen das Wenige, das sie haben, kollektiv nützen wollen. Daraus ergibt sich kein relevantes sozialrevolutionäres Ziel. Am ehesten vereinbar scheint die Vorstellung des Kollektivbesitzes mit der Lebensweise von Nomaden in einem neu eroberten Gebiet. Die damals moderne Praxis der Einteilung des Landes in Timare konnte unterbleiben, ohne dass ein Umsturz bestehender Verhältnisse eintrat. Auf Börklüces Operationsgebiet trafen diese Verhältnisse aber nicht zu, verwirklichen ließen sie sich am ehesten auf dem Expansionsgebiet am Balkan. Musas Anhänger konnten von einem solchen Ideal vielleicht träumen, aber Musa war schon Geschichte, und statt christenfeindlichem Ghazitum predigte Börklüce nicht bloß Toleranz, sondern eine Haltung ausgeprägter Freundschaft gegenüber den Christen. Das schloss Enteignungen wohl aus. Der „sozialrevolutionäre“ Aspekt der Börklüce-Bewegung bietet so gesehen, keinen Anhaltspunkt für eine realistische Perspektive zur Umgestaltung der Gesellschaft, auch nicht in noch so ferner Zukunft. Ein Großreich ließ sich weder wie eine Derwischgemeinschaft noch wie eine Gesellschaft von Nomaden organisieren. Übrigens ist jede generell auf Aufhebung des Privatbesitzes in der gesamten Bevölkerung abzielende Bestrebung mit dem Koran, welcher Pflichtalmosen vorschreibt und erbrechtliche, sowie andere vermögensrechtliche Vorschriften, enthält, unvereinbar. Lediglich in Sufiorden mit ihrer Indifferenz gegenüber weltlichen Dingen ist diese Art kommunistischer Gütergemeinschaft mit islamischen Grundsätzen vereinbar.¹⁰⁶

Man kann es den Quellen also nicht verdenken, dass sie dem politisch-sozialen Gesichtspunkt keine Aufmerksamkeit schenken, und stattdessen auf Börklüces Christenfreundlichkeit fokussieren: *„Er gab die Losung aus, daß jeder Türke, der den Gottesglauben der Christen leugne, selbst gottlos sei. Alle seine Gesinnungsgenossen pflegten die Christen, denen sie begegneten, gastfreundlich aufzunehmen und wie Sendboten Gottes zu ehren. Er selbst aber schickte täglich Boten an die*

¹⁰⁵Keskin I, a.a.O., S. 96.

¹⁰⁶Babinger, Schejch Bedr ed-dîn a.a.O., S. 65.

Behörden und an die geistlichen Obern von Chios und gab ihnen seine Ansicht kund, daß niemand völlig des Heils teilhaftig werde außer durch Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben.“ Zu einem greisen Einsiedlermönch auf Chios sandte er seine Jünger „mit geschorenem und bloßem Haupt, ohne Sandalen, mit einem einzigen Gewande angetan, durch die er ihm verkünden ließ: Ich bin genau so Asket wie du, und ich werfe mich vor dem gleichen Gott wie du zu Boden.“¹⁰⁷ Es folgt die Erzählung von der Verbrüderung mit einem christlichen Mönch, der in der Folge Wundertaten von Börklüce erzählt habe. Die christliche Bevölkerung und die Derwische – auch Mustafa Börklüce hatte Derwischgemeinschaften gebildet – hatten offenbar zueinander gefunden.¹⁰⁸ Wie in Bedreddin sah man auch in ihm eine Erlösergestalt, wenn ihm, anders als im Falle Bedreddins, auch nicht nachgesagt wurde, das von sich selbst behauptet zu haben.

Vom Aufstandsgeschehen selbst wird Folgendes berichtet: Der Aufstand brach 1416 in Aydin und auf der Halbinsel Koroburun aus und dauerte etwa ein dreiviertel Jahr.¹⁰⁹ Börklüce soll nach Dukas 6000 Mann aufgeboten haben, während im Gebiet von Manisa der Torlak Hû Kemal mit etwa halb so vielen Kämpfern operiert habe.

Über Absprachen der Beiden ist nichts bekannt. Die regionale Macht in Aydin war, nachdem Sultan Mehmet den Fürsten Dschunejd abgesetzt hatte, Schischman Bey, der Börklüce in den Engpässen mit einem Heer entgegentrat, das völlig vernichtet wurde, wobei Schischman selbst den Tod fand. Als nächstes schickte der Sultan den Aufständischen ein großes Heer unter dem Statthalter von Lydien, Alî Bey, entgegen, das gleichfalls völlig aufgerieben wurde. Alî Bey entkam mit knapper Not mit wenigen Begleitern. Bei dem Ernst der Lage bot Mehmet nun die gesamte zur Verfügung stehende Streitmacht Anatoliens und Thrakiens auf und stellte ihr als nominellen Heerführer den 12jährigen Kronprinzen Murat, dem er einen erfahrenen Minister namens Bayezit zur Unterstützung gab, an die Spitze. Nach erbitterten und verlustreichen Kämpfen, in denen sie sich zuletzt auf einem Berg verschanzt hatten, erlagen die Aufständischen der Übermacht. Börklüce wurde mit einer großen Anzahl seiner Gefolgsleute gefangen genommen, an ein Kreuz geschlagen und, auf einem Kamel festgebunden, nach Ephesos gebracht. Dort wurden zuerst seine Anhänger, die ihrem Glauben nicht abschwören wollten, vor seinen Augen hingerichtet. Sie starben, berichtet Dukas, mit dem Ruf: „Dede, Sultan, erisch – Vater Sultan, komm.“ Börklüce starb zuletzt unter Martern. Für das Charisma Börklüces spricht, dass sich die Anhänger in der Region noch längere Zeit weigerten, an seinen Tod zu glauben. Daran hielt etwa auch der Gesprächspartner und Gewährsmann von

¹⁰⁷Werner, Geburt, a.a.O., S. 224; sinngleich bei Keskin I.a.a.O.,S 101f.

¹⁰⁸Über die wirtschaftliche Situation in der griechisch-türkischen Kontaktzone vgl. Werner, Geburt a.a.O.,S. 224f.

¹⁰⁹Werner, Häresie, a.a.O., S. 275.

Dukas fest: ihm zufolge hätte jener auf der Insel Samos weitergelebt. Die unter Hû Kemal kämpfende Truppe wurde gleichfalls geschlagen und ihr Anführer hingerichtet. Seine Bedeutung hebt Aschikpaschazâde dadurch hervor, dass er erwähnt, Sultan Mehmet habe sich persönlich Richtung Kütahya begeben, um ihn zu bekämpfen.¹¹⁰ In Manisa habe man ihn gefunden und gehenkt. Abgesehen davon, dass ein praktikables gesellschaftspolitisches Programm Börklüces im Dunklen bleibt, hören wir auch nicht, welche machtpolitischen Konsequenzen aus einem Sieg gezogen worden wären.

2.5 Die Rolle Bedreddins im Aufstand

Es steht fest: Bedreddin hatte als charismatische Persönlichkeit sehr viele Anhänger. Er war in Rumelien aus der Zeit seiner Tätigkeit als Heeresrichter bekannt. In Westanatolien hatte er während seiner Reisetätigkeit vor Antritt seines Richteramts gleichfalls viele Sympathisanten gewonnen. Besondere Verehrung genoss er beim Volk als spiritueller Führer. In der Vita seines Enkels figuriert er als wundertätiger Messias mit deutlicher Parallele zu Christus. Seine Christenfreundlichkeit war bekannt (Chios). Hinzu kam die Beziehung zu dem extrem christenfreundlichen Börklüce Mustafa. Hier ging es nicht bloß um Toleranz gegenüber Andersdenkenden, sondern um die Leugnung eines prinzipiellen Gegensatzes. Auch wenn „Vâridat“ noch nicht bekannt gewesen sein sollte, und damit seine in wesentlichen Punkten mit der islamischen Orthodoxie unvereinbare Einstellung, muss er in der sunnitischen Orthodoxie Feinde gehabt haben. Für den in seiner Macht nicht gefestigten Sultan Mehmet muss er zur Zeit des Börklüce-Aufstands eine Gefahr dargestellt haben, allein wegen seiner Prominenz. Am Ende aber hören wir von einer Abfallbewegung, und auch Verrat soll im Spiel gewesen sein. Die Anhängerschaft war also entweder überhaupt (noch) nicht militärisch organisiert oder der engste Kreis hatte nicht für ausreichenden Schutz Bedreddins Sorge getragen. Die Anzeichen einer Desorganisation könnten im Sinne der Harmlosigkeit gedeutet werden, die die Vita von dem ganzen Unternehmen behauptet. Allerdings hatte Bedreddin schon in der Vergangenheit sämtliche Feinde der Osmanen besucht und suchte nach Ausbruch des Aufstands wieder solche auf, was ihn dem Sultan verdächtig machen musste. Er konnte zudem als ehemaliger hochgestellter Anhänger Musas als Gegner des jetzigen Sultans gelten.

Er wurde nach dem örf-Verfahren (einem Machtwort des Sultans) und auf Grund eines fetwa verurteilt, wobei das Urteil den Grund der Hinrichtung nicht verrät. Nach Keskin ist dreierlei

¹¹⁰Keskin, I, a.a.O., S.94.

denkbar: eine Verurteilung als politischer Aufführer, als Häretiker auf Betreiben der sunnitischen Geistlichkeit oder auf Grund einer Intrige (wie sein Enkel schreibt, wobei dessen Beschönigungstendenz in Rechnung zu stellen ist).¹¹¹ Alle drei Gründe können zudem zusammenspielen. Fest steht die Flucht aus seinem Verbannungsort zu dem Zeitpunkt, als der Aufstand Börklüces schon im Gange war. Hätte er nichts damit zu tun haben wollen, hätte er zu Hause bleiben und sich von diesem distanzieren können. Stattdessen begab er sich erneut auf die Reise zu Feinden Mehmeds. Darf man daraus auch ableiten, dass sein Aufbruch aus Iznik Unterstützung für Börklüce bedeutet, so verwundert der späte Zeitpunkt der Maßnahme. Börklüce konnte längst besiegt sein, ehe Bedreddin Bundesgenossen geworben und in Rumelien ein Heer aufgestellt hatte. Der Zeitpunkt des Losschlagens war demnach nicht akkordiert, die Kontakte zwischen Bedreddin und Börklüce können zu diesem Zeitpunkt also nicht die engsten gewesen sein und es drängt sich die Frage auf, ob Letzterer nicht Bedreddin mit dem Aufstand überrumpelt hat. Durch das bekannte Naheverhältnis der Beiden wäre Bedreddin dann zum Handeln gezwungen worden, weil vorhersehbar war, dass Erfolg oder Misserfolg ohnehin auch ihm zugeschrieben werden würden. Daraus kann nicht gefolgert werden, dass er die Tatsache und die Ziele des Aufstandes nicht gebilligt hätte, sondern nur, dass es keine strategische Absprache gab. Auffallend ist, dass keine der fürstlichen Persönlichkeiten, die Bedreddin auf seinen Reisen kontaktiert hatte, letztlich als Bundesgenosse dem Aufstand beitrug.

Viele Fragen bleiben ungeklärt, vor allem diese: Handelte es sich – Bedreddins politisches Engagement und sein prinzipielles Einverständnis mit einem Aufstand Mustafas vorausgesetzt – um eine einheitliche Bewegung unter seiner Führung oder um zwei selbständige Aktionen bzw. zwei Flügel mit unterschiedlicher gesellschaftspolitischer Zielsetzung, nämlich einem radikalsozialutopischen und einem reformerischen? Die Frage wird in der Literatur kontrovers diskutiert.¹¹² Wir hören von Versprechungen, die Bedreddin jedem gemacht haben soll, der sich ihm anschließen wolle – die mit Gütergemeinschaft nicht vereinbar sind –, aber nichts von sozialrevolutionären Zielen.

Wenn Bedreddin als politischer Agitator auftrat, identifizierte man ihn, unabhängig von seiner eigenen Zielsetzung, mit dem radikalutopischen Programm Börklüces? Konnte dann die Gütergemeinschaft, die dieser propagierte, im Sinn derer sein, die Bedreddin seinerzeit mit Funktionen und Besitz ausgestattet hatte?

¹¹¹Keskin I, a.a.O., S. 237 ff.

¹¹²vgl. Werner, Häresie, a.a.O., S. 258; Keskin I, a.a.O.S., 51ff.

Handelte es sich bei Bedreddins Erscheinen in Rumelien um ein Zuströmen des Volkes zu der charismatischen Messiasgestalt oder um eine politische Bewegung? Handelte es sich im Zusammenhang mit dem Zuströmen des Volkes schon um eine Rekrutierung und bereits Aufstellung von Truppen? Spahis gehörten zu Bedreddins Anhängern.¹¹³ Kam es überhaupt zu Kampfhandlungen mit Truppen des Sultans? Von solchen und einer vernichtenden Niederlage bei Edirne berichtet nur Ibn Arabschâh, immerhin eine frühe Quelle, die Börklüce aber gar nicht erwähnt.

Einige Quellen (Aschikpaschadzâde, Ibn Arabschâh, der Anonymus) schreiben Bedreddin zu, dass er die Herrschaft für sich anstrebte, d.h., dass er Sultan werden wollte. Auf die Verwandtschaft mit dem seldschukischen Herrscherhaus wurde schon hingewiesen. Tatsächlich wären alle Siege auf dem Schlachtfeld ohne ein solches konkretes machtpolitisches Ziel vergebens gewesen. Soll man sich vorstellen, dass dieser Herrschaftsanspruch eine spontane Idee war? Der späte Aufbruch aus Iznik und fehlende Bündnisse im Vorfeld scheinen einem so hochgesteckten Ziel nicht adäquat. Allerdings sind uns die Exilbedingungen von Bedreddin und damit die Ursache von seinem spätem Aufbruch aus Iznik nicht bekannt: er könnte unter Hausarrest und Aufsicht gestanden sein, sodass ihm ein früheres Entweichen und Vorbereitungen nicht möglich gewesen wären. Dann dürfte man aus dem späten Aufbruch auch nicht auf mangelnde Übereinstimmung zwischen Bedreddin und Börklüce, wenigstens im Hinblick auf den Zeitpunkt der Erhebung, schließen.

Hat es etwas zu bedeuten, dass sich zwar Bedreddin auf Börklüce als seinen Diener berief (Aschikpaschadzade, Neschri), laut den Quellen nicht aber umgekehrt Börklüce auf ihn? Vom „Messias“ Börklüce hören wir nicht, dass er die Herrschaft anstrebte, allerdings auch nicht, dass er sie Bedreddin verschaffen wollte. Es muss nichts zu bedeuten haben, obwohl die ausführlichste Quelle über Börklüce (Dukas) Bedreddin gar nicht erwähnt, was doch seltsam ist. Der Anonymus – immerhin die früheste Quelle – spricht von einem „*Einvernehmen*“ der Beiden. Er fügt allerdings hinzu: „so sagt man“, ¹¹⁴ d.h., verbürgen möchte er sich dafür nicht. Der aus derselben Informationsquelle schöpfende Aschikpaschadzade lässt die Berufung auf das Gerücht dann weg. Bei einer derartigen Quellenlage zu diesem wesentlichen Punkt muss jede Interpretation der Beziehung der Beiden zur Aufstandszeit spekulativ sein.

¹¹³Über deren zentralistische, also dem Sultan dienliche Funktion vgl. Bozdemir, Mevlüt: *Armee und Politik in der Türkei*. Aus dem Türk. übers. von Cait Gülenç und Anna Zehren-Gülenç, Verlag Dağyeli, Frankfurt am Main, 1988, S.54.

¹¹⁴Keskin I, a.a.O.,S. 113.

3 Vâridat

3.1 Formales und Überlieferung

Das aus dem Arabischen stammende Wort „Vâridat“ bedeutet so viel wie „Erinnertes“ oder „Einsichten“. Solche sind auf religiöse Inhalte beschränkt, die der Sufi durch Inspiration aus Meditation und Träumen bezieht.¹¹⁵ Die so bezeichneten Schriften können somit zur Offenbarungsliteratur gerechnet werden. Bei dem Bedreddin zugeschriebenen „Vâridat“, einem schmalen Büchlein, handelt es sich um ein durchaus nicht originäres Werk, das große Nähe zu anderer sufischen Autoren, vor allem zu Ibn Arabî, aufweist.¹¹⁶

Eine spezielle Struktur enthält es nicht, sondern es reihen sich „*Exempel, Sprichwörter, Zitate, Gebete*“¹¹⁷ aneinander. Gemeinsam ist diesen allen, dass es um das Herausschälen eines inneren Sinns religiöser Begriffe geht. Als herausragender fikh-Gelehrter war Bedreddin geübt darin, aus Koran und Hadith Herleitungen vorzunehmen. In „Vâridat“ wird nun gleichfalls der Koran interpretiert, aber in einem heterodoxen Sinn – immerhin, aus der Sicht der Sufis wurde dessen Autorität nicht angezweifelt.

Auf Grund der fehlenden Systematik des Werks und zahlreicher gravierender Widersprüche wurde die Verfasserschaft Bedreddins angezweifelt. Man fand, dass sie mit dessen Eigenschaft als gelehrter Autor juristischer Werke nicht vereinbar sei. So wurde die Vermutung geäußert, es könnte sich bei der Schrift um eine Zusammenfassung von Bedreddins Gedanken handeln, die etwa von Schülern angefertigt worden sei. Denkbar sei auch, dass sich das Unsystematische aus Antworten auf Fragen erklären lasse, die im Rahmen von Vorlesungen an ihn herangetragen worden seien.¹¹⁸ Zum Teil lassen sich Widersprüche vielleicht auch aus Verschleierungsversuchen im Sinne von Vorsichtsmaßnahmen erklären. Freilich gehört das Paradoxe auch zur Methode der Sufi-Esoterik.

Wie dem auch sei, auf Widersprüche, die sich durch Einschub orthodoxen Inhalts oder sonst wie ergeben, soll hier nicht eingegangen werden. Formale Kriterien sind für das Herausarbeiten der wesentlichen Sichtweisen gleichfalls unerheblich. Selbst die Frage von Bedreddins Autorschaft, die

¹¹⁵ebda, S. 247.

¹¹⁶Für eine Einordnung Ibn Arabîs in die islamische Philosophie vgl. Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Verlag C.H. Beck, München, 2004, S. 89. Seine Position als mystischer Systematiker betont Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick 2. Christliche Antike und Mittelalter, Meiner Verlag, Hamburg, 2007, S. 268ff.

¹¹⁷Keskin I, a.a.O., S. 251.

¹¹⁸Ebda, S. 251.

überzeugend nicht geklärt werden kann, ist von sekundärer Bedeutung. Es darf angenommen werden, dass das Werk, das untrennbar mit seinem Namen verbunden ist und durch Jahrhunderte seine Bedeutung behalten hat, seine wichtigsten Gedanken widerspiegelt. Auf diese allein kommt es hier an, und es zeigt sich, dass aller Widersprüche zum Trotz ein kohärenter Kern von Überzeugungen auszumachen ist – und das bei einer denkbar schlechten Überlieferung.

Das Werk selbst ist verschollen, der arabische Text nicht zugänglich. Türkische Übersetzungen weichen in Aufbau und Begrifflichkeit stark voneinander ab. In dieser Situation werden die Ausführungen von Keskin zur Grundlage der Darstellung und Interpretation genommen, der in seinem deutschsprachigen Werk *„nur Aussagen verwendet, bei denen sich die verschiedenen Übersetzungen größtenteils decken.“*¹¹⁹

3.2 Was in „Vâridat“ abgelehnt wird

Abgelehnt wird der Glaube an eine leibliche Auferstehung der Toten beim Jüngsten Gericht. So wie alle zeitlichen Prognosen für dieses Ereignis sich als falsch herausgestellt haben, *„werden wieder viele Jahre vergehen und nichts wird sich zeigen, und die erwartete Auferstehung der Toten wird niemals passieren.“*¹²⁰ Für Kiyamet, den jüngsten Tag, bietet „Vâridat“ eine ganz rationale Erklärung an: Er bedeute *„ das Auslöschen der Erscheinung einer Person und seiner Attribute. Wenn du wünschst, kannst du für den Tod jedes beliebigen Menschen sagen: Sein Jüngster Tag ist hineingebrochen (sic!) Die Auferstehung ist es, einen dem Gestorbenen Ähnlichen auf die Welt zu bringen.“*¹²¹

Der Glaube an körperliche Auferstehung am Jüngsten Tag, an das Gericht und die Vergeltung für gute und böse Taten, d.h. auch die enge Bindung der Moral an die Religion, gehören zum Grundbestand des orthodoxen Islam. Abgelehnt wird die Entgegensetzung von Diesseits und Jenseits im herkömmlichen Sinn: *„Jeden Anfang nennt man Welt und ihr Ende Jenseits.“*¹²²

Abgelehnt wird eine wörtliche Auslegung von Begriffen. Ein Beispiel für die oft sehr gesuchte

¹¹⁹Keskin I, a.a.O., S. 253.

¹²⁰ebda, S. 269.

¹²¹ebda

¹²²Keskin, a.a.O., S. 269.

Interpretation bietet die eben erwähnte Auslegung von Diesseits und Jenseits: *„Zum Beispiel bei Ehebruch, Raki, Wein und ähnlichen Dingen stellt sich ein süßer Geschmack ein. Nach dieser Freude überkommt den Menschen ein Gefühl der Scham und des Bereuens. Diesen Geschmack nennt man Welt und das Bereuen das Jenseits. Dies, obwohl beide sich in dieser Welt ereignen.“*¹²³ Begriffe aus dem Koran, die Übersinnliches als Bilder repräsentieren, wie Paradies und Hölle seien bloß symbolisch zu verstehen: *„Paradies, Gespielinnen, Paläste, Bäume, Früchte, Flüsse, die Qual und das Feuer und ähnliche solcher Dinge, die uns schriftlich überliefert sind und in den Schriften verbreitet werden, können nicht mit der vordergründigen Bedeutung dieser Wörter erklärt werden. Nachdem dieser Körper und seine Teile sich verstreuen und verschwinden, können sie nicht mehr in ihre Form wiederkehren, sich nicht wieder zusammenfügen und ganz werden, nicht existieren. Tote aufzuwecken, hat nicht dieses zum Zweck.“*¹²⁴

Man könnte vermuten, dass Himmel und Hölle für Zustände stehen, in die die Seele, die im Gegensatz zum Körper nach dem Tode fortbesteht, nach diesem gerät und zwar gemäß ihrem irdischen Leben. Eine solche vertraute Deutung wird aber nicht gegeben. Es wird später zu zeigen sein, dass sie mit den Kerngedanken in „Vâridat“ über Gott und den Menschen auch nicht vereinbar wäre, sondern gemeint sind Zustände im irdischen Leben. Diesseits und Jenseits werden nicht als aufeinander folgende Zeitabschnitte vorgestellt, sondern als simultan.¹²⁵ Die Jenseitsvorstellung bleibt aber unklar, sie muss es bei einem pantheistischen Werk auch sein. Schwerer verständlich erscheint, inwiefern „Sünde und Wohltat“ nur eine „symbolische“ Bedeutung haben sollen.¹²⁶

Außerdem werden alle formalen kultischen Vorschriften, wozu auch das Beten im Sinn einer bloßen Pflichterfüllung gehört, abgelehnt: es diene nur dazu, *„die Moral zu verbessern“* und das Innere zu reinigen. Es gibt keine festgelegte Zeit, Begrenzung oder Bedingung des Gebetes. In welcher Form es auch ausgeführt wird, es entspricht dem Willen Gottes. *„Auch wenn du mit einer sich an das Vergängliche klammernden Seele tausend Jahre betest, hast du kein (sic!) heilbringenden Gewinn.“*¹²⁷

¹²³ebda

¹²⁴ebda, S. 266.

