Theologische Grundlagen der Menschenwürde im Alevitentum

İmran Gürtaş
imranguertas@gmx.de

Veröffentlichungsdatum:
15. Januar 2026

Abrufdatum:
08.11.2026

Zitierweise: Gürtaş, İmran (2026). Theologische Grundlagen der Menschenwürde im Alevitentum. Alevitische Enzyklopädie — ISIL: DE-4607. https://doi.org/10.68413/alevian siklopedisi.kb5r7 (Abrufdatum: 08.11.2026)

Die Alevi-Enzyklopädie ist im Rahmen des **Internationalen Standard-Identifikators für Bibliotheken und verwandte Einrichtungen** unter dem Code **ISIL: DE-4607** registriert.

ISSN 3055-9928

ISIL URI /isil/DE-4607

LOBID
lobid.org/organisations/DE-4607

Permalink id.zdb-services.de/resource/organisations/DE-4607

Adresse: Alevi Ansiklopedisi
Körnebachstr. 49-51, 44143 Dortmund

info@aleviansiklopedisi.com

Zusammenfassung
Dieser Beitrag untersucht die theologischen Grundlagen des Gott-Mensch-Verhältnisses im Alevitentum, indem er das Konzept der Menschenwürde aus der Perspektive der Schöpfungstheologie und der Prozesstheologie betrachtet. Obwohl die alevitische Tradition „Menschenwürde“ in ihrem heutigen Sinn nicht als ausdrückliche begriffliche Kategorie verwendet, bieten Schöpfungserzählungen und Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch ebenso wie Metaphern und Bilder über die menschliche Existenz in den Traditionen des Deyiş, Nefes und der poetischen Ausdrucksformen eine gedankliche Grundlage für theologische Deutungen dieses Konzepts. Der Beitrag vertritt die Auffassung, dass Menschenwürde im alevitischen Denken aus zwei theologischen Perspektiven verstanden werden kann, die einander nicht ausschließen. Aus der Perspektive der Schöpfungstheologie ist Menschenwürde als ein von Gott verliehener heteronomer und objektiver Wert begründet, den Menschen kraft ihres Menschseins bedingungslos tragen. Aus der Perspektive der Prozesstheologie erhält dieser heteronome Wert insofern eine autonome und subjektive Dimension, als er durch eine dialogische Beziehung zu Gott sowie durch moralische Praxis und gesellschaftliche Beziehungen erkannt und (re-)konstituiert wird. In diesem Rahmen möchte der Beitrag zeigen, dass Menschenwürde im alevitischen Denken nicht lediglich als ein von außen verliehener Wert begriffen werden kann, sondern als eine mehrschichtige theologische Struktur, die in der Schöpfung begründet ist und sich im Prozess entfaltet.

Schlüsselwörter: Insan Onuru, Sürec Teolojisi, Teoloji, Yaradilis Teolojisi

Einleitung

Der Begriff der Würde wurde in der westlichen philosophischen Literatur vor allem anhand der Begriffe *dignitas* (Latein), *dignity* (Englisch), *dignité* (Französisch) und *Würde* (Deutsch) diskutiert. Diese Debatte ist jedoch nicht ausschließlich auf die westliche Philosophie beschränkt; vergleichbare Überlegungen besitzen auch in

Urheberrecht © 2026 Alevi-Enzyklopädie und Autor:in(nen). Alle Rechte vorbehalten. Sofern nicht anders angegeben, wird dieser Beitrag unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung-Nicht kommerziell-Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Bei jeder Nutzung ist eine ordnungsgemäße Quellenangabe erforderlich. Jegliche kommerzielle Nutzung, Bearbeitung, Übersetzung oder Wiederveröffentlichung bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung der Alevi-Enzyklopädie und/oder der Autor:in(nen).

anderen kulturellen Traditionen eine lange Geschichte (Wetz 1998, 14). Im Türkischen hat der Begriff *onur*, der über das französische Wort *honneur* in die Sprache gelangte, zwei grundlegende Bedeutungen: erstens die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl und das Würdeempfinden einer Person; zweitens den persönlichen Wert, die Ehre und den Stolz, auf denen die Achtung beruht, die einer Person von anderen entgegengebracht wird.

Im modernen Denken und im globalen Menschenrechtsdiskurs wird Menschenwürde im Allgemeinen anhand zweier grundlegender Dimensionen behandelt: absoluter Wert und Universalität (Rommel und Mooney 2025, 2). Erstens wird Menschenwürde als ein unveräußerlicher Wert verstanden, den Menschen von Geburt an besitzen. Dieser Wert ist unabhängig von biologischen, psychologischen, historischen, kulturellen oder gesellschaftlichen Bedingungen und hängt weder von individuellen Fähigkeiten und Leistungen noch vom sozialen Status ab (Boehm, zitiert nach Rommel und Mooney 2025, 2). Zweitens gilt Menschenwürde als universell: Alle Menschen besitzen ohne Unterschied denselben Wert. Dieser Wert kann weder verglichen oder abgestuft noch bestimmten Gruppen vorbehalten werden.

Diese beiden Dimensionen erlangten insbesondere nach 1945 großen Einfluss auf die Herausbildung eines neuen normativen Rahmens im internationalen Recht. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Menschenwürde weltweit anerkannt, als grundlegendes Prinzip in die Charta der Vereinten Nationen aufgenommen und zu einem der konstitutiven Begriffe der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Auf diese Weise wurde Menschenwürde sowohl zum Ausgangspunkt als auch zur Rechtfertigungsgrundlage des internationalen Menschenrechtsregimes. Im modernen Verfassungsrecht stellt Deutschland eines der bekanntesten Beispiele für diesen Ansatz dar: Artikel 1 des Grundgesetzes bestimmt die Menschenwürde mit dem Satz “Die Würde des Menschen ist unantastbar” zum grundlegenden Prinzip der

verfassungsmäßigen Ordnung.

Trotz des hohen normativen Stellenwerts, der der Menschenwürde auf globaler Ebene zugeschrieben wird, ist die Kluft zwischen ihren theoretischen Ansprüchen und der empirischen Wirklichkeit zunehmend sichtbar geworden. Aus dieser Perspektive gilt die Vorstellung von Menschenwürde als absolutem und universellem Wert unter Berücksichtigung der unterschiedlichen kulturellen Kontexte weltweit nicht mehr allgemein als tragfähige oder realistische Annahme.

Betrachtet man jedoch die weltweiten Formen von Ausbeutung, struktureller Gewalt, klassenbezogenen Ungleichheiten, diskriminierenden Praktiken und Kriegsverbrechen sowie die ethnischen Säuberungen und Genozide, die das 20. Jahrhundert geprägt haben, entsteht aus der Distanz zwischen dem normativen Anspruch der Menschenwürde und der gesellschaftlichen Wirklichkeit ein auffälliger Widerspruch. Diese Spannung hat dazu geführt, dass die moderne Annahme, Menschenwürde besitze sowohl absoluten Wert als auch universelle Gültigkeit, in unterschiedlichen theoretischen und praktischen Zusammenhängen erneut infrage gestellt wird.

