

DIE MYTHEN UND DIE ETHIK BEI DER DERWİSCH-RELIGIOSITÄT*

Ali DEMİR **

Zusammenfassung

Mythen kommen im *Vilâjet-Nâme* in jeder kulturellen Sphäre vor und umfassen alle Bereiche des Lebens. So taucht Hacı Bektaş Veli ohne Widerspruch und zugleich unter den Lebenden als ein Lebewesen, unter den Menschen als eine historische Persönlichkeit und unter der Bedingung der Transzendenz als ausgewählter Heiliger auf. Daher wird zunächst danach gefragt, welche strukturelle, funktionale und kommunikative Rolle die Mythen im *Vilâjet-Nâme* spielen. Dann stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Mythen eine konstitutive Rolle in den modernen Gesellschaften spielen können. Entgegen Max Webers Handlungstheorie wird mit Emile Durkheim davon ausgegangen, dass die Mythen auch in der Moderne als Teilelement der Vergesellschaftung eine Vermittlungsrolle zwischen Individuum und Gesellschaft übernehmen können. Diese Funktion wird auf der theoretischen Ebene mit Jürgen Habermas Handlungstheorie und auf der soziologischen Ebene am Beispiel von Nesimis Lehre gezeigt. In der Derwisch-Religiosität wurden Mythen, Legenden wie auch formale Denkkonstruktionen miteinander integriert und für die Identitätsbildung freigegeben. Eine diskurstheoretisch ausgelegte Derwisch-Ethik genügt den Bedingungen einer modernen Verantwortungsethik. Daher wird im Beitrag die These vertreten, dass moderne Gesellschaften ihre Institutionen und die Individuen moderner Gesellschaften ihr Leben nach der Derwisch-Ethik richten können.

Schlagwörter: Vilâjet-Nâme, derwische, mythen, Max Weber, Emile Durkheim, Jürgen Habermas, Identität.

DERVİŞ DİNDARLIĞINDA MİTLER VE ETİK

Öz

Mitler, *Vilayetname*'de kültürel yaşamın her alanında ve hayatın tümünü kapsayarak karşımıza çıkıyorlar. Böylece, Hacı Bektaş Veli canlı bir varlık olarak yaşayanlar arasında, insan olarak tarihsel bir kişilik ve aşkınlık koşuluyla seçilmiş bir aziz şekliyle aynı anda ve çelişkiye düşmeksizin karşımıza çıkar. Bu nedenle öncelikle mitlerin *Vilayetname*'de hangi yapısal, işlevsel ve iletişimsel rol üstelendiği inceleniyor. Ardından, hangi koşullarda modern toplumlarda mitlerin kurucu rol oynayabileceği sorusu soruluyor. Mitler Emile Durkheim'a göre ve Max Weber'in eylem teorisinin aksine, modern çağda da sosyalleşme unsuru olarak birey ve toplum arasında bir arabuluculuk rolünü üstlenebilirler. Bu aracılık işlevi empirik ve sosyolojik düzeyde Nesimi'nin öğretimiyle ve teorik düzeyde ise Jürgen Habermas'nin eylem teorisine gösteriliyor. Derviş dindarlığında sadece mitler ve efsaneler değil, ama aynı zamanda, biçimsel düşünce işlemleri de birbirleri ile entegre edildi ve kimlik edinimi için topluma sunuldu. Habermas'ın içtihat teorisinden yola çıkılarak yorumlanmış bir derviş etiğinin, modern sorumluluk etiğinin şartlarına uygun olduğu savunuluyor. Yazı da, modern toplumların kurumlarını, modern bireyinse hayatını Derviş etiğinden yola çıkarak yönlendirebileceği tezi geliştiriliyor.

* Makalenin Geliş Tarihi: 26.11.2016, Kabul Tarihi: 26.01.2017

** Dr, Üniversitât Zürich, Siyaset Felsefesi, Zürich/İsviçre, ali@access.uzh.ch

Anahtar kelimeler: Vilayetname, dervişler, mitler, Max Weber, Emile Durkheim, Jürgen Habermas, kimlik.

MYTHS AND ETHIC IN DERVISH PIETY

Abstract

Myths occur in *Vilâjet-Nâme* in any cultural sphere and embrace all aspects of life. Thus, Hacı Bektaş Veli emerges without contradiction and at the same time among the living as a living being, among human being as a historical personality and under the condition of transcendence as the chosen saint. Therefore the first question is which structural, functional and communicative role myths play in *Vilâjet-Nâme*. Then the question is asked under what conditions myths can play a constitutive role in modern societies. Contrary to the theory of action by Max Weber Emile Durkheim assumes that myths also in modern times can play a mediating role between the individuals and society as part of the socialization. This function is shown on a theoretical level with the action theory by Jürgen Habermas and on a sociological level by the example of Nesimi's teaching. In the religiousness of the Derwish tradition myths and legends as well as formal mental operations were mutually integrated and were used for identity shaping. A discourse-theoretically interpreted dervish ethics corresponds with the conditions of a modern ethics of responsibility. Therefore, the contribution supports the hypothesis that modern societies, their institutions and individuals can let their lives be guided by Derwish-Ethics.

Key Words: Vilâjet-Nâme, derwishes, myths, Max Weber, Emile Durkheim, Jürgen Habermas, identity.

1. Hacı Bektaş Velis Vilâjet-Nâme

Drei Charakteristiken von Hacı Bektaş Velis *Vilâjet-Nâme* fallen auf. Erstens erhebt er einen kontrafaktischen Anspruch auf eine genealogische Linie (*Silsile*) bis zum Propheten Muhammad. Demnach stammt er aus der Familie der Abbasiden. Bektaş sei der Sohn vom İbrâhîm II, dessen Geburt auf eine wundersame Weise auf die Einwirkung eines Derwishes geht und direkter Nachfahre vom abbasidischen Herrscher Ma`mûn, Sohn von Hârûn, sei (Gross, 1927: 10-14). Das zweite Charakteristikum ist die ausseralltägliche Wunderkraft.¹ Dem Erzähler zufolge spricht Bektaş gleich nach seiner Geburt erstmals die Einheit Gottes (*Tevhid*) aus, bevor er von der Brust der Mutter saugt (Gross, 1927: 14). Er wird und bleibt Freund Gottes und kann in dieser Eigenschaft auch nach seinem irdischen Tode Wunder bewirken (Gross, 1927: 151). Drittens werden diese beiden Charakteristiken miteinander verknüpft. So stellt sein Lehrer Loqmân Parende die Wunderkraft seines Schülers fest. Als eines Tages Bektaş in die Schule reinkommt, sieht Loqmân zwei Lichtgestalten mit ihm. Auf die Frage von Loqman sagt Bektaş, die Lichtgestalten seien nichts weniger als die beiden Propheten Muhammed und Ali (Gross, 1927: 15).

Schon aus diesen einleitenden drei Merkmalen können wir feststellen, dass im *Vilâjet-Nâme* Mythen, Ansprüche, historische Persönlichkeiten, objektive Gegebenheiten, die Natur, der Mensch und die Lebenswelt eigentümlich zusammenkommen. Wie kommt es, dass er zwar gestorben ist und doch

paradoxaerweise weiterhin lebt? Entstammen seine Handlungen völlig aus der Phantasie (Faroqhi, 1981: 28)? Oder stehen diese Analogien für Bektaş Lernfähigkeit aus der Griechischen Mythologie (Eyüboğlu, 2010: 50-59)? Ist es tatsächlich so, dass es "keine wissenschaftliche und vernünftige Herangehensweise" wäre, wenn die "Werke wie die *Velayetname* und die *Menakıbnames* als historische Werke" betrachtet werden (Onat, 2010: 51)? Wie kommt es, dass sich die Gläubigen um den Wahrheitsgehalt der Legenden nicht gekümmert hatten, aber diese trotzdem bis heute in ihrem kollektiven Gedächtnis bewahrt haben (Onat, 2010: 51)?