¹²⁵ebda, S. 269.

¹²⁶ebda, S. 254.

¹²⁷ebda, S. 269.

3.3 Die Rolle der Propheten

Trotz gewisser Unvereinbarkeiten ist es die Absicht des Autors, die heiligen Schriften in ihrem Wert nicht anzuzweifeln und die Rolle der Propheten zu rechtfertigen.¹²⁸ Prinzipiell gilt, dass die scheinbar unsinnigen Aussagen der Schrift einen tieferen Sinn enthalten würden, der dem einfachen Menschen aber verschlossen bleibe. Die Propheten, wahre Abgesandte Gottes, sähen sich vor die Aufgabe gestellt, sie diesem einfachen Menschen verständlich zu machen, und müssten sich deshalb auf dessen Niveau begeben und in Bildern und Gleichnissen reden. Sie befänden sich in der Situation der Eltern: *„Um ihre Kinder zum Guten zu leiten, erschrecken sie sie mit unwirklichen Dingen oder ermuntern sie mit unmöglichen Erwartungen, kurz gesagt, sie führen sie irre.“*¹²⁹ Ebenso: *„Du bist ein mit verschiedenen Früchten irreführtes Kind, denn man macht solche angenehmen Vergleiche, damit das Kind sich nicht vom Unterricht abwendet.“*¹³⁰

Den Propheten wird damit nicht die würdigste Rolle zugewiesen, und die Täuschung, die sie durchführen müssen, lässt sich nicht immer als geistiger statt wörtlicher Gehalt in höhere Wahrheit auflösen, doch ist dies der Preis für das Vermeiden eines offenen Bruchs mit dem heiligen Text. Dass dieser statt wörtlicher Akzeptanz gedeutet werden müsse, eröffnet natürlich einen weiten Interpretationsspielraum. Er ist indessen nicht das einzige und nicht einmal das beste Mittel religiöser Erkenntnis: *„Glaubst du, daß du mit dieser verwirrten Seele Gott und die Propheten kennst und mit Lesen der Bücher auch ihre Bedeutung verstanden hast?“*¹³¹

3.4 Esoterik

Dem Wissenden, *vêli* oder *insani-i kâmil*, erschließt sich die Wahrheit ohne Umweg über ein Bücherwissen ebenso wie den Propheten,¹³² und Offenbarung ist demnach auch kein Ereignis, das nur in der Vergangenheit stattgefunden hat, sondern ein fortlaufender Prozess. Das Individuum wird

¹²⁸Nicht thematisiert wird bei Bedreddin die Funktion der Sprache im Zusammenhang mit der Offenbarung, während die orthodoxe Vorstellung darin besteht, Gott hätte seine Botschaften sprachlich und zwar auf Arabisch übermittelt, weshalb kein Abweichen vom Wortlaut und keine Übersetzung in andere Sprachen zulässig sei. Gegen diese Auffassung wendet sich die moderne islamische Religionskritik, hierin ein aufklärerisches Element vertretend. Vgl. Öztürk, Yaşar Nuri: *Der verfälschte Islam*. Aus dem Türk. übers. von Neffel Cumart, Verlag Gruppello, Düsseldorf 2007, S. 31.

¹²⁹ebda, S. 255 .

¹³⁰ebda, S. 271.

¹³¹ebda, S. 256.

¹³²ebda, S. 257, 256.

damit in unmittelbare Beziehung zum Göttlichen gesetzt. Zu dieser höchsten Stufe des Menschseins könne sich freilich nicht jeder erheben, darum ist der, der sie erreicht hat, zur geistigen Führung der anderen berufen. Esoterisches Wissen wird vom Meister an den Schüler weitergegeben: *„Der Verlanger nach Wahrheit ähnelt dem Kranken, die Vollkommenheit der Gesundheit, die Dummheit der Krankheit und der mürşid [myst. Lehrer, Meister: d. Verf.] dem meisterhaften Arzt. Der Kranke hat sich für seine Heilung dem Meister unterzuordnen, denn es ist unbedingt notwendig, allen Vorschlägen und Befehlen des Scheichs und des mürşid Folge zu leisten.“*¹³³

Das ist eine Einschränkung des Emanzipatorischen, weil es grundsätzlich die Möglichkeit bestreitet, dass jeder völlig selbständig zu Wissen kommen kann. (Dass Bildung immer auf andere als Wissensquellen angewiesen ist, ist hier nicht gemeint).¹³⁴

3.5 Wie Erkenntnis zustande kommt

Erkenntnis ist nicht ein aktiver rationaler Prozess, durch den der Mensch sich der Objekte bemächtigt, sondern ein geistiges Anschauen, bei dem sich die Geheimnisse der beiden Welten – der sichtbaren und der unsichtbaren – dem geben, dessen inneres Auge sich geöffnet hat (kalb gözü).¹³⁵ Es besteht also kein methodischer Unterschied im Erkenntnisvorgang, ob es sich um Sichtbares oder Unsichtbares handelt etwa in der Weise, dass die sichtbare Welt durch Erfahrung und die unsichtbare durch Denken zu ergründen gesucht wird. Die Spekulation, die gleichwohl stattfindet, indem sie die verschiedenen inneren Erlebnisse verbindet und ein System errichtet, wird nicht als solche erkannt.

Die beiden Erkenntnisquellen: Anschauung und begriffliches Denken werden als der gewöhnliche, mit Fehlern behaftete Weg, sich Erkenntnisse zu verschaffen, abgewertet zugunsten eines erleuchteten Schauens. Dazu heißt es in „Vâridat“: *„die Wahrnehmung des Verstandes hat zwei Erscheinungsformen: Entweder durch sehen und denken oder auf dem Wege der Enthüllung mit dem inneren Auge. Es ist falsch, der Seite, die sich auf Gedanken und Sehen stützt, allzusehr zu vertrauen. Dem Sehen und Denken mischt sich viel Täuschung und Einbildung. (sic) Wenn ein*

¹³³ebda, S. 258.

¹³⁴vgl. Kant: [...] „habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen. Ist also der Wahlspruch der Aufklärung!“ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, A.A., a.a.O., Bd 8, S.35.

¹³⁵Keskin I, a.a.O., S. 257.

Mensch seine ganze Beschäftigung mit der Seite des Gedankens und Sehens eingrenzt, kann er sich von den Störungen der Täuschung und Einbildung nicht retten. Und er wird die Wahrheit der Dinge nie entdecken. Der zweite Weg ist noch sicherer. Aber er ist viel schwieriger als die anderen. Denn hierfür muß man sein Inneres reinigen, sich zu Gott wenden und sich den Propheten anschließen. Dann vereinigt sich der Verstand mit dem Inneren [...]. Im Geiste [...] steigt ein geistiges Licht, eine Enthüllungswachheit. Und alle Wirklichkeit erscheint offen und deutlich.“¹³⁶

Als wesentlich für die Erkenntnis, für das Licht, wird an anderer Stelle die Liebe genannt. Dabei wird der aus der Gnosis bekannte Lichtfunken hier auf seltsam materielle Weise erklärt: „*Ein aus einem in der Seele (im Herzen) verborgenen Fettstück entstandener Docht entflammte sich und schmolz derart, daß die Seele (das Herz) zum Licht wurde.“¹³⁷*

Der Vorgang, durch den Erkenntnis (keşf) von der unsichtbaren Welt erlangt wird, wird als ein Wegziehen des Schleiers, der die beiden Welten trennt, verstanden. Die intuitive Erkenntnis ist allerdings kein völlig der eigenen Spontaneität überlassenes, individuelles Geschehen, denn es spielt sich unter Leitung des Meisters ab. Der Schüler steht in einem Traditionszusammenhang und begibt sich geführt auf einen Pfad, der von der orthodoxen Religionsauffassung wegführt. Beginnend vom Äußeren (zâhir), an dem der Unwissende haften bleibt, dringt die Schau ins Innere der Dinge (batîn) vor und, gemäß seinem individuellen Reifegrad, eröffnen sich ihm immer neue und wesentlichere Schichten. Bezogen auf den Koran bedeutet das, dass dem Äußerlichen ein Inneres entspricht, das durch wörtliche Auslegung nicht erfasst werden kann. Die Batîni, die heterodoxe esoterische Bewegung, der Bedreddin zuzuzählen ist,¹³⁸ sieht damit in der vom wörtlichen Sinn abweichenden Interpretation das Aufdecken eines objektiven Inhalts. Hierin zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zu demselben Umgang europäischer Aufklärer mit einem der Interpretation unterworfenen heiligen Text: sie sind sich des subjektiven Moments, der Willkür, mit der dem Text begegnet wird, bewusst und rechtfertigen sie mit Hinweis auf einen höheren Zweck. Der Glaube an eine heilige Quelle des Textes ist weitgehend verschwunden. Demgegenüber steht der Batîniglaube, der besagt, dass der Koran zwar nicht die Worte Gottes, sondern des Propheten enthalte, der auf Grund der Eingebungen des Erzengels Michael – der in gleicher Weise die vëli inspiriere – die Worte, dem Gemeinverständnis angepasst, zusammensetze.¹³⁹ Sie bedürfen der Auslegung, um ihren Wahrheitsgehalt in vollem Umfang zu erschließen. Dabei steht neben der

¹³⁶ebda, S.259f.

¹³⁷ebda, S. 256.

¹³⁸Keskin II,a.a.O., S. 66, S. 68.

¹³⁹ebda, S. 68.

allegorischen Auslegung – wobei etwa Heilung von der Blindheit als Aufhebung von Unwissenheit gedeutet wird – auch eine numerologische, wie sie von der kabbalistischen Zahlenmystik bekannt ist, wobei der Zahlenwert der Buchstaben und deren Stelle im Wort gedeutet werden; in Letzterem ist ein pythagoräisches Erbe erkennbar.¹⁴⁰ Obwohl in „Vâridat“ von Zahlenmystik nicht die Rede ist, haben Forscher eine große Nähe Bedreddins zu Sufis dieser Richtung ausgemacht.¹⁴¹ Wesentlich ist auch, dass Erkenntnis des Zusammenhangs der Dinge immer auch zusammenfällt mit Erkenntnis der eigenen Position zur Welt. Es besteht keine Konfrontation zwischen Subjekt und Objekt, sondern das Subjekt erkennt sich als wesensgleich mit dem Gegenstand der Erkenntnis.

Wie dieses Erkennen kein Wissen, sondern ein Glauben ist, eine Differenzierung also nicht stattfindet, so ist es auch kein nüchterner Vorgang, der das Individuum emotional unbeteiligt lässt. Die mystische Schau ist verbunden mit einem Gefühl der Einswerdung mit Allem. Sie vollzieht sich in einem Trancezustand, wobei wir nicht im Speziellen erfahren, wie sie induziert wird. In den Derwischorden, in deren Tradition Bedreddin steht, hat bekanntlich der Tanz eine bedeutende Funktion und ihn verteidigt „Vâridat“ zusammen mit der Musik auch gegenüber dem Verbot der Orthodoxie als ein Mittel, die Seele Gott zuzuwenden.¹⁴² Wie Wissen und Glauben, Verstand und Gefühl, so fallen auch Sein und Handeln in eins zusammen, denn der mystische Weg ist zugleich einer der praktischen Lebensgestaltung. Das Erkennen schließt schon das Handeln ein, weshalb für den Wissenden Moralvorschriften überflüssig sind und er nicht an diese gebunden ist. Eine Vermittlung vom Erkennen zum Sein über den Willen gibt es nicht. Dem subjektiven Weg der Erkenntnis entspricht eine tolerante Grundhaltung.

3.6 Das Gottesbild und die Kosmogonie

Was die Gottesvorstellung und Kosmogonie anbelangt, so herrscht ein unüberbrückbarer Gegensatz zum orthodoxen Islam, der einen persönlichen Gott als Schöpfer der Welt aus dem Nichts annimmt und der diese Welt auch wieder enden lässt. Zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es keine Wesensgleichheit. Demgegenüber dominiert in „Vâridat“ ein pantheistisches Gottesbild zu dem alle sich vereinzelt findenden Anklänge an das monotheistische in einen nicht aufzulösenden

¹⁴⁰vgl. Enders, Franz Carl/ Schimmel, Annemarie: Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich, Verlag Diederichs, München, 1995, S. 32.

¹⁴¹vgl. Keskin I, a.a.O., S.231: man fand allerdings keine Hurufi-Spuren in Bedreddins Werk.

¹⁴²Keskin I, a.a.O., S. 260.

Widerspruch geraten: „*Ohne Zweifel, Gott schuf Adam nach seinem Ebenbild.*“¹⁴³

„*Das Ganze ist in ihm, er zugleich im Ganzen. Er ist in allem und zugleich ist er Alles, ihm begegnet man in Allem, sei es die Blume, das Gestein oder der Mensch.*“¹⁴⁴ Aus dem einen Göttlichen sollen durch Emanation alle Wesen entstehen, sich zu Mustern verdichten,¹⁴⁵ bis sie durch Auflösung dieser wieder in das Eine zurückkehren: „*Der Körper des Menschen war ruh [Geist, Seele] und entwickelte sich aus der Konzentration der Muster. Verschwinden die Muster kommt er seinem Wesen zu (sic!) und es bleibt nur der unvergleichliche Gott. [...]. Das Sein und das Nicht-Sein besteht aus dem Entweichen der Form aus der einen Materie und seinem (sic) Ersatz durch eine andere. Dieser Vorgang ist ohne Anfang und ohne Ende.*“¹⁴⁶

Es gibt also keinen einmaligen Schöpfungsvorgang, sondern nur einen permanenten. „*Alles ist ohne Anfang und ohne Ende.*“¹⁴⁷ An anderer Stelle vermischt sich die pantheistische Vorstellung mit der der Entelechie, wird mit dem Ganzen jeweils etwas anderes gemeint, wenn es heißt: „*Alles Sein ist im Wesen in Einheit, alle Dinge sind in jedem Ding. Siehst du nicht, daß im Samen der ganze Baum und in allen Einzelheiten des Baumes der Samen vorhanden ist? Aus dem Samen wird Baum, aus dem Baum der Samen.*“ Und gleich weiter: „*Alle Welten verwirklichen sich im Wesen, das Wesen verwirklicht sich als Gesamtheit in den Welten.*“ Hier scheint der Same mit dem Wesen gleichgesetzt. Im Anschluss setzt sich wieder der Einheitsgedanke durch, wenn es heißt: „*Alle Welten finden sich im einzelnen Staubkorn.*“¹⁴⁸

Das Beispiel macht die Grenze sinnvollen Interpretierens deutlich. Man müsste das Original befragen, um im Einzelnen feststellen zu können, ob Inkohärentes immer dem Autor oder der Übersetzung anzulasten ist. Das Heraustreten der Dinge aus Gott ist wesensbedingt. „*Im Wesen Gottes ist die Neigung des Aus-Sich-Tretens und des Sichtbar-Werdens, die sich in sichtbaren Dingen verwirklichen.*“ Sie ist mit Liebe verbunden. Nun bedeutet Neigung noch nicht Zwang,

¹⁴³ebda, S.263.

¹⁴⁴ebda, S. 262.

¹⁴⁵Eine interessante Parallele zu dieser Vorstellung findet sich in Pope's populärem Essay on Man, wo Formen entstehen und vergehen „*Like bubbles in the Sea of Matter born/They rise, they break, and to that sea return.*“ The Twickenham edition of the poems of Alexander Pope. 3,1.Repr. ed. by Maynard Mack, published by Methuen, London 1964. Epistle. III, vv 19f. Aufklärerisches Denken kann den Vorwurf des Spinozismus aber durch mehr oder weniger geglückte Synthese mit der Vorstellung Gottes als personalem Schöpfer abweisen. Ebenso: „*All are but parts of one stupendous whole/Whose body Nature is, and God the soul.*“ ebda, Epistle I, vv267f.

¹⁴⁶ebda, S. 268.

¹⁴⁷ebda, S. 262.

¹⁴⁸ebda, S. 270. Das lässt an Leibniz' Monadologie denken, wo die Monade das Universum widerspiegelt: Leibniz, Gottfried Wilhelm, Philosophische Schriften, hrsg. von C.Gerhardt Bd 1-7, Berlin-Halle, 1875-1890, Bd 6, S.616.

sodass es nicht völlig unvereinbar ist, wenn Gott wie einem personalen Wesen ein Wille zugesprochen wird. „*Der Wille Gottes ist wesensbedingt.*“¹⁴⁹

Dieser Wille bedeutet aber nicht Allmacht: „*Er kann nichts wollen, was der Qualität der Dinge widerspricht.*“¹⁵⁰ Sind diese also aus Gott einmal herausgetreten, so folgen sie einer Naturgesetzlichkeit, möchte man in deistischem Sinne sagen, die willkürliches Eingreifen Gottes nicht gestattet. Wunder sind demnach ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist damit auch, dass Gebete erhört werden, weshalb solche Gebete überflüssig sind. Auch unmittelbare Strafen Gottes für Sünden in diesem Leben hat der Mensch nicht zu befürchten. Das macht diesen immanenten Gott, der in Allem ist, zugleich zu einem sehr fernen, nicht ansprechbaren Wesen.

3.7 Exkurs: Pantheismus und Offenbarungsreligion

Im Koran finden sich Stellen, die als pantheistisch ausgelegt werden könnten, etwa: „*Und Allah ist des Westens und des Ostens. Daher: Wohin ihr euch auch wendet, dort ist Allahs Angesicht.*“¹⁵¹ Der Kontext macht aber rasch klar, dass an eine Gleichsetzung der Natur mit Gott nicht gedacht ist. So heißt es im Weiteren: „*Ihm gehört, was in den Himmeln und auf Erden ist: alles gehorcht Ihm.*“¹⁵² „*Er ist der Schöpfer der Himmel und der Erde, und wenn Er eine Sache beschließt, spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ Und sie ist.*“¹⁵³ Pantheistische Koranexegese kann sich auf Ibn Arabi und Dschelalleddin Rumi berufen, bedeutet aber nichtsdestoweniger einen willkürlichen Umgang mit dem Text, indem z.B. verkürzt zitiert wird.¹⁵⁴

Wie zu zeigen sein wird, ist man auch in der europäischen Aufklärung nicht hermeneutischen Regeln entsprechend mit der Bibel umgegangen, was eben nicht möglich war, wenn man sie den eigenen Ideen adaptieren wollte. Als völlig unvereinbar mit dem christlichen und natürlich auch jüdischen Gottesbild aber wurde zu Recht der Pantheismus Spinozas angesehen. Er wurde durchaus nicht nur von der Orthodoxie mit Atheismus gleichgesetzt und entsprechend bekämpft. Selbst heute noch wird in liberalsten christlichen Kreisen, die alle Dogmen über Bord geworfen haben, an der

¹⁴⁹ebda, S. 262.

¹⁵⁰ebda, S. 272.

¹⁵¹Der Koran. Arabisch - deutsch. Übers.aus dem Arabischen von Max Henning, bearb. und hrsg von Murad Wilfried Hofmann, Hugendubel, Kreuzlingen-München, 2001. Sure 2, 115, S. 18.

¹⁵²ebda, Sure 2, 116, S. 18.

¹⁵³ebda Sure 2, 117,S.18.

¹⁵⁴Über allgemeine mystische Tendenzen der Koranexegese vgl. Talat, Kamran: Das mystische Verstehen des Koran, In: Meissner, Stefan / Wenz, Georg(Hrsg): Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Reihe: Interreligiöse Begegnungen. Studien und Projekte, Bd 4. Lit Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, 2007, S. 67-88.

Personalität Gottes festgehalten. Wenn Analogien zulässig sind, so ergibt sich, dass bei Versuchen, den orthodoxen Islam unter Berufung auf Bedreddin in progressiver Weise umzugestalten, in dessen Pantheismus ein besonderer Stein des Anstoßes bestehen würde.¹⁵⁵

3.8 Das Menschenbild

Das Menschenbild in „Vâridat“ steht mit der Gottesvorstellung in engster Verbindung. Aus der Einheitsvorstellung alles Bestehenden ergibt sich, dass es keinen Wesensunterschied zwischen der Gottheit und dem Menschen gibt.¹⁵⁶ Wie Gott ist auch der Mensch ein immanentes Wesen, dessen Seele nicht ohne Körper bestehen könne.

Gegenüber dem orthodoxen Islam, der den Menschen als Sklaven Gottes sieht, ist in „Vâridat“ der Mensch emanzipiert. Er steht nicht unter den Gesetzen eines göttlichen Gesetzgebers, vor dem er sich für seine Taten am Jüngsten Tag, dem Gerichtstag, zu verantworten hat. Schon die Ewigkeit der Welt schließt einen Jüngsten Tag aus. Diese Vorstellung einer Menschheit, die nicht zur Verantwortung gezogen werden kann, wurde von der Orthodoxie, für die das diesseitige Leben in einer Prüfung besteht, als schwere Ketzerei gebrandmarkt. „Vâridat“ weist dem Menschen eine hohe Stellung zu, denn mit dem Erlernen der zugehörigen Wörter war er dazu bestimmt *„die eigenen Namen Gottes, wie hörend, sehend, wissend usw. zu sein. Das bedeutet, der Erhabene Gott erschuf den Menschen – nicht die Engel –, damit dieser Wissen, Stärke, Hören, Sehen, Wollen, Wünschen und entsprechende Namen vollständig erlangen möge. Der eigentliche Ruhm des Menschen gründet sich darauf, daß er diese göttlichen Namen erlangte. Außer ihm hat kein lebendiges oder lebloses Wesen solch eine Teilhaftigkeit erlangt.“*¹⁵⁷ Dies ist eine Interpretation der Stelle im Koran, an der Gott Adam die Namen aller Dinge lehrt. Sie widerspricht allerdings mit ihrer Vorstellung eines anthropomorphen Gottes, der den Menschen als sein Ebenbild erschafft, der sonst vertretenen Emanationslehre.

„Vâridat“ sieht den Menschen aber auch als ein duales Wesen, das zwischen göttlichem und menschlichem Sein hin- und hergeworfen wird.¹⁵⁸ Die Aussagen über den Willen des Menschen

¹⁵⁵vgl. dazu Sadik J. Al-Azm: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1993, S. 99.

¹⁵⁶Keskin I., a.a.O., S. 272f.

¹⁵⁷ebda, S. 264.

¹⁵⁸ebda, S. 264.

sind nicht spannungsfrei. Dabei geht es nicht um die Frage der Willensfreiheit im Sinne einer Unabhängigkeit des Menschen von Antrieben der Sinnlichkeit, denn *„wenn es Gründe gibt, zeigt sich der Wille.“*¹⁵⁹ Wille wird hier also undifferenziert als Antrieb aus welcher Ursache auch immer verstanden. Die Frage ist vielmehr, ob es der Mensch selbst ist, der will, oder nicht vielmehr der Gott in ihm, der aber dann auch von „Gründen“ abhängig wäre. Hierzu heißt es: *„Alle Tätigkeiten des Menschen und selbst das Sein, ist Gott selbst“*, andererseits lesen wir: *„Wer eine Tätigkeit ausführt, sollte wissen, daß diese von ihm selbst ausging.“*¹⁶⁰ Ebenso: *„Wenn der wissende Mensch sagt, ich habe es gemacht, ich habe es geordnet, so sagt er deshalb die Wahrheit.“*¹⁶¹

Die Konsequenz, die aus diesen unvereinbar scheinenden Auffassungen gezogen wird, ist nun nicht ein Fatalismus, der den Menschen als unverantwortliches Wesen ausweist, sondern im Gegenteil, insofern Gott einen Willen hat, hat er ihn auch – wie frei der nach Begriffen abendländischer Philosophie ist, wird nicht thematisiert. In den Vordergrund schiebt sich hier die Vorstellung der Verantwortung: der Mensch solle akzeptieren, *„daß er selbst Gott ist und den Willen und die Tätigkeit sich selbst zuschreiben.“*¹⁶² Aufgabe des Menschen ist es, sich in einem Prozess, dem „Pfad“, auf den er sich begeben soll, sich seiner Identität mit der Gottheit bewusst zu werden. Vollendet ist seine Existenz, wenn er die Stufe des *vêli* (*insan-i kâmil*) erreicht hat.¹⁶³ Dieser Weise ist an die Vorschriften des Korans nicht mehr gebunden. Das hohe Ziel der Vollendung zu erreichen, ist freilich nicht jedem möglich, sodass sich eine Zweiteilung der Menschheit ergibt. Was oben von dem stolzen Anspruch gesagt wurde, dass der Mensch sich seine Taten selbst zuschreiben dürfe, weil er ja Gott sei, gilt nur vom Wissenden. *„Sagt dies aber ein Unwissender, steht er im Widerspruch mit der Wahrheit.“*¹⁶⁴ Dieser verstehe nämlich nicht, was sein Ich sei, sehe es als ein vom Ganzen und von Gott Abgetrenntes. Von einem solchen kann jede Aussage nur falsch sein.