Rommel und Mooney (2025, 3) betonen in ihrer Analyse der an der Menschenwürde geäußerten Kritik, dass insbesondere metaphysikkritische philosophische Ansätze die Annahme grundlegend problematisieren, der Begriff beruhe auf einer universell gültigen normativen Grundlage. Aus diesem Grund wird die Menschenwürde sowohl in philosophischen als auch in rechtlichen Debatten zunehmend einer kritischen Prüfung unterzogen. Die Frage, wie ihr theoretisch behaupteter normativer Status in der Praxis aufrechterhalten werden kann, ist dabei zu einem zentralen Problem geworden (Bielefeldt 2011, 19).

In diesem Rahmen weist Franz Josef Wetz auf tiefgreifende strukturelle Widersprüche im Verhältnis zwischen Menschenwürde und praktischer Wirklichkeit hin. Er vertritt

die Auffassung, dass die normative Legitimität des Begriffs, insbesondere sein Anspruch auf Absolutheit, erheblich geschwächt worden sei. Nach Wetz bleibt die Menschenwürde trotz des ihr weltweit zugeschriebenen normativen Ansehens in der Praxis häufig eine "leere Begriffsschablone" (2005, 11) und in rechtlichen Dokumenten kaum mehr als eine Form von "Präambelrhetorik und Fassadenschmuck" (2005, 11).

Die historische und begriffliche Entwicklung der Menschenwürde: Vom antiken Rom bis zur Moderne

Innerhalb der westlichen Geistesgeschichte hat der Begriff der Menschenwürde einen historisch und begrifflich vielschichtigen Entwicklungsweg durchlaufen. Eine semantische Untersuchung zeigt, dass sich das mit "Würde" verbundene Bedeutungsfeld bis in das antike Rom zurückverfolgen lässt. Es wäre jedoch irreführend, hinsichtlich des begrifflichen Inhalts oder der Personen, denen Würde zugeschrieben wurde, von einer unmittelbaren Kontinuität zwischen Antike und Moderne auszugehen.

Historische Befunde zeigen, dass nicht alle Menschen automatisch als "Subjekte der Würde" betrachtet wurden. Die philosophische Legitimation der Sklaverei in der Antike, auf sozialem Status beruhende Wertvorstellungen und der Ausschluss bestimmter Gruppen von Würdeansprüchen innerhalb einzelner religiöser und ideologischer Traditionen verweisen auf ein überwiegend herrschaftszentriertes, selektives und hierarchisches Verständnis von Würde. Untersuchungen, die diese historische Entwicklung systematisch analysieren, zeigen, wie Würde in unterschiedlichen Perioden jeweils verschieden ausgestaltet wurde (für eine ausführlichere Diskussion siehe Wetz 2005).

Eines der anschaulichsten Beispiele dieses elitären Verständnisses ist Ciceros Auffassung von *dignitas*. Obwohl Cicero den Begriff in das römische Denken einführte, verstand er ihn nicht als universellen Wert. Vielmehr definierte er *dignitas* als einen Status, der "herausragenden

Personen” vorbehalten war, die ihre Leidenschaften beherrschen und rationale sowie moralische Tugenden zeigen konnten.

Ciceros Aussage, “einige seien nicht wirklich Menschen, sondern nur dem Namen nach Menschen”, macht deutlich, dass er Menschen nicht aufgrund ihrer Geburt einen inneren Wert zuschrieb. Zugleich zeigt sie den selektiven und ausschließenden Charakter des normativen Menschenbildes im antiken Rom. In diesem Rahmen wird *dignitas* nicht als ein allen Menschen innewohnender Wert verstanden, sondern als ein elitärer Status, der an individuelle Tugend und Überlegenheit gebunden ist.

Im Mittelalter wurden Würdevorstellungen innerhalb eines theologischen Rahmens formuliert, der sich von den statusbezogenen und elitären Grundlagen der Antike unterschied. Nach der Lehre der *imago Dei* galten Menschen als wertvoll, weil sie nach dem Bild Gottes geschaffen worden waren. Würde wurde dementsprechend als ein von Gott verliehener Wert verstanden, unabhängig von den moralischen Leistungen oder der gesellschaftlichen Stellung einer Person. In diesem Sinne war Würde nicht länger an persönlichen Erfolg oder Status gebunden, sondern orientierte sich an einem von gesellschaftlicher Hierarchie unabhängigen Universalitätsanspruch.

Während der Renaissance und des Humanismus wurde Würde zunehmend nicht mehr aus theologischen Quellen hergeleitet, sondern auf menschliche Autonomie, Vernunftfähigkeit und das Potenzial zur individuellen Selbstvervollkommnung gegründet. Diese Veränderung brachte eine neue anthropologische und begriffliche Grundlage hervor, die den Wert des Menschen in seinen eigenen Fähigkeiten verankerte.

In der Moderne wurde Menschenwürde als ein unveräußerlicher und universeller, durch die Geburt erworbener Status konzeptualisiert, der als natürliche Folge des Besitzes von Vernunft und freiem Willen verstanden

wird. In gegenwärtigen Zusammenhängen hat sich der Begriff über eine individuelle Eigenschaft hinaus zu einem grundlegenden Prinzip von Menschenrechtsregimen, Verfassungsordnungen und universellen ethischen Standards entwickelt. Menschenwürde fungiert damit als konstitutive Norm, der moralische und politische Universalität zugeschrieben wird.

Dieser historisch-semiotische Rahmen zeigt, dass Menschenwürde ein dynamischer Begriff ist, der in unterschiedlichen Epochen mit jeweils verschiedenen normativen Inhalten neu gestaltet wurde. Innerhalb religiöser Traditionen bilden die der Menschenwürde zugeschriebenen Bedeutungen keinen einheitlichen und homogenen Wert. Vielmehr werden sie durch unterschiedliche Perspektiven artikuliert, die vom pluralen und kontextgebundenen Charakter der Glaubenssysteme geprägt sind.

Ob der Menschenwürde aus theologischer Perspektive eine universelle Bedeutung zugeschrieben werden kann, bleibt daher umstritten. Religiöse Gemeinschaften weisen aufgrund ihrer strukturellen Eigenschaften häufig einen relativ geschlossenen und primordialen Charakter auf und neigen daher dazu, ein “Anderes” zu konstruieren. Darüber hinaus sind heilige Texte aufgrund ihres dogmatischen Charakters und ihres beanspruchten göttlichen Ursprungs nicht von sich aus flexibel oder für spontane Neuinterpretationen offen.

Das menschliche Leben ist demgegenüber ein sich kontinuierlich verändernder Prozess, der neue Bedürfnisse und Herausforderungen hervorbringt. Diese Asymmetrie erschwert theologische Deutungen der Menschenwürde, da heilige Texte nicht automatisch über jene Flexibilität verfügen, die erforderlich ist, um auf neu entstehende gesellschaftliche, ethische und moralische Phänomene zu reagieren.