Diese forschungsleitenden Fragen sollen helfen, die Hypothese aufzustellen, dass die Bektaş unterschiedliche Lerneffekte aus den bestehenden und aus den zum Teil sich divergierenden Traditionen zogen, um daraus ein umfassendes Weltbild konzipieren zu können. Bei dieser Integration wirkten nicht nur die Intellektuellen, die Philosophen, die Literaten, sondern auch Vakıf-Besitzer, Cemaats Leaders, Krieger und Bauern wie auch Nomaden und Sesshafte als Träger der neuen Ethik. Erst diese bunte Vielzahl meisterte die Herausforderung, die in der Sozialwelt jeweils auftauchenden, widersprüchlichen und erklärungsbedürftigen Phänomene, in eine allgemein tragfähige Ethik zu integrieren, in die jeder Akteur seine Identität hinzufügte. Dank dieser Synergie konnten Tradition und Innovation zusammenkommen.

2. Webers Handlungstheorie und Methode

Max Weber nannte diese Religiosität die Derwisch-Religiosität und wusste nicht, ob er sie zur Askese oder Mystik zuzuordnen hat. Die Derwisch-Religiosität würde der okzidentalen Askese fernstehen, da sie nicht dem Konzept des überweltlichen Schöpfergottes entstamme (Weber, 1986b: 538). Da Weber bei den Protestanten eine Kaufmannsreligiosität und damit Kaufmannsethik feststellte, die er mit prädestinarianischer Vorherbestimmung verknüpfte (Demir, 2016, 93-100), hatte er auch bei der Derwisch-Religiosität nach diesen Trägern Ausschau gehalten, um zu konstatieren, dass er es für "nicht unwahrscheinlich" halte, dass die Derwisch-Religiosität möglicherweise eine Kaufmannsreligiosität ist (Weber, 1980: 292).

Webers Unsicherheit geht nicht nur darauf zurück, dass ihm schlicht und einfach die dafür notwendige Literatur fehlte, sondern auch darauf, dass Max Weber in seiner Wissenschaftslehre ein Idealtypmodell entwarf, das eine inkrementelle Entwicklung der ethischen Weltbilder postulierte, in die die Derwisch-Religiosität nicht passte (Weber, 1904). Seine Religionssoziologie ist handlungstheoretisch auf diesen Idealtyp aufgebaut. "Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. zweckrational: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Aussenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke, – 2. wertrational: durch bewussten Glauben an den – ethischen,

ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, – 3. affektiv, insbesondere emotional: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, – 4. traditional: durch eingelebte Gewohnheit” (Weber, 1980: 12). Nach dieser Rangordnung umfasst die Zweckrationalität alle anderen Handlungstypen und ist die Voraussetzung für eine rationalisierungsfähige Ethik. Weber spricht nicht nur dem affektuellen und traditionellen, sondern auch dem wertrationalen Handeln die Fähigkeit zur Moderne ab. Wer von der Logik einer Nutzenmaximierung ausgeht und die dafür notwendigen Mittel unter Berücksichtigung alternativer Handlungsoptionen auswählt, handelt rational. In diesem von einem egozentrierten Interesse getriebenen Handeln findet die Kommunikation unter strategischen Überlegungen statt – die Handelnden sind jeweils Mittel zum Zweck.

a) Askese versus Mystik

Die idealtypische Gegenüberstellung von Askese und Mystik nahm er in seinem Werk *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* vor. Im Kapitel *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* vergleicht Weber die Weltreligionen nach seiner Idealtypmethode. Im Vordergrund steht die abstrakte Sinnfrage, “aus welchen Motiven heraus und in welche Richtungen religiöse Ethiken der Weltverneinung überhaupt entstanden und verliefen.” (Weber, 1986b: 536) Weber stellte fest, dass die von Intellektuellen entwickelten Ethiken unter dem Aspekt der Widerspruchslosigkeit einer konsequenteren Rationalisierung unterzogen wurden (Weber, 1986b: 537). Nach Weber wurde im Frühislam die Askese von Anfang an verworfen und die Derwisch-Religiosität kenne zwar mystisch-ekstatische Quellen, aber keine reine Askese (Weber, 1986b: 538). Askese und Mystik bilden gemäss Weber die zwei Pole der Weltablehnung. Die aktive Askese ist gemäss Weber ein gottgewolltes *Handeln*, in dem der Gläubige sich als Werkzeug Gottes sieht. Dagegen entspreche der kontemplative *Heilsbesitz* der Mystik einem Haben und nicht einem Handeln, worin sich der Akteur nicht als Werkzeug, sondern Gefäss des Göttlichen betrachte. Der Mystiker verbiete sich das Handeln in der Welt (Weber, 1986b: 538). “Für den echten Mystiker bleibt der Grundsatz bestehen: dass die Kreatur schweigen muss, damit Gott sprechen könne. Er ‚ist‘ in der Welt und ‚schickt sich‘ äusserlich in ihre Ordnungen, aber, um sich: im Gegensatz gegen sie, dadurch seines Gnadenstandes zu versichern, dass er der Versuchung, ihr Treiben wichtig zu nehmen, widersteht” (Weber, 1986b: 539).

Die zweite Unterscheidung traf er in Bezug auf den Handelnden. Hier stellte er auch einen historisch-soziologischen Vergleich an, indem er auf der Akteurebene danach fragte, welcher Lebensführungstyp zu welcher Institution geführt hatte. Zu einer Rationalisierung kam es unter der Leitung von Magiern und Propheten, die sich “entweder zur Erweckung charismatischer Qualitäten oder zur Verhütung

bösen Zaubers” spezialisierten (Weber, 1986b: 540). Historisch geht der Magier dem Propheten vor. Gemeinsam ist ihnen das Versprechen an die Gläubigen, dass sie ihr alltägliches Leiden mildern oder sie gar davon befreien würden. Die Erlösungsreligionen setzten sich durch, indem sie unter der Leitung charismatischer Persönlichkeiten innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft Akademien einrichteten, Schüler ausbildeten und sie durch eine ebenfalls rationalisierte Lehre zum Nachfolger qualifizierten. Dabei begann eine weitere Rationalisierung, da sowohl die erfolgreiche Führung bzw. Verwaltung einer Akademie wie auch die Führung der Güter religiöser Inhalte wie das Heilversprechen, je einer eigenen Logik folgen (Weber, 1986b: 541). Je mehr diese Eigenlogiken zur Geltung kamen, desto stärker sahen sich die Gesellschaften gezwungen, sich zwischen Ethik und Ethnien zu entscheiden (Vgl. Ich- und Wir-Identität).

Da Weber im Falle des Islams die Kriegerschicht zum Träger seiner Ethik bestimmte und er die Krieger handlungstheoretisch zum affektuellen Handlungstyp einordnete, sah er sich gezwungen, auch der Derwisch-Religiosität die Wert- und Zweckrationalität abzusprechen, zumal er sie als eine Untergruppierung der islamischen Ethik betrachtete (Weber, 1980: 288, 376; Weber 1986a: 239; Demir, 2016: 100-105). Zweitens ging er davon aus, dass in der Zweckrationalität allen anderen Handlungstypen absorbiert, im Individualismus zum Verschwinden gebracht und bei der Konstituierung der Gemeinschaft keine Rolle mehr spielen. Diesen starken Annahmen genügten gemäss Weber einzig und allein die Protestanten. Im Wort ‚Beruf‘ sah er dieses Konzept idealtypisch realisiert: “Nun ist unverkennbar, dass schon in dem deutschen *Worte* ‚Beruf‘ ebenso wie in vielleicht noch deutlicherer Weise in dem englischen ‚calling‘, eine religiöse Vorstellung: – die einer von Gott gestellten *Aufgabe* – wenigstens *mit* klingt und, je nachdrücklicher wir auf das Wort im konkreten Fall den Ton legen, desto fühlbarer wird” (Max Weber, 1986b: 63). Nur bei den Protestanten kam es nach Weber zur Moderne, da alleine hier die tragende Schicht das Ehrenhafte, Naturhafte, das Sinnliche, das Körperliche zugunsten des asketischen Berufslebens rationalisiert habe.ⁱⁱ