3.9 Moral

Es erhebt sich die Frage, nach welcher Richtschnur der, nicht nur von den rituellen Regeln, sondern auch von den festgeschriebenen Moralvorschriften, befreite Mensch sich ethisch ausrichtet. Die Gegner dieser allgemein von den Sufirichtungen vertretenen Ansicht haben in dieser Freisetzung

¹⁵⁹ebda, S. 272.

¹⁶⁰ebda, S. 272.

¹⁶¹ebda, S. 265.

¹⁶²ebda, S. 272.

¹⁶³ebda, S. 264.

¹⁶⁴ebda, S. 266.

vom Gesetz einen Freibrief für Libertinismus gesehen. Dabei waren jene in ihrer Frühzeit asketisch ausgerichtet, um schließlich Weltverachtung als Indiz dafür anzusehen, die Welt immer noch wichtig zu nehmen. Statt Weltverachtung wurde deshalb Liebe zu einem Schlüsselbegriff.¹⁶⁵ Die Liebe zu Gott wurde als Garant für ethisches Verhalten angesehen und dem durch ein Lohn- Strafe-Schema erzwungenen Wohlverhalten als höherwertig entgegengestellt. Es hängt aber auch mit dem schon erwähnten Erkenntnisbegriff zusammen, dass als selbstverständlich angenommen wird, der Weise, der das Gute erkannt habe, könne gar nicht anders als diesem gemäß handeln. Über das Sündhafte wird gesagt, es sei das, „*was die Seele beunruhigt und du nicht wünschtest, daß andere Leute von dir wüßten (sic). Lege deine Hand auf deinen Busen und befrage dein Herz. Alles was in deinem Herz Unruhe verursacht, das mögest du unterlassen.*“¹⁶⁶ Darin äußert sich ein Optimismus, der an eine gute Natur im Menschen und an eine selbstregulierende Kraft des Gewissens glaubt, ohne dass dieses einer speziellen Ausbildung und Richtungsweisung bedarf. Überdies belohnt ethisches Verhalten sich selbst in diesem Leben, indem es der Gottnatur des Menschen entspricht. Zusammen mit den „Unruhe“ verursachenden bösen Handlungen, denen also Ruhe bei ethischem Verhalten entsprechen muss, lässt dies an die Glückseligkeitslehre denken.

Als ein fremdes Element in Kosmogonie und Ethik und als ein orthodoxes Relikt erscheint in diesem Konzept Iblis, der Teufel, der den Menschen irreführe.¹⁶⁷ Beachtlich für das dem Richter Bedreddin zugeschriebene Werk ist der antinormative Charakter in den ethischen Vorstellungen. Es ist nicht zu vergessen, dass – einmal die Probleme, die sich aus der Überlieferung und Übersetzung ergeben abgerechnet, sowie Unstimmigkeiten, die sich aus bewussten Kompromissen und Verschleierungsversuchen ergeben – in „Vâridat“ nicht ein ausgefeiltes System vorliegt, sondern wir es mit einem synkretistischen Werk zu tun haben, zudem einem der Mystik. Wegen der vielen Widersprüche hätte es wenig Sinn, jeder Einzelheit, die an irgendein System erinnert, nachzugehen. Es sollten vielmehr die wesentlichen dominierenden Züge herausgestellt werden.

3.10 Exkurs: Bedreddins Toleranzidee als Vorläuferbewegung?

In Auswertung der Ideologie des Aufstands und des Inhalts von „Vâridat“ wird als das Neue der Bewegung häufig die spezielle Form der Toleranz zwischen Muslimen und Christen hervorgehoben.

¹⁶⁵vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Verlag Diederichs, München, 1992, S. 98

¹⁶⁶vgl. Keskin I, a.a.O., S. 265.

¹⁶⁷ebda, S. 271.

*„In der Tat erhielt die Idee der religiösen Toleranz, die natürlich dem Hochislam nicht fremd war, einen neuen Inhalt, der mit Konvention und Tradition brach und in ein neues Zeitalter wies, das den klassenbedingten Absolutheitsanspruch der Weltreligionen verwarf und in der Religion den Bruder und den Menschen suchte, nicht den Ungläubigen oder Heiden.“¹⁶⁸ Wenn Werner für diese Erscheinung den Gedanken der „Humanitas“ verwendet, so kann man ihm zustimmen, nicht aber in Bezug auf die behauptete Vorreiterrolle, die die Unterdrückten damals eingenommen hätten: *„Sie verspürten den Hauch einer neuen Zeit, die noch nicht morgen, sondern erst übermorgen aufgehen sollte. Sie standen bereits an der Schwelle eines neuen Äon, das die Mächte der alten Welt mit Schrecken erfüllte.“¹⁶⁹**

Was Werner hier unberücksichtigt lässt, ist die Besonderheit der Kulturkreise, denn die „übermorgen“ anbrechende neue Zeit kann sich nur auf das Europa der Aufklärung beziehen. In Bezug auf Anatolien und den Balkan lässt sich ferner nicht behaupten, dass mit „Konvention und Tradition“ gebrochen worden wäre, denn die religiöse Tradition Anatoliens war u.a. das stark vertretene Derwischwesen, der Balkan war von notorisch häretischem Christentum geprägt. Demgegenüber war ein staatstragender sunnitischer Islam erst durchzusetzen, sodass mit größerer Berechtigung von einem Kampf um Bewahrung des Alten gesprochen werden kann. Es scheint aber, dass es für Werner undenkbar ist, dass das Ältere einmal mit dem Humaneren zusammenfallen könnte. Im Übrigen verweist er selbst auf die Tradition Dschelaleddin Rumîs im 13.Jh., der Christus als Prophet höher bewertet habe als die Sunna.¹⁷⁰ Babinger zitiert Rumîs Spruch: *„Weder Christ bin ich noch Jude noch Muslim“¹⁷¹* und erwähnt das Auftreten eines „Schwarmgeists“, offenbar eines Persers zur Zeit Bayezits in Brussa, der sagte, man dürfe Mohammed nicht über Jesus stellen.¹⁷² Auch erinnert er an Abu Saïds Verse: *„Solange Moschee und Medrese nicht verwüstet sind, wird der qualender Werk nicht erfüllt sein; solange Glaube und Unglaube nicht eins sind, wird kein Mensch in Wahrheit Muslim sein.“¹⁷³* Die Kalenderî sind ein heterodoxer sufischer Orden.¹⁷⁴ Eine spezielle Christenfreundlichkeit, wie sie aus den Quellen abgelesen werden könnte, will Babinger übrigens nicht gelten lassen.¹⁷⁵

¹⁶⁸Werner, Häresie, a.a.O., S.256.

¹⁶⁹ebda. Ebenso in Bezug auf Börklüce Mustafa H. I. Cotsonis, a.a.O.,S. 398.

¹⁷⁰Werner, Häresie, a.a.O.,S. 266.

¹⁷¹Babinger, Schejch Bedr ed-dîn, a.a.O., S. 16, Anm.3.

¹⁷²ebda, S. 18.

¹⁷³ebda, S.66, Anm.3.

¹⁷⁴Zu den Kalenderî vgl. Keskin II. a.a.O., S. 88ff.

¹⁷⁵Babinger, Schejch Bedr ed-dîn, a.a.O.,S. 67.

Wenn Werner betont, wie stark der Sufismus bereits unter den Seldschuken Wurzeln in Anatolien geschlagen habe, dass die Sufi alle Religionen für gleichwertig erachteten,¹⁷⁶ und dass die Bektaschî neben schiitischen auch christliche und heidnische Elemente in ihr Lehrgebäude aufgenommen hätten,¹⁷⁷ so muss man fragen, was dann so neu an Bedreddins und Börklüces Toleranzidee gewesen sein soll. Neu kann sie nur wirken, wenn man den historischen und regionalen Kontext außer Acht ließe und das Phänomen aus unzulässiger zeitgleicher europäischer Perspektive ins Auge fasste. Neu mag das Programm einer auf Synthese abzielenden Tendenz auch gegenüber der Toleranz, wie die Seldschuken sie übten, erscheinen. Diese hatten dabei nämlich ein finanzielles Kalkül im Auge.¹⁷⁸ Aber auch dieser Vergleich ist nicht zielführend, da der Aufstand nicht siegreich war und den seldschukischen Herrschern nicht eine neue Dynastie, deren politische Linie sich erst in der Praxis hätte bewähren müssen, entgegengestellt werden kann, sondern eben nur eine aufständische Sufibewegung. Nur so viel scheint sicher: auch wenn bei Bedreddin und Börklüce ein Machtkalkül nicht ausgeschlossen werden kann – schließlich ging es um eine möglichst breite Basis von Unterstützern und vor allem mit der Machtausweitung in Rumelien war die volle Integration der Christen politisch klug –¹⁷⁹, so erwecken die Quellen doch den Eindruck, dass es hier um ein geistiges Anliegen ging, das in einer Tradition verwurzelt war und politisch wirksam werden wollte. Wenn Werner abschließend konstatiert: *„Die Bewegung reproduzierte nicht einfach das traditionelle Gedankengut islamischer Sekten von Gleichheit und Freiheit, sondern sie steuerte einen wesentlich neuen Gedanken bei“*, so bleibt die Aussage völlig unpräzise. Das Neue wäre *„die religiöse Toleranz als Ausdruck einer wohlgeordneten Gesellschaft.“*¹⁸⁰ Es folgt die Darlegung, dass Börklüce Mustafa und Torlak einerseits und Bedreddin andererseits im Zusammenhang mit ihrer Toleranzidee unterschiedliche Klassenziele verfolgt hätten.

Hier geht es nicht darum, eine gewiss eindrucksvolle Ausprägung religiöser Toleranz gering zu schätzen, sondern nur darum, sie in den ihr angemessenen historischen Zusammenhang zu bringen. Dieser wird auch aus den Augen verloren, wenn Werner, jetzt das Neue relativierend, sagt: *„Das ‚Neue‘ bestand [...] weniger in der Einmaligkeit seines Lehrsystems als vielmehr in den Schlußfolgerungen, die er daraus zog: Er wollte den Menschen aus innerer Verstrickung und Zweifel befreien, ihm Würde und Wert zurückgeben, indem er dem Individuum selbständiges Urteilsvermögen zusprach, das es gegenüber dem staatlich beaufsichtigten und religiös geheiligten Kollektiv unabhängig machte. Der Einzelmensch wird gewissermaßen zum Maß der Dinge. Seine*

¹⁷⁶Werner, Häresie, a.a.O., S.265.

¹⁷⁷ebda, S. 267.

¹⁷⁸ebda, S. 266.

¹⁷⁹Werner, Häresie, a.a.O.S., S. 257.

¹⁸⁰Werner, ebda, S. 275f.

Fähigkeit, Gut und Böse unterscheiden zu können, befähigt ihn, sein Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. ¹⁸¹

Indem hier ein autonomes Individuum suggeriert wird, befindet sich Werner gedanklich wieder in der europäischen Aufklärung. Im Sufismus war das Individuum – sofern es nicht der Meister war – doch keineswegs auf sich allein verwiesen, sondern gerade auf Führung durch diesen. Der Masse der Bauern wenigstens, die Mustafa als ihren Messias feierten – auch Bedreddin wurde diese Rolle zugewiesen und wohl nicht nur vom einfachen Volk –, wird das selbständige Urteilsvermögen nur bedingt zugesprochen werden können. Aus „Vâridat“ gehen die behaupteten Zielsetzungen Bedreddins jedenfalls nicht hervor.

Für die Toleranzidee Bedreddins scheint der esoterische Charakter seiner Religion wesentlich zu sein. Der vâli ist sich seiner Ausnahmestellung bewusst, das heißt, er versteht, dass das einfache Volk seine Auffassung von Religion nicht teilen kann. Damit fällt der Antrieb zur Durchsetzung von Dogmen weg. „Vâridat“ deutet Aussagen des Koran symbolisch; symbolisch sind dann wohl auch die biblischen Geschichten zu deuten, und in beiden Fällen gibt es Schichten von Interpretationen, bis zum wahren Kern der Aussage durchgedrungen wird. In der Kernschicht gibt es also nicht zwangsläufig jene Unvereinbarkeiten, die bei wörtlicher Interpretation ins Auge fallen. Bei einem ausgeprägt pantheistischen Glauben werden alle persönlichen Gottesbilder als falsch angesehen – wozu also über Volksmeinungen streiten?

Was die Bedreddin in „Vâridat“ zugeschriebene Toleranz nun von der der Aufklärer, die nicht als ein Rückgriff auf eine Tradition zu verstehen ist, unterscheidet, ist eben seine nicht in Zweifel gezogene, eigene religiöse Position: es werden Aussagen über die Gottheit gemacht, wenn auch nicht im Sinne einer der konfessionell festgelegten Dogmen. Die Basis der aufklärerischen Toleranz ist hingegen Skepsis oder Unglaube gegenüber religiösen Positionen, wobei bestenfalls die Existenz und Kausalität Gottes in Bezug auf die Welt gelten gelassen wird. Die geschrumpfte Religiosität lässt viel Raum für ein säkulares Weltverständnis. Die Auslegungen, die an der Bibel vorgenommen werden, sind nicht von der Überzeugung getragen, dass deren Offenbarungen in einer tieferen Schicht wahr seien, wie noch zu zeigen sein wird. Die Interpretationen sind völlig pragmatisch zu verstehen und zielen darauf ab, den Faktor „Glaube“ überhaupt zu schwächen, die moralischen Werte der Religion aber unangetastet zu lassen, ja als ihren Wesenskern herauszustellen.

¹⁸¹ebda, S. 268f.

4 Zur Standortbestimmung: Europäische Aufklärung im Umgang mit Religion

4.1 Übersicht über das Verhältnis von Aufklärung und Religion

Die europäische Aufklärung ist in Bezug auf die Religion mit den Begriffen „Vernunftreligion“, „natürliche Religion“ und „Deismus“ verbunden. Während die christliche Orthodoxie diese Strömungen wie auch den Pantheismus einfach mit Atheismus gleichsetzte, glaubten deren Vertreter durchaus an ein „höchstes Wesen“. Man hatte es nur von tradierten theologischen Inhalten losgelöst. Seine Existenz, teilweise auch sein Wesen, wurde als durch Vernunft einsehbar gedacht, jeglicher Offenbarungsglaube aber zurückgewiesen.

In der Minimalversion des Deismus sprach man diesem Gott zwar die Erschaffung der Welt zu, leugnete aber sein Eingreifen in das Weltgeschehen seitdem, weshalb es weder Offenbarungen noch Wunder geben könne. Es ging dieser Glaube Hand in Hand mit der Entfaltung der Naturwissenschaften und der Etablierung des Naturgesetzgedankens. Die Vertreter einer natürlichen Religion nahmen Religion als angeboren an, was jede Offenbarung überflüssig, ja unglaubwürdig machen würde. Die Formulierung dieser Grundsätze geht auf den Franzosen Jean Bodin (gest.1596) und den Engländer Edward Herbert of Cherbury (gest.1648) zurück. Zum System ausgebaut wurden sie gegen Ende des 17.Jhs. vor allem von John Locke. Den Überschneidungen der Begriffe und verschiedenen Varianten sei hier nicht nachgegangen, häufig findet sich folgende Trias der Annahmen: Mit der Existenz Gottes, dem Verehrung zukomme, ist die Unsterblichkeit der Seele verbunden und der Vergeltungsgedanke im Jenseits, der sich aber von den naturalistischen Himmels- und Höllenvorstellungen des orthodoxen Christentums deutlich abhebt.

Kein Philosoph der Aufklärung kam am Thema Religion vorbei. John Locke, Shaftesbury, Leibniz, Wolff, Rousseau, Kant und viele andere haben sich teils in eigenen Werken, teils im Rahmen allgemein philosophischer Untersuchungen auf rationalem Weg des Themas angenommen. Freigeistige Positionen vertrat David Hume, doch zeigen schon die Titel seiner Werke die anhaltende Beschäftigung mit dem Thema: „Die Naturgeschichte der Religion“, „Über Aberglaube und Schwärmerei“, „Über die Unsterblichkeit der Seele“, sowie „Dialoge über natürliche Religion“. Echte Atheisten und Materialisten gab es mit Diderot, La Mettrie und Holbach praktisch nur in Frankreich, während Voltaire als Deist gelten wollte. Mit der Institution Kirche bekämpften sie zugleich jeglichen Glauben, aber eben deswegen sind auch sie dem Thema Religion gegenüber nicht indifferent.

Es versteht sich, dass die Positionen des Atheismus und Agnostizismus zum Thema Bedreddin keinen Bezug aufweisen und für die Aufklärung insgesamt auch nicht typisch sind. Anders steht es bei Heranziehung von Glaubenssätzen der „Natürlichen Religion“, die in Rousseau einen höchst einflussreichen Vertreter hatte. Sein Einfluss gipfelte in der französischen Revolution in dem von Robespierre eingeführten Kult der Vernunft, der den Glauben an ein höchstes Wesen und die Unsterblichkeit der Seele zwingend vorschrieb. Nach dem Bekenntnis des savoyardischen Vikars im „Émile“ habe der Mensch ein natürliches Bedürfnis, an Gott zu glauben und brauche keine Offenbarung, denn als Schöpfer des Universums sei er dem Menschen erkennbar und das genüge auch: *„Ich erkenne Gott überall in seinen Werken, ich spüre ihn in mir, sehe ihn überall um mich herum; wenn ich ihn aber selbst betrachten will, wo er sich befindet, was er ist, aus welcher Substanz er besteht, entzieht er sich mir und mein verwirrter Geist erkennt nichts mehr.“*¹⁸² Alle Religionen werden als gleichrangig betrachtet. Nach Rousseau ist Gott gütig und gerecht, nicht rächend. Das wichtigste Gebot ist das der Gottes- und Nächstenliebe, der richtige Gottesdienst komme wie die Moral aus dem Herzen, aus dem Gefühl. Es gibt keinen Himmel und keine Hölle als jenseitige Orte und so auch keine Ewigkeit der Höllenstrafen. Das Gericht findet im Gewissen des Menschen statt, Gott würde nur das eigene Gewissensurteil bestätigen, die unsterbliche Seele die Erinnerung an die irdische Existenz bewahren.¹⁸³

Dieses Glaubensbekenntnis könnte in seiner schlanken Form von Bedreddin zur Gänze übernommen werden – aber nicht umgekehrt. Er und Rousseau teilen Auffassungen, aber in dem, was Bedreddin mehr glaubt, liegt der Wesensunterschied zu Rousseau, der bei allem Spannungsverhältnis zu den Aufklärern eben doch ein Sohn seiner Zeit ist. So glaubt er nicht an Offenbarungsinhalte, und sucht in ihnen deshalb auch nicht nach einem tieferen Sinn.

Für das vorliegende Thema und zu Vergleichszwecken aufschlussreich ist die Befassung mit jener, vor allem in Deutschland anzutreffenden, Richtung, die eine Versöhnung mit der geoffenbarten Religion anstrebte.¹⁸⁴ Wie immer die Vereinbarkeit der in „Vâridat“ geäußerten Ansichten – nicht nur durch die sunnitischen Orthodoxie, sondern auch nach rein logischen Gesichtspunkten – mit dem Islam beurteilt wird, so sollte doch darin keinesfalls ein Bruch mit dem Islam vollzogen werden. Hier geht es um die Selbsteinstellung. Schon die Scholastik hat Religion und Vernunft zu

¹⁸²Übersetzt aus Jean Jacques Rousseau : Oeuvres complètes. Ed.: Bernard Gagnebin/Marcel Raymond. Paris, 1959-1995, Bd IV, S. 581.

¹⁸³ebda, S. 591.

¹⁸⁴vgl. Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002. S. 538.

harmonisieren getrachtet, wobei der Vernunft aber eine dienende Rolle gegenüber den nicht bezweifelten Offenbarungsinhalten zukam. Die Philosophie wurde als Magd der Religion gesehen. Das Verhältnis hat sich nun umgekehrt. Offenbarungsinhalte werden nur akzeptiert, sofern sie einer vernünftigen, vor allem moralischen, Interpretation fähig sind. Im „Streit der theologischen mit der philosophischen Fakultät“ wählt Kant das Bild, dass jener der stolze Anspruch, Herrin zu sein, eingeräumt werden könne, wobei noch die Frage bleibe, „*ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt*“.¹⁸⁵ Dies aber ist am Höhe- und Endpunkt der Aufklärung keine Frage mehr: der Kompromiss zwischen Religion und Vernunft geht völlig zu Lasten der Religion, wenn man unter dieser eine Glaubensgewissheit versteht. Wissen und Glauben, längst in prekärem Verhältnis zueinander, schließen einander künftig aus.

Es soll nun an prominenten Beispielen aufgezeigt werden, wie im Einzelnen das aufgeklärte Denken in Deutschland eine Harmonisierung mit der tradierten Religion vornahm. Am Anfang soll auf Lessing und seine Auseinandersetzung mit Reimarus, einem der wenigen deutschen Deisten, eingegangen werden, sodann sei gezeigt, welche Methode Kant vorschlägt. Am Ende soll dann der Frage nachgegangen werden, wie sich Bedreddins Auffassung von Gott und Religion zu dem einschlägigen Werk des Frühaufklärers Spinoza verhält, der wegen seines Pantheismus in der Literatur gern als wesensverwandt mit Bedreddin angesehen wird.

4.2 Reimarus/Lessing

Im Jahr 1777 gab Lessing fünf Fragmente eines Ungenannten heraus, denen bereits 1774 in der Art eines Proballons ein aus derselben Schrift des Ungenannten stammendes Fragment „Von Duldung der Deisten“ vorangegangen war.¹⁸⁶ Bei dem Ungenannten handelt es sich um den 1768 verstorbenen Orientalisten Hermann Samuel Reimarus. Durch Wahrung der Anonymität wollte Lessing sowohl vermeiden, den Autor posthum zu kompromittieren, als auch sich selbst in Schwierigkeiten zu bringen. So gab er vor, die Schrift in seiner Eigenschaft als Bibliothekar der Wolfenbütteler Bibliothek gefunden zu haben und versah sie mit einer anschließenden Darlegung eigener Standpunkte.

¹⁸⁵Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. Von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1900ff = Akademieausgabe (AA) Bd 7, S. 28.

¹⁸⁶Lessing, Gotthold Ephraim: Von Duldung der Deisten, Fragment eines Ungenannten, In: Werke und Briefe in zwölf Bänden, hrsg. von Wilfried Barner, Theologie-Kritische Schriften I, Bd 8, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2003. S.115-134 und „Ein Mehreres aus den Papieren eines Ungenannten, die Offenbarung betreffend“, ebda S. 173-311.