Im Verlauf der Geschichte haben Faktoren wie gewaltsame Religionskriege, die Ausgrenzung und Verfolgung religiöser

Minderheiten durch dominante Traditionen, körperliche Gewalt, Vertreibung und Massaker sowie geschlechterbezogene Werthierarchien in heiligen Texten und religiösen gesellschaftlichen Praktiken die theologische Auseinandersetzung mit Menschenwürde zusätzlich erschwert. Dies betrifft insbesondere rigide moralische Positionen zu Sexualität, Geschlechterdefinitionen und der gesellschaftlichen Stellung von Frauen.

Gleichzeitig bemühen sich theologische Interpretationen zunehmend um eine reflexive Haltung, um Ansprüchen hinsichtlich der Menschenwürde Universalität und normative Gültigkeit zu verleihen. In diesem Zusammenhang haben interpretative theologische Ansätze besondere Bedeutung gewonnen, die heilige Texte einer kritischen hermeneutischen Auseinandersetzung unterziehen, um auf menschliche Bedürfnisse zu reagieren.

Menschenwürde im Kontext klassischer monotheistischer Ansätze

Der Begriff “Menschenwürde” erscheint in den mündlichen und schriftlichen Quellen, auf denen der alevitische Glaube beruht, weder als ausdrücklich formulierte noch als terminologisch festgelegte Kategorie. Ebenso enthalten die kanonischen Offenbarungstexte des Judentums, des Christentums und des Islam keine systematische oder vollständig ausgearbeitete Konzeption der Menschenwürde. Dennoch entwickeln alle diese Traditionen Erzählungen, Symbole und theologische Deutungen über die Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfungsordnung und über das Wesen des Gott-Mensch-Verhältnisses. Diese bieten indirekte, zugleich jedoch wirkungsvolle Deutungsrahmen für das Verständnis der Menschenwürde.

Eines der frühesten Beispiele solcher theologisch-anthropologischen Deutungen findet sich bei Philo von Alexandria (ca. 25 v. Chr.-50 n. Chr.), der die jüdischen heiligen Texte durch eine Verbindung mit der antiken griechischen Philosophie interpretierte. Philo entwirft eine

göttlich begründete Ordnung und Hierarchie der Wesen und verortet den Menschen innerhalb dieser Hierarchie als ein mit göttlichem Bewusstsein und Verantwortung ausgestattetes Subjekt. Nach Philo erschuf Gott die Pflanzen mit im Boden verankerten Wurzeln und nach unten gerichteten Köpfen, die Tiere mit erhobenen Köpfen und die Menschen als Geschöpfe, deren Blick nicht auf die Erde, sondern auf den Himmel gerichtet ist. Menschen werden somit nicht lediglich als irdische Wesen, sondern als "Himmelsgewächse" verstanden (Philo, zitiert nach Wetz 2019, 41).

Diese theologisch-anthropologische Deutung begründet den Wert und die privilegierte Stellung des Menschen in seiner Ausrichtung auf das Göttliche und in seiner Fähigkeit zu einer Beziehung mit Gott. Damit bietet sie eine theologische Form des Nachdenkens über Menschenwürde.

Diese Vorstellung vom Menschen als einem Wesen mit privilegierter Stellung innerhalb der Schöpfungsordnung wurde im frühchristlichen Denken weiterentwickelt und fortgeführt. Wie Franz Josef Wetz feststellt, wies eine bedeutende Zahl frühchristlicher Denker – sowohl lateinische als auch griechische Kirchenväter – Ansätze ausdrücklich zurück, die Menschenwürde auf äußeres Erscheinungsbild, gesellschaftlichen Status oder vornehme Abstammung gründeten. Für diese Denker war wahre Würde weder ein später im Leben erworbener Titel noch ein durch die Blutlinie weitergegebenes aristokratisches Vorrecht. Vielmehr wurde Menschenwürde als eine von Gott verliehene Form "geschöpflicher Adelshaftigkeit" verstanden (Wetz 2019, 43). Auf diese Weise wurde Würde vom gesellschaftlichen Status gelöst und unmittelbar mit Gott verbunden.

Auch Augustinus formulierte eine Hierarchie der geschaffenen Wesen: Unbelebte Dinge stehen unter lebendigen Wesen, Pflanzen unter Tieren, Tiere unter vernunftbegabten Wesen, und unter den vernunftbegabten Wesen sind unsterbliche Wesen – die Engel – den

sterblichen, also den Menschen, überlegen. Nach Augustinus bildet diese Hierarchie die Ordnung der Natur (Augustinus, *De civitate Dei*, zitiert nach Wetz 2019, 53). Indem Augustinus die auf dem alttestamentlichen Begriff der *imago Dei* beruhende Schöpfungslehre systematisierte, verband er die Vorrangstellung des Menschen gegenüber anderen Geschöpfen mit dem Besitz einer vernünftigen und erkenntnisfähigen Seele. Durch diese von Gott verliehene geistige und spirituelle Ausstattung unterscheidet sich der Mensch von den Geschöpfen des Landes, des Meeres und der Luft und nimmt innerhalb der Schöpfungsordnung eine privilegierte Stellung ein (Augustinus, zitiert nach Wetz 2019, 54): “Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich; sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. So schuf Gott den Menschen als sein Bild; als Bild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie” (Genesis, zitiert nach Wetz 2019, 39).

Eine vergleichbare schriftlich-theoretische Vorform lässt sich auch innerhalb der islamischen Konzeption des Gott-Mensch-Verhältnisses erkennen. In der koranischen Erzählung wird der Mensch trotz der Einwände der Engel als Gottes *khalīfa*, als Stellvertreter auf Erden, erschaffen (Koran, al-Baqara 2:30-33). Diese Formulierung betont, dass der Wert des Menschen nicht von gesellschaftlichem Status, moralischer Tugend oder Abstammung abhängig ist, sondern unmittelbar auf Gottes schöpferischem und einsetzendem Willen beruht.

Ähnliche Ansätze zum Wert des Menschen finden sich auch im Alevitentum, besonders in den *Buyruk*-Texten [1], in denen der Mensch als Zeuge und Spiegel Gottes beschrieben wird. Da das Alevitentum nicht auf einer kanonisierten, schriftzentrierten Offenbarungstradition beruht, sind die Quellen, durch die sakrale Bedeutung artikuliert wird, vielfältig und formal mehrschichtig. Sie umfassen mündliche, schriftliche und rituelle Formen und enthalten mitunter theologisch voneinander abweichende pantheistische und

panentheistische Elemente.

Diese Pluralität erschwert es, Menschenwürde ausschließlich innerhalb eines streng monotheistischen Rahmens zu deuten. Zugleich ermöglicht sie dem Alevitentum eine vielschichtige und produktive Interpretation der Menschenwürde. Innerhalb des alevitischen Glaubenssystems kann Menschenwürde daher auf zwei theologischen Ebenen behandelt werden: im Rahmen der Schöpfungstheologie und der Prozesstheologie.

