

I.

Die osmanisch-anatolisch-türkische Tradition der modernen Republik Türkei

Huzur: Trägheit, Seelenruhe, soziale Harmonie

Zur osmanischen Mentalitätsgeschichte*

Zu den Symptomen der Re-Islamisierung, die seit geraumer Zeit in der Türkei zu beobachten sind, gehören neben manchen importierten auch spezifisch türkische, so z.B. die neue Wertschätzung der osmanischen Tradition, die in dem von der republikanischen Erziehung geprägten nationalistischen Geschichtsbewusstsein¹ lange Zeit eher ein Schattendasein geführt hatte. Türkische Muslime suchen also die vorbildliche Gesellschaftsordnung nicht unbedingt in der islamischen Urgemeinde in Medina unter dem Propheten Muhammad, sondern sie besinnen sich auf ihre vorrepublikanische osmanische Vergangenheit, in der nach ihrer Vorstellung ein in staatlichen und religiösen Institutionen verankertes, auch die Gläubigen anderer Religionsgemeinschaften tolerierendes, islamisches Wertesystem praktiziert wurde, das ein Leben in sozialer Harmonie ermöglichte.

Diese idealisierende Rückbesinnung auf die angeblich heile osmanische Gesellschaft resultiert vor allem aus der Enttäuschung über das als kalt und inhuman erfahrene Leben in der westlich orientierten städtischen Gesellschaft der säkularisierten Türkischen Republik oder der Gastarbeiter-Diaspora.

Atatürk hatte in der Aufbauphase der Republik durch rigorose Verwestlichung einen neuen Menschentyp schaffen wollen, der die 'orientalische' Mentalität ablegen und die islamische Religiosität zur rein ethischen Komponente des türkischen Nationalismus umformen sollte. Dieser neue fortschrittsgläubige, aktive Menschentyp wurde dem schicksalsgläubigen tragen Osmanlı entgegengestellt, wie er in europäischen Reiseberichten, aber auch von ernsthaften Orientkennern immer wieder charakterisiert wird. So fragt Vámbéry (1875) eher sympathisch berührt: „Wer hat nicht die beinahe an Schlaftrigkeit grenzende Sanftmut, das gelassene stille Wesen, den würdevollen edlen Gesichtsausdruck der Osmanlis bewundert?“²

In der Zeit der Reformversuche im neunzehnten Jahrhundert wurde diese von dem Osmanlı verkörperte Mentalität mitverantwortlich gemacht für die Rückständigkeit des Orients gegenüber Europa. Mit dem nun aus Europa importierten türkischen Nationalismus drangen neue Ideale der Persönlichkeitsbildung in das Osmanische Reich ein, die besonders durch die Literaten verkündet wurden. Dieses neue Türkentum wurde im Ersten Weltkrieg von den deutschen Waffenbrüdern

* Im Original erschienen als: Glassen, Erika 1987. *Huzur: Trägheit, Seelenruhe, soziale Harmonie. Zur osmanischen Mentalitätsgeschichte*. In: Jean-Louis Bacqué-Grammont, Barbara Flemming, Macit Gökerk und İlber Ortaylı (Hrsg.), *Türkische Miszellen*. Istanbul: Editions Dvit Press, S. 145-166.

¹ Über das alte und neue Geschichtsbild siehe: Klaus Kreiser, „Gesichtspunkte der türkischen Kulturpolitik – Polarisation und Konsensus“, in *Orient*, 23, 4 (1982), 563-566.

² Hermann Vámbéry, *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert. Eine culturgeschichtliche Studie*. Leipzig 1875, S. 20.

gönnerhaft beobachtet. Hachtmann schreibt in seiner Literaturgeschichte (1916): „.... die Ideen der Neu-Turaner ... haben einen ganz neuen Typ des Türkens geschaffen: den zukunftsgläubigen, disziplinierten, zielbewussten Mann. Eine strenge, herbe, fast asketische, gänzlich unerotische Männlichkeit ist der hervorstechende Zug auch des neuesten türkischen Schrifttums. Diese ‘Neu-Turaner’ verachten den keif, das behagliche Dahinträumen des Türkens der alten guten Zeit ... sie sind heroisch gestimmt. Arbeit und Kampf sind die Leitsterne ihres Lebens“³.

Dieser neuen Generation gehörte auch Atatürk an, in ihren Idealen wurzeln seine Prinzipien. Das Menschenbild der türkischen Nationalisten orientierte sich an dem alp- und gâzî-Typ der vor- bis frôhosmanischen türkischen Nomadenkämpfertradition⁴, dessen Qualitäten Mut und Dynamik dem verweichlichten städtischen Osmanli-Typ abhanden gekommen waren. Der Osmanli galt nun als dekadentes Endprodukt der jahrhundertealten islamisch-osmanischen Gesellschaft, die zum Untergang verurteilt war. Sollte sein Weltbild zerstört werden, musste man einen revolutionären kulturellen und gesellschaftlichen Wandel schaffen, der die Institutionen und Traditionen beseitigte, die es geprägt hatten. Das war eine schmerzliche Amputation, da man auf ein organisch gewachsenes Geschichtsbewusstsein verzichten und ein neues, mit utopischen Elementen versetztes Geschichtsbild konstruieren musste. Nicht mehr der Islam, sondern das Türkentum sollte nun das Rückgrat des kollektiven Selbstbewusstseins der Gesellschaft bilden. Die Religionspolitik der Türkischen Republik suchte aber auch durch die Proklamation des ‘wahren Islam’ die Religion in den Dienst des türkischen Nationalismus zu stellen⁵.