Zunächst sei hier kurz auf Reimarus' Ausführungen eingegangen. Dass Lessing die Fragmente veröffentlichte (die Gesamtschrift "Apologie" genannt, ist heute verschollen), macht seine Sympathie deutlich, wenn er sich auch gegen einzelne Standpunkte abgrenzte. In dem Deistenfragment äußert Reimarus die Ansicht, dass beim derzeitigen Zustand des Christentums, welches bei den Verständigen nur Unglauben oder Heuchelei provoziere, diese Religion keinen Bestand haben könne. Lessing schreibt dazu: „*Wir sind Christen, biblische Christen, vernünftige Christen. Den wollen wir sehen, der unser Christentum des geringsten Widerspruchs mit der gesunden Vernunft überführen kann! Was braucht es noch, die Schriften der Freigeister zu unterdrücken? Heraus damit! Sie können nichts als den Triumph u n s e r e r Religion vermehren.*“¹⁸⁷ Damit ist eine Linie vorgegeben, die einen Widerspruch zu der Botschaft seines „Nathan“ zu enthalten scheint, in der es nicht um den Triumph einer Religion, sondern um Toleranz geht. Allerdings lesen wir in demselben Kommentar zum Deismusfragment: „*Ich getraute mir, wenn dieses mein Hauptabsehen wäre, das vornehmste aus dem Alkoran (Koran) gar deutlich, und zum Teile gar schön ausgedruckt darzutun, und glaube, daß ich bei Verständigen leicht darin Beifall finden werde, daß fast alles wesentliche in Mohamets Lehre auf natürliche Religion hinauslaufe.*“¹⁸⁸ Das akzentuiert die Hauptabsicht, die Lessing bei seiner Verteidigung des Christentums hat.

In den folgenden Fragmenten wird von Reimarus unausgesetzt die Vernunft beschworen. Die Orthodoxie wird angegriffen, weil sie dem Volk von jeher den Vernunftgebrauch als Sünde verboten habe, indem sie behauptete, die göttliche Wahrheit sei von der Vernunft nicht zu fassen, müsse also geglaubt werden. Die Vernunft sei nun in ihre Rechte wieder einzusetzen, durchaus im Einklang mit dem Beispiel „*ihres großen Lehrers Jesu. Denn er hat nichts als eine vernünftige praktische Religion gepredigt*“.¹⁸⁹ Der Deist Reimarus versagt also Jesus als Stifter einer reinen Moral durchaus nicht seine Anerkennung – nur als Gott sieht er ihn nicht (1. Fragment).¹⁹⁰ Mit dieser Wertschätzung ist, nebenbei gesagt, der große Gegensatz zur späteren Religionskritik Nietzsches, die eine Kritik an eben dieser Moral ist, aufgezeigt. Mit forciert rationalistischer Kritik geht es weiter: es müsse falsch sein, dass verdammt sei, wer ohne Glauben an die Offenbarung lebe, weil niemand sich zum blinden Glauben zwingen könne, jeder Glaube vielmehr gegründet sein müsse, und es der Idee eines gütigen Gottes widerspreche, den größten Teil der Menschheit, der nie Gelegenheit hatte, von der Offenbarung Kenntnis zu erlangen, zu verdammen (2. Fragment).¹⁹¹

¹⁸⁷Lessing, Fragment, a.a.O.,S. 133.

¹⁸⁸ebda, S. 131.

¹⁸⁹Ein Mehreres, a.a.O. S. 178.

¹⁹⁰ebda, S. 175ff.

¹⁹¹ebda, S. 189ff.

Zum Wesen der Geschichten des Alten Testaments und der Verblendung der Gläubigen heißt es: „*Es macht bloß die Gewohnheit der Menschen, da sie von Jugend auf ohne Verstand und Nachdenken, alle die saubern Historien von Noah, von Loth und seinen Töchtern, von Abrahams und Isaaks Preisgebung ihrer Weiber, von Jakobs Betrug und List, von Josephs Kornjuderei und Unterdrückung der Untertanen, von Mosis Stehlen, Rauben und Morden, und so weiter lesen, daß ihnen das alles nicht mehr anstößig und ärgerlich dünkt.*“¹⁹² Die Kritik am Alten Testament schließt also auch eine moralische Beurteilung ein.

Am Beispiel der wunderbaren Errettung der Juden vor den sie verfolgenden Ägyptern beim Durchzug durch das Rote Meer wird detailliert die Unmöglichkeit des wörtlich genommenen Berichts im Alten Testament nachgewiesen (3. Fragment).¹⁹³ Im 4. Fragment spricht der profunde Bibelkenner und Professor für die hebräische Sprache den in den ältesten Teilen der Bibel niedergelegten Offenbarungen und Erzählungen jeglichen Religionscharakter überhaupt ab: der Mensch habe hier keine unsterbliche Seele, nirgends gebe es einen Ausblick auf ein ewiges Leben, alles erschöpfe sich im Diesseits, Lohn und Strafe empfangen der Einzelne hier bzw. empfangen seine Nachkommen oder der Staat, die Messias Hoffnung beziehe sich nur auf diesen. Erst seit der Babylonischen Gefangenschaft, während der die Juden mit kulturell hochstehenden Nationen in Berührung gekommen seien, hätte die Gruppe der Pharisäer den Unsterblichkeitsglauben angenommen (4. Fragment).¹⁹⁴ Seitdem hätten diese den Sinn der alten Geschichten völlig verfälscht: „*erfunden sie eine Art allegorischer, mystischer, symbolischer Auslegung der Schrift, welches eine Kunst ist aus allen alles zu machen, und aus der Schrift zu beweisen, was man nur will.*“¹⁹⁵ Der Gelehrte Reimarus verurteilt hier, was andere Aufklärer zur Rettung des Christentums für unumgänglich nötig halten. Im 5. Fragment werden die Widersprüche in den Evangelien aufgezeigt, die die Bezeugungen einer Auferstehung Jesu betreffen, und diese wird als Betrug der die Leiche Jesu stehlenden Jünger bezeichnet.¹⁹⁶

In einer ausbalancierten Stellungnahme im Anschluss an die Fragmente bezieht Lessing nun einige Gegenpositionen. Zunächst stellt er fest, dass die Existenz des Christentums eine Realität ist: „*Ihm (dem Christen) ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet.*“¹⁹⁷ Dann differenziert er zwischen der Religion, der Bibel und einem nachträglich

¹⁹²ebda, S. 229.

¹⁹³ebda, S. 237ff.

¹⁹⁴ebda, a.a.O., S. 246ff.

¹⁹⁵ebda, S. 275.

¹⁹⁶ebda, S. 277ff.

¹⁹⁷Gegensätze zu Reimarus, ebda, S. 312.

errichteten Lehrgebäude: *„Der Buchstabe ist nicht der Geist; und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben, und gegen die Bibel, nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion.“*¹⁹⁸ *„Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftliche Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“*¹⁹⁹ Sachliche Unvereinbarkeiten und widersprüchliche Behauptungen von Zeugen, die Reimarus scharf akzentuierte, werden nicht als endgültige Beweise gegen zugrunde liegende Fakten gewertet. Wie gegen die Orthodoxie bezieht Lessing aber auch Stellung gegen die Vernunft (Philosophie) und Glauben vermischenden Neologen, *„die von nichts als von dem innigen Bande zwischen Vernunft und Glauben“* reden würden: *„Glaube ist durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft, und Vernunft raisonnierender Glaube geworden.“*²⁰⁰ Die Möglichkeit einer die Vernunft übersteigenden Offenbarung wird nicht in Abrede gestellt, und *„Wer dergleichen aus seiner Religion auspolieret, hätte eben so gut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart?“*²⁰¹ Damit wird der Religion noch ein anderer Inhalt als bloße Moral zuerkannt und Raum für den Glauben offengelassen. Die scharfe Trennung, die Reimarus wie alle Deisten zwischen einer geoffenbarten und einer Vernunftreligion trifft, lässt Lessing nicht gelten, vielmehr würde die geoffenbarte Religion die vernünftige in sich einschließen. Sie würde alle Wahrheiten enthalten, die diese lehrt und sie bloß *„mit einer andern Art von Beweisen“*²⁰² stützen.

Wie Lessing dies versteht, wird in der 1780 anonym veröffentlichten Schrift *„Die Erziehung des Menschengeschlechts“* ausgeführt. In dem Reimarus-Kommentar wurde ein Teil derselben bereits abgedruckt, nachdem Lessing die von Reimarus vertretene Ansicht, der rein diesseitige Charakter der mosaischen Bücher spreche gegen eine göttliche Inspiration, zurückgewiesen hat. In der in Paragraphen eingeteilten *„Erziehung des Menschengeschlechts“* werden Offenbarungen als frühe Stufen eines göttlichen Erziehungsplans für die Menschheit vorgestellt: *„Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.“*²⁰³ (§1) Es wird kein Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft zugelassen: *„Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem*

¹⁹⁸ebda, S. 312.

¹⁹⁹ebda, S.313.

²⁰⁰ebda, S. 316.

²⁰¹ebda, S. 316.

²⁰²ebda, S. 319.

²⁰³Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, In: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilfried Barner, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 2001, S. 73-99, S. 75.

Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.“²⁰⁴ (§4)

Gott wird als guter Pädagoge gesehen, der dem Entwicklungsstand des Zöglings nicht vorgreife. Ganz im Sinne der sich zeitgleich entwickelnden Reformpädagogik wird die Parallele Erzieher - Kind einerseits und Gott - Menschheit andererseits durchgeführt. Gott beginne sein Erziehungsprogramm als Nationalgott mit einem rohen Volk, dem alttestamentarischen Judentum. Breiter Raum wird dabei dem von Reimarus und anderen Aufklärern hierin so negativ bewerteten Fehlen jeglicher Transzendenz und eines Unsterblichkeitsglaubens gewidmet. Es hätte für den Anfang genügt, meint Lessing, dass Gott sich als ein unsichtbarer Einziger vorgestellt habe, um sich in markanten Gegensatz zur Vielgötterei und Idolatrie der Nachbarvölker zu setzen. Zu seiner moralischen Erziehung hätte das Volk noch wie das Kind sinnlicher Strafen und Belohnungen bedurft.²⁰⁵ (§16)

Mit der Verheißung von Lohn und Strafe im Diesseits hätte Gott den Zögling, der noch keine Jenseitsvorstellung gehabt habe, zunächst an Gehorsam gewöhnt. Da die Erfahrung aber die Gerechtigkeit in Bezug auf die Befolgung der göttlichen Gebote nicht bestätigte, sei der Unglückliche dazu getrieben worden, an eine ausgleichende Gerechtigkeit im jenseitigen Leben, damit an eine Unsterblichkeit der Seele, zu glauben. Diesen Entwicklungsschritt habe das jüdische Volk teilweise – was die Pharisäer betrifft – unter fremdem Einfluss in der Zeit seiner Babylonischen Gefangenschaft getan.²⁰⁶ (§ 39) Der erste „zuverlässige, praktische Lehrer“ der Unsterblichkeit der Seele aber sei Christus gewesen.²⁰⁷ (§ 58)

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wird als wesentliche und unbezweifelbare Wahrheit herausgestellt. Es entspricht der vorkantischen, von Wolff systematisierten Leibnizschen Philosophie, dass diese in Deutschland von niemandem in Frage gestellt wird, da die psychologia rationalis deren Ewigkeit demonstriert habe. Wenn die Philosophie davon überzeugt war, musste es die Religion erst recht sein. Reimarus hatte, wie erwähnt, diese Überzeugung gleichfalls als unabdingbar für jede Religion betrachtet und in den späteren Teilen der jüdischen heiligen Schriften bewusste Falschinterpretation am Werk gesehen, um Transzendenz in die alten mosaischen Texte

²⁰⁴ebda, S. 75.

²⁰⁵Lessing, Erziehung, a.a.O., S. 78.

²⁰⁶ebda, S. 85.

²⁰⁷ebda, S. 89.

hineinzudeuteln. Lessing hingegen will in diesen schon „Vorübungen“, „Anspielungen“ und „Fingerzeige“ ausmachen²⁰⁸ (§ 47), die das Gemüt auf die später zu vermittelnde Wahrheit vorbereiten sollen: So sollte die göttliche Androhung, die Missetat des Vaters noch in späteren Generationen zu rächen, die Menschen daran gewöhnen, über ihr Leben hinaus zu denken. Der göttliche Pädagoge habe sein Elementarbuch nicht mit noch unbegreiflichen Wahrheiten ausgestattet, diesen nur den Weg bereitet; die Vollkommenheit des Buches bestehe darin, dass es aber auch nichts enthalte, was den künftigen Entwicklungsgang des Zöglings hemmen würde. Die „nicht zu übergehenden abstrakten Wahrheiten“, wie die Schöpfungsgeschichte und die Erbsündelehre, werden in Allegorien, wie die vom werdenden Tag und als wirklich geschehene Begebenheiten wie die vom verbotenen Baum dargestellt.²⁰⁹ (§ 48)

In seinen „Gegensätzen“ zu Reimarus will Lessing die Lehre von der Erbsünde als aus der uns alle innewohnenden „Macht der sinnlichen Begierden“²¹⁰ verstanden wissen und hat gegen deren Lehre nichts einzuwenden, während Reimarus dem Klerus vorwirft, den Sündenfall der ersten Menschen als die Ursache der seitdem verdunkelten Vernunft zu deuten, und daraus den Vorzug des Glaubens vor dieser abzuleiten.²¹¹

In Bezug auf den Erziehungsplan drängt sich der Vergleich mit „Vâridat“ auf: Ist bei Lessing Gott selbst der Pädagoge, war diese Rolle dort den Propheten zugeschrieben: Propheten verhielten sich gegenüber Gläubigen wie die Eltern gegenüber Kindern. Verwiesen sei auf die gänzlich andere Bewertung dieser Funktion: In „Vâridat“ heißt es: „Um ihre Kinder zum Guten zu leiten, erschrecken sie sie mit unwirklichen Dingen oder ermuntern sie mit unmöglichen Erwartungen. Kurz gesagt, sie führen sie irre.“²¹² Der aus der Notwendigkeit, sich einer bescheidenen Fassungskraft anzupassen, hergeleiteten Verwendung von Allegorien kann hier kein positiver Aspekt abgewonnen werden. Die notwendige Rückführung der Bilder in Gedanken wird vom Volk nicht geleistet, sondern jene werden als Selbstzweck genommen und es fehlt ein Ausblick auf ein späteres Reifestadium.

Anders Lessing mit seinem Entwicklungsgedanken, der den Allegorien nur eine vorübergehende Aufgabe zuweist. So wie es schädlich für das Kind sei, über die Zeit hinaus bei seinem

²⁰⁸ebda, S. 87.

²⁰⁹Lessing, Erziehung, a.a.O., S. 87.

²¹⁰Lessing, Fragmente, a.a.O., S. 317.

²¹¹ebda, S. 185.

²¹²nach Keskin I, S. 255.

Elementarbuch zu verweilen, so auch für die Menschheit: „*Ein beßrer Pädagog muß kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen – Christus kam.*“²¹³ (§53) Wieder ergibt sich aus dieser Bewertung des Christentums und dem vorherigen Tadel an den „*Rabbinnen*“, die voll Spitzfindigkeit bei ihrem Elementarbuch geblieben seien²¹⁴ (§ 51, 52), ein Spannungsverhältnis zu jenem Lessing, der im „Nathan“ die Ringparabel von der Gleichwertigkeit der drei monotheistischen Religionen schrieb und der Freund Moses Mendelssohns war. Stark zum Ausdruck kommt in der Schrift, im Gegensatz zu Reimarus’ unhistorischer Betrachtungsweise, ein Grundzug der Aufklärung, nämlich der Fortschrittsgedanke, bezogen auf eine stete Höherentwicklung der Menschheit,²¹⁵ damit verbunden die Überzeugung für seine Moralität keinen Jenseitsglauben zu benötigen: „*Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist.*“²¹⁶ (§85) Nun handelt es sich bei der „Erziehung des Menschengeschlechts“ um ein mit scheinbar leichter Hand hingeschriebenes essayistisches Werk, das keinesfalls philosophisch beim Wort genommen werden will.²¹⁷ Vieles wird als möglich hingestellt, wie etwa am Ende die Seelenwanderung²¹⁸ (§ 94-100).

Vieles spricht dafür, dass das Werk nicht als Bekenntnisschrift zu lesen ist, sondern in menschenfreundlicher Absicht einen pragmatischen Zweck verfolgt. Lessing will offensichtlich nicht die positive Religion als unverzichtbare Stütze des Staates verteidigen, sondern zielt auf das Bedürfnis des Einzelnen ab, den Zustand „*in welchem er sich so selig fühlet*“.²¹⁹ Im Unterschied zum Rationalisten Reimarus scheint er zu bedenken, dass, wer diese Religion hat, sie offenbar braucht, und er warnt davor, sie niederreißen zu wollen: „*Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächere Mitschüler merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehn beginnest.*“²²⁰ (§68) Im Zusammenhang mit der Kernthese der Schrift, die besagt, dass die Offenbarung nichts lehre, worauf die Vernunft nicht auch, aber langsamer, komme, weshalb im Neuen Testament noch

²¹³Lessing, Erziehung, a.a.O., S. 88.

²¹⁴ebda

²¹⁵Über die Vernünftigkeit des Christentums bei Locke und Toland sowie den Entwicklungsgedanken bei Ferguson, möglichen Einflüssen auf Lessing oder strukturell bedingter gleichlaufender Tendenz vgl. den Kommentar von Arno Schilson/ Axel Schmitt (Hrsg) zu Lessing, Erziehung, a.a.O., S. 806.

²¹⁶Lessing, Erziehung, a.a.O., S. 96.

²¹⁷was die Verarbeitung von jahrzehntelanger Lektüre von der christlichen Patristik über Joachim von Fiore, Leibniz und Spinoza einschließt. Vgl. Liepmann Hans W: Lessing und die mittelalterliche Philosophie.Studien zur wissenschaftlichen Rezeptions- und Arbeitsweise Lessings und seiner Zeit, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1931. S.134.

²¹⁸Lessing, Erziehung, a.a.O., S. 98f.

²¹⁹Lessing, Fragmente, a.a.O.,S. 312.

²²⁰Lessing, Erziehung, a.a.O., S. 92.

geoffenbarte Wahrheiten sein können, die die Vernunft einmal erkennen werde, heißt es: „*So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testaments entbehren können; so wie wir allmählich zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?*“²²¹(§72) Im Weiteren: „*Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftswahrheiten ist schlechterdings notwendig.*“²²²(§76) Daraus scheint der Optimismus des Aufklärers, dass die Philosophie die offenbarte Religion ablösen werde, weil jene deren Quintessenz gesichert enthalten werde, bezüglich der Vernunft zu sprechen.

Zweck dieser Ausführungen ist es, im Hinblick auf Bedreddin und dessen Inanspruchnahme für eine aufgeklärte religiöse Position, typisch aufklärerische Standpunkte zur Religion aus der europäischen Geistesgeschichte aufzuzeigen. Typisch ist das Vertrauen Lessings in die Vernunft, und zwar nicht nur in die menschliche, sondern in eine in der Geschichte waltende, die mit der göttlichen Vorsehung gleichgesetzt wird.²²³ Die „Erziehung des Menschengeschlechts“ bringt den teleologischen Grundgedanken besonders prägnant zum Ausdruck. Typischer Repräsentant seiner Zeit ist Lessing auch mit seinem Streben nach einer Synthese unterschiedlicher geistiger Strömungen. Es versteht sich, dass dabei, wie in der gesamten Aufklärung, Inkonsistenzen unbeabsichtigt bestehen bleiben, ebenso aber gibt es Hinweise auf den durchaus pragmatischen Umgang mit einzelnen Ideen, wie die Gleichwertigkeit aller Religionen, die im „Nathan“ vertreten wird gegenüber einer behaupteten Überlegenheit des Christentums über die jüdische Religion in der aus derselben Zeit stammenden Erziehungsschrift.

Was Lessings Überzeugung von dogmatischen Inhalten des Christentums betrifft und worin er dessen Wesentliches sieht, wird an nebenher geäußerten Sätzen deutlich. Ob Jesu Wiederbelebung nach seinem Tode heute noch beweisbar sei, das lasse er dahingestellt sein. „*So wie ich es dahingestellt sein lasse, wer die Person dieses Christus gewesen. Alles das kann damals zur Annehmung seiner Lehre wichtig gewesen sein: itzt ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr (sic).*“²²⁴(§59) Zur Belanglosigkeit herabgestuft wird damit nicht weniger als die Gottheit Jesu, seit dem 4.Jh. unverzichtbarer Bestandteil orthodoxen Glaubens. Man wird die

²²¹ebda

²²²ebda, S. 94.

²²³vgl. Kondylis Panajotis, a.a.O.,S. 610.

²²⁴Lessing, Erziehung, a.a.O.,S. 90.

„Erziehung des Menschengeschlechts“ als eines der Angebote an aufgeklärte Christen verstehen dürfen und gleichzeitig zu bedenken haben, dass der Toleranzgedanke, für den Lessing wie kein anderer Aufklärer steht, von schwindender oder bereits geschwundener Glaubensgewissheit in Bezug auf die Offenbarungsreligion nicht zu trennen ist.

4.3 Kant

Kant hat sich in zwei umfangreicheren Schriften mit dem Problem des Verhältnisses von Religion und Aufklärung befasst: in dem Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) und im „Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen“ innerhalb der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ (veröffentlicht 1798).

Kant unterscheidet zwischen Religion – von der es nur eine einzige gebe –²²⁵ und Kirchenglauben, beim Christentum zwischen dem ihr als natürlicher Religion zukommenden Gehalt und dem Offenbarungsinhalt,²²⁶ wobei es ihm um das Herausarbeiten des Ersteren geht. Wie Lessing (und schon Spinoza) verlangt auch Kant eine Unterscheidung zwischen dem Geist und dem Buchstaben des religiösen Textes, wobei dem Geist des Neuen Testaments der höchste sittliche Gehalt zugesprochen wird. Ebenfalls wie bei Lessing geht es bei Kant nicht darum, ein Plädoyer für Toleranz gegenüber allen Glaubensrichtungen zu führen, sondern um die „vernünftige“ Interpretation der im eigenen Kulturkreis herrschenden Glaubensauffassung.²²⁷ Anders als bei Lessing wird dabei keine göttliche Führung in einem Entwicklungsprozess und keine Herablassung des göttlichen Geistes zu bildhafter Einkleidung und Offenbarungen gemäß einer unreifen menschlichen Vernunft behauptet. Religion wird definiert als „*Vorstellung der Pflichten als göttlicher Gebote*“.²²⁸

Religion sei reiner Vernunftglaube, der von der praktischen Vernunft postuliert werde, eine, wenn auch entbehrliche, Zugabe zur autonomen Moral, in der die Befolgung des Sittengesetzes einzige Triebfeder zu sein habe. „*Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beachten.*“²²⁹ Wenn die Moral auch

²²⁵Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA, Bd 6. a.a.O., S. 107.

²²⁶ebda, S. 157ff.

²²⁷ebda, S. 125ff.

²²⁸So u.a. in Religion, a.a.O., S.110 und S.153 und in Streit der Fakultäten, S. 36.