Die monotheistischen Grundlagen der Menschenwürde in der alevitischen Schöpfungserzählung: Schöpfungstheologie

Innerhalb des alevitischen Schöpfungsverständnisses kann Menschenwürde anhand schriftlicher und mündlicher Traditionen untersucht werden, in denen sie ausdrücklich nachverfolgbar ist, ebenso wie anhand poetischer Erzählungen, in denen sie in unterschiedlichen Perioden mit wechselnden Akzenten indirekt zum Ausdruck kommt. Dieses Verständnis beruht im Allgemeinen auf einer monotheistischen oder klassisch-theistischen Gottesvorstellung. Zugleich enthält es eigenständige und esoterische theologische Deutungen, die diesen Rahmen mitunter erweitern (siehe *Küçük Buyruk*, 162-172).

In diesen Erzählungen wird Gott als eins und absolut verstanden, mit unbegrenzter Schöpfungsmacht ausgestattet und aus dem Nichts schaffend (*creatio ex nihilo*). Seinem Wesen nach (*substantia*) ist Gott ontologisch sowohl vom Menschen als auch von der Natur verschieden und stellt damit ein klassisch transzendentes Wesen dar (Güzelmansur 2012, 92-93).

In der klassischen monotheistischen Theologie ist Gottes Macht zwar für die Gesamtheit des Universums bestimmend, doch bleibt Gott von der Schöpfung unberührt und bewahrt seine göttliche Unveränderlichkeit. Innerhalb dieses Rahmens wirkt Gott als der absolute Bezugspunkt, der

Existenz überhaupt ermöglicht, während der Mensch als ontologisch von dieser absoluten Macht abhängig positioniert wird. Die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf wird somit auf einer unüberwindbaren onto-theologischen Grundlage errichtet.

Innerhalb eines solchen Rahmens erscheint die Erfahrung Gottes durch den Menschen nicht als rationales Begreifen, sondern als existentielle und einseitige Begegnung. Wie Rudolf Otto sie konzeptualisiert, zeigt sich diese Erfahrung zunächst als "Kreaturgefühl" (Otto 2014, 8-12), durch das Menschen ihre eigene Endlichkeit und ihre Stellung vor Gott wahrnehmen. In dieser Begegnung wird Gott nicht als ein durch Vernunft vollständig erfassbares Wesen erfahren, sondern als ein Geheimnis, das Ehrfurcht und Schrecken hervorruft und die Grenzen rationalen Verstehens überschreitet, als *mysterium tremendum* (Otto 2014, 14ff.). Nach Otto bringt das dritte Moment der Erfahrung des Heiligen – die Majestät (*majestas* beziehungsweise "das Moment des Übermächtigen") – ein Bewusstsein absoluter Nichtigkeit zum Ausdruck, das aus der Konfrontation mit Gottes überwältigender transzendenter Macht entsteht (Otto 2014, 22-23).

Im Allgemeinen gehen alevitische Erzählungen nicht von einer vollständigen Identität zwischen Gott und Mensch aus. Obwohl Gott als dem Menschen nahe und mit ihm in Beziehung stehend verstanden wird, bleibt die grundlegende Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf erhalten. Dieser Ansatz bildet einen der pluralen Deutungshorizonte innerhalb des alevitischen Denkens, die sich dagegen richten, das Gott-Mensch-Verhältnis auf ein einziges Modell zu reduzieren.

Während der klassisch-theistische Rahmen bewahrt wird, wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht ausschließlich als Verhältnis einseitiger Macht, Erhabenheit und Befehlsgewalt verstanden. Schöpfung wird nicht nur als Ausdruck des absoluten göttlichen Willens begriffen, sondern auch als relationaler Horizont, der das Gott-Mensch-

Verhältnis für Gottes Wunsch, erkannt zu werden, oder für die göttliche Einsamkeit öffnet. Diese Beziehung wird auf einer dialogischen Ebene gegenseitiger Anrede artikuliert.

In den *Buyruk*-Texten beginnt die Schöpfung mit Gott als verborgenem Schatz und mit dem Wunsch, erkannt zu werden: “Ich war ein verborgener Schatz; ich wollte erkannt werden; ich liebte mich selbst, ich erschuf dieses Volk, ich öffnete und offenbarte meinen verborgenen Schatz” (*Küçük Buyruk*, 163).

Diese Erzählung ermöglicht es, Schöpfung nicht als einseitige Demonstration göttlicher Macht, sondern als eine in Erkenntnis und Liebe begründete Entfaltung des göttlichen Seins zu verstehen. In diesem Sinne entspricht Gottes “Wunsch, erkannt zu werden” einer relationalen Vorstellung, in der Wahrheit erst durch die Anwesenheit eines Gegenübers möglich wird.

Adams Ausruf “Gelobt sei der Herr der Welten”, den er nach seiner Belebung durch Gott äußert (*Küçük Buyruk*, 172), zeigt die Antwort des Menschen auf Gottes Wunsch nach Anerkennung. Diese Deutung mildert starre monotheistische Lesarten ab, die Gott radikal von der Welt trennen und Relationalität ausschließen. Stattdessen ermöglicht sie, das Gott-Mensch-Verhältnis innerhalb eines theologischen Rahmens zu konzeptualisieren, der für Gegenseitigkeit und Kommunikation offen ist.

In ähnlicher Weise verbindet eine weitere Schöpfungserzählung im *Buyruk* Gottes Motivation zur Schöpfung unmittelbar mit dem Menschen als Mittel, durch das die göttliche Existenz sichtbar werden soll: “Der Wille (*meşiyyet*) des *Hak* trat hervor, und der Wille des *Hak* richtete sich darauf, eine Art von Geschöpf zu erschaffen, die als bezeugender Spiegel des eigenen göttlichen Seins dienen sollte. Daraufhin wurden einhundertzwanzigtausend feinstoffliche Menschengestalten nach dem Bild Adams erschaffen. Sie alle existierten vor Adam, dem Vater der Menschheit, und vor den Engeln” (*Küçük Buyruk*, 165).

Innerhalb dieses Rahmens erscheint Menschenwürde als ein ursprünglicher, unveräußerlicher und bedingungsloser Wert, der dem Menschen im Zusammenhang mit Gottes Wunsch, erkannt und anerkannt zu werden, verliehen wird. Menschen erwerben diesen Wert weder durch historische Praxis noch durch moralische Selbstkultivierung. Vielmehr wird er von Gott als ein Wert verliehen, der der Struktur der Schöpfung selbst innewohnt. Im Rahmen der Schöpfungserzählung liegt seine Quelle allein in Gott; daher besitzt dieser Wert einen heteronomen Charakter.

Dieser heteronome Wert wird jedoch nicht als statisches oder jenseitiges Phänomen verstanden. Im alevitischen Denken geht Menschenwürde über einen zu Beginn der Schöpfung verliehenen Wert hinaus und gewinnt innerhalb eines Prozesses Bedeutung, in dem sie auf dem moralischen und existentiellen Weg des Menschen bewusst gemacht wird – selbst durch eine positive Form der Entfremdung vom ursprünglichen Zustand. Aus diesem Grund eröffnet eine auf die Schöpfung ausgerichtete theistische Begründung zwangsläufig einen Raum für eine prozessorientierte theologische Interpretation.