b) Kritik an Weber

In den neueren Forschungen wurde Webers Islamkonzept (Levtzion, 1987: 142-155) seine Handlungstheorie (Habermas, 1981: 299-332), sein Konzept vom Beruf (Hanyu, 1993: 65-75) und die empirische Signifikanz seiner Protestantismushypothese (Cantoni, 2015: 561-736) in Frage gestellt. Aus der Sicht der Bektaşî-Ethik ist Webers Handlungskonzept deswegen zu kritisieren, weil er in seiner Handlungstheorie Mythen, Volkssagen, Volksliedern, Gedichten, Fabeln usw. die Fähigkeit zur Moderne abspricht. Da Weber bei den Protestanten eine Weltzuwendung beobachtete und gleichzeitig feststellte, dass der Endzweck ihres Handelns jenseits gerichtet und in diesem Sinne weltverneinend ist,

betrachtete er die historische Implementierung dieser Spannung bei Protestanten im *Beruf als gottgewollte Aufgabe* als das Idealtypmodell für die Fähigkeit einer Ethik zur Moderne (Habermas, 1981: 288). Auf der anderen Seite macht alleine die Tatsache, dass Mythen bei den Protestanten *im Vergleich* zu Bektaşî weniger eine Rolle im Alltag spielen, die Mythen als solche nicht unwichtig. Ausgehend von der griechischen Mythologie hätte er feststellen müssen, dass die gleichzeitige Existenz der Philosophie mit Mythen, Legenden und Volkshelden weder ein Widerspruch darstellt, noch in einer logischen Relation mit der Fähigkeit zur Moderne steht. Wer einmal in gewesen ist, dem wird aufgefallen sein, wie sehr noch heute lokale Götter einen Teil der Lebenswelt sind. Mythen sind auch heute ein wichtiger Teil der Lebenswelt (Arda, 1999; Gökbel, 1998). In der Tat würde Weber selbst eine europäische Moderne ohne griechische Tradition nicht in den Sinn kommen.

Mythen sind Teil einer jeden Tradition. Es gibt keine Kultur, die Mythen nicht kennt. Dabei spielen Mythen eine entscheidende Rolle bei der Organisation und der Erklärung einer Kultur. "It converts a humanly chaotic world into a humanly intelligible cosmos" (Townsend, 1972: 195). Mit Townsend können Mythen unter dem Aspekt ihres Bezugs zur Volkskultur und zum Ritus untersucht werden. Innerhalb der Volkskultur ist der Übergang von Mythen zu Legenden und Sagen fließend. Nach den Strukturalisten wie Clause Lèvi-Strauss (1977), sind die bei den Bektaşî festgestellten Gegensätzlichkeiten und Variationen der Mythen konstitutiv bei der Erklärung und/oder Bewältigung der Realität, da sie als eine eigene Sprache die symbolische Welt strukturieren. Mythen sind nach diesem Ansatz "a kind of meta-linguistic logic which a primitive culture uses to solve problems of cultural organization and overcome inconsistencies in its worldview" (Townsend, 1972: 197). Sie verbinden Ontologie und Kosmologien in einer eigentümlichen Art zusammen. In diesem Sinne bilden sie nicht nur die objektive Welt ab, sondern machen auch die Interpretation dieser Realität aus einer paradoxen Sichtweise heraus mythologisch. Erklärungsbedürfnis ist dann nicht nur die Realität, sondern auch das Paradox selbst. "Yet it is a surprising fact, that myth can be true because it is false. That is, myth is false history or fiction in literature. It is free from the requirements of the literal world, and only its falsehood, its fictitious nature, frees it. The fundamental question for a definition of myth, therefore, is how something can be at once false and true, at once a fiction and the closest approach to reality itself which the mind can discover. The answer to this apparent paradox lies in the nature of essential ontology. The essential nature of a thing, its 'being', does not belong to its actual existence" (Townsend, 1972: 198). Insofern ist die Paradoxie, dass Bektaşî tot ist, obwohl er weiterhin lebt, Teil dieses Seins. Er lebt, aber nicht, weil er gestorben ist.

Zweitens stehen Mythen und Ritus zusammen. Wenn es irgendwo Mythen gibt, gibt es dort auch kollektiv gehaltene Rituale/Riten (Townsend, 1972: 196) "Myth

is the mental part of ritual – its logic and its continued existence. Conversely, ritual is myth acted out” (Townsend, 1972: 193). Mythen machen spekulative Aussagen über die Welten, während Rituale in der profanen Welt vollzogen werden. Rituale erden, während Mythen bewegen. “Wherever or however myth appears, therefore, it appears not as a thing itself but as a linguistic or metalinguistic mediator between the thing or things designated and their essential ground” (Townsend, 1972: 202). In ihrer Struktur wurden Mythen in der Geschichte der Menschheit immer wieder wiederholt, neu definiert und neu interpretiert. Insofern sie sind nicht einfach Mythen, sondern bewahren in ihrer Struktur etwas Beständiges. Mythen geben in ihrer Symbolkraft das Imaginäre, das Vorstellungsvermögen einer bestimmten Kultur wieder (Ihde, 1967: 11). Mythen tragen sozusagen zugleich der Theorie und der Praxis bzw. der soziologischen und der philosophischen Betrachtung Rechnung. Sie sind in einer kulturell gefärbten und vorstrukturierten Welt eingebettet. Ihre Rationalität ist insofern Teil einer theatralischen Darstellung, wie Erving Goffman (2002) es nennen würde.

1. Die konstitutive Rolle der Mythen bei Emile Durkheim

Eines der ersten und der wichtigsten Gegenkonzepte zu Webers Zweckrationalität wurde von Emile Durkheim entwickelt. Durkheim verschiebt darin die fundamentalistische Weltsicht Webers zu einer Auffassung, wonach auch in den *elementaren Formen des religiösen Lebens* eine institutionelle Realisierung der Vergesellschaftung möglich ist, und zwar auch in den modernen Gesellschaften. Durkheim hat das Ziel verfolgt, in der Analyse ihrer Funktion nicht eine bestimmte Gesellschaft, sondern die Wirklichkeit, den Menschen, die Menschheit insgesamt zu untersuchen (Durkheim, 1981:17). Da die Religion eine der ältesten Institutionen der Menschheit ist und insofern eine dauerhafte soziale Wirklichkeit repräsentiert, sieht Durkheim in ihr das Symbol der Integration zwischen zwei antagonistischen Welten: die profane und die sakrale Welt. Eine gelungene Integration zwischen diesen beiden Welten ist das Kennzeichen einer jeden Religion. Dafür untersucht er die “primitiven Zivilisationen”, da sie gemäss Durkheim einfache Fälle sind, von denen die heutigen komplexen Formen abgeleitet wurden (Durkheim, 1981: 24).