²²⁹Kant, Religion, a.a.O., Vorrede zur 1.Aufl., S. 3

von jedem noch so sublimen Zweckdenken gelöst ist, so könne der Mensch doch nicht umhin, sich zu fragen, welche Auswirkung sein moralisches Handeln denn habe. Da die Tugend sich in der Welt nicht selbst durch Glückseligkeit belohne, das Glücksstreben dem Menschen aber ebenso immanent sei wie der Wunsch nach Gerechtigkeit, so entspringe daraus die Vorstellung des höchsten Gutes: die dem moralischen Handeln proportionale Glückseligkeit. Sie aber einen gerechten Gott und ein ewiges Leben zur Voraussetzung. Der Gläubige dürfe nun hoffen, indem er durch Erfüllung seiner Pflichten ein Gott gefälliges Leben führe und sich des Glückes würdig mache, dass ihm dieses auch in einem anderen Leben zuteil werde. Diese aus der Moral entspringende Religion ist kein Deismus, sondern nähert sich dem Theismus, wobei aber keinerlei Wahrheitsanspruch durch Erkenntnis mittels theoretischer Vernunft erhoben wird.²³⁰ Sie ist ein dem Zeitbedürfnis entsprechendes Angebot, Philosophie und Religion miteinander zu versöhnen. In der „Kritik der reinen Vernunft“ wurde mit der Widerlegung der Gottesbeweise jedem Versuch einer theoretischen Grundlegung der Religion der Boden entzogen und damit die Position des Agnostizismus bezogen. Von den religiösen Quellen ausgehend, kann aber tatsächlich eine primär von praktischem Interesse ausgehende Begründung der Religion behauptet werden. Im Vordergrund stehen im Alten Testament Gebote, Lohn und Strafe in diesem Leben, was im christlichen Neuen Testament dann zu jenseitiger Vergeltung sublimiert wird. Kants, wie auch Lessings, um Rettung des ideellen Inhalts der Religion bemühter Versuch ist gänzlich unterschieden von allen Versuchen der rationalen Theologie, die eine philosophische Disziplin ist, sich an keiner positiven Religion orientiert und Dasein und Wesen Gottes mit Hilfe der theoretischen Vernunft erörtert.

Im Bewusstsein, dass die geoffenbarte Religion noch lange unverzichtbar sein werde und das Christentum einen sittlichen Kern enthalte, soll dieses in den Dienst der Moral gestellt werden, welche - was Heiligkeit und Unbegreiflichkeit ihres Ursprungs anbelangt - für Kant eine religiöse Funktion übernommen hat. Dabei gibt er dem zwischen Religion und Philosophie schwankenden Theologen, der als Prediger auf das Volk einzuwirken hat, eindeutige hermeneutische Richtlinien vor. Die wichtigste ist, dass, wo ein Widerspruch zwischen behaupteter Offenbarung, die niemanden verpflichten könne, und der Moral bestehe, der Konflikt zugunsten der letzteren - um den Preis der authentischen Interpretation - gelöst werden müsse.²³¹ Im „Streit der Fakultäten“ wird dies in einem eigenen Kapitel an Hand dogmatischer Inhalte des Neuen Testaments, wie der Dreifaltigkeitslehre oder dem Verhältnis von Glauben und guten Werken, ausgeführt.²³² Die volkspädagogische Absicht wird deutlich, wenn Kant sagt, es komme nicht darauf an, was man aus der Bibel „durch

²³⁰Kant, Religion, a.a.O.S. 139.

²³¹ebda, S. 43, S. 83.

²³²ebda, S. 38ff, S. 64.

*philologische Kenntnisse [...] herauszizieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart [...] in sie hineinträgt.*²³³

Konfliktsituationen ergeben sich vor allem in Bezug auf das Alte Testament. Dem Abraham von Gott zugemuteten Opfer seines Sohnes Isaak gilt Kants ganze Empörung.²³⁴ Gegen das in großen Teilen des Alten Testaments herrschende Gottesbild tyrannischer Allmacht, kultiviert Kant das Bild des heiligen Gesetzgebers, der gegen seine eigenen Gesetze nichts gebiete, der ein gerechter Richter und dennoch gütig sei, sofern der Mensch sich nicht untätig auf seine Gnade verlasse.²³⁵ Indem das Alte Testament aus historischen Gründen unverzichtbarer Bestandteil des Christentums wurde, obwohl Kant in Letzterem ein völlig neues Prinzip wirksam findet, gilt jenem mit Kernaussagen zu Menschenbild, Sündenfall und Erbsünde ein besonderes Interesse.

Die biblische Erzählung vom Sündenfall lässt die ursprünglich im Paradies weilenden unschuldigen Menschen durch Verführung einen Akt des Ungehorsams begehen. Diese Schuld wird nun als Erbsünde dem ganzen Menschengeschlecht übertragen. In der zeitüblichen Debatte, wie der Mensch ursprünglich nun eigentlich sei - verworfen ohne die Gnade Gottes, wie die protestantische Orthodoxie lehrt, oder ursprünglich gut, wie der Zivilisationskritiker Rousseau zu beweisen trachtete - bezieht Kant folgende Position: der Mensch, als reines Naturwesen betrachtet, wäre keines von beiden, weil gut und böse als moralische Kriterien auf ein solches nicht anwendbar seien. Nun sei er aber kein bloßes Naturwesen und danach zu beurteilen, ob er das Sittengesetz als oberstes Prinzip in seine Maximen aufnehme oder nicht. Tue er es, sei er gut, tue er es nicht, sei er böse. Teils gut und teils böse könne ein Mensch demnach nicht sein. Das Böse stamme also nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Geist: wer das Sittengesetz zwar anerkenne, aber sich vorbehalte, im Konfliktfall mit seinen Bedürfnissen diesen den Vorrang zu geben und das zu seiner Maxime mache, sei böse, und dies könne vom Menschen überhaupt gesagt werden. Der Mensch habe demnach einen Hang zum Bösen, obwohl eine ursprüngliche Anlage zum Guten Raum zur Hoffnung lasse; das Böse um des Bösen willen zu wollen, sei nicht menschlich, sondern teuflisch: „*Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur*“.²³⁶ Von den vielen Interpretationsmöglichkeiten, die die biblische Apfel- und Verführungsszene bietet, wird also auf jene Elemente fokussiert, die philosophisch ergiebig sind. Eine symbolische Interpretation hätte dabei Apfel und Schlange zu Begriffen machen und ein

²³³Kant, Streit der Fakultäten, a.a.O. S. 68.

²³⁴ebda, S. 63.

²³⁵Kant, Religion, a.a.O. S.139, S.75f.

²³⁶ebda, S. 17ff.

moralisch nicht relevantes Gehorsamsgebot thematisieren müssen, das die Frage nach Gottes Absicht mit dem Menschen oder dessen Bestimmung aufgeworfen hätte.²³⁷

Durch dieses Beispiel wird deutlich, wo die Gefahren einer symbolischen Interpretation liegen. Durch eine gewisse Beliebigkeit der Auslegungsmöglichkeiten bedarf es einer vorgegebenen Systematik, wie Kant sie hat, um durchgängig kohärent zu interpretieren. Mit dem Text darf willkürlich verfahren werden, indem alle möglichen Interpretationsaspekte gewählt werden können, einmal dieser, einmal jener. Es bedarf aber einer einheitlichen Weltansicht, damit die Auslegung verschiedener Bibelstellen aus einheitlichem Geist geschieht. Die in Jahrhunderten theologischer Spekulation und Dogmatik angestrebte Vereinheitlichung widerspruchsvoller Texte ist sonst durch willkürliche Interpretationen zwar leicht zu relativieren, aber auftretende Widersprüche zwischen Interpretationslinien sind dabei wohl unvermeidlich.

Im zweiten Stück der Religionsschrift „*Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen*“²³⁸ wird zunächst vertieft, worin das Böse zu sehen sei: eben nicht wie etwa die Stoiker meinten, in der Unterlassung, die „*an sich unschuldigen*“ Neigungen zu bekämpfen.²³⁹ Es handle sich dabei vielmehr um ein eigenes Prinzip, und dieses als Geist in Satan vorstellig zu machen, gemäß dem Pauluswort: „*Wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen – mit bösen Geistern zu kämpfen*“ (Paulus, Brief an die Epheser, VI,11 ff), sei durchaus stimmig. Der spiritistisch gemeinte Inhalt der Paulusstelle erfährt also in der Interpretation durch Kant eine philosophische Deutung, wobei nicht jedes Element gewertet wird. Absicht ist dabei, „*den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen*“, keineswegs, um die Erkenntnis über die Sinnenwelt zu erweitern.²⁴⁰ Für den praktischen Gebrauch aber sei es belanglos, „*ob wir den Verführer bloß in uns selbst, oder auch außer uns setzen, weil die Schuld uns*

²³⁷Die 1786 verfasste kurze Schrift „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (Kant, AA, Bd 8, a.a.O., S.107-124), die die Bücher Mose als Leitfaden benützen, enthalten bereits eine Interpretation der Bibel. Den Willkürcharakter der Unternehmung unterstreicht Kant selbst, indem er sie als eine „der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft zur Erholung und Gesundheit des Gemüths vergönnte Bewegung“ und eine „bloße Lustreise“ ankündigt. (S. 109) Darin wird etwa der Instinkt als „Stimme Gottes“ (S.111) gedeutet, die dem Menschen – es geht um den Sündenfall Adams und Evas – einige Dinge zur Nahrung verbot. Die Vernunft aber regte sich, sodass der Mensch „dem Naturtriebe abtrünnig“ (ebda) wurde, was ihm zunächst viele Übel eintrug, aber ihn aus der Tierwelt heraushob. Was im biblischen Kontext die Ursünde, nämlich den Ungehorsam gegenüber Gott darstellt, wird dabei ins Gegenteil verkehrt. Es bedeutet den Durchbruch des Menschen zu seiner wahren Bestimmung als Vernunftwesen. Der durchaus spielerische Versuch klingt aus mit dem Resümee, die philosophische Spekulation gewähre „Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählig entwickelt“:(S.123), ein Optimismus, der Kant nicht durchwegs leicht fällt, den er aber für geboten ansieht. Zu diesem Fortschritt in sittlicher Hinsicht beizutragen sei jeder berufen.

²³⁸Kant, Religion, a.a.O.,S. 57ff.

²³⁹ebda, S. 59.

²⁴⁰ebda, S. 59.

im letztern Falle um nichts minder trifft.“²⁴¹ Jesus, der „*Heilige des Evangelii*“²⁴² wird als personifizierte Idee des guten Prinzips gesehen.²⁴³ Auf die Historizität Jesu wird nicht Bezug genommen: „*Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das B e i s p i e l eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen daß das U r b i l d immer doch nirgends anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist) hätte er durch alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht: so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anders, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen.*“²⁴⁴ Die Annahme eines übernatürlich gezeugten Menschen würde die Beispielwirkung für uns schwächen. Es versteht sich, dass das eigentliche Kernstück des orthodoxen Christentums, die Lehre von der Erlösung (von den Sünden) durch Christi Kreuzigungstod als ein Glaube, ohne eigenes Tun einer Entsündigung teilhaftig werden zu können, wie jeder Wunderglaube keine authentische Interpretation erfahren kann. Gnade könne nur durch einen radikalen Sinneswandel und tätiges Bemühen erwartet werden.

Im dritten Stück „*Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden*“²⁴⁵ wird die Gründung einer Kirche gerechtfertigt, um einem ethischen Gemeinwesen als einer ideellen Vereinigung aller Gutgesinnten, Bestand in der Welt zu geben. Ihr liegt die Idee einer „*unsichtbaren Kirche*“ zugrunde, als einer „*Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung.*“²⁴⁶ Ihre Entsprechung in der Realität kann eine solche nicht in einem Staat finden. Im Staat befänden sich alle Bürger in einem ethischen Naturzustand,²⁴⁷ weil durch die Gesetze des Staates nur Legalität, nicht aber Reinheit der moralischen Gesinnung sichergestellt werde. Der Staat dürfe sich auch keine auf ethische Zwecke abzielende Verfassung geben: „*Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte.*“²⁴⁸ Damit wird nicht nur der Tugendterror zur Zeit der Französischen Revolution abgelehnt, sondern mit der Trennung der Sphären auch jede theokratische Verfassung. Die ethische Entscheidung ist frei von jedem Zwang, Kirche und Staat haben getrennt zu sein, wobei die Kirche keine Vorschriften machen dürfe, die den Pflichten des Einzelnen als

²⁴¹ebda, S. 60.

²⁴²Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, a.a.O., Bd 4, S. 408. Eine Namensnennung Jesu wird generell vermieden.

²⁴³Kant, Religion, a.a.O., S. 60.

²⁴⁴ebda, S. 63f.

²⁴⁵ebda, S. 94ff.

²⁴⁶ebda, S. 101.

²⁴⁷ebda, S. 95.

²⁴⁸ebda, S. 96.

Staatsbürger widerstreiten.²⁴⁹ Die Gehorsamspflicht des Einzelnen gegenüber staatlichen Gesetzen ist freilich auch an deren Rechtmäßigkeit gebunden.²⁵⁰

Im vierten Stück „*Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Principis oder Von Religion und Pfaffenthum*“²⁵¹ wird mit den Verwaltern der Orthodoxie abgerechnet, die, indem sie die Gemüter beherrschten, auch den Staat unter ihre Herrschaft brächten.²⁵² Kant spricht sich für Gewissensfreiheit aus und verwirft die Meinung, ein Volk sei noch nicht reif für die Freiheit. Zur Freiheit könne man nämlich nicht reifen „*wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist.*“²⁵³ Alle Missstände, die zunächst mit der Befreiung verbunden sind, müssten in Kauf genommen werden. In der Ablehnung des „*Afterdienstes Gottes*“²⁵⁴ und der Niederhaltung der Menschen durch Knebelung ihrer Vernunft seitens der Kirchen ist sich Kant mit Reimarus einig, wobei aber der Fortbestand der Kirchen, jedenfalls für absehbare Zeit, nicht in Frage gestellt wird. Die Verkündigungsinhalte aber würden dabei ausgetauscht: an Stelle des „*Religionswahns*“,²⁵⁵ der sich Gott, durch verschiedene Kulthandlungen wohlgefällig machen wolle,²⁵⁶ an Stelle des Betens, Kirchengehens und der Sakramente sowie an Stelle des Ersinnens von Gnadenmitteln habe ein guter Lebenswandel als einziger Gottesdienst zu treten. Der Glaube, durch natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung erzielen zu können, stehe auf der Stufe des Zauberns und Fetischdienstes, und sei die eigentliche Domäne des „*Pfaffentums*.“²⁵⁷ Aberglaube sei es, zu meinen, durch kultische Handlungen vor Gott gerechtfertigt zu sein.²⁵⁸ Im Namen der Vernunft wird auch alle schwärmerische Frömmigkeit verworfen, die im mystischen Glauben besteht, sich zu Gott in ein besonderes persönliches Verhältnis setzen und seine unmittelbare Gegenwart empfinden zu können.²⁵⁹ Die Phantasie müsse in Religionsdingen in Bezug auf das Übersinnliche an Vernunftbegriffe, die Moral, gebunden werden, weil sie sonst ins Überschwängliche ausschweife.²⁶⁰ Mit dem Mystizismus wird der zeitgenössische Pietismus genauso abgelehnt²⁶¹ wie die kabbalistische Zahlenmystik des Alten Testaments.²⁶²

²⁴⁹ebda, S. 96.

²⁵⁰ebda, S. 99.

²⁵¹ebda, S. 149ff.

²⁵²ebda, S. 180.

²⁵³ebda, S. 188.

²⁵⁴ebda, S. 167.

²⁵⁵ebda, S. 170.

²⁵⁶ebda, S. 194, ebenso in Streit der Fakultäten, a.a.O., S.54.

²⁵⁷Religion, a.a.O., S.1 77ff.

²⁵⁸ebda, S. 174f.

²⁵⁹ebda, S. 174f.

²⁶⁰Streit der Fakultäten, a.a.O., S. 46.

²⁶¹ebda, S. 54f.

²⁶²ebda, S. 62.

4.4 Spinoza

Spinoza gehört mit wesentlichem Gedankengut der Frühaufklärung an und nimmt doch eine Sonderstellung ein, indem ihm nicht nur von der Orthodoxie, sondern auch von Aufklärern mit tiefem Misstrauen begegnet wurde. Typisch dafür ist die empörte Reaktion Mendelssohns über die von Jacobi in die Welt gesetzte Behauptung, Lessing sei eigentlich Spinozist gewesen.²⁶³ In den 80er Jahren des 18. Jhs. war der Vorwurf des Spinozismus immer noch gleichbedeutend mit dem des Atheismus.²⁶⁴ Kant bemerkt, dass Spinoza „*kein Atheist im transcendentalen Verstande*“²⁶⁵ sei, aber sonst grenzt sich aufgeklärtes Denken von Spinoza ab.

Erst Herder unternahm eine ausführlichere Ehrenrettung Spinozas in seiner Schrift „Gott“²⁶⁶ und, von ihm schon früher beeinflusst, ging ein pantheistisches Lebensgefühl in die Sturm- und Drangdichtung Goethes ein: der aber war zu dieser Zeit nicht nur kirchenfeindlich, sondern ein erklärter Gegner des Christentums, und Herder kann nicht mehr als typischer Aufklärer gesehen werden. Anzumerken ist, dass Spinozas Judentum für die allgemeine Ablehnung Spinozas keine Rolle spielt. Er hat mit den christlichen Kritikern einer orthodoxen Bibelauslegung dasselbe Themenfeld, nämlich das Alte Testament, und bezieht überdies auch das Neue Testament in seine Betrachtungen ein, wobei er diesem, wie gleichfalls die christlichen Autoren, eine höhere Wertschätzung entgegenbringt. Mit der Betonung, dass das Alte Testament auf die Diesseitigkeit und Staatsbezogenheit der Religion abziele, befindet er sich ebenfalls im Einklang mit den aufklärerischen Bibelkritikern.²⁶⁷

Es soll zunächst sein „Tractatus Theologico-Politicus“ von 1670 vorgestellt werden, der ihn als aufgeklärten Kritiker der Heiligen Schriften und Verfechter staatlich anerkannter Glaubensfreiheit

²⁶³vgl. Pätzold, Detlev: Spinoza, Aufklärung, Idealismus. Die Substanz der Moderne, 2. erw. Auflage, Koninklijke Van Gorcum, Assen, NE, 2002, S. 82.

²⁶⁴Das obwohl in der allgemeinen Wahrnehmung der eben vermehrt rezipierte Leibniz in Nähe zu Spinoza gesehen wurde. Vgl. Kondylis Panajotis, Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart, 1979, S. 161. Andererseits hat Herder sein Einsatz für Spinoza nicht geschadet. Der Monismus entsprach einer aufklärerischen Tendenz, er musste aber – um den Preis logischer Stringenz – philosophisch entschärft werden. Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, a.a.O., S. 576ff.

²⁶⁵Kant, Metaphysik der Sitten, A.A.18 a.a.O., S. 542.

²⁶⁶Herder, Johann Gottfried: Werke in 5 Bänden, Bd 5: Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus, 3. Aufl., Bibliothek deutscher Klassiker, Aufbau Verlag, Berlin, 1964.

²⁶⁷Spinoza, Benedictus de: Theologisch-politischer Traktat, 3. Aufl., auf der Grundlage der Übers. von Carl Gebhardt neu bearb., eingel. und hrsg. von Günter Gawlick, Sämtliche Werke, Bd 3, Die Philosophische Bibliothek, 93, Hamburg, 1994, 3. Kapitel: Von der Berufung der Hebräer und ob die Prophetengabe ihnen allein eigen gewesen. S.48ff

(Norm sei „*das allgemeine natürliche Licht*“),²⁶⁸ kennzeichnet, ehe auf seine „Ethik“ eingegangen wird, die den eigentlichen Stein des Anstoßes darstellte und die mit ihrer pantheistischen Gottesvorstellung den Vergleich mit Bedreddin herausfordert.

Der Traktat gilt als ein Beginn historisch kritischer Bibelforschung.²⁶⁹ Spinoza bindet jede Interpretation an die genaue Kenntnis nicht nur des Zeithintergrundes mit historischen und kulturellen Realien, sondern vor allem an die Kenntnis des Hebräischen und verlangt Detailstudien zu Wortbedeutungen unter Einbeziehung aller einschlägigen Stellen. Was er damit zurückweist, ist eine willkürliche Auslegung, sei sie wortgetreu oder symbolisch. Wenn Moses Gottes Wesen als „Feuer“ bezeichnet, so will er noch nicht gelten lassen, dass jener diese materielle Gottesvorstellung gehabt habe, sondern weist nach, dass dasselbe Wort auch „Zorn“ und „Eifer“ bedeute. Erst nach der Semantik und Textkritik – er weist nach, dass Moses nicht der Verfasser des Pentateuch sein könne – dürfe man darangehen, den Sinn des Ganzen zu erforschen. Wenn also dann etwa festgestellt ist, was Moses glaubte, so dürfe man nicht fragen, ob dies mit der Vernunft im Einklang stehe und im Falle des Widerspruchs eine Interpretation der eigenen Vernunft gemäß vornehmen.

Allerdings geht es Spinoza nicht darum, durch größtmögliche Übersetzungstreue ein sicheres Fundament für den Glauben zu gewinnen. Intellektuelle Redlichkeit, die gegen den „*Unsinn*“ herkömmlicher Interpretationen zu Felde zieht²⁷⁰ erscheint als ein Motiv dieser Hermeneutik. Ein praktischer Grund für ihn, der über Gott nur seine Vernunft zu befragen braucht, sich mit den Hl. Schriften zu befassen, besteht darin, dass er einsieht, seine Gegner nicht mit Vernunftgründen überzeugen zu können.²⁷¹ Wie die Aufklärer aus der christlichen Tradition sieht er das Grundübel in der Ausschaltung der Vernunft und im Rückzug auf den Glauben, sobald es sich um Religion handelt. Wer also Vernunftgründen unzugänglich ist, kann durch Vernunft nicht überzeugt werden. Deswegen sei aus der Schrift heraus zu argumentieren. Die Göttlichkeit der Schrift könne nun nur durch den Nachweis, dass sie wahre Sittlichkeit enthält, erbracht werden.²⁷² Die ethische Lehre werde in ihr deutlich, was Gott aber sei, werde nirgends ausdrücklich gesagt.²⁷³

²⁶⁸Traktat, a.a.O.;S. 136.

²⁶⁹Über die Beziehung von Spinozas Bibelkritik zu Averroes vgl. Tamer, Georges: Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes, Islamic Philosophy, Theology and Science, 43, Verlag Brill, Leiden, 2001, S.51f.

²⁷⁰Traktat, a.a.O., S.113f.

²⁷¹ebda, S. 100.

²⁷²ebda, S. 115.

²⁷³ebda, S. 119.

Spinoza fordert die strikte Trennung von Philosophie und Theologie.²⁷⁴ Dabei bindet er seine Philosophie an folgende „*Dogmen des allgemeinen Glaubens: an die Existenz eines einzigen gerechten und barmherzigen, allgegenwärtigen Gottes, dessen Verehrung ausschließlich in Übung der Gerechtigkeit und Nächstenliebe bestehe.*“²⁷⁵ Die Interpretation der Religion als Moral ist typisch aufklärerisch. Was hingegen als göttliche Offenbarung bezeichnet wird, ist unverbindlich und der Wunderglaube wird abgelehnt.²⁷⁶ Ebenfalls aufklärerisch ist die Überzeugung, die Leitung Gottes sei die „*feste und unveränderliche Ordnung der Natur*“.²⁷⁷

Spinoza beginnt seine Untersuchung mit der Funktion der Prophetie und der Rolle der Propheten. Dabei definiert er Prophetie in eigenwilliger Weise: „*Prophetie oder Offenbarung ist die von Gott den Menschen offenbarte sichere Erkenntnis einer Sache.*“ Die sichere Erkenntnis aber sei eine natürliche, die durch das „natürliche Licht“ geschehe.²⁷⁸ Die fortgesetzte Berufung auf die Vernunft und der ihr zugeschriebene höchste Stellenwert verbindet Spinoza ebenfalls mit der Aufklärung. Was die Propheten betrifft, so sei deren beschränkte Fassungskraft und ihr geringer Wissensstand in Rechnung zu setzen. Er verurteilt die Tendenz, lieber die eigene Urteilsfähigkeit in Abrede zu stellen als zuzugeben, dass die Propheten vieles nicht gewusst haben: „*Sind wir denn eigentlich gehalten zu glauben, daß der Kriegsmann Josua sich auf Astronomie verstand?*“²⁷⁹ Was die Propheten auszeichnete, sei ihr lebhafteres Vorstellungsvermögen, nicht etwa ein vollkommenerer Geist. Zum Wesen von Bildern und Gleichnissen gehöre aber, dass sie mehrdeutig seien.²⁸⁰ Von spekulativen Dingen brauchten die Propheten nichts zu wissen und wussten auch nichts, woraus gefolgert wird, dass nur der moralische Kern einer Offenbarung zu glauben sei.²⁸¹

Wieder ganz im Sinne der Aufklärung – aber auch Bedreddins – lässt Spinoza Gott seine Belehrungen der Fassungskraft des Volkes angemessen sein.²⁸² So würde auch Moses verfahren – dem insofern eine Sonderrolle eingeräumt wird, als Spinoza annimmt, Gott habe bei Verkündigung des Dekalogs wirklich in Worten zu ihm gesprochen –²⁸³ wenn er moralische Gesetze an Lob und Strafe koppelte: „*gerade so, wie Eltern ihre noch unvernünftigen Kinder zu belehren pflegen*“.²⁸⁴

²⁷⁴Traktat, a.a.O., S. 10.