Dementsprechend kann Menschenwürde im alevitischen Denken auf zwei Ebenen verstanden werden. Die erste ist eine ursprüngliche oder objektive Würde, die unmittelbar in Gott begründet ist und die Menschen aufgrund ihres Menschseins bedingungslos besitzen. Die zweite ist eine sekundäre oder subjektive Würde, durch die Menschen diesen Wert innerhalb gesellschaftlicher und moralischer Reifungsprozesse erkennen und verwirklichen.

Während die ursprüngliche Würde daraus hervorgeht, dass der Mensch von Gott als bedeutungsvolles Gegenüber ausgewählt wurde, nimmt die sekundäre Würde durch eine bewusste, auf das Ziel des *İnsan-ı Kâmil* ausgerichtete Lebenspraxis und durch die mit Gott aufgebaute dialektische Beziehung Gestalt an.

Der moralische und pädagogische Rahmen dieses Prozesses

wird in der alevitischen Lehre durch Grundprinzipien wie die Vier Tore und Vierzig Stufen, *İkrar*, *Rızalık* und Toleranz artikuliert. Auf diese Weise erhält Menschenwürde eine zweischichtige Struktur: Sie ist sowohl ein von Gott verliehener innerer Wert als auch ein prozessualer Wert, der durch die moralische und existentielle Anstrengung des Menschen verwirklicht wird.

Der prozesstheologische Kontext der Menschenwürde in der alevitischen Theologie

Obwohl die alevitische Lehre unterschiedliche theologische Deutungen des Gott-Mensch-Verhältnisses umfasst – von klassischen monotheistischen Erzählungen bis hin zu pantheistischen und panentheistischen Tendenzen -, stimmen diese Ansätze in einer gemeinsamen Grundannahme überein: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird nicht als einseitig, statisch oder abgeschlossen verstanden, sondern als eine Beziehung, die auf gegenseitiger Ausrichtung und Interaktion innerhalb der moralischen, spirituellen (*irfanî*) und gelebten Praxis des Menschen beruht. In dieser Hinsicht formuliert die alevitische Theologie ein Verständnis, das den strukturellen, existenziellen und dialektischen Charakter der Beziehung zwischen *Hak* und Mensch hervorhebt, anstatt Gott innerhalb einer für klassische, schriftzentrierte Modelle typischen absoluten Transzendenz von der Welt zu isolieren.

Innerhalb dieses Rahmens erkennt der Mensch die Existenz Gottes und gelangt zugleich zu einer Erkenntnis seiner selbst. Dadurch positioniert er sich als ein von Gott angesprochenes Subjekt. Diese Begegnung legt nahe, das Gott-Mensch-Verhältnis nicht als eine statische und im Voraus festgelegte Beziehung zu verstehen, die auf einer strikten Trennung von Schöpfer und Geschöpf beruht. Vielmehr erscheint es als ein Prozess, der sich im menschlichen Bewusstsein entfaltet, sich durch gelebte Praxis vertieft und seine Bedeutung überwiegend aus menschlicher Erfahrung gewinnt. Diese im alevitischen Glauben erkennbare relationale und prozessuale Konzeption

des Gott-Mensch-Verhältnisses weist bemerkenswerte Parallelen zu modernen theologischen Ansätzen auf, die gemeinsam als Prozesstheologie bezeichnet werden.

Die Prozesstheologie entstand im 20. Jahrhundert innerhalb philosophisch-theologischer Debatten mit dem Ziel, das Verhältnis zwischen Gott und Welt jenseits des transzendenten Gottes des klassischen Theismus neu zu denken. Ihre philosophische Grundlage liegt in Alfred North Whiteheads Prozessmetaphysik, die er in *Process and Reality* entwickelte. Nach Whitehead ist Wirklichkeit kein geschlossenes System aus unveränderlichen Substanzen, sondern ein kontinuierlicher Prozess, der sich aus Beziehungen, Ereignissen und wechselseitigen Interaktionen zusammensetzt. Sein wird daher nicht als festes Wesen, sondern als fortdauerndes Werden innerhalb von Relationalität verstanden.

In diesem Zusammenhang unterzieht Whitehead die klassische monotheistische Gottesvorstellung sowohl auf historischer als auch auf metaphysischer Ebene einer radikalen Kritik. Er problematisiert die Vorstellung Gottes als eines von der Welt isolierten und durch sie nicht berührten Absoluten. Whitehead zufolge hat das klassische theistische Denken Gott trotz seiner historischen Variationen grundsätzlich anhand von drei Modellen konzeptualisiert: als souveränen Herrscher im politisch-theologischen Bereich, als befehlenden Gesetzgeber im moralisch-theologischen Bereich – besonders deutlich in der hebräischen Prophetentradition und beim Aufstieg des Islam – sowie im metaphysischen Bereich nach dem aristotelischen Modell eines unbewegten Bewegers oder einer ersten Ursache, die von Beziehungen isoliert ist (Whitehead 2021, 612).

Obwohl diese Modelle in unterschiedlichen Kontexten entstanden sind, teilen sie eine gemeinsame Tendenz: Gott wird entweder durch Macht, moralischen Befehl oder ein abstraktes metaphysisches Prinzip bestimmt. Dadurch wird Gott von den Prozessen der Welt, ihrer relationalen Struktur und ihrer schöpferischen Vielfalt getrennt.

Whiteheads Gottesvorstellung ist demgegenüber ihrem Wesen nach bipolar und besteht aus einer ursprünglichen Natur beziehungsweise *uranfänglichen Natur* und einer daraus folgenden beziehungsweise sekundären Natur, der *Folgenatur*. Die ursprüngliche Natur umfasst eine begriffliche Beschreibung aller Gott zugeschriebenen Eigenschaften unabhängig von Zeit und Raum. Obwohl diese Dimension unveränderlich und stabil ist, beschreibt sie Gott nicht als außerhalb der Welt stehend oder von ihr losgelöst. Vielmehr stellt die ursprüngliche Natur die metaphysische und begriffliche Grundlage bereit, die für schöpferische Prozesse in der Welt erforderlich ist. Sie wirkt als Voraussetzung schöpferischen Handelns (Whitehead 2021, 616-617).

Während die ursprüngliche Natur begrifflich und unveränderlich ist, entsteht die Folgenatur durch die Wechselwirkung zwischen den begrifflichen Grundlagen von Gottes ursprünglicher Natur und den konkreten Prozessen der Welt. Sie stellt damit die bewusste Dimension Gottes dar (Whitehead 2021, 616). In diesem Sinne verändert Gott die Welt nicht unmittelbar und beherrscht sie nicht durch zwingende Souveränität, sondern führt sie. Whitehead formuliert dies folgendermaßen: “Gott erschafft die Welt nicht, er rettet sie; Gott ist der Dichter der Welt, der sie mit sanfter Geduld durch seine Vision von Wahrheit, Schönheit und Güte führt” (Whitehead 2021, 618).

Das Gott-Welt-Verhältnis wird somit als relationale Wirklichkeit verstanden, welche die Prozesse der Welt durch Veränderungen des Bewusstseins in der Folgenatur integriert und nicht durch Zwangsherrschaft.