Tatsächlich gibt es keine Erlösungsreligion, die die objektive und soziale Welt, das Individuum und die Gesellschaft, die Wirtschaft und Philosophie, theoretisches und praktischen Wissen, Gottheit(en) und Mensch(en) nicht zusammenbringt (Durkheim, 1981: 295-305). “Es gibt keine Religion, die nicht zugleich eine Kosmologie ist und eine Spekulation über das Göttliche. Wenn die Philosophie und die Wissenschaft aus der Religion entstanden sind, so darum, weil die Religion selbst zuerst Wissenschaft und Philosophie ist” (Durkheim, 1981: 27). Jede Religion muss darüber hinaus den Gläubigen die Möglichkeit anbieten, in der Theorie und Praxis diese zwei Welten miteinander zu integrieren. Sie muss auf die

Fragen, “wie ist die Welt?” und “was soll ich tun?“, Antworten liefern. Nur dann können die Menschen auch die Integrationsleistung ihrer Ahnen in der historischen Gesellschaft wiederherstellen, womit sie sowohl die Tradition aufrechterhalten wie auch für eine Innovation sorgen können. Mythen übernehmen bei diesem Prozess die Funktion, der Gesellschaft trotz vielen Veränderungen eine Dauerhaftigkeit zu verleihen. Mythen sind nach Durkheim das Symbol des anhaltenden menschlichen Bedürfnisses nach der Teilnahme am sozialen Leben. Sie sind das Abbild dieser konkretisierten Realität (Durkheim, 1981:19). “An der Basis aller Glaubenssysteme und aller Kulte muss es notwendigerweise eine bestimmte Anzahl von Grundvorstellungen und rituellen Handlungen geben, die trotz der Vielfalt der Formen, die die einen und die anderen haben annehmen können, überall die gleiche objektive Bedeutung haben und überall die gleich Funktion erfüllen. Diese beständigen Elemente bilden das, was in der Religion ewig und menschlich ist. Sie bilden den objektiven Inhalt der Idee, die man meint, wenn man von der Religion im allgemeinen spricht.” (Durkheim, 1981: 22)

Dieser objektive Inhalt kann nach Durkheim nur dann auch objektive Gestalt in einer sozialen Gemeinschaft annehmen und damit Wirkung bei dem Individuum hinterlassen, wenn er durch Regelmässigkeiten, Stereotypisierungen, Gleichförmigkeiten des Verhaltens und “die Gleichförmigkeit des Denkens” schafft (Durkheim, 1981: 23). Durkheim stellt fest, dass die wichtigsten Kategorien des Urteilvermögens wie Zeit, Ort, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten und Befinden das Produkt des religiösen Gedankens sind (Durkheim, 1981: 28). Auf praktischer Ebene wurde dieses Gerüst der Intelligenz als das Produkt des kollektiven Denkens in Form von gemeinsamen Riten umgesetzt. Denn Riten entstehen im Kollektiven, erzielen ihre Wirkung im Kollektiven, drücken nur die Kollektivwirklichkeiten aus und werden nur im kollektiven Verhalten wiederhergestellt. Ihre Wirkung, ihre Stärke, ihre Dauerhaftigkeit und ihre Priorität hängen von der Gesellschaft ab. “Denken wir sie weniger stark, dann bedeuten sie weniger für uns und wir rechnen weniger mit ihnen; sie existieren weniger ausgeprägt.” (Durkheim, 1981: 466)

Dafür, wie in der Religion diese zwei Welten zusammengebracht wurden, gibt er das Beispiel von Zeit: Ihre Einteilung in Jahre, Monate, Tage und Stunden entspricht dem Bedürfnis nach einer gemeinsamen Fixierung des Überzeitlichen. “Es ist nicht *meine* Zeit, die auf diese Weise organisiert ist; es ist die Zeit, wie sie von allen Menschen einer und derselben Zivilisation gedacht wird.” (Durkheim, 1981: 29) Auf praktischer Ebene wurde auf dieser Grundlage ein Kalender geschaffen, in dem die Einteilung der Zeit nach der Periodizität der Riten, der Feste, der öffentlichen Zeremonien rationalisiert wurde. “Ein Kalender drückt den Rhythmus der Kollektivtätigkeit aus und hat zugleich die Funktion, deren Regelmässigkeit zu sichern.” (Durkheim, 1981, 29) Dieselbe Logik kann Durkheim zufolge auch im

Begriff des Raums nachgewiesen werden, der die Koordinierung der Teilbarkeit impliziert (Durkheim, 1981: 30). "In der Mythologie ist es ein Axiom, dass der Teil das Ganze ist. Diese Variationen, denen in der Geschichte die Regel unterworfen war, die unsere heutige Logik lenkt, beweisen, dass sie, statt seit Ewigkeit ein Teil der geistigen Konstitution des Menschen zu sein, wenigstens zum Teil von historischen, folglich von sozialen Faktoren abhängt." (Durkheim, 1981: 32)

Durkheim kommt ausgehend von dieser Integrationsleistung der Religion zum Schluss, "dass der Mensch nach einer bekannten Formel doppelt ist. In ihm befinden sich zwei Wesen: ein individuelles, das seine Basis im Organismus hat und dessen Wirkungsbereich dadurch eng begrenzt ist, und ein soziales Wesen, das in uns, im intellektuellen und moralischen Bereich die höchste Wirklichkeit darstellt, die wir durch die Erfahrung erkennen können: ich meine die Gesellschaft" (Durkheim, 1981: 37). Nur durch die Teilnahme an den gesellschaftlich wichtigen Gütern können sich die Identitäten selbst im Denken wie im Handeln transzendieren. Die Einteilung der Zeit, des Raums dienen zur Organisation, zur Koordinierung des gemeinsamen Lebens. Nur wenn ein bestimmter Grad an Reziprozität, an Konformismus herrscht, kann von einer gesellschaftlichen Fortsetzung gesprochen werden. Diese wichtige Aufgabe darf daher keinem Individuum überlassen werden. Das sei der Grund, warum jeder Abweichung mit entsprechender Härte begegnet wird (Durkheim, 1981: 38).

In den "primitiven" Formen des religiösen Lebens wurde das Ziel der Integration zweier Welten dadurch verstärkt, dass sich das Individuum während dem Ritus das Symbol/die Maske des Tieres trug, mit dessen Vitalität er die Idee seiner Gesellschaft, seines Klans verband. Durch die Verkleidung, Verdeckung seines Gesichts drückt es die innere Verwandlung aus. "Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen" (Durkheim, 1981: 300).

Es findet eine Übertragung zwischen der Idee eines Gegenstandes und der Idee des Symbols dieses Gegenstandes statt, was im Menschen die Gefühle dessen hervorruft, in das er sich verwandelt hat (Durkheim, 1981: 302). Da die Idee des Klans für das Individuum eine zu hohe Komplexität aufweise, werde anstelle der Vorstellung von der Gemeinschaft, ihr Symbol in den Mittelpunkt des Kollektivs gestellt. "Weil es im Zentrum der Szene steht, wird es zum Vertreter. Auf das Bild werden die Gefühle fixiert, denn es ist das einzige konkrete Objekt, an das sie sich knüpfen. Das Bild erinnert an sie und hält sie wach, selbst wenn die Versammlung aufgelöst ist; denn es überlebt sie, eingraviert in Kultinstrumenten, auf Felsen, auf Schilden usw" (Durkheim, 1981: 303). Weil die menschlichen Denk- und

Handlungskategorien sozialen Ursprungs sind und insofern “in der Natur der Dinge begründet sind”, erzielen sie ihre Wirkung im Menschen (Durkheim, 1981: 41). Das Totem ist die materielle Form des Mythos, des Klans. Deswegen haben die Verbote eine verbindliche Wirkung, bestimmte Tiere zu töten oder der Glaube, dass der Verzehr seines Fleisches jene positiven Tugenden besitze. Das ist auch der Grund dafür, dass die Welt nach dem Totemprinzip des Stammes aufgeteilt wird (Durkheim, 1981: 305).

Heute ist es nicht anders. Anstelle Totems hat die moderne Gesellschaft andere Symbole, andere Mythen geschaffen wie die nationale Fahne, das Vaterland. Sie sind zwar abstrakter, haben aber dieselbe Funktion. “Man denkt eben nicht daran, dass die Fahne nur ein Zeichen ist, dass sie an sich keinen Wert hat, sondern nur an die Wirklichkeit mahnt, die sie vertritt; man behandelt sie, als ob sie selber diese Wirklichkeit wäre” (Durkheim, 1981: 302). In beiden Fällen findet die Teilnahme des Menschen an diesem Symbol indirekt statt. Das Bewusstsein darüber, dass das Individuum die Kraft dieser Symbole nur dann hat, wenn es an ihnen partizipiert, dass es nur das Heilmittel findet, wenn es gemeinsam mit andern sucht, gibt ihm den Anlass dafür, eine Analogie zwischen Gott und Gesellschaft anzustellen (Durkheim, 1981: 304, 469). Denn beide sind heilig, beide beherrschen zwei Welten. “Sie wohnen in den Menschen, aber zur gleichen Zeit sind sie die Vitalprinzipien der Dinge” (Durkheim, 1981: 306).