²⁷⁵ebda, S. 10, S. 217f.

²⁷⁶ebda, S. 47.

²⁷⁷ebda, S. 51.

²⁷⁸ebda, S. 14.

²⁷⁹ebda, S. 39.

²⁸⁰ebda, S. 29f.

²⁸¹ebda, S. 46.

²⁸²ebda, S. 46.

²⁸³ebda, S. 18.

²⁸⁴ebda, S. 44.

Für Spinoza folgt daraus, dass die Israeliten die Tugend und die mit ihr identische wahre Glückseligkeit nicht gekannt hätten.

Kerngedanken der „Ethik“ werden bereits vorweggenommen: das höchste Gut sei die wahre Erkenntnis und die daraus resultierende Liebe Gottes und jenes sei an den Verstand gebunden, der zur höchsten Vollkommenheit zu kultivieren sei.²⁸⁵ Es sei gewiss, *„daß jedes Ding in der Natur entsprechend seinem Wesen und seiner Vollkommenheit den Begriff Gottes in sich schließt und ausdrückt. Je mehr wir daher die natürlichen Dinge erkennen, desto größer und vollkommener wird auch unsere Erkenntnis Gottes.“*²⁸⁶ Erkenntnis und Liebe Gottes seien in Wahrheit das einzige und allen Menschen gemeinsame Gesetz Gottes, wobei die Vorstellung von Gott als einem Gesetzgeber – Kernbestand orthodox mosaischen Glaubens – eine anthropomorphe Vorstellung und irrig sei. Gott könnten nicht Verstand und Wille, wie der Mensch sie kennt, zugeschrieben werden; aus Gottes Wesen erfolge alles mit Notwendigkeit.²⁸⁷

Wenn Christus, der einen adäquaten Begriff geoffenbarter Dinge gehabt habe in Gleichnissen sprach, so habe er sich dem Geist des Volkes angepasst.²⁸⁸ *„Solchen jedoch, denen es gegeben war, die Geheimnisse des Himmels zu verstehen, hat er ohne Zweifel die Dinge als ewige Wahrheiten gelehrt, aber nicht als Gesetze vorgeschrieben.“* Auf diese Weise habe er sie von der *„Knechtschaft der Gesetze“*²⁸⁹ befreit.

Spinozas philosophischer Gottesbegriff hat nun zur Folge, dass sich das einfache Volk nicht zu ihm erheben könne. Was Spinoza von den Aufklärern des folgenden Jahrhunderts unterscheidet, ist außer dem Pantheismus der fehlende Fortschrittsglaube in Bezug auf Bildungsfähigkeit des Volkes.²⁹⁰ Seine Forderungen nach der Freiheit philosophischer Gotteserkenntnis und Textauslegung beziehen sich auf Gelehrte. Diese elitäre Einstellung verbindet ihn mit „Vâridat“, dessen esoterische Lehre, von Meistern an Schüler weitergegeben, gleichfalls des aufklärerischen Impetus entbehrt. Zwar schreiben auch die Aufklärer des 18.Jhs. nicht für das „Volk“, aber ihre Schriften sind dazu bestimmt, über die Theologen und die Predigten auf das Volk zu wirken, mit dem Anspruch, sei es auch erst in ferner Zukunft, dieses an den Erkenntnissen der Gebildeten teilnehmen zu lassen. Aus der Schwäche des Verstandes, die beim Volk ausgemacht wird, folgert

²⁸⁵ ebda, S. 67.

²⁸⁶ ebda, S. 68.

²⁸⁷ ebda, S. 71.

²⁸⁸ ebda, S.73.

²⁸⁹ ebda, S.74.

²⁹⁰ ebda, S.89.

Spinoza aber nicht, dass es in Religionsdingen irgendeine Bevormundung des Staates geben dürfe, vielmehr müsse das Recht vollkommener Religionsfreiheit, wie bereits gesagt, jedem zustehen.²⁹¹

Was Spinozas „Ethik“ betrifft, so sei hier im Hinblick auf „Vâridat“ nur auf jene Teile eingegangen, die den Gottesbegriff betreffen. Der Titel ist mit dem Zusatz „ordine geometrico demonstrata“ (in geometrischer Ordnung dargestellt) versehen. Von Definitionen ausgehend und rein deduktiv, kommt Spinoza zu seinen Schlussfolgerungen. Das Werk ist ein Paradebeispiel des reinsten Rationalismus. Das monistische System will mit seiner Identität von Geist und Natur auch die Grundlage für das moderne Weltbild abgeben, das im Zeichen von Logik, Mathematik und Physik steht.

Ausgangspunkt für Spinozas Philosophie über Gott ist ein Begriff, aber nicht ein aus der Theologie übernommener, der philosophisch gerechtfertigt werden soll, sondern der Substanzbegriff Descartes'. Descartes verstand unter Substanz ein von allem anderen unabhängig Seiendes. Ganz konsequent folgerte Spinoza, dass nichts als *causa sui* existiere außer Gott. Daraus, und nicht etwa aus einem Gefühl der Allverbundenheit, leitete er sein ganzes pantheistisches System ab. Die zwei Substanzen Descartes' – Denken (*res cogitans*) und Ausdehnung (*res extensa*) – wurden ihm zu bloßen Attributen der einzig existierenden Substanz, also Gottes. Ein Vergleich aus Spinozas Brotberuf – er schliff Gläser – bietet sich an: dieselbe Linse erscheint unter dem einen Blickwinkel konkav und unter dem anderen konvex. So ist es auch derselbe Gegenstand, zu dem wir einmal Gott, das andere Mal Natur sagen. „*Deus sive natura*“ meint dasselbe, einmal unter dem Aspekt des Geistigen, das andere Mal unter dem Aspekt der Ausdehnung betrachtet. Spinozas System ist also ein monistisches. „*Natura naturata*“: das, was wir gemeinhin unter Natur verstehen und aus dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit fließt, ist deshalb ewig wie „*natura naturans*“, also Gott.²⁹² Mit dem Wegfall eines Anfangs fällt der Begriff der willentlichen Schöpfung weg, mit dem Begriff des Endes ist auch die Vorstellung eines Weltgerichts unvereinbar.

Was an Einzeldingen besteht, ist gleichfalls nicht für sich existent, sondern stellt nur Modi der unendlichen Attribute Gottes dar: Ideen sind Modi des Denkens, materielle Dinge sind Modi der Ausdehnung. Spinozas Gott ist immanent, aber nicht als ein in das Weltgeschehen Eingreifender, sondern als ein alles in sich einschließender: „*Was auch immer ist, ist in Gott, und nichts kann ohne*

²⁹¹ebda, S. 136.

²⁹²Spinoza, *Benedictus de: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, übers., Anm., und Reg. von Otto Baensch, Nachdr., *Sämtliche Werke*, Bd 2, Die Philosophische Bibliothek, 92, Hamburg, 1989, Lehrsatz 29, S.34f.

Gott sein oder begriffen werden.“²⁹³ Aus seinem Wesen erfolgt alles mit Notwendigkeit.²⁹⁴ Eine persönliche Beziehung zu Gott ist wegen dessen Nichtpersonalität ausgeschlossen.

Wie die Vorstellung von Gott als eines höchsten Verstandes und Willens, als eines Schöpfergotts zurückgewiesen wird,²⁹⁵ wie schon die eines Gesetzgebers im Traktat, so wird auch die Vorstellung einer Zweckhaftigkeit der Natur verworfen, mit der alles als Mittel für den Endzweck Mensch eingerichtet wäre. Als Vorbild für ein nötiges antiteleologisches Denken wird die Mathematik genannt, in der es keine Zwecke, nur Eigenschaften von Figuren gebe.²⁹⁶ Damit werden nicht nur die Vertreter der Orthodoxie, sondern alle philosophischen Anhänger des physiko-theologischen Gottesbeweises vor den Kopf gestoßen. Die Ablehnung jeglicher Teleologie bezeichnet einen sehr wesentlichen Gegensatz zu üblichem aufklärerischem Denken.

In Beziehung zu Gott kann der Einzelne nur treten, indem er sich dem Ganzen zuwendet, was Spinoza Liebe nennt. Diese Liebe aber ist kein Affekt, sie ist das Gegenteil gefühlsinniger Schwärmerei, nämlich eine intellektuelle Angelegenheit, die auf rationalem Weg über Erkenntnis des Ganzen zustande kommt. Der „*amor Dei intellectualis*“ ist eine selbstlose Liebe, die keine Erwidern erwarten darf: „*Wer Gott liebt, kann nicht streben, dass Gott ihn seinerseits liebt.*“²⁹⁷ Nicht einmal das Staunen als Gefühlsresonanz auf die Komplexität der Welt findet Spinoza angebracht. Es gelte, „*Dinge wie ein Gelehrter zu begreifen, nicht wie ein Narr zu bestaunen*“,²⁹⁸ d.h. die mechanischen Ursachen zu begreifen, sodass „*mit dem Schwinden von Unwissenheit auch das närrische Staunen dahinschwindet*“, das bis jetzt noch das stärkste Argument des Gegners sei.²⁹⁹ Spinozas System bietet keine Alternative zur herkömmlichen Volksfrömmigkeit, weil es die vielseitigen praktischen Religionsbedürfnisse nicht befriedigt. Sein Einssein mit Gott ist auf Grund seines rationalen Charakters auch von jeder Mystik, die hohe Emotionalität einschließt, zu unterscheiden.

²⁹³ebda, Lehrsatz 15, S. 18.

²⁹⁴ebda, Lehrsatz 17, S. 25.

²⁹⁵ebda, Lehrsatz 17, Anm. S.2 4.

²⁹⁶ebda, Anhang, S. 45.

²⁹⁷ebda, S. 282.

²⁹⁸ebda, Anhang, S .47.

²⁹⁹ebda

4.5 Vergleich Bedreddin – Spinoza

Spinoza ist der Denker der europäischen Neuzeit, den einzelne Positionen mit Kernaussagen in „Vâridat“, die bei aller Quellenunsicherheit für Bedreddin in Anspruch genommen werden dürfen, verbinden.³⁰⁰ Sie verbindet das pantheistische Gottesbild, die Vorstellung von der Ewigkeit der Welt und das Streben nach Erkenntnis Gottes. Dies markiert bei Beiden einen Abstand zu der Herkunftsreligion, deren dogmatische Aussagen mit ihren nicht vereinbar sind. Beide sind der Meinung, dass wahres religiöses Wissen nicht aus heiligen Büchern geschöpft werden kann und diese nur ein Hilfsmittel für das einfache Volk seien. Aber schon bei der Auffassung von der nötigen Interpretation der heiligen Texte zeigt sich ein großer Unterschied.

Bedreddin bezweifelt deren göttliche Autorität nicht, hält nur für nötig, ihren wahren inneren Sinn bloßzulegen. Es ist nicht ersichtlich, nach welchem Prinzip die Exegese vorgenommen wird, bzw. ob überhaupt ein solches vorliegt; es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Zahlenmystik eine Rolle spielte, obwohl in „Vâridat“ kein Beispiel dafür vorliegt. Es ist aber zu bedenken, dass er es vielleicht nicht in einem öffentlich zugänglichen Buch niederlegen wollte. Wie dem auch sei, die vorliegenden Interpretationen, die die symbolische Bedeutung von Koranstellen erhellen wollen, wirken für ein modernes Bewusstsein recht weit hergeholt. Spinoza geht es auch darum, den wahren Gehalt seines heiligen Buches, hier der Bibel, herauszufinden, aber er unternimmt keine symbolische, immer willkürliche Deutung, sondern eine historisch-kritische.

Während für Bedreddin der Koran keiner Rechtfertigung bedarf, rechtfertigt Spinoza die Bibel durch ihren sittlichen Gehalt. Bedreddin stellt die Autorität der Propheten nicht in Frage, sieht die prophetische Gabe allerdings nicht auf sie beschränkt; in der Wiedergabe der göttlichen Botschaften müssten sie sich der bescheidenen Fassungskraft des Volkes anpassen. Spinoza sieht die bescheidene Fassungskraft bei den Propheten selbst angesiedelt; nicht ihr erleuchteter Geist sei wesensbestimmend, sondern die lebhaftere Vorstellungskraft. Da sie den Wissenstand einer frühen Epoche besaßen, machten sie auch fehlerhafte Aussagen, die nicht durch eine künstliche Interpretation wahrgeredet werden sollten.

³⁰⁰In geringerem Ausmaß gibt es Berührungspunkte zu Nicolaus Cusanus, der dem Panentheismus zugerechnet wird. Dieser jüngere Zeitgenosse Bedreddins war an einem Dialog mit dem Islam interessiert, hat sich mit diesem beschäftigt und war als Mitglied einer päpstlichen Delegation am Bosphorus von toleranter Grundhaltung. Vgl. Rudolph, Ulrich: Kann Philosophie zum Dialog der Religionen beitragen? Anmerkungen zur Koranexegese des Nikolaus von Kues, In: Speer, Andreas/Wegener, Lydia (HRSG): Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Miscellanea mediaevalia Bd 33, Verlag de Gruyter, Berlin, New York, 2006, S. 179-193, S. 180f.

Bedreddin und Spinoza befreien beide den Menschen von dem Regelwerk der Religionen. Für beide ist Gott auch im Moralischen kein Gesetzgeber. Spinozas Pantheismus ist konsequent. Sein Gott hat keinerlei anthropomorphe Züge. Er hat keinen Willen, keine Allmacht: die permanente Schöpfung geschieht mit Notwendigkeit. Wie Spinoza sieht auch Bedreddin Gott nicht als allmächtig an, weil die aus ihm herausgetretenen Dinge einer nicht veränderlichen Gesetzmäßigkeit unterliegen.

Beide betonen im Menschenbild den Unterschied zwischen dem Weisen und dem gewöhnlichen Menschen. Beide lehren eine Ethik ohne Lohn und Strafe, beide – Bedreddin nicht explizit – sind Eudämonisten. Für Spinoza besteht Tugend im Freiwerden von Affekten und in einem Leben unter der Leitung der Vernunft. Bedreddin sagt, dass den Menschen das Gefühl belehre, was gut und böse sei. Liebe zu Gott verbindet beide; für Spinoza ist diese Liebe eine intellektuelle Angelegenheit.

Beide sehen in der Erkenntnis, die immer auch Erkenntnis Gottes ist, den höchsten Wert. Für Spinoza wird die Erkenntnis Gottes durch Erkenntnisse der Naturwissenschaft vollendet. Erkenntnis ist für Spinoza nur durch Vernunft denkbar, die Berufung auf das „natürliche Licht“ ist permanent. Seine Methode besteht in Definitionen und Deduktionen, er ist reiner Rationalist. Für Bedreddin, den Mystiker, ist Erkenntnis die Enthüllung von Wahrheit, wenn der Mensch sich für sie nur aufnahmefähig gemacht hat. Mittel dazu sind Versenkung, Meditation und Trance. Dem Verstand ist ebenso zu misstrauen wie der sinnlichen Erfahrung.

Zum Abschluss dieses Vergleiches sei noch auf ein in der Literatur mehrfach anzutreffendes Missverständnis hingewiesen, das darin wurzelt, dass Bedreddin ohne Analyse zu Spinoza in Beziehung gesetzt wird. „*Wie später Spinoza setzte Bedreddin die Substanz mit Gott gleich*“, schreibt Werner, wobei er Substanz wohl nicht in einem terminologischen Sinn verwendet. „*Sein Gott war das Universum, göttliche Kräfte enthüllte er als Naturgesetze, deus sive natura.*“³⁰¹ „*Er bekannte sich zu einer pantheistisch-materialistischen Weltsicht.*“³⁰²

In seinem Nachwort zu Nazim Hikmets „Das Epos von Scheich Bedreddin“, merkt der Übersetzer an: „*Aus der Absolutheit Gottes heraus begründet Bedreddin auch die Seele mit materialistisch anmutendem Gestus.*“³⁰³

³⁰¹Werner, Geburt, a.a.O., S. 220.

³⁰²ebda, S. 19.

³⁰³Hikmet, a.a.O., S.101.

Der Irrtum besteht darin, dass der bei Bedreddin und Spinoza vorhandene Monismus mit einem Materialismus gleichgesetzt, somit ein Phänomen des 19.Jhs, bei dem die Alternative zum Materialismus im Idealismus bestand, übertragen wird.³⁰⁴ Spinozas Monismus umfasst jedoch Materie und Geist in gleicher Weise, sie sind identisch.³⁰⁵ Ebenso wenig kann bei Bedreddin an jenen Stellen, die eine monistische Deutung erfordern, davon die Rede sein, dass er meint, Geist oder Seele seien ein Produkt der Materie. Da ein Materialist im Sinne Werners immer auch Atheist ist, kann ein Werk, das von Gott handelt, nicht denselben Materiebegriff wie jener haben. Es hieße, die Verunglimpfung der islamischen Orthodoxie auf Bedreddin anwenden, wollte man ihn als Materialisten bezeichnen. Wenn man das Sufitum und damit auch Bedreddin als vom Neuplatonismus beeinflusst sieht, so ergäbe sich auch aus dieser Tradition ein zum Materialismus umgekehrtes Verhältnis von Materie und Geist, indem nämlich hier die Materie eine Emanation des Geistes ist. Nun erlaubt der vorhandene Text, der nicht widerspruchsfrei und präzise genug ist, keine Aussage über eine kohärente Vorstellung der Beziehung von Geist und Materie. Bedreddin lässt aber den – göttlichen – Geist nicht an die Materie gebunden sein, sondern dieser ist der Urgrund, aus dem die materiellen Dinge hervortreten und der bleibt, wenn sie verschwunden sind: *„Der Körper des Menschen war Geist [ruh, auch Seele: d. Verf.] und entwickelte sich durch die Konzentration der Muster. Verschwinden die Muster kommt er seinem Wesen zu, (sic!)und es bleibt nur der unvergleichliche Gott.“*³⁰⁶

4.6 Merkmale der um Harmonisierung mit der Religion bemühten Aufklärung

Die Ablehnung orthodoxer Glaubensinhalte, des Anspruchs, Offenbarungsinhalte für göttlich inspiriert zu halten, sowie aller rituellen Handlungen, ist allen Aufklärern gemeinsam, ebenso wie ein Spannungsverhältnis zur kirchlichen Hierarchie. Untersucht wurden jedoch zu Vergleichszwecken nur solche Positionen, die die überlieferte Religion einer umgestaltenden Interpretation unterzogen. Diese Richtung wurde in den europäischen christlichen Kirchen nachhaltig breitenwirksam. Um diese Breitenwirkung ging es den Aufklärern. Sie wollten im Glauben an einen unaufhaltsamen Fortschritt im Dienst der Volkserziehung tätig sein, nicht etwa in elitärer Selbstgenügsamkeit religiöse Reflexionen durchführen. Ihre Schriften waren dabei nicht an

³⁰⁴Die Gleichsetzung von Monismus mit Materialismus ist für marxistische Autoren typisch. Vgl. Althussers Ansicht, Spinoza sei direkter Vorgänger von Marx: Andreas Arndt, Die Stellung der Philosophie Spinozas zur materialistischen Dialektik. Anmerkungen zum Spinozismus in Althussers Marx-Interpretation, In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Hrsg. von Otfried Hoffe et al., Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Bd 35, Heft 1, 1981, S. 90-110. S. 90. Über Spinozas Antimaterialismus vgl. Pätzold, a.a.O., S. 122.

³⁰⁵vgl. Pauen, Michael: Spinoza und die Identitätstheorie, In: Hampe, Michael/ Schnepf, Robert (HRSRG): Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Klassiker Auslegen, Bd 31, S.81-100.

³⁰⁶Keskin I, a.a.O., S. 268.

die breite Masse des Volks gerichtet, sondern an die Gebildeten, die – etwa in Deutschland vor allem in Gestalt der Pastoren – die Rolle von Multiplikatoren innehatten. Um dieser angestrebten Wirkung willen wurden Standpunkte jenseits der eigenen Überzeugung bezogen. Diese steht dem Kirchenglauben bestenfalls indifferent gegenüber. Die wirkungsmächtigsten Vertreter dieser Richtung sind keine Theologen, wie die gesamte Richtung nicht aus dem Inneren der Kirchen stammt, aber in deren Domäne im Sinn einer Unterwanderung einzudringen bestrebt war.

Um der angestrebten Breitenwirkung willen – also durchaus nicht aus bloß taktischen Gründen im Hinblick auf die Zensur –, im Bewusstsein, dass die überlieferte Religion (noch?) dem Volk unverzichtbar sei, wurden Kompromisse eingegangen, wurde weder die Kirche als Organisation noch die Bibel als Glaubensquelle offiziell in Frage gestellt. Die Orthodoxie blieb freilich unversöhnlich, denn sie erkannte, dass der Glaube durch die Aufklärung ausgehöhlt werden musste.

Es ging nicht um werkimmanente Interpretation, die der historisch-kritischen Forschung vorbehalten blieb, sondern die Religion wurde im Dienst der eigenen Überzeugungen instrumentalisiert. Da man vom Fortschritt überzeugt war, sah man einen moralischen Fortschritt zwischen Altem und Neuem Testament und verwarf die aus historischen Gründen von den christlichen Kirchen behauptete Kontinuität. Dies schließt ein, dass Toleranz zwischen den Religionen, vor allem also zwischen Judentum und Christentum in den Schriften nicht thematisiert wurde. Die praktische Toleranz, die schon aus der Indifferenz folgt, war dabei eine Selbstverständlichkeit. Es ging aber darum, den Menschen die eigene Religion in einem neuen Licht zu zeigen. Das Alte Testament, das aus der christlichen Tradition nicht zu eliminieren war, stellte dabei eine besondere Herausforderung an die Interpretationskunst dar. Die unverzichtbaren Offenbarungsinhalte und biblischen Kerngeschichten wie der Sündenfall Adams und Evas wurden aufklärerischer Tendenz gemäß interpretiert, wobei der Phantasie ein breiter Spielraum blieb. Symbolische und allegorische Deutungen blieben aber einem gemeinsamen Bezugsrahmen verpflichtet.

Das neue Licht, in dem die Bibel gezeigt werden sollte, war die Vernunft. Sie gab den Maßstab an für das, was in der Religion erhalten bleiben und was fallen sollte. Bloßer Glaube, ebenso wie metaphysische Spekulation, etwa das Wesen Gottes betreffend, blieben ausgespart.

Als Wesenskern der Religion wurde die Moral begriffen, bzw. Religion wurde mit ihr gleichgesetzt. Die eigene Moral, die natürlich von langer Hand von der christlichen beeinflusst ist, wurde als autonom gesehen. Weil christliche und autonome Moral kompatibel sind, wurde der Religion überhaupt ein Nutzwert zugesprochen, und sie konnte guten Gewissens in modifizierter Form verteidigt werden. Die Formel war, dass zwischen Geist und Buchstabe der Religion unterschieden werden müsse. Der Geist war natürlich der eigene.