Whiteheads Prozessphilosophie wurde von Charles Hartshorne innerhalb des Rahmens eines neoklassischen Theismus auf theologischer Ebene übernommen und systematisiert. Wie Faber feststellt, kann Hartshornes Werk als theologische Interpretation der Kosmologie Whiteheads gelesen werden (Faber 2003, 29). Für Hartshorne ist Gott nicht länger ein von der Welt losgelöstes, absolut

transzendentes Wesen. Vielmehr ist Gott das Prinzip der Existenz der Welt und ihre Seele, während die Welt den körperlichen Leib Gottes bildet (Faber 2003, 31). Das Gott-Welt-Verhältnis wird in diesem Rahmen nicht als einseitiges Schöpfungsmodell verstanden, das Gott als von der Welt entfernt und ihr entgegengesetzt positioniert, sondern als eine durch Immanenz wirkende relationale Struktur.

Genau an diesem Punkt weist die Prozesstheologie den klassischen theistischen Ansatz zurück, der Gott außerhalb des Prozesses verortet. Das Gott-Welt-Verhältnis wird folglich nicht mehr als einseitiges Modell von Kausalität oder Souveränität begriffen, sondern als eine gegenseitige, dialektische und interaktive Beziehung. Innerhalb dieser Beziehung erfahren sowohl Gott als auch die Welt Transformation, indem sie sich von ihren ursprünglichen Naturen entfremden und neue Erfahrungen erwerben. Wirklichkeit wird gerade in dieser Begegnung und in diesem Transformationsprozess offenbar.

In der alevitischen Lehre wird Gottes Selbstoffenbarung in der Schöpfung durch mystische, gnostische und neuplatonische, mehrschichtige Deutungen des Gott-Welt-Verhältnisses behandelt. Genau hier zeigt sich eine deutliche Überschneidung zwischen alevitischem theologischem Denken und moderner Prozesstheologie: In beiden Ansätzen wird Gott nicht als statisches und unveränderliches Wesen verstanden, sondern als eine relationale Wirklichkeit, die sich innerhalb eines Prozesses entfaltet.

Obwohl diese Denklinie einige Berührungspunkte mit der von Ibn ʿArabī (1165-1240) innerhalb der islamischen Mystik systematisierten Metaphysik der *wahdat al-wujūd* aufweist, kann sie nicht auf derselben begrifflichen Grundlage wie die alevitische Deutung verortet werden. Für Ibn ʿArabī bleibt Gott, obwohl er als letzte Quelle des Seins verstanden wird, letztlich die absolute Transzendenz: eine Wahrheit, die in ihrer Gesamtheit ewig unerkennbar und unerreichbar bleibt (Schimmel 2002, 79).

Im alevitischen Denken wird Gott demgegenüber als in allen geschaffenen Wesen offenbar werdend verstanden, ohne mit ihnen eine substanzielle Identität zu bilden. Zugleich zieht sich Gott nicht in eine vollständig unzugängliche Sphäre der Transzendenz zurück. Obwohl die alevitische Theologie daher gelegentlich mit Pantheismus in Verbindung gebracht wird, geht es hier nicht um eine Identität von Gott und Welt, sondern um eine prozessuale und relationale ontologische Vorstellung, innerhalb derer Gott in der Schöpfung sichtbar wird. In diesem Rahmen entspricht *İnsan-ı Kâmil* dem Prozess der Vereinigung mit Gott. Diese Vorstellung wird im alevitischen Diskurs häufig mit der Aussage ausgedrückt: "Der Mensch ist in *Hak*, und *Hak* ist im Menschen."

Dieser Ansatz bietet durch eine emanationistische Ontologie, nach der das Sein aus einer göttlichen Quelle hervorströmt und sich in der Vielheit offenbart, eine flexible begriffliche Grundlage, die auch für die alevitische Kosmogonie prägend ist. Ohne ein monotheistisches Schöpfungsverständnis auszuschließen, eröffnet diese Grundlage einen breiten theologisch-hermeneutischen Horizont, der für pantheistische und panentheistische Deutungen offen ist. In diesem Zusammenhang erscheint die Emanationslehre als ein zentrales Element, das die monotheistische Deutung der *creatio ex nihilo* strukturell lockert und dadurch Wege zu pantheistischen und panentheistischen Seinsvorstellungen eröffnet.

Der etymologisch vom lateinischen *emanatio* abgeleitete Begriff der Emanation wurde besonders innerhalb gnostischer Traditionen als ein zentrales Modell zur Erklärung der Offenbarung göttlicher Wirklichkeit in der Vielheit verwendet. Die Emanationslehre begründet das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit durch den Begriff des "Einen". Im neuplatonischen Denken wird das Eine als letzte Quelle alles Existierenden und als göttliches Prinzip verstanden.

Nach dem ontologischen Schema Plotins (Tornau 2001, 13) nimmt das Eine die höchste Stellung innerhalb der

Hierarchie ein und bildet zugleich das Prinzip des Guten. Aus dem Einen geht der Geist (*nous/intellectus*) hervor, und aus dem Geist entsteht die Seele (*psyche*). Gemeinsam bilden diese drei Prinzipien oder Hypostasen die primäre Wirklichkeit. Unterhalb von ihnen befindet sich die sinnlich erfahrbare materielle Welt. Auf der untersten Ebene steht die formlose Materie, die mit Mangel und Bösem verbunden wird.

Diese begriffliche Struktur tritt innerhalb der alevitischen Tradition besonders in der bektaşitisch-alevitischen Dichtung und Literatur deutlich hervor. Gott wird hier einerseits als erstes Sein oder ursprüngliche Substanz innerhalb der Einheit der Existenz und andererseits als ein Prozess verstanden, der sich durch eine zyklische Bewegung vollendet. Dieser Kreislauf wird durch den Bogen des Abstiegs (*kavs-i nüzûl*), der vom göttlichen Wesen zur Schöpfung führt, und den Bogen des Aufstiegs (*kavs-i urûc*), der von der Schöpfung zurück zur Einheit mit Gott führt, beschrieben. Auf diese Weise werden unterschiedliche Erscheinungsweisen göttlicher Existenz innerhalb einer systematischen Gesamtheit ausgedrückt (siehe Noyan Dedebaba 2001, 123f.).

Anton Josef Dierl systematisiert diesen Emanationsprozess in einer ähnlichen dreistufigen Struktur. Auf der ersten Stufe existiert Gott als ein seiner selbst noch nicht bewusster "Ur-Gott". Auf der zweiten Stufe erlangt Gott durch Entfremdungsprozesse im Hegel'schen Sinne Identität und wird als *Hak* bezeichnet. Auf der dritten Stufe bringt *Hak* den ersten Geist beziehungsweise den Logos hervor. Dieser ursprüngliche Logos wird sowohl als konstitutives Prinzip der Welt als auch als göttliches Licht verstanden. Da der menschliche Körper als Mikrokosmos aufgefasst wird, wird dieser ursprüngliche Logos mit dem eigenen ursprünglichen Logos des Menschen gleichgesetzt (Dierl 1985, 65-67; Gürtaş 2006, 208).