2. Konvergenz in Habermas kommunikativem Handeln

Wenn wir ausgehend von Durkheim den Mythen und den Riten auch in den funktional differenzierten Gesellschaften eine konstitutive Rolle beimessen wollen, stellt sich anstelle Webers Frage danach, welche Gründe dafür sprechen, den Mythen die Rationalität abzusprechen, oder ob die Derwisch-Religiosität der Askese oder der Mystik entspricht oder welche von ihnen beiden die beste Grundlage für eine modernetaugliche Ethik bereitstellt, die Frage, ob aus den Mythen, aus der Derwisch-Religiosität Grundsätze gewonnen werden können, die auch für heutige komplexe Gesellschaften die Grundlage einer solidarischen Identität anbieten könnten. Können wir aus der Derwisch-Religiosität eine allgemein gültige Ethik ableiten, an der sich eine moderne Identität orientieren könnte?

Diese Frage kann mit Habermas Theorie des kommunikativen Handelns angegangen werden. Habermas hat die Vorzüge, dass er nicht nur Webers Konzept der Gesinnungsethik, sondern auch seine Verantwortungsethik berücksichtigt (Weber, 1988: 551; Habermas, 1981: 378-383). Zweitens besteht mit Habermas gleichzeitig die Möglichkeit, dem Konzept der Riten von Durkheim eine konstitutive Rolle in modernen Gesellschaften einzuräumen. Gemäss Habermas ist Sitte bzw. Tradition nicht nur “dumpf hingenommene Gewöhnung”, sondern liefert auch Grundlagen für das moderne Rechtssystem. Das soziale Handeln darf nach Habermas nicht

nach rational vs. irrational, sondern auch nach der Art der Koordinierung und nach dem *Grad* seiner Rationalität unterschieden werden. Daher unterteilt Habermas die Handlungstypen in kommunikatives und erfolgsorientiertes Handeln (Habermas, 1981: 384). Anstelle des Ethos wie bei Max Weber oder dem Ritus wie bei Emile Durkheim übernimmt die Sprache als Kommunikationsmedium, in dem sowohl Ethos wie Ritus kondensiert sind, die Funktion der Verständigung. Soziales Handeln differenziert Habermas danach, ob die Koordinierung “als Verständigung im Sinne eines kooperativen Deutungsprozesses” gemeinsam definiert wurde (Habermas, 1981: 151). Verständigung hat hier die Bedeutung von der Einigung der kommunikativen Akteure (Habermas, 1981: 386). Verständigung ist mit anderen Worten keine diffuse kollektive Gleichgestimmtheit, sondern ein rational erzielbares Einverständnis (Habermas, 1981: 386). In der folgenden Tabelle gibt Habermas einen Überblick über seine Handlungstheorie (Habermas, 1981: 384).

Tabelle 1: Handlungstypen bei Jürgen Habermas

Handlungsorientierung Handlungssituation	Erfolgsorientiert	Verständigungsorientiert
nicht sozial	instrumentelles Handeln	-
sozial	strategisches Handeln	kommunikatives Handeln

“Eine erfolgsorientierte Handlung nennen wir instrumentell, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung technischer Handlungsregeln betrachten und den Wirkungsgrad einer Intervention in einem Zusammenhang von Zuständen und Ereignissen bewerten; strategisch nennen wir eine erfolgsorientierte Handlung, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflussnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers bewerten. Instrumentelle Handlungen können mit sozialen Interaktionen verknüpft sein, strategische Handlungen stellen selbst soziale Handlungen dar. Hingegen spreche ich von kommunikativen Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden. Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, dass sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können. Insofern ist das Aushandeln von Situationsdefinitionen ein wesentlicher Bestandteil der für kommunikatives Handeln erforderlichen Interpretationsleistungen” (Habermas, 1981: 385).

Entscheidend ist, dass die Handlungstheorie von Habermas den Mythen und/oder dem Ritus weder die Rationalität, die Fähigkeit zur Moderne abspricht, noch kulturalistisch verkürzt ist. Dabei können wir mit Habermas zwei

formale Aspekte des mystischen Denkens hervorheben: den Konkretismus des anschauungsverhafteten Denkens und die Bereitstellung von Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen, wodurch die Mannigfaltigkeit zu einer einzigen Einheit reduziert wird. Im Falle des mystischen Konkretismus wird der Welt mit den Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen ein Sinn verliehen. Dank Analogien können die gesellschaftlichen Erfahrungen assimiliert und natürliche Kontingenzen “wenn schon nicht faktisch, so doch imaginär” eingedämmt werden. Der Natur werden die Eigenschaften eines Subjekts zugeschrieben und die Subjekte sind aufgefordert, sich ihrer reflexiver Fähigkeiten zugunsten der Natur zu entledigen. In Bezug auf Natur und Kultur hat diese eigentümliche Interaktion eine humanisierte Natur zur Folge, die eine naturalisierte Kultur ist (Habermas, 1981: 176-178). Dieses Handlungsschema ist eine Lernstufe. So wie ein Kind bestimmte Lernvorgänge durchläuft und auch von Generation zu Generation die Lerneffekte wie auch der Prozess einer reziproken Anerkennung optimiert werden, bewältigt auch jede Gesellschaft analoge Lernniveaus (Habermas, 1976: 93).

a) Ich- und Wir-Identität

Menschen wie auch Gruppen müssen sich von anderen Menschen bzw. Gruppen unterscheiden können, um sich selbst zu sein (Habermas, 1976: 95). Demnach wird die Identität in der Abgrenzung zur Identität des Beobachter oder der objektiven Welt gebildet. Kinder lernen zuerst, dass sie sich von konkreten Gegenständen unterscheiden. Gleichzeitig lernen sie, dass sie sich nicht nur in einem eigenen, physikalischen Körper, sondern auch in einer sozialen Welt befinden, wofür sie nun eine ergänzende und rollenbezogene Identität zu entwickeln haben. Das Kind lernt durch die sprachliche und symbolische Kommunikation eine Persönlichkeit in Abgrenzung zu anderen Identitäten zu bilden. Das Heranwachsende lernt im Laufe seiner Sozialisation, die Bedingungen der Teilnahme einer Kommunikation im Allgemeinen zu definieren und gleichzeitig an bestimmten Kommunikationen unter dem Aspekt dieser allgemeinen Prinzipien teilzunehmen. Es lernt auch während diesem Prozess, die mögliche Spannung zwischen diesen beiden Typen von Kommunikationsarten in seiner Persönlichkeit so zu integrieren, so dass sie ihm grössere Handlungsfreiheiten gewähren. “Die *Ich-Identität* des Erwachsenen bewährt sich in der Fähigkeit, neue Identitäten aufzunehmen und zugleich mit den überwundenen zu integrieren, um sich und seine Interaktionen in einer unverwechselbaren Lebensgeschichte zu organisieren. Eine solche Ich-Identität ermöglicht jene Autonomisierung und zugleich Individuierung, die in der Ich-Struktur schon auf der Stufe der Rollenidentität angelegt ist” (Habermas, 1976: 95).

In Bezug auf Gruppenidentität waren zunächst Verwandtschaftsbeziehungen und mystische Weltbilder massgebend (Habermas, 1976: 97). In den frühen Hochkulturen wurde die politische Organisation/Gemeinde um Staat und Königtum entwickelt. “Die Götter des Polytheismus nehmen menschliche Gestalt

an; sie handeln willkürlich, verfügen über spezielle Lebensbereiche und unterstehen ihrerseits die Notwendigkeit eines abstrakten Schicksals” (Habermas, 1976: 98). Auch die Interaktion zwischen Göttern und Menschen nimmt eine konkretere Gestalt an wie Bitte, Opfer und Verehrung. Die universalistischen Ethiken stellen anstelle des Staates, die Polis, die Gemeinde der Gläubigen, in den Mittelpunkt, der potentiell *alle* Menschen angehören könnten; “denn die Gebote Gottes sind universal” (Habermas, 1976: 99).