Trotz der Indifferenz gegenüber reinen Glaubensinhalten, bestand bei den meisten um Konzilianz bemühten Aufklärern Übereinstimmung eigener rudimentärer Glaubensüberzeugungen mit Elementen der religiösen Tradition. Sie ergab sich aus der philosophischen Tradition, die natürlich vom Christentum mit geprägt war. Die Gottesvorstellung ist eine monotheistische, wobei von dem als Person gedachten Schöpfergott der Bibel jedenfalls eine letzte Ursache der als endlich gedachten Welt geblieben ist. Der physiko-theologische Gottesbeweis besitzt noch Überzeugungskraft. Der Mensch – mit der unsterblichen Seele – gibt mit Verstand und freiem Willen das Muster ab, nach dem man sich die Kreativkraft Gottes vorstellte. Wer gegen diese moralisch völlig indifferenten Überzeugungen verstieß, wurde bis zum Ende der Aufklärung von philosophisch Gebildeten, religiös aufgeklärt Argumentierenden skandalisiert, wie nicht nur das Beispiel Spinozas beweist. Das zeigt, dass bei aller Aufklärung ein irrationaler Rest bleibt, gegen den nur schwer angegangen werden kann. Das Spezielle der Aufklärung besteht u.a. darin, dass sie ein Prozess ist, der nicht durch Rückgriff auf irgendeine Tradition erklärt werden kann. Herkömmlicher Glaube, der sich auf Tradition oder Gefühl stützt, wird abgelehnt und durch das ersetzt, was mit Hilfe der Vernunft gerechtfertigt werden kann.

4.7 Bedreddin und Aufklärung

Es ist nun zu fragen, welche Elemente in „Vâridat“, abgesehen von der Toleranzidee, eine Zuordnung zu aufklärerischem Denken nahelegen könnten und wo die Unterschiede liegen.³⁰⁷ Bedreddin ist tolerant, undogmatisch in Bezug auf die tradierten Religionsinhalte und vertritt eine Emanzipation von Büchern, eben auch des Korans, und religiösen Führern, sofern sie der

³⁰⁷Es ist zu beachten, dass es im Hochmittelalter u.a. mit Avicenna und Averroes rein philosophische Auseinandersetzungen mit der Religion gab, die zwar nicht als aufklärerische Bestrebungen gesehen werden können, aber, Aristoteles folgend, in der Erkenntnis auf Logik setzten statt auf sufische Mystik. Dass das im Spätmittelalter immer stärkere Eindringen der Mystik in die islamische Philosophie nicht zum Ausschluss dieser Richtung aus der Philosophie, sondern in den 60er und 70er Jahren des 20.Jhs zur Anerkennung eines eigenständigen Weges islamischer Philosophie führte, geht auf den französischen Philosophen Henry Corbin zurück. Vgl. Rudolph, Islamische Philosophie, a.a.O., S. 8. Die Einschätzung Bedreddins ist auch in diesem Zusammenhang zu sehen.

Orthodoxie angehören. Nun ist der Sufimeister aber ein Paradebeispiel für einen religiösen Führer, und diesem gegenüber gilt nicht die Devise, sich seiner Autorität gegenüber kritisch zu verhalten, ganz im Gegenteil, es hat sich der Schüler dessen Weisheit völlig unterzuordnen. Wenn dieser Führer einer Massenbewegung wird, so wirkt er primär als Persönlichkeit, während Aufklärung Ideen propagiert, die von persönlichem Charisma unabhängig sind. Da zudem nicht jeder einzelne zu einem Meister in ein persönliches Schülerverhältnis treten kann, ist auch nicht der gesamte Inhalt der Lehre zu vermitteln. Wesensmäßig gehört eine Scheidung von Esoterik und Exoterik zum Sufitum und damit eine hierarchisch gestufte Vermittlung von Lehrelementen. Demgegenüber erhebt Aufklärung die Forderung an jedermann, aus der Unmündigkeit herauszutreten und sich *„seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“*³⁰⁸ Der Staat wird aufgefordert, dafür Sorge zu tragen, dass durch völlige Gewährung von Meinungsfreiheit prinzipiell jeder dazu in den Stand gesetzt wird.

Bedreddins Abweichen von einer wörtlichen Auslegung des Korans zugunsten einer symbolischen Interpretation, etwa in Bezug auf Paradies und Hölle, ist die auffälligste Parallele zu aufklärerischem Umgang mit heiligen Texten. Dabei ist aber zu bedenken, dass symbolische Interpretation von rational nicht Vertretbarem, wie der Auferstehung der Toten und des Jüngsten Gerichts, die in „Vâridat“ geleugnet werden, noch keine Aussage über den Geist der Auslegung macht, also für sich genommen noch kein Kriterium von Aufklärung ist. Sie ist es nur dann, wenn sie ausschließlich von rationalen Ideen getragen ist. Dabei versteht sich die Vernunft als frei und nimmt sich heraus als alleinige Autorität mit den Inhalten der Religion zu verfahren. Durch ihre praktische Zweckbindung verfährt sie, bei aller Beliebigkeit der Einzelinterpretation, im Ganzen nicht willkürlich. Aufklärung bindet die Religion an einen Zweck, nämlich an deren Nutzen für die Moral. So steht die Interpretation im Dienst einer praktischen Idee. Das ist in „Vâridat“ nicht der Fall. Die Moral ist zudem bei ihm gegenüber der Religion nicht autonom.

Was den Wahrheitsgehalt der Offenbarungen und die Göttlichkeit der Quelle betrifft, so reicht bei Aufklärern das Spektrum von Skepsis bis Unglauben. Spinoza stellt in Abrede, dass die Propheten erleuchteten Geistes gewesen seien und hebt als deren spezifische Eigenschaft die lebhafteste Einbildungskraft hervor, die ihnen alles in Bildern und mehrdeutigen Symbolen habe erscheinen lassen. Wenn wir bei Bedreddin die Meinung vertreten finden, dass die Propheten eine pädagogische Rolle innehätten, die ihnen in ihren Verkündigungen Rücksichtnahme auf die bescheidene Fassungskraft der Adressaten abverlange, so entspricht das ganz den Äußerungen

³⁰⁸Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? AA, Bd 8, a.a.O., S.35.

Lessings in der „Erziehung des Menschengeschlechts“. Es ist aber deutlich erkennbar, dass Lessing sich selbst diese pädagogische Rolle zuschreibt. Bedreddin hingegen zweifelt nicht daran, dass die Propheten Abgesandte Gottes seien, nur dass er nicht sie allein als Empfänger von Offenbarungen gelten lässt. Die Ablehnung orthodoxer Riten und Gebräuche als Heilsnotwendigkeiten und die Betonung der Wichtigkeit moralischen Handelns, welches von Vorschriften durch Autoritäten gelöst wird, sind Züge Bedreddins, die wir auch in der Aufklärung finden, die aber noch nicht Aufklärung ausmachen.

Unvereinbar mit dem Geist der Aufklärung ist es, neben der Vernunft noch andere Erkenntnisquellen anzunehmen, wie dies die Mystik tut.³⁰⁹ „Vâridat“ gehört dieser Richtung an, wie das Sufitum insgesamt mystisch ausgerichtet ist. Schon der Name, der mit „Erinnerungen“ oder mit „Offenbarungen“ wiedergegeben werden kann, macht dies deutlich. Träumen und Eingebungen in der Meditation kommt dabei besondere Bedeutung zu. „Vâridat“ ist dabei ein Typusname aus der Sufitradition, wobei die nicht rational gewonnenen vermeintlichen Einsichten als himmlische Zeichen und göttliche Inspiration gedeutet werden. In den Augen der Aufklärer wird solches als „Schwärmerei“ abqualifiziert. Die Passivität inneren Schauens wird ebenso abgelehnt wie ein bloßer Glaube, der für wahr hält, was aus nicht rationaler Quelle stammt. Dabei ist unwesentlich, ob es sich um Offenbarungen handelt, die andere behaupten gehabt zu haben und die auf deren Autorität hin geglaubt werden müssen, oder um solche, die man selbst empfangen zu haben meint. Ob spontan oder durch Praktiken, die Trancezustände stimulieren (Derwischentanz), ist dabei belanglos. Auch kabbalistische Zahlenmystik, wenn sie denn zu Bedreddins Praktiken gehört haben sollte, würde ihn aus dem Kreis der religiösen Aufklärer ausschließen.

Schließlich ist zu beachten, dass am Anfang aufklärerischen Umgangs mit der Religion die historisch- kritische Befassung mit dem Text steht, was auf „Vâridat“ natürlich nicht zutrifft.³¹⁰

³⁰⁹Es kann deshalb auch die Reformtheologie Öztürks, die sich auf Rumi beruft, nicht als aufklärerische Tendenz eingestuft werden. Vgl. Öztürk, Yaşar Nuri: Rumi und die islamische Mystik. Über das Menschenbild im Islam. Aus dem Türk. übers. und mit Anm. versehen von Nevel Cumart, Verlag Grupello, Düsseldorf 2002.

³¹⁰vgl. etwa die reformtheologischen Bestrebungen Ömer Özsoys, die von historisch-kritischer Koranexegese ausgehen: Özsoy, Ömer: Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?, In: Altermatt, Urs/Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hrsg.): Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2006, S. 153-160.

5 Schluss: Bedreddin – Kizilbas – Aleviten

Zum Schluss gilt es noch, die Bedreddinbewegung in ihren Nachwirkungen zu untersuchen und zu beleuchten, inwiefern ein Traditionszusammenhang mit dem Alevitentum besteht. Laut Keskin wird Bedreddin von Aleviten im Rahmen einer Grundlagensuche „zu den Heiligen des Alevîtums gerechnet.“³¹¹ Wer sind nun die Aleviten, die sich auf Bedreddin berufen?

Aleviten sind eine synkretistische Bewegung, die sich aus verschiedenen Quellen gespeist hat, so einem heterodoxen Islam, dem schiitischen, persischen, christlichen und urtürkischen Elementen.³¹² Es kann auch nicht von „dem“ Alevitentum gesprochen werden, da es mehrere Variationen davon gibt,³¹³ und es ist heute auch nicht eindeutig als Religion zu definieren, sondern bedeutet für viele eine Lebensphilosophie.³¹⁴ Einen solchen Wandel hat freilich auch für breiteste Schichten das moderne Christentum vollzogen. Was die Aleviten eint, ist ihre Abgrenzung gegenüber dem sunnitischen Islam mit seinen fünf Säulen, also dem rituellen Element, der Berufung auf Offenbarung, wie sie im Koran niedergelegt ist, und dem Gottesbild.³¹⁵ Aleviten kennen keine Gottesfurcht,³¹⁶ betrachten den Menschen nicht als Sklaven Gottes, sondern sehen Gott vielmehr im Menschen. Ein wesentlicher Wert ist die Menschenliebe. Was den religiösen Inhalt betrifft, so wird die Lehre nicht in einem heiligen Buch tradiert, sondern mündlich in Cemhäusern bei den Cem-Zusammenkünften, die den Gottesdienst darstellen, weitergegeben.³¹⁷ Der Zusammenhalt wird durch eine charismatische Führungspersönlichkeit, den Dede, gewährleistet, der sich auf die 12 Imame zurückführt. Es gibt keine Vielehe, Mann und Frau sind einander gleichgestellt und für die Frauen, besteht kein Verschleierungs- oder Kopftuchgebot.³¹⁸ Es gibt kein Schariat.³¹⁹

³¹¹Keskin, I, a.a.O., S. 50.

³¹²vgl. Gümüş, Burak: Türkische Aleviten vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei, Hartung-Gorre Verlag Konstanz, 2007. S.33.

³¹³vgl. Sökefeld, Martin: Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung, In: Martin Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland, transcript Verlag, Bielefeld, 2008, S.7-36, S.17.

³¹⁴vgl. Vorhoff, Karin: Alewitische Identität in der Türkei heute, In: Erhard Franz, Wer und was ist ein Alewite?, In: Ismail Engin/Erhard Franz (Haz/Hrsg.), Aleviler/Alewiten, Cilt 1 Band, Kimlik ve Tarih=Identität und Geschichte, Deutsches Orient- Institut, Hamburg 2000, S. 59-74, S. 59.

³¹⁵vgl. Dressler, Markus: Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Ergon Verlag, Würzburg, 2002, S.26.

³¹⁶vgl. Gümüş, a.a.O., S. 43.

³¹⁷ebda, S.56f.

³¹⁸vgl. Gülçiçek, Ali Duran: Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft, Ethnographica Anatolica, 2. überarb. Aufl., Köln 1996, S. 38.

³¹⁹vgl. Dierl, Anton Josef: Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektasismus, Dageyeli Verlag, Frankfurt am Main, 1985. S.34f.

Kontrovers diskutiert wird die Frage, ob das Alevitentum zum Islam gerechnet werden soll. Auch wenn das bejaht wird, ist die Zuordnung schwierig. Aus der Tatsache, dass es nicht zum Sunnitentum gehört, folgt nicht, dass es mit dem Schiitentum gleichgesetzt werden kann, wenn es auch Gemeinsamkeiten mit diesem gibt. Der Bezug zu Ali ist jedenfalls schon durch den Namen gegeben, es werden aber andere Riten befolgt.³²⁰ Als nicht geoffenbarte Religion lässt sich kein exaktes Entstehungsdatum angeben, doch kann seit dem frühen 13.Jh. in Anatolien von einer speziellen religiösen Tradition unter der nomadischen turkmenischen Bevölkerung gesprochen werden, die sich vom Sunnitentum abhob.³²¹ Auf dem Land besuchte man keine Moscheen und islamischen Schulen, fühlte sich nicht an Fastengebote und den Zwang zu Pilgerfahrten gebunden und erkannte die Scharia nicht an. Diese Glaubensrichtung, deren Angehörige ständigen Zuzug aus dem Osten erhielten, unterschieden sich von iranischen und irakischen Zwölfer-Schiiten, u.a. dadurch, dass das schiitische Element mit Christlich - Orthodoxem durchsetzt war.³²² Die Aleviten waren im Lauf der Geschichte der Verfolgung ausgesetzt, da sie nicht wie die Angehörigen einer Buchreligion³²³ unter das islamische Toleranzgebot fielen.

Als Bindeglied zwischen dem – erst später so genannten – Alevitentum und Bedreddin werden vielfach die sogenannten Kizilbas, die Rotköpfe, gesehen. Bei den mit diesem Spottnamen Bezeichneten, handelte es sich ursprünglich um eine in der zweiten Hälfte des 15.Jhs gebildete schiitisch ausgerichtete Kampfereinheit, die durch eine rote Kopfbedeckung gekennzeichnet war.³²⁴ In den zwischen der persischen Safawidendynastie und den Osmanen ausgetragenen Kämpfen um Ostanatolien kämpften sie auf persischer Seite. Im Weiteren ist nun festzustellen, ob – und wenn ja, inwiefern - ein Traditionszusammenhang zwischen diesen Kizilbas und der Bedreddinbewegung besteht.

³²⁰vgl. Franz, a.a.O., S.15.

³²¹vgl. Dressler, a.a.O., S. 73.

³²²vgl. Dierl, a.a. O.,S.34f.

³²³Zu den von den Dede verwahrten und bis vor kurzem nicht öffentlich verbreiteten Glaubensbüchern, die auf die Safawiden Safi und Ismail zurückgehen vgl. Otter-Beaujean, Anke:Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: zum Stellenwert der *Buyruk*-Handschriften im Alevitentum, In: Kehl-Bodrogi, Krisztina/Kellner-Heinkele, Barbara/Otter -Beaujean, Anke (Hrsg) *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present.“* Berlin 14.- 17. April 1995 (Bd 76 aus der Reihe *Studies in the History of Religions*, hrsg. von H.G. Kippenberg/E.T. Lawson), Leiden, 1997, S. 216, 223f.

³²⁴Zu dem seit dem 13. Jh. belegten Brauch der roten Kopfbedeckung vgl. Matuz, a.a.O.,S. 22 und bezügl. des Babai-Aufstands: Werner, Geburt, a.a.O., S. 77. Bei Werner, ebda auch Einzelheiten über die kizilbas: ihre religiöse Toleranz, kultischen Tänze, Genuss des Weins, der als heiliges Getränk galt und auf Fruchtbarkeitskulte zurückgehende Bräuche, die von Gegnern als sexuelle Ausschweifungen gebrandmarkt wurden.

Dazu ist es nötig, zuvor einige Streiflichter auf die Situation Ostanatoliens im 15. Jh. zu werfen. Von dominierendem Einfluss war hier zunächst Uzun Hasan (1453-1478) aus dem Haus der Akkoyunlu, Herrscher des turkmenischen nomadisierenden Stammesverbandes der Weißen Hammel,³²⁵ der 1467 den rivalisierenden Stammesverband der Schwarzen Hammel (Karakoyunlu) besiegte. Letztere hatten ihr Siedlungsgebiete östlich des Vansees, die Siedlungsgebiete des Weißen Hammels lagen in der Nachbarschaft des Osmanischen Reichs um Diyarbakir. Uzun Hasan erkor schließlich Täbris zu seiner Hauptstadt und schien das Erbe Timurs antreten zu wollen. Er verlor aber den westlichen Teil seines Reichs nicht aus den Augen und ging daran, die Karamanen, die wieder mit den Osmanen im Kampf lagen, zu unterstützen. Darauf bereitete Mehmet II. (1451 - 1481) Uzun Hasan 1473 eine vernichtende Niederlage. Der Versuch einer turkmenischen Großreichbildung, der den Expansionsraum der Osmanen nach Osten hin beschränkt hätte, war vereitelt, die Angliederung Ostanatoliens an das Osmanenreich schien zunächst gesichert. Es ist hervorzuheben, dass – während der Schwarze Hammel schiitisch ausgerichtet war – der Weiße Hammel der sunnitischen Richtung angehörte. Nichtsdestoweniger hatte Uzun Hasan im Kampf gegen den Schwarzen Hammel einen schiitischen Verbündeten gehabt, nämlich Dschunejd, einen Safawiden, der 1456 im Kampf fiel.³²⁶

Den Safawiden fällt in dieser Zeit eine Schlüsselrolle zu. Es handelte sich bei ihnen um die Nachfahren Safis, den Babinger als einen berühmten, heiligmäßigen, schiitischen Sufi-Scheich beschreibt, der um 1300 in Ardabil im Nordiran den Safawiden-Orden gegründet hatte.³²⁷ Er erfreute sich, wie etliche seiner Nachkommen, friedlich und unpolitisch, der Gunst der Osmanenherrscher. Über Safi schreibt Werner: *„Bald stand er an der Spitze einer Massenbewegung, die ihn bereicherte. Die Menschen überschütteten seinen Orden mit Spenden.“*³²⁸ *„Safi setzte sich für Verfolgte und Bedrängte ein, schlichtete Streitigkeiten und machte sein Ordensheiligtum zu einem Asyl für sie. Die turkmenischen Derwische lehnte er ab. Er sah in ihnen Vertreter der ibāhīya, Häretiker und Konkurrenten. Safi vertrat nicht die Interessen der Nomaden, sondern des iranischen Feudaladels.“* Diesen verdankte er Landschenkungen. Sein Sohn Choga Ali bekannte sich offen zum Schiitentum, Scheich Dschunejd schließlich verwandelte den Orden in *„einen extrem schiitisch -militanten Verband, der vor allem die Turkmenen anzog. Die nomadische Volksreligion beeinflussten die Safawiden nunmehr gezielt šī'itisch.“*³²⁹ Da Dschunejd sich mit dem Karakoyunlu-Herrscher der Schwarzen Hammel verfeindete, musste er 1448 Ardabil räumen und

³²⁵vgl. Matuz, a.a.O., S. 65; Werner, Geburt, a.a.O., S. 340.

³²⁶vgl. Werner, ebda.

³²⁷Babinger, Scheich Bedr ed-dīn, a.a.O., S. 78ff.

³²⁸Werner, Geburt, a.a.O., S. 339.

³²⁹ebda, S. 340.

konnte in Anatolien, wohin er zunächst ging, nicht Fuß fassen. Er tauchte in Konya auf, das er verließ, als ihm der orthodoxe Scheich Häresie vorwarf und begab sich nach Aleppo. Im Golf von Alexandretta (Iskenderun in der Südtürkei) „predigte er dann unter den wilden Bergstämmen, die sich ihm gern anschlossen, da sie Raub und Beugte witterten. Hier stießen nach Aschikpaschadzade verstreute Anhänger Bedreddins zu ihm neben syrischen und irakischen Sufi.“³³⁰ Auf die Gruppe wurde Jagd gemacht und unter den Getöteten seien 25 Bedreddinanhänger gewesen.³³¹ Dschunejd musste fliehen, begab sich ans Schwarze Meer, plante einen Angriff auf Trapezunt und fand seinen Weg zu den Weißen Hammeln, wo er der Bundesgenosse Uzan Hasans wurde. Sein Sohn Haidar (1460-1488) war es dann, der aus Turkmenenstämmen ein Heer gegen die Osmanen zusammenstellte und ihnen die rote Kopfbedeckung gab.³³² Mit Haidars Sohn Ismail kamen die Safawiden 1501 auf den Thron³³³ und für ihre Sympathisanten, die Aleviten, bürgerte sich der Name Kizilbas ein.

Es kann also festgehalten werden, dass Bedreddinanhänger jenen Scheich unterstützten, dessen Sohn dann die Kizilbas ausrüstete und dessen Enkel Ismail den persischen Thron bestieg.³³⁴ Natürlich ist nicht zu sagen, inwiefern diese zu dem schiitischen Dschunejd gestoßenen Bedreddin-Anhänger noch genau der Linie ihres Meisters folgten. Es ist auch zu bedenken, dass der Safawiden-Orden, jedenfalls in Bezug auf die Methoden seiner Ausbreitung, seit Bedreddins Zeiten einen markanten Wandel durchgemacht hatte. In seiner Monographie über Bedreddin will Babinger immer wieder Schiitisches bzw. Alidisches bei Bedreddin ausmachen. Wesentlichstes Element ist ihm dabei die Heiligenverehrung, die diesem zukam. Die Quellen stellen einen solchen Zusammenhang mit dem Schiitentum aber nicht her. Das ist umso bemerkenswerter, da sie aus einer Zeit stammen, wo die Kämpfe zwischen Osmanen und den schiitischen Safawiden voll im Gange waren bzw. deren Reichsgründung diesem Sufiorden die volle Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber sichern musste. Die Negativberichterstattung über Bedreddin würde es plausibel erscheinen lassen, dass – berechtigt oder nicht – er selbst dem später geschichtsmächtigen Phänomen ausdrücklich zugeordnet werden würde. Kein Geschichtsschreiber, der über Bedreddin berichtete, kam auf die Idee, in ihm den Ahnherrn der Kizilbas auszumachen, nicht einmal Idris Bitlisi, der an deren Bekämpfung und Tötung aktiv beteiligt war.³³⁵

³³⁰ebda, S. 340.

³³¹Babinger, Schejch Bedr ed-dīn, a.a.O., S. 78ff.

³³²vgl. Werner, Geburt, a.a.O., S. 340 und Babinger, ebda.

³³³Zum Beginn der Safawidenherrschaft siehe Hoveyes, Abdolah: Die Geschichte der Muša' ša' iyya-Dynastie. Lit Verlag Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, 2006, S.107ff.

³³⁴Zu Zusammenhängen zwischen persischen Derwischorden und den Bektaschî vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens, 3 Bde, Verlag Steiner, Wiesbaden, 1965- 1981.

³³⁵vgl. Babinger, Schejch Bedr ed-dīn, a.a.O., S.43 und Keskin I, a.a.O., S. 106.