Innerhalb der alevitisch-bektaşitischen Tradition wird die Emanationslehre nicht durch abstrakte metaphysische Sätze,

sondern durch poetische Sprache und liturgischen Diskurs unter Verwendung konkreter Bilder ausgedrückt. Die nachfolgenden Verse machen das Verhältnis zwischen *Hak* und Mensch als ein prozessuales und gegenseitiges Erkenntnisfeld sichtbar. In diesem Prozess erlangt der Mensch Bewusstsein, indem er *Hak* erkennt, während *Hak* durch den Menschen erkannt und offenbar wird.

Emanation wird somit nicht lediglich als ein Ausströmen des Seins aus Gott begriffen, sondern als eine relationale Form, in der Bewusstsein, Identität und Eigenschaften wechselseitig offenbart, verändert und schließlich im Einen vereinigt werden. In diesem Sinne überschreitet der Mensch den Status eines lediglich geschaffenen Wesens und wird in die Position eines mit göttlichen Eigenschaften ausgestatteten Subjekts erhoben.

Cihân var olmadan ketm-i ademdeHak ile birlikte yekdâş idim benYarattı bu mülkü çünkü o demdeYaptım tasvirini nakkâş idim ben

Anâsırdan bir libâsa büründümNâr u bâd ü âb ü hâktan göründümHayrü'l-beşer ile dünyaya geldimÂdem ile bir yaş idim ben

Bektaş Çelebi (Alias Şiri, 18. Jh.)

Daha Allah ile cihân yok ikenBiz ani var edip ilân eyledikHak'ka hiçbir lâyık mekân yok ikenHanemize aldık mihmân eyledik

Kendisinin henüz ismi yok idiİsmi söyle dursun cismi yok idiHiçbir kıyafeti resmi yok idiŞekil verip tıpkı insan eyledik

Edip Harabi (1900)

Kâinatın aynasıyımMadem ki ben bir insanımHakkın varlık deryasıyımMadem ki ben bir insanım

İnsan hakta hak insandaArıyorsan bak insandaHiç eksiklik yok insandaMadem ki ben bir insanım

Aşık İsmail Daimi (1932-1983)

Hem batiniyim hem zahiriyimHem evvelim hem ahiriyimHem ben oyum hem o benimHem O kerim-i han benim.

Yunus Emre (1273-1321)

In diesem Zusammenhang stellt die Lehre von den Vier Toren und Vierzig Stufen (*Dört Kapı Kırk Makâm*) einen zentralen Rahmen dar, der die moralische und theologische Orientierung des Menschen innerhalb des Emanationsprozesses systematisch strukturiert. Entsprechend der Logik der Emanation verläuft die moralische Entwicklung als ein schrittweiser und zielgerichteter Prozess. Das Ziel dieses Prozesses besteht darin, dass der Mensch zum *İnsan-ı Kâmil* wird, das heißt, die Auflösung in *Hak* (*fanā' fi'l-Hak*) erreicht und zu einem Zustand der Einheit gelangt, in dem sich die Unterscheidung zwischen Mensch und *Hak* auflöst.

Das Tor der Scharia verortet den Menschen innerhalb eines heteronomen Rahmens aus Recht, Normen und Sanktionen. Auf dieser Stufe begreift der Mensch den Wert noch nicht durch ein verinnerlichtes moralisches Bewusstsein, sondern durch äußere Regeln sowie Belohnungs- und Bestrafungsmechanismen. Obwohl die ursprüngliche Würde bereits vorhanden ist, hat sie noch nicht die Form einer verinnerlichten ethischen Haltung angenommen. Sie wird vielmehr in erster Linie durch die Befolgung vorgeschriebener Normen erkannt, während die moralische Perspektive noch nicht vollständig die Ebene eines reflexiven Bewusstseins erreicht hat.

Das Tor der *Tarikat* stellt die Stufe dar, auf der sich der Mensch nicht länger mit dieser heteronomen Ordnung begnügt und beginnt, Verantwortung zu übernehmen. *İkrar*, das Gelöbnis beziehungsweise Versprechen, markiert hier eine entscheidende Schwelle: Der Mensch erklärt sich nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber der Gemeinschaft verantwortlich. Mit dem Prinzip der *Rızalık*,

der gegenseitigen Zustimmung, überschreitet Moral eine rein individuelle Ausrichtung und erhält eine gesellschaftliche Dimension. Innerhalb sozialer Beziehungen, die auf Gegenseitigkeit und Anerkennung beruhen, lernt der Mensch, zum handelnden Subjekt seiner eigenen Handlungen zu werden.

Das Tor der *Marifet* bezeichnet die Ebene, auf der sich diese übernommene Verantwortung im Bewusstsein vertieft. Auf dieser Stufe erkennt der Mensch nicht nur sich selbst, sondern auch den anderen als moralisches Subjekt. Das Prinzip "Hand, Lende und Zunge beherrschen" (*eline, beline, diline sahip olmak*) markiert den Übergang zwischen individueller Moral und gesellschaftlicher Ethik. Die Lehre, "die zweiundsiebzig Nationen mit demselben Blick zu betrachten", ermöglicht es, Menschenwürde als einen universellen Wert zu verstehen, der nicht auf eine bestimmte Identität, einen Glauben oder eine Zugehörigkeit begrenzt ist. Auf dieser Ebene beansprucht der Mensch Würde nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere. Menschenwürde wird damit zu einem dialogischen und konstitutiven Prinzip innerhalb gesellschaftlicher Beziehungen.

Am Tor der *Hakikat* kommen die prozessualen Spannungen zu einem Ende. Dialektische Gegensätze sind auf dieser Stufe nicht länger wirksam. Der Mensch erreicht die höchste Ebene seines eigenen Werdensprozesses. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Gott verliert ihre Bedeutung, und der Mensch gelangt in Form einer *unio mystica* zur Einheit mit *Hak*. Das Ziel des *İnsan-ı Kâmil* entspricht hier nicht nur moralischer Vervollkommnung, sondern auch einer ontologischen Transformation.

Innerhalb dieses Rahmens konzeptualisiert die alevitische Lehre Menschenwürde als eine ethische Struktur, die in gesellschaftlichen Beziehungen verwirklicht und fortwährend neu hervorgebracht wird. Die Prinzipien der Toleranz, der *Rızalık* und der Gegenseitigkeit bilden nicht nur die Grundlage moralischer Reifung, sondern auch die

Basis einer Friedensethik, eines Bewusstseins für Geschlechtergleichheit und eines Verantwortungsgefühls im Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Auf diese Weise überschreitet das alevitische moralische Denken die engen Grenzen eines rein moraltheologischen Systems und öffnet sich einem breiten normativen Horizont, der für feministische Theologie, pluralistische Friedensethik und ökologische Verantwortung beziehungsweise Umweltethik aufnahmefähig ist.