Da trotz dieser abstrakten Gleichstellungsnorm innerhalb der Gesellschaft eine hoch ungleiche Klassenstruktur vorhanden war, übernahmen die Ideologien zwischen Faktizität und Geltung eine Vermittlungsrolle. “Sie sollen die *strukturelle Unähnlichkeit* zwischen der an einem konkreten Staat haftenden *kollektiven Identität* und den im Rahmen einer universalistischen Gemeinde geförderten *Ich-Identitäten* ausgleichen” (Habermas, 1976: 100). Diese Spannung kommt in der Moderne und dieses Mal in einer zugespitzten Form an die Tagesordnung, wie Max Weber in seinen Protestantismusstudien zeigte. Einerseits soll der Protestant nach universalistischen Gleichheitsgeboten handeln, andererseits soll er von seiner Ich-Identität ausgehend in einer zweckrational eingerichteten Wirtschaftsordnung erfolgreich handeln. Gleichzeitig nimmt während dieser Phase auch die ethische Gemeinde exklusive Züge an, die mit “Toleranzprinzip und Freiwilligkeit der religiösen Assoziationen” auch rechtliche und politische Anerkennung erhält (Habermas, 1976: 101). Diese Exklusionstendenzen nahmen nach Habermas im Konzept der Nation und/oder der Partei eine kollektive Gestalt an. Darauf geht nach Habermas die Gründung der Nationalstaaten und der sozialistischen Staaten zurück (Habermas, 1976: 110). Auf der Ebene der Ideologien entsprechen dem Integrationsprozess der Nationalismus und der Sozialismus bzw. die Sozialdemokratie. Unter diesen Voraussetzungen konnte sich nach Habermas eine Ich-Identität universalistischer Normen entwickeln, die “*im Bewusstsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozess stattfindet*” (Habermas, 1976: 116).

3. Derwisch-Religiösität und Nesimi

Die Frage lautet, ob es auch in der Derwisch-Religiösität eine evolutive Identitätsbildung nachgewiesen werden kann. Hat die Derwisch-Religiösität auch bestimmte Lernstufen der Identitätsbildung durchlaufen? Diese Frage kann am Beispiel von Nesimis Lehre bejaht werden. Seit Ibn Arabis Emanations Lehre, wird in der islamischen Mystik davon ausgegangen, dass sich Gott durch seine Propheten und Heiligen seinen Geschöpfen zeigt. Darauf aufbauend, vertraten die Hurifisten die Auffassung, dass jeder Prophet ein Meilenstein in der Emanation Gottes ist. Mit jedem neuen Propheten vollzogen die Menschen ein neues Entwicklungsniveau. Die Hurifisten behaupteten, dass Adam nur 9, Abraham 14, Moses 22, Jesus 24,

Muhammad 28 und schliesslich Fazlallah 32 Buchstaben hätten. Diese Zahlen beziehen sich auf die Anzahl der Buchstaben der jeweiligen Sprache, in der das heilige Buch geschrieben ist. So hat das Hebräische 22, das Griechische 24, das Arabische 28 und das Persische 32 Buchstaben (Birge, 1965: 149; Pala, 2012: 214). Fazallah setzte mit diesem System die Form, die Sprache, die Bewegung, die Laute, das Gebet, die religiösen Verpflichtungen, die Geschichte, die Mythologie, den Ritus, das Menschengesicht, die Logik des Korans, das Paradies, die Hölle und Gott selbst in einem untrennbaren, logisch aufgebauten Erkenntnisschema zusammen (Gölpınarlı, 1973: 17). So behauptete Fazallah, dass die Bewegungen des menschlichen Körpers während dem Gebet die artikulierten Buchstaben symbolisierten. Die Gebetsbewegungen artikulieren nicht nur Laute und Buchstaben, sondern formen auch den Namen Allahs (Bashir, 2005: 75).

In seiner Ghaselen, z.B. *Ârif-i lâ mâkân otuz iki dür*, (Hess, 2009: 849) oder *Däryaa-yi muhit ğûşâ gâldi*, (Hess, 2009: 447-495) setzte Nesimi diese hurifistische Ontologie um. Gleichzeitig integrierte Nesimi in seiner Lehre das Menschenbild der Sufisten, wonach die Menschenkenntnis die Gotteskenntnis ist. Diese Auffassung wird in unterschiedlichen Variationen wiederholt, z.B., wer sich nicht kennt, der hat auch Gott nicht gefunden (Hess, 2009: 540). Oder, wer sich selber nicht erkennt, der sieht das Licht Gottes nicht (Hess, 2009: 808). Der springende Punkt ist dabei, dass nach dieser Lehre der Mensch den Gott in sich selbst zu suchen hat (Hess, 2009: 623). Im Menschen sieht Nesimi den König "von höchstem Gewicht." (Hess, 2009: 686) Das heisst, wer sein Selbst verkennt, der hat mit Gott nichts zu tun (Hess, 2009: 631). Bis Nesimi war die Einheit mit Gott nur einem auserwählten Menschen, wie einem Heiligen, zugesprochen. Mit dem Konzept "Antlitz-Gottes" wurde jeder Mensch angesprochen. Nun stand nicht nur die abstrakte Idee "Gott", sondern der konkrete Mensch im Zentrum der Ethik (Aktürk und Tuğrul, 2014). Bei der Derwisch-Religiosität wurde nicht nur theologisch auf der Geltungsebene, sondern auch auf der Ebene der Faktizität, der soziologischen Determinante ein neues Integrationsniveau erreicht. So wie Weber herausgearbeitet hatte, gerieten die Akteure der neuen Erlösungsprophetie mit der *Sippengemeinschaft* in einen Konflikt. Die neu erworbene ethische Identität schrieb ihnen eine Kooperation nicht nur mit dem blutsverwandten Bruder, sondern auch mit dem Bruder der gleichen Ethik. Auf dem Reziprozitätsprinzip „wie du mir, so ich dir“, wurde innerhalb der Gemeinde zinsloses Darlehen und Unterstützungspflicht als ein moralisches Gebot vorgeschrieben. Nach Aussen dagegen galt das Recht des Stärkeren. Nach der Aussenmoral galt die Versklavung als legitim (Weber, 1986b: 542). Entscheidend ist, dass die Dualität von Innen und Aussen unter dem Gleichheitsgebot der erlösungsreligiösen Ethik eine abstrakte Norm geworden war. Deswegen betonte Weber, dass der Reziprozitätsgrundsatz in seinem Idealtyp zum brüderlichen Liebeskommunismus, zur Nächstenliebe, zur Menschenliebe und schliesslich zur Feindesliebe geführt hätte (Weber, 1986b: 543). Zweitens stand diese Ethik in einem

Antagonismus mit der ökonomischen Sphäre. "Rationale Wirtschaft ist sachlicher *Betrieb*. Orientiert ist sie an *Geld*preisen, die im Interessenkampf der Menschen untereinander auf dem *Markt* entstehen. Ohne Schätzung in Geldpreisen, also: ohne jenen Kampf, ist keinerlei *Kalkulation* möglich" (Weber, 1986b: 544). Die Unpersönlichkeit der Wirtschaftssphäre stand in einer Spannung mit der religiösen Brüderlichkeitsethik. Doch beide Richtungen, die Sippongemeinschaft und die ökonomische Sphäre, wurden in der Derwisch-Religiosität zusammengebracht. Derwische stammen aus verschiedenen Ethnien, Ethiken und sozioökonomischen Schichten. Sie stammen aus christlichen, schamanischen wie auch buddhistischen Traditionen. Sie waren Bauern, Philosophen, Händler, Sesshaft, Nomaden, Vakif-Besitzer.