Nun kann aus dem Fehlen aller diesbezüglichen Informationen nur geschlossen werden, dass es keinen organisatorischen Zusammenhang gab, nicht aber, dass es keine inhaltlichen Übereinstimmungen in den Lehren Bedreddins bzw. Börklüces und dem schon zu seiner Zeit bedeutenden Safawidenorden gab. Von Ismails Lebens- und Glaubenshaltung werden Züge berichtet, die an die Bedreddin- und Börklücebewegung erinnern. Wichtig war ihm am Glauben die Hingabe, nicht die Befolgung von Äußerlichkeiten wie Speiseverboten. Der Genuss von Schweinefleisch und Wein war erlaubt, Ismail selbst gab dafür das Vorbild ab, indem er sich auf Ali berief. Er predigte ein einfaches, gemeinsames Leben. Geld und Rangordnung wurden gering geschätzt, doch wurden freigebig Almosen gespendet, und die Soldaten dienten ohne Sold. Ismail wurde Christenfreundlichkeit nachgesagt, die in seiner Familie schon Tradition hatte. Er wurde vom Volk als Gottgesandter verehrt, war milde, gerecht und volkstümlich.³³⁶ Im Südwesten Anatoliens, wo er besonders viele Anhänger hatte, entzündete sich im Jahr 1505 dann ein Aufstand, ausgehend von einem einfachen Türken, der die Gunst des Sultans genossen und seine wahre Gesinnung lange verborgen hatte. Er verkündete das nahe Ende der osmanischen Herrschaft und den Beginn einer Herrschaft der Reinen. *„So gelang es Baba Schāh-quli, wie sein Name lautete, das Landvolk zu betören und die Landschaft in hellen Aufruhr zu versetzen. Gar bald wütete ein fürchterlicher Bauernkrieg im Südwesten Kleinasiens.“*³³⁷ Auf dem Weg seiner Schar nach Persien kam es beim Durchzug durch Anatolien zu Gräueltaten und Kämpfen mit den Truppen des Sultans. Es folgten langjährige grausame Kämpfe zwischen dem Osmanen- und persischen Safawidenreich.

Babinger resümiert: *„Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, daß Bedr ed -din und die Seinen in engem Zusammenhang mit der neuen, allerdings erst zwei Menschenalter nach ihm erstarkten Lehre, wie sie Ismā‘īl und schon seine Vorfahren verfochten und durchsetzten, gestanden hat, so dürfte der Auszug aus Āschiqpaschadzādes Geschichtswerk, vor allem aber der Fall des Schāh-quli, ihn erbracht haben. Die Anhänger des Sohnes des Richters von Simāw gehörten mit zu den ersten, die mit Einsetzung ihres Lebens die Ansprüche Dschunejds auf den Thron vertraten, in Schāh -quli glaubt man bis in die Einzelheiten Bedr ed-din wieder zu erkennen.“*³³⁸ Dass zwischen dem mordbrennenden Bauern und dem hochgebildeten Scheich so große Ähnlichkeit bestanden haben soll, ist schwer nachvollziehbar, wohl aber der Hinweis auf den Gleichklang in den Forderungen Ismails und Bedreddins: *„Armut, gemeinsames, einfaches Leben, Verträglichkeit gegen Christen alles das hatte lange vor Schah Ismā‘īl schon Bedr ed -din gepredigt, und es ist gewiß kein Zufall,*

³³⁶Babinger, ebda, S. 88.

³³⁷ebda, S. 89.

³³⁸ebda, S. 90.

wenn wir den gleichen Anschauungen später bei Ismā'īl's Gemeinde begegnen.“³³⁹

Es bleibt noch zu fragen, ob es in den Quellen Hinweise gibt, die eine Interpretation erlauben, wie Bedreddin selbst zu dem Safawidenorden stand, um ihn zu der Kizilbastradition in engere Beziehung zu setzen. Im Zusammenhang mit reger Unterstützung, die Ismail aus dem Südwesten Anatoliens, dem Golfgebiet von Antalya, aus Tekke und Hamid erhielt, wird berichtet,³⁴⁰ dass es zu Timurs Zeit dort einen Scheich gegeben habe, der für seine Gemeinde Gnade von jenem erlangt hätte. Seit dieser Zeit hätten die Bewohner dieser Gegend eine Vorliebe für persische Scheiche gehabt. Wir hören nicht, dass Bedreddin auf seiner Rundreise durch Anatolien dieses Gebiet berührt hätte. Hingegen hören wir, dass er anlässlich seiner Reise zu Timur nach Täbris eine Zusammenkunft mit dem Scheich Hamid ben Musa, einem Schüler Choga Alis, gehabt habe.³⁴¹ Werner nimmt an, dass diese Unterredung der Zweck der Reise gewesen sei, und nicht das Treffen mit Timur. Choga Ali hätte ihn in die Schia imamitischer Prägung eingeweiht. Die Dürftigkeit der Quellen erlaubt es aber nicht, Schlussfolgerungen aus dieser Begegnung zu ziehen. Eine einzige Quelle, allerdings der nach Babinger frühe Anonymus, verbindet Bedreddin explizit mit einem schiitischen Element. Hier weist er sich gegenüber dem ihm zuströmenden Volk als Mahdi aus: „Von nun an ist die Herrschaft mein und der Thron ist mir gegeben worden, mich heißt man den König, (den) Mahdi.“³⁴²

Danach kann gesagt werden, dass es unübersehbare Gemeinsamkeiten zwischen Inhalten der Bedreddinlehre und den Kizilbas/Aleviten gibt, dass aber Bedreddin nicht gleichsam als Gründerfigur angesehen werden kann. Dazu fehlt es an Detailinformationen, und es ist zu bedenken, dass er selbst in einem Traditionszusammenhang und in einem breiten Feld von Sufibewegungen stand, wobei ihm ganz spezifische Tendenzen nicht nachgewiesen werden können. Es kommt hinzu, dass in die Aufstandsbewegung Bedreddins und damit in das öffentliche Gedächtnis der Massen, das in der Kizilbastradition Inhalte bewahrte, Wesentliches von Bedreddins Denken nicht eingegangen sein wird. In „Vâridat“ heißt es, der wissende Sufi könne oft nur in verschleierter Form reden und müsse seine Quellen geheim halten, denn: „Macht er sie bekannt, bringen sie ihn um.“³⁴³

³³⁹ebda, S. 91.

³⁴⁰ebda, S. 85.

³⁴¹Werner, Geburt, a.a.O., S. 218.

³⁴²Keskin I, a.a.O., S. 114.

³⁴³ebda, S. 253.

Während so ein exakter Rückschluss von einer späteren auf eine frühere Zeit in Bezug auf Identität nicht möglich ist – wir wissen eben nicht, wie Bedreddin sich zu den Safawiden und ihren Ideen gestellt hätte – und nur eine generelle Verwandtschaft festgestellt werden kann, gibt es Zeugnisse über eine lang anhaltende Tradition von ausgesprochenen Bedreddinanhängern. Neben dieser Einordnung der Bedreddinbewegung in eine breite Strömung gibt es noch lokale Traditionen, in denen sich die Berufung auf Bedreddin lange gehalten hat, so an seiner Grabstätte in Serres.³⁴⁴ Dass die Kizilbas in Deliorman, der Region, in der er seine Anhänger zusammen rief, die Erinnerung an ihn in besonderer Weise bewahrt haben mögen, ist ebenfalls nachvollziehbar.³⁴⁵ Bis ins 19.Jh. soll es auch südlich von Burgas am Schwarzen Meer Bedreddinanhänger gegeben haben, die aus dem ursprünglichen Bedreddingebiet in Thrakien stammten.³⁴⁶

³⁴⁴vgl Werner, Geburt, a.a.O., S 233.

³⁴⁵vgl. Babinger, Schejch Bedr ed-dīn, a.a.O., S106.

³⁴⁶vgl. Hasluck, Frederick William/ Hasluck, Margaret Masdon Hardie: Christianity and Islam under the Sultans, Octagon Books, New York, 1973 (repr.of ed. Oxford 1929), Bd 1. S. 294

Literatur

Allison, Henry E.: Lessing and the Enlightenment: His Philosophy of Religion and its Relation to Eighteenth-Century Thought, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1966.

Angelov, Dimitâr: Der Bogomilismus in den Balkanländern und die Häresien in Frankreich und Italien im 11. Jahrhundert, In: Konstantinou, Evangelos (Hrsg.): Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert, Verlag Böhlau, Köln-Weimar-Wien, 1997, S. 17-40.

Arndt, Andreas: Die Stellung der Philosophie Spinozas zur materialistischen Dialektik. Anmerkungen zum Spinozismus in Althussers Marx-Interpretation: In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Hrsg. von Otfried Hoffe et al. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Bd 35, Heft1, 1981, S. 90-110.

Babinger, Franz: Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien, Verlag Rohrer, Brünn-Wien, 1944.

Babinger, Franz : Das Grabmal des Schejchs Bedr ed-dīn zu Serres. Mit vier Aufnahmen des Verfassers, In: Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Verlag de Gruyter, Berlin, 17 (1928) S.100-102.

Babinger, Franz: Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw: ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich, Sonderabdr., Verlag de Gruyter, Berlin 1921.

Babinger Franz (HG): Die Vita („menāqibnāme“) des Schejch Bedr ed-dīn Mahmūd, gen. Ibn Qādī Samauna von Halīl Ibn Ismā‘ īl Ibn Schejch Bedr ed-dīn Mahmūd, Verlag Harrassowitz, Leipzig, 1943.

Bozdemir, Mevlüt: Armee und Politik in der Türkei. Aus dem Türk. übers. von Cait Gülenç und Anna Zehren-Gülenç, Verlag Dağyeli, Frankfurt am Main, 198

Cotsonis, H.I: Aus der Endzeit von Byzanz: Bürklüdsche Mustafa. Ein Märtyrer für die Koexistenz zwischen Islam und Christentum, In: Byzantinische Zeitschrift, Verlag de Gruyter, Berlin, Bd 50, 1957, S.397-404.

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

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

Enders, Franz Carl/Schimmel Annemarie: Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich, Verlag Diederichs, München 1995.

Engin, Ismail: Thesen zur ethnischen und religiösen Standortbestimmung des Alevitentums, In: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients, Nomos-Verlag, Baden-Baden, 37. Jg, Nr.1, März 1996.

Farqhi, Suraiya: Kultur und Alltag im Osmanischen Reich vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, 2.Aufl., H.C.Beck Verlag, München, 2003.

Franzen, August: Kleine Kirchengeschichte, 3. Aufl., Herder-Bücherei, Bd 237, Freiburg i.Breisgau 1970.

Goldziher, Ignaz: Vorlesungen über den Islam, Verlag Winter, Heidelberg, 1910.

Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens, 3 Bde, Verlag Steiner, Wiesbaden, 1965-1981.

Gramlich, Richard: Islamische Mystik, sufische Texte aus zehn Jahrhunderten, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1992.

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

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

Gümüs, Burak: Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland, Hartung-Gorre Verlag, 3. Aufl., Konstanz 2007.

Haas, Abdülkadir: Die Bektasi. Riten und Mysterien eines islamischen Ordens, Express Edition, Berlin, 1988.

Hasluck, Frederick William/Hasluck, Margaret. Masson Hardie: Christianity and Islam under the Sultans, Octagon Books New York 1973 (repr. of ed. Oxford 1929), Bd 1.

Herder, Johann Gottfried: Werke in 5 Bänden, Bd 5: Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus, 3. Aufl., Bibliothek deutscher Klassiker, Aufbau Verlag, Berlin, 1964.

Hikmet Nazim: Das Epos von Scheich Bedreddin, übersetzt von Yüksel Pazarkaya, Ararat-Verlag, Berlin, 1982,

Hoveyes, Abdolah: Die Geschichte der Muša' ša' iyya-Dynastie. Lit Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, 2006.

Hume, David: Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord. Übers. u. hrsg. v. Lothar Kreimendahl, 2. Aufl., Meiner Verlag, Hamburg 2000.

Hume, David: Dialoge über natürliche Religion. Nach der Übers. von F. Paulsen, neu hrsg. von G. Gawlick, Hamburg 1980.

Inalcik, Halil: The Ottoman Empire. The Classical Age (1300-1600), published by Weidenfeld and Nicolson, London, 1973.

Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1900ff.

Der **Koran**. Arabisch - deutsch. Übers. aus dem Arabischen von Max Henning, bearb. und hrsg. von Murad Wilfried Hofmann, Verlag Hugendubel, Kreuzlingen-München 2001.

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

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

Keskin, Mesut: Die Toleranzidee der anatolischen Heterodoxie. Der Aufstand des Scheich Bedreddin Mahmud Isra'il. 2 Bde. Era Verlag Philosophie, Berlin, 2001; 2003.

Kissling, H.J: Das Menāqybnāme Scheich Bedr-ed Dîn's des Sohnes des Richters von Sâmvavnâ, In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Verlag Harrassowitz, Wiesbaden, Bd 100, 1950, S. 112-176.

Kissling H.J: Wunder der Derwische, In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Verlag Harrassowitz, Wiesbaden, Bd 107, 1957, S. 348-361.

Kissling, Hans-Joachim: Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab im thrakischen Raum. In: Zeitschrift für Balkanologie, Verlag Harrassowitz, Wiesbaden, Bd 1, 1963, S. 46-59.

Kondylis, Panajotis: Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.

Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002

Köprülüade, Mehmet Fuat: Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens. Mit Bezug auf F. Babinger's „Scheich Bedr-ed Dîn“, In: Mitteilungen zur osmanischen Geschichte, Verlag Lafaire, Hannover, Bd1, 1921-22, S. 203-222.

Landgrebe, Christiane : „Ich bin nicht käuflich“. Das Leben des Jean Jacques Rousseau, Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 2004.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften, unveränd. Nachdr. der Ausgabe Berlin 1875-1890, hrsg. von C.I.Gerhardt 7 Bde, Verlag Olms, Hildesheim, 1965.

Lessing, Gotthold Ephraim: Von Duldung der Deisten. Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend. Gegensätze zu Reimarus, In:Werke und Briefe in zwölf Bänden, hrsg. von Wilfried Barner,Theologie-Kritische Schriften I, Bd 8, Deutscher Klassiker Verlag Frankfurt 2003, S. 115-350.

Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts, In:Werke und Briefe in zwölf Bänden, hrsg. von Wilfried Barner, Bd 10 , Deutscher Klassiker Verlag Frankfurt 2001, S.73-99.

Liepmann, Hans W: Lessing und die mittelalterliche Philosophie.Studien zur wissenschaftlichen Rezeptions- und Arbeitsweise Lessings und seiner Zeit, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1931.

Majoros, Ferenc/Rill,Bernd: Das Osmanische Reich 1300–1922. Die Geschichte einer Großmacht. Marixverlag, Wiesbaden 2004.

Matuz Josef: Das Osmanische Reich. Grundlagen seiner Geschichte, 5.Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2008 (unveränderter Nachdruck der 4.bibliografisch ergänzten Aufl. 2006).

Mehmet, M. A.: Sur la pensée philosophique et sociale dans l' Empire Ottoman aux XIVe – Xve siècle. Association International d' études du Sud-Est européen, Bulletin VI, 1968, S.76-102.

Nagel, Tilman: Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters, H.C. Beck Verlag, München 1993.

Otter-Beaujean, Anke: Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: zum Stellenwert der *Buyruk*-Handschriften im Alevitentum, In: Kehl-Bodrogi, Krisztina/Kellner-Heinkele, Barbara/Otter -Beaujean, Anke (Hrsg): Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present.“ Berlin 14.- 17. April 1995 (Bd 76 aus der Reihe Studies in the History of Religions, hrsg. von H.G. Kippenberg/E.T. Lawson) Leiden 1997, S. 213-226.

Özsoy, Ömer: Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?, In: Altermatt, Urs/Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hrsg.): Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 2006, S. 153-160.

Özsoy, Ömer: Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede, übers. von Felix Körner, In: Felix Körner, Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Herder Verlag, Freiburg 2006.

Özsoy, Ömer: Zur Hermeneutik der Koranauslegung, In: Michael von Brück (Hrsg.), Religion – Segen oder Fluch der Menschen, Verlag der Weltreligionen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2008, S. 267-283.

Öztürk, Yaşar Nuri: Der verfälschte Islam. Aus dem Türk. übers. von Nevfel Cumart, Verlag Grupello, Düsseldorf 2007.

Öztürk, Yaşar Nuri: Rumi und die islamische Mystik. Über das Menschenbild im Islam. Aus dem Türk. übers. und mit Anm. versehen von Nevfel Cumart, Verlag Grupello, Düsseldorf, 2002.

Pauen, Michael: Spinoza und die Identitätstheorie, In: Hampe, Michael/ Schnepf, Robert (HRSg): Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Klassiker Auslegen, Bd 31, S.81-100.

Pätzold, Detlev: Spinoza, Aufklärung, Idealismus. Die Substanz der Moderne, 2. erw. Auflage, Koninklijke Van Gorcum, Assen, NE, 2002.

Pope, Alexander: The Twickenham edition of the poems of Alexander Pope. 3,1.Repr. ed..by Mack, Maynard, published by Methuen, London 1964.

Rahmati, Fateme: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabis, Verlag Harrassowitz, Wiesbaden, 2007

Rehm, Michaela: Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie, Wilhelm Fink Verlag, München 2006.

Rousseau Jean Jacques : Émile, Oeuvres complètes.vol. 4, Ed.: Bernard Gagnebin/Marcel Raymond, Gallimard, Paris 1959 – 1995.

Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Verlag C.H. Beck, München 2004.

Rudolph, Ulrich: Kann Philosophie zum Dialog der Religionen beitragen? Anmerkungen zur Koranexegese des Nikolaus von Kues, In: Speer, Andreas/Wegener Lydia (HRSG): Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Miscellanea mediaevalia Bd 33, Verlag de Gruyter, Berlin, New York, 2006, S. 179-193.

Sadik, J. Al-Azm: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

Samir, Mourad: Einführung in das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, 1. Auflage, Islamischer Studentenverein Karlsruhe e.V., 1999.

Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, 2.Aufl., Verlag Diederichs, München 1992.

Schupp, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick 2. Christliche Antike und Mittelalter, Meiner Verlag, Hamburg, 2007.

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

Spinoza, Benedictus de: Theologisch-politischer Traktat, 3. Aufl., auf der Grundlage der Übers. von Carl Gebhardt neu bearb., eingel. und hrsg. von Günter Gawlick, Sämtliche Werke, Bd 3, Die Philosophische Bibliothek, 93, Hamburg, 1994.

Spinoza, Benedictus de: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Übers., Anm., und Reg. von Otto Baensch, Nachdr., Sämtliche Werke, Bd 2, Die Philosophische Bibliothek, 92, Hamburg, 1989.

Talat, Kamran: Das mystische Verstehen des Koran, In: Meissner, Stefan/Wenz, Georg (Hrsg): Über den Umgang mit den Heiligen Schriften, Reihe: Interreligiöse Begegnungen. Studien und Projekte, Bd 4., Lit Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, 2007, S. 67-88.

Tamer, Georges: Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes, Islamic Philosophy, Theology and Science, 43, Verlag Brill, Leiden, 2001.

Trimingham, John Spencer: The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, New York, 1998.

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

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

Werner, Ernst: Häresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz in einer islamisch- christlichen Kontaktzone. Bedr ed-din und Bürklüce Mustafa, In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Heft 2, 12. Jg. 1964 VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, S. 255-276.

Werner, Ernst: Die Geburt einer Großmacht - Die Osmanen (1300-1481, Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 3.Aufl., Berlin, Akademie Verlag 1978.

Anhang: Abstract

Ausgehend von der in der modernen Fachliteratur vielfach vorherrschenden Vereinnahmung Bedreddins für moderne fortschrittliche Ideologien, will die Arbeit seiner Verankerung im historischen und philosophischen Kontext seiner Zeit nachgehen. Dabei zeigt sich, dass in den relevanten politischen Situationen sein Verhalten wegen ungenügender Quellenlage nicht eindeutig interpretierbar ist. Die vorliegende Arbeit will diese Lücken nicht mit voreiligen Thesen füllen, sondern möchte sie aufzeigen und die sich ergebenden Fragen in der ganzen Bandbreite erörtern. Angesprochen wird damit seine Rolle im Aufstand, seine politische Zielsetzung und seine Beziehung zu seinem Schüler Börklüce Mustafa.

In einem zweiten Teil wird die Bedreddin zugeschriebene Schrift „Vâridat“ einer Analyse unterzogen. Der in der Literatur hervorgehobene Aspekt der Toleranz erfährt hierbei seine Bestätigung, nicht aber die häufig gleichfalls vorgenommene Einordnung in ein aufgeklärtes Weltbild. Die Gleichsetzung von Humanität, die Bedreddin nicht abgesprochen werden kann, mit Aufklärung greift zu kurz, erweist sich als anachronistisch und wird als im Zeichen politisch-ideologischer Instrumentalisierung stehend erkannt.

Da Aufklärung immer in einem Spannungsverhältnis zur Offenbarungsreligion steht und es in „Vâridat“ um die Auffassung von Religion und die rechte Koranexegese geht, werden in einem dritten Teil beispielhaft an prominenten europäischen Aufklärern deren Synthesversuche von aufgeklärtem Denken und Religion vorgestellt. Der Abstand zu Bedreddins in der Mystik wurzelndem Denken wird so ins rechte Licht gestellt.

In einem Schlusskapitel wird schließlich Bedreddins Bedeutung für das aktuelle alevitische Selbstverständnis nachgegangen.

Lebenslauf

Arif ASLAN

Angaben zur Person:

Name: Arif Aslan, früher: Hüseyin Karabulut

Telefon: 0043 664 4384900

E-mail: piro.adonis@gmx.net



Nationalität: Kurde aus der Türkei

Geburtsdatum und Ort: 10. 03. 1966, Dersim (Tunceli)

Schul- und Berufsbildung:

- 1974 – 1979 Grundschule in Dersim (Tunceli) und Istanbul
- 1979 – 1982 Mittelschule in Istanbul
- 1982 – 1985 Gymnasium in Istanbul
- 1986 – 1987 Studium der Archäologie und Kunstgeschichte an der Mimar Sinan Universität Istanbul
- 9.März 1987 Unterbrechung des Studiums aus politischen Gründen und seither Exil
- 1987 Inskription für das Medizinstudium an der Universität Wien
- 1990 – 1996 Unterbrechung des Studiums aus politischen Gründen
- 1997 – 1998 Studium der Politikwissenschaft und Philosophie an der Universität Wien
- 1998 – 2000 Unterbrechung des Studiums
- 2001 Fortsetzung des Studiums
- 2001 – 2008 erneute Unterbrechung des Studiums
- 2008 Wiederaufnahme des Studiums. Umstieg auf den neuen Studienplan. Separates Studium der Politikwissenschaft und der Philosophie

- 2008 Abschluss der Studien mit dem Bakkalaureat
- 2009 Masterarbeit in Politikwissenschaft. Titel der Arbeit:
„Religiöse Gewalt im Osmanischen Reich. Beispiel Aleviten“
- 2011 Einreichung der Masterarbeit in Philosophie. Titel der Arbeit: „Scheich Bedreddin. Aufklärung und Aufstand.“

Besondere Interessen:

- Sport
- Schach
- Literatur und Kunstgeschichte
- Reisen
- Schreiben

Sprachkenntnisse:

- Kurdisch, Zazaki, Türkisch, Deutsch, Englisch, Schwedisch

Berufserfahrung:

- 1982 – Ende der 90er Jahre Sportler (Profisportler – Lizenzen und
- Internationale Trainer- und Managerlizenzen)
- 2001 – 2005 selbständiger Geschäftsmann
- seit 2005 Arbeit im Konfliktforschungsbereich

Publikationen:

- mehrere Artikel in türkisch-kurdischen Zeitungen und Zeitschriften
- wie *Özgür Ülke*, *Uzun Yürüyüş* etc.
- Karabulut Hüseyin: „Nation ohne Staat. Die Kurden“, in: *Wiener Blätter zur Friedensforschung* (109), Wien 2001.