Schlussfolgerung

Diese Untersuchung hat das Konzept der Menschenwürde aus alevitischer Perspektive auf zwei theologischen Ebenen behandelt: der Schöpfungstheologie und der Prozesstheologie. Die Analyse ermöglicht es, Menschenwürde in zwei Dimensionen zu konzeptualisieren. Die erste ist die ursprüngliche, von Gott verliehene Würde – eine gottbegründete, heteronome beziehungsweise objektive Würde, die dem Menschen von Gott gegeben wird. Die zweite ist die sekundäre, subjektive Würde, die durch moralische Praktiken und gesellschaftliche Beziehungen Gestalt annimmt. Diese doppelte Struktur bietet einen entscheidenden Rahmen, um die alevitische Anthropologie sowohl in einer Kontinuität mit klassischen theistischen Menschenbildern als auch in einer eigenständigen theologischen Distanz zu ihnen zu verorten.

Auf der ersten Ebene wird anhand alevitischer Schöpfungserzählungen gezeigt, dass der Mensch als Zeuge und Spiegel Gottes erschaffen wurde und dadurch ursprüngliche Würde besitzt. Diese Würde wird als ein Wert definiert, den Gott dem Menschen allein aufgrund seines Menschseins verleiht. Sie wird nicht durch gesellschaftliche Prozesse hervorgebracht. In diesem Sinne kann die göttlich begründete Würde als absolute und primäre Würde bezeichnet werden.

Auf der zweiten Ebene wird Menschenwürde aus prozesstheologischer Perspektive als ein Werden, das heißt

als Prozess, behandelt. Das Streben nach dem *İnsan-ı Kâmil* wird im Rahmen der Emanationslehre untersucht, die in den Schöpfungserzählungen implizit erkennbar ist und in der alevitischen Dichtung ausdrücklich artikuliert wird. In diesem Prozess werden sowohl Gott als auch der Mensch innerhalb einer dialektischen Struktur positioniert, in der sie an der Entfaltung der Wahrheit teilhaben.

Dementsprechend kann weder der Mensch als geschaffenes Wesen die Wahrheit vollständig konstituieren, noch kann Gott, als "verborgener Schatz" verstanden, alle Dimensionen der Wahrheit in völliger Isolation offenbaren. Auf diese Weise zeigt sich die primäre Würde des Menschen als ein sekundärer, subjektiver Wert, der innerhalb eines fortdauernden Prozesses gestaltet und verwirklicht werden muss.

Obwohl diese Dimension in der vorliegenden Untersuchung nicht unmittelbar behandelt wurde, stellt Menschenwürde auch einen weiteren wichtigen Bereich dar, der im Zusammenhang mit den historischen Ungerechtigkeiten betrachtet werden muss, welche Alevit:innen erfahren haben. Dabei geht es nicht um eine neue Form der Würde, sondern um eine eigenständige, opferzentrierte Weise, sich auf Menschenwürde zu beziehen. Die historische Gewalt, die Alevit:innen aufgrund ihrer Identität erlitten haben, hat eine Neuinterpretation von Würde in einem modernen Kontext ermöglicht und Bedingungen dafür geschaffen, gegenwärtige Perspektiven wie feministische Theologie, ökologische Verantwortung und Friedensethik innerhalb eines theologischen Rahmens zu betrachten.

Endnoten

[1] Ob Buyruk-Texte und andere schriftliche alevitische Quellen als grundlegende Quellen des Aleviten tums betrachtet werden können, wird in der bestehenden Forschung unterschiedlich beurteilt. Die in dieser Untersuchung herangezogenen Buyruk-Texte wurden im Zusammenhang mit diesen Debatten keiner umfassenden

und kritischen Analyse unterzogen. Dennoch lässt sich argumentieren, dass zumindest bestimmte Abschnitte der Buyruk-Texte inhaltliche Elemente enthalten, die sich mit alevitischen Erzählungen überschneiden, auch wenn dies nicht für die Texte in ihrer Gesamtheit gilt. In dieser Hinsicht kann von einer begrenzten und bedingten Entsprechung zwischen Buyruk-Texten und mündlichen alevitischen Erzählungen gesprochen werden. In der vorliegenden Untersuchung wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch anhand eines ausgewählten Beispiels aus dem Buyruk behandelt. Kritische Lektüren der Buyruk-Texte und intertextuelle Vergleiche liegen außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

Quellenangaben und weiterführende Literatur

Aland, Barbara. 2014. *Die Gnosis*. Stuttgart: Reclam.

Bielefeldt, Heiner. 2011. *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*. Freiburg i. Br.: Herder.

Buyruk. 2000. *Alevi İnanç-İbâdet ve Ahlâk İlkeleri*. Çev. Mehmet Yaman. Mannheim: Alevi Kültür Merkezi Dedeler Kurulu Yayınları.

Dedebaba Noyan, Bedri. 2000. *Bütün yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. Bd. III. Ankara: Ardıç Yayınları.

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

Faber, Roland. 2003. *Gott als Poet der Welt: Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gürtas, Haki. 2005. *Mythen und Rituale des Alevitentums: Zur Soziologie einer Glaubensgemeinschaft im Nahen Osten*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Güzelmansur, Timo. 2017. *Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten: Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht*. 2. Aufl. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Mooney, Hilary Anne-Marie, & Herbert Rommel. 2025. "Menschenwürde – begriffliche Entwicklungen aus theologischen Perspektiven." İçinde *Die Würde des Menschen: Theologische Reflexionen – fachübergreifende Perspektiven*, der. Herbert Rommel & Hilary Anne-Marie Mooney, 1-33. Paderborn: Brill/Schöning.

Rommel, Herbert. 2022. "Menschenwürde und Achtung: Ethische Begründungsdefizite im philosophischen Diskurs." *Philosophisches Jahrbuch* 129 Jg., H. 1: 6-26.

Schimmel, Annemarie. 2002. "Sufismus – Mystik im Islam." İçinde *Handbuch Islam*, der Walter M. Weiss, S. 77-83. Köln: DuMont.

Tiedemann, Paul. 2006. *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tornau, Christian (Hg.). 2001. *Plotin: Ausgewählte Schriften*. Ditzingen: Reclam.

Weber-Guskar, Eva. 2016. *Würde als Haltung: Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*. Münster: LIT Verlag.

Wetz, Franz Josef. 1998. *Die Würde der Menschen ist antastbar: Eine Provokation*. Stuttgart: Kohlhammer.

Wetz, Franz Josef. 2005. *Illusion Menschenwürde: Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart: Kohlhammer.

Wetz, Franz Josef. 2019. *Texte zur Menschenwürde*. Ditzingen: Reclam.

Hinweis des Herausgebers: Die in dieser Veröffentlichung enthaltenen Ansichten, Interpretationen, Ergebnisse und Daten liegen ausschließlich in der Verantwortung der jeweiligen Autor:in(nen). Sie spiegeln nicht notwendigerweise die Ansichten der Alevi-Enzyklopädie, ihrer Herausgeber:innen, des Redaktionsrats oder der unterstützenden Institutionen wider. Die Alevi-Enzyklopädie und ihre Herausgeber:innen können nicht für Folgen verantwortlich gemacht werden, die sich aus der Nutzung der veröffentlichten Inhalte ergeben.