Schliesslich wurde mit der Derwisch-Religiosität auch auf der Herrschaftsebene eine Integration erreicht. Der wichtige Akteur der Derwisch-Religiosität, Hacı Bektaş Veli, war selber Führer eines Ordens (Aktürk und Tuğrul, 2014). Das ist mit ein Grund, warum im *Vilâjet-Nâme* eine genealogische Linie (Silile) zum Propheten Mohammad gesucht wurde. Die Silile ist die Legitimation für das Einrichten eines eigenen Staates. Historisch ist gut belegt, dass die Derwische bei der Gründung, Etablierung und Ausbreitung des Osmanischen Reiches eine entscheidende Rolle gespielt haben (Kafadar, 1995). Die auf einem Vakif-Gut eingerichteten Orden waren dabei eine religiöse, institutionelle, herrschaftliche wie auch eine wirtschaftliche Grösse. Ein Orden ist in diesem Sinne ein Staat in Kleinformat. Es gibt keinen Staat islamischer Ethik, der nicht auf ein Beylik (Fürstentum) zurückgeht. Während das Beylik auf Verwandtschaftsbeziehungen beruhte und unterhalb eines Königs organisiert war, waren Orden nach dem Prinzip der Ethik koordiniert und wurden von einem Propheten und/oder Heiligen geleitet. Bektaş verwies mit der Silile auf seinen Anspruch auf eine ethisch und ethnisch legitimierte Staatsgründung.

4. Schlussfolgerungen

Max Weber verfolgte zwei Ziele gleichzeitig; die soziologische Analyse der protestantischen Gemeinde und den Entwurf der Idealtypmethode. Zumal seine Handlungstheorie von der "Zwecktätigkeit eines einsamen Handlungsobjekts" ausgeht, verleitete ihn diese Kombination der Gleichzeitigkeiten dazu, sie auch zu von seinem Gegenstand zu verlangen (Habermas, 1981: 378). Weber unterscheidet zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft und geht nur im letzten Fall von einem postkonventionellen Einverständnishafteln aus, da es von einem zweckrationalen Interessenhandeln geleitet ist (Habermas, 1981: 382). Obschon Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* explizit die Faktizität einer Ordnung von ihrer Geltung trennt, schaffte er es nicht, sich von seinem Eurozentrismus zu befreien (Weber, 1980:15; Weber, 1986a: 1). Eine Ordnung kann nach Weber auf der Verbindlichkeit oder der Vorbildlichkeit beruhen. So kann sie ausgehend von einer Gewöhnung, von einer

Sitte oder durch die Geltung ihrer Normen eine Faktizität erreichen. (Weber, 1980: 43, 122, 190)

Webers Sichtweise konnte überwunden werden, indem nicht nur der Zweckrationalität der protestantischen Kaufmannsethik, sondern auch der Rationalität eines jedes kommunikativ handelnden Akteurs, die Fähigkeit zur Implementierung von allgemein akzeptablen Normen zugesprochen wurde. Diese Normen können bei den Adressaten ihrerseits nur dann mit Akzeptanz rechnen, wenn sie innovativ aus ihrer Tradition gewonnen wurden, wozu Mythen, Sagen, Analogien, Personen, Orte, wie auch Kunst, Philosophie, Musik, Ästhetik und Architektur gehören. Dafür wurde ein erster Ausweg mit Durkheims Konzept des Ritus gesucht.

Besonders heute ist unübersehbar, wie extreme Armut und extremer Reichtum, Analphabetismus und höchstes Bildungsniveau, dichte Kommunikation und totale Ausgeschlossenheit, extreme Religiosität und höchste Rationalität usw. nebeneinander und gleichzeitig existieren. Mythen hatten besonders in den archaischen Gesellschaften die Funktion, durch Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen formale Denkkategorien anzubieten, um die bestehenden Widersprüche in die Lebenswelt zu integrieren. Darin konnten Geben und Nehmen genauso gut geregelt werden, wie Objektivität und Subjektivität, Innen und Aussen, oder Freund und Feind. Zumal auch die Zeit in einer Dualität, wie Cronos und Kairos, im Falle der australischen Aborigines noch in der Singularität von Dreamtime (Wise, 1985), eingebettet war, konnte alles an dieses Schema assimiliert werden. Dem kam auch die sozioökonomische Grundlage entgegen. Anstelle des privaten Eigentumsrechts herrschte das Kollektivgut. "The chief feature of the system, then, is the fact of shared ownership of resources by a number of kinship groups; these kinship groups, moreover, are not exclusive owners of the rights, since, in certain circumstances, allied groups also have rights to the same territory" Godelier, 1979: 764). Im Zentrum dieser Welt standen Mythen, Legenden, Sagen und Götter. Nach demselben Schema wurden die Vakıf-Güter, Orden, Dörfer, Städte und Staaten eingerichtet. Nicht die normative Gleichheit, sondern die (heilige) Verschiedenheit herrschte als Variationsmerkmal. Genau diese Eigentümlichkeit erlaubte es den Derwischen zugleich christliche, buddhistische und islamische Identitäten zu haben, und somit lebendig, unsterblich und Teil der Natur sein.

Durkheim stellte fest, dass der Mensch noch nie so nahe bei der Gottheit(en) stand, wie während dieser Phase, in der die Vitalität genauso in den Dingen lag wie in den abstrakten Begriffen, wie Zeit und Raum (Durkheim, 1981: 307). Im Ritus wurde ihnen eine Beständigkeit verliehen, womit das Gruppenleben trotz zeitlichen Schwankungen eine dauerhafte Orientierung erhielt. Emile Durkheim war ein Moralist und untersuchte die moralische Funktion der Gesellschaft, die er öfters mit

“Gott” gleichsetzte. So wie die “primitiven” Gesellschaften im Ritus die Fähigkeit entwickelt hatten, sich zu vergotten und gleichzeitig Götter zu erschaffen, sah er im Pathos der Französischen Revolution dieselbe Funktion realisiert. “Unter dem Einfluss der allgemeinen Begeisterung, wurden seinerseits rein profane Dinge durch die öffentliche Meinung vergöttlicht: Das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft” (Durkheim, 1981: 294). Zwischen moralischen Vorstellungen und kollektiven Kräften der Gesellschaft ist das Totemzeichen, das Mythos, die Fahne, das Symbol, die Vernunft “so etwas wie der sichtbare Körper Gottes” (Durkheim, 1981: 304). Diese Kräfte beherrschen die profane und sakrale Welt, da sie in den Menschen wohnen und zur gleichen Zeit das Vitalprinzip der Dinge darstellen (Durkheim, 1981: 306). “Ohne die Götter können die Menschen zweifellos nicht leben, aber andererseits würden die Götter sterben, wenn ihnen der Kult nicht dargebracht würde. Er hat also nicht nur das Ziel, die profanen mit den heiligen Wesen zur Kommunikation zu bringen, sondern auch die heiligen Wesen am Leben zu erhalten, sie neu zu gestalten und sie ständig zu regenerieren” (Durkheim, 1981: 467).

Da die Religion sowohl der Gruppe wie auch dem Individuum eine Ich-Identität anbot, weil Religion sowohl die objektive wie auch soziale Welt, die profane und sakrale Welt umfasste, wurden nach Durkheim verschiedenste Techniken und Verfahren, “sowohl jene, die das moralische Leben sichern (Recht, Moral, Schöne Künste) wie jene, die dem materiellen Leben dienen (Naturwissenschaften, industrielle Techniken), direkt oder indirekt aus der Religion abgeleitet” (Durkheim, 1981: 306). Auch die Wirkung der im Ritus erreichten Transzendentalität konnte nur noch stärker werden, je mehr die Akteure mit ihrer Teilnahme eine Widerspiegelung ihrer Wirklichkeit heraufbeschwören wollten. Denn die Wirklichkeit der Mythen hing mit der eigenen Wirklichkeit zusammen.

Mythen waren und sind ein Teilelement der Vergesellschaftung. Gleichzeitig reichen sie alleine für die Identitätsbildung nicht aus. In der Lehre von Nesimi wurde die Lernstufe hervorgehoben, in der der Mensch in den Mittelpunkt einer jeden ethischen Handlung gestellt wurde. Damit stellte sich die Frage, unter welchen Voraussetzungen die Derwisch-Religiosität eine konstitutive Rolle in den modernen Gesellschaften übernehmen konnte. In der Derwisch-Religiosität kann sie in ihrer Rolle als Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Gesellschaft eine verbindliche Identität sowohl auf der Gesellschafts- wie auch auf der Individualebene anbieten. Dafür wurde in der Handlungstheorie von Habermas und in seinem Ich- und Wir- Konzept eine kommunikative Vermittlung gesichtet. Was genau kommunikative Vermittlung ist und wie sie konkret umgesetzt werden kann, hat Habermas in seiner Diskursethik herausgearbeitet (Habermas, 1983; Habermas, 1991; Habermas, 1998). Die Diskursethik räumt tatsächlich nicht nur der protestantischen Ethik, sondern unter günstigen Voraussetzungen jeder universalistischen Ethik die Fähigkeit zur Moderne ein. Nicht nur während der

Gründung und des Aufstiegs des Osmanischen Reiches, sondern auch während der Gründung der Republik Türkei hat die Derwisch-Ethik eine konstitutive Rolle übernommen (Hasanoğlu, 1998; Sevinç, 2013). Der zwangslose Zwang guter Gründe stellt dabei die unverzichtbare Bedingung für die Möglichkeit der Errichtung einer prosperierenden und freiheitlich eingerichteten Gesellschaft dar.

Endnoten

- ¹ Im Folgenden sind einige Wundertaten von Bektaş aufgelistet: Bektaş sorgt dafür, dass ein alter Mann von den Quellen seiner Frau frei wird, indem er die Zeit der Frau ablaufen lässt (Gross, 1927: 16). Bektaş lässt einen Brunnen inmitten der Schule entstehen (Gross, 1927: 16 f). Bei einem Flussübergang spricht er mit den Fischen (Gross, 1927: 35). Er trifft sich mit Chizr (Gross, 1927: 42). Er bringt die Kälber dazu, drei Tage lang nicht mehr zu saugen (Gross, 1927: 51). Bektaş bringt die Steine zum Sprechen (Gross, 1927: 52). Bektaş bringt einen Apfelbaum im Winter zum Blühen, Früchte zu geben (Gross, 1927: 53). Er hilft Frauen, damit sie ein Kind bekommen (Gross, 1927: 56). Bektaş reitet auf einem Teppich (Gross (1927): 74). Er öffnet mit einer Faust ein Fenster in seiner Zelle, die aus Steinen gebaut war (Gross, 1927: 62). Auch der Ursprung der Fastnacht scheint auf Bektaş zurückzugehen (Gross, 1927: 65). Er leitet auch seinen Schüler dazu an, Wasserquellen in Kriegsnot entstehen zu lassen (Gross, 1927: 76). Spricht mit einem sprechenden Ochsen (Gross, 1927: 76). Bektaş befindet sich in Mekka und gleichzeitig in seiner Tekje Suluğa Qara Öjük (Gross, 1927: 111 f). Er erweckt tote Kinder zum Leben (Gross, 1927: 121 f). Er unterhält sich mit Chizr (Gross, 1927: 140 f). Bektaş weiss im Voraus, wann er streben wird und was genau nach seinem Tode stattfinden wird (Gross, 1927: 147-150).
- ² Auf dieser Handlungstypologie geht Trubeks Rationalitätstypologie zurück, in der er Islam Irrationalität vorwirft (1984: 165). Siehe dafür auch Huff, 2003.

Literatur

- Aktürk, Hamit und Tuğrul, Talip. (2014). "Alevi Bektaşi Kaynaklarında İnsan Yetiştirme Modeli." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 72: 211-225. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/1622>.
- Arda, Zeki Cemal. (1999). "Anadolu ve Avrupa Mitolojisinde İçerik ve Motif Karşılaştırması." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 9. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/249/0>.
- Bashir, Shahzad. (2005). *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford: Oneworld.
- Birge, John Kingsley (1937): *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac.
- Cantoni, Davide. (2015): "The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in the German Lands". *Journal of the European Economic Association*, 13 (4): 561-736. DOI: 10.1111/jeea.12117.
- Demir, Ali. (2016). *Die Moderne. Von Muhammad zu Atatürk: eine Analyse des türkischen Pfades in die Moderne anhand der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. Berlin: Lit-Verlag.
- Durkheim, Emile. (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Eyübođlu, İsmet Zeki. (2010). *Bütün yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Derin.
- Farođhi, Suraiya. (1981). *Der Bektaşî-Orden in Anatolien: Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Sonderband 2. Wien: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien.
- Godelier, Maurice. (1979). "On Infrastructures, Societies, and History: Reply." *Current Anthropology*, 20 (1): 108-111. URL: <http://www.jstor.org/stable/2741867>.
- Goffmann, Erving. (2002). *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Piper: München.
- Gökbel, Ahmet. (1998). "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 7: 116-138. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/111>.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1973). *Hurûfîlik Metinleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gross, Erich. (1927). *Das Vilâjetn-Nâme des Hağğî Bektaş*. Ein türkisches Derwischevangeliem. Leipzig: Meyer & Müller.
- Habermas, Jürgen. (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- . (1998). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hanyu, Tatsuro (1993). "Max Webers Quellenbehandlung in der ‚Protestantischen Ethik‘. Der Begriff ‚Calling‘." *Zeitschrift für Soziologie*, 22 (2): 65-75. URL: <https://www.jstor.org/stable/pdf/23845926.pdf>.
- Hasanođlu, Enver (1998). "Cumhuriyetimiz ve Hacı Bektaş Veli." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. No. 7:10-12: URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/99>.
- Hess, Michael Reinhard. (2009). *Die Sprache des Menschengottes: Untersuchungen zu İmad äd-Din Näsîmis (fl. ca. 1400) türkischem Divan*. Aachen: Shaker.
- Huff, Toby E. (2003). *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- İhde, Don (1967). "Rationality and Myth." *Journal of Thought*. 2(1): 10-18. URL: <http://www.jstor.org/stable/42587996>.
- Kafadar, Cemal. (1995). *Between the Worlds: The construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude. (1977). *Strukturele Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Levtzion, Nehemia. (1987). "Aspekte der Islamisierung: Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers." Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, S. 142-155. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Onat, Hasan. (2010). "Über die Bedeutung und Wichtigkeit des ‚Velayetname‘ in der Tradition von Ahmet Yesevi und Bektas Veli/ Ahmet Yesevi- Hacı Bektaş Veli Çizgisinde ‚Velayetname‘ nin Anlam ve Önemi Hakkında." *Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum / Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. Nr. (3): 46-54.
- Pala, İskender. (1998). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü [Enzyklopädisches Wörterbuch der Divan-Dichtung]*. İstanbul: Ötüken.
- Sevinç, Bayram. (2013). "Ontolojik Mekân Siyaseti ve Mabet". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 67: 51-69. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/1389>.
- Townsend, Dabney W. (1972). "Myth and Meaning." *The Centennial Review*, 16 (2): 192-202. URL: www.jstor.org/stable/23738355.
- Trubek, David M. (1984). "Max Weber über das Recht und die Entstehung des Kapitalismus." Stefan Breuer und Hubert Treiber (Hrsg.): *Zur Rechtssoziologie Max Webers: Interpretationen, Kritik, Weiterentwicklung*, S. 152-198. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Verene, Donald Philip. (1979). *Symbol, myth and culture: essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven: Yale University Press.
- Weber, Max. (1904). "Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 19. Band, Heft 1: 22-87.
- . (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . (1986a). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Band II*. Mohr: Tübingen.
- . (1986b). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Band I*. Mohr: Tübingen.
- . (1988). *Gesammelte politische Schriften*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Mohr: Tübingen.
- Wise, Tigger. (1985). *The Self-Made Anthropologist: a Life of A. P. Elkin*. Sydney: George Allen and Unwin.