Der Islam war in den Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft zunehmend ‘osmanisiert’ worden, wobei das Türkentum Elemente des Volks- und Aberglaubens beisteuerte.

Es soll nun versucht werden, die historische Genese und das sich wandelnde Selbstverständnis des Osmanentums, d.h. des kulturell-religiösen Wertesystems des zivilisierten Bürgers, des Osmanli, herauszuarbeiten.

Während die übrige islamische Welt schon seit langem durch innere Zwistigkeiten und Bruderkämpfe geschwächt war, hatten die türkischen Osmanen im Jahre 1453 durch die Eroberung Konstantinopels die Vitalität und Expansionskraft der islamischen umma erneut unter Beweis gestellt. Nun gelang es Selîm I. im Jahre 1517, dem Osmanischen Reich auch noch die Länder Syrien und Ägypten, sowie die heiligen Stätten auf der arabischen Halbinsel einzufügen. Er

³ Otto Hachtmann, *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig 1916, S. 10.

⁴ Siehe Mehmed Kaplan, „Nâbî ve ‘orta insan’ tipi“ in İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt XI, 31. Aralik 1961, S. 27. Vielleicht wäre hier auch noch der Typ des edlen Räuber zu nennen. Dazu: Petra Kappert, „Der edle Räuber in der engagierten türkischen Literatur: Körôglu, historischer Rebell und literarischer Held“, in *WZKM* 71 (1979), S. 177-194.

⁵ Zu der Religionspolitik der Republik siehe Özgür Karagöz, *Der Islam im Widerstreit. Religionspolitik und Nationalismus in der Schulernziehung der Türkischen Republik 1923-1960*, Diss. Freiburg i. Br. 1976, S. 88.

erbeutete sozusagen auch den Chalifentitel für die Osmanen, indem er den letzten abbasidischen Schattenchalen, der in Kairo unter den Mamluken residiert hatte, mit in die osmanische Hauptstadt führte⁶.

Die Zeitenwende um 1500 ist noch für das heutige Geschichtsbewusstsein der islamischen Völker von entscheidender Bedeutung. Während die Araber, das Volk des Propheten und des Qur'ân, es als demütigend empfinden, damals unter die Herrschaft der Türken gefallen zu sein – und in dieser Lage blieben sie ja bis zum Ersten Weltkrieg –, konnten die Iraner, durch politische Abgrenzung etwa in dem Territorium des vorislamischen persischen Sassanidenreiches und durch die Proklamation der Zwölferschi'a zur Staatsreligion im Jahre 1501, auch im religiösen Bereich eine eigene Entwicklung einleiten, die gewissermassen folgerichtig zur islamischen Republik Iran der Gegenwart führen konnte.

Der osmanisch-türkische Sultan Selîm I. hat nun zwar nicht, wie es viele iranische Sunnitn damals von ihm erhofften, durch einen militärischen Sieg über das totalitäre schi'itische Regime der Safawiden in Iran, das grosse politische und religiöse Schisma des Islam zwischen Sunnitn und Schi'iten verhindern können, aber er hat doch durch die Begründung eines islamischen Grossreiches, mit dem Sultan (-Chalifen) als Hüter der heiligen Stätten des Islam an der Spitze, eine neue Epoche der islamischen Geschichte eingeleitet und könnte wohl zu Recht als ein grosser muğaddid (Erneuerer) im klassischen sunnitischen Sinne bezeichnet werden. So sahen ihn jedenfalls seine Zeitgenossen⁷.

Die Eroberung Ägyptens durch Selîm I. hatte auch weltpolitische Bedeutung⁸, doch uns interessiert hier nur seine Innenpolitik. Wie I. Beldiceanu-Steinherr jüngst noch einmal dargelegt hat, stellte sie einen Wendepunkt dar im politischen und religiösen Leben des Osmanischen Reiches⁹. Der Einfluss der arabischen und iranischen 'ulemâ trug zu einer entschiedenen Sunnitisierung des Reiches bei, in dem die schi'itisch angehauchten Derwischordnen das religiöse Leben vorher ganz wesentlich bestimmt hatten.

Auch die Sympathisanten der Safawiden im Osmanischen Reich, die Selîm grausam verfolgen liess, gehörten zu den heterodox-schi'itischen Derwischbünden. Der bleibende Effekt von Selîms Religionspolitik bestand in der festen Etablierung des sunnitischen Hochislam im Osmanischen Reich.

⁶ Zur Diskussion der Chalifatsfrage bei den Osmanen siehe Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, S. 210-217.

⁷ Dazu Erika Glassen, „Krisenbewusstsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit“ in Haarmann/Bachmann (Hrsg.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift Hans R. Roemer*, BTS 22, Beirut 1979, S. 178. Winfried Riesterer, *Al-İsbîlîs ad-Durr al-Muṣān. Eine zeitgenössische Quelle zur osmanischen Eroberung Syriens und Ägyptens*. Magisterarbeit Freiburg i. Br. 1979, S. 32 ff.

⁸ Dazu Andrew C. Hess, „The Ottoman Conquest of Egypt (1517) and the Beginning of the Sixteenth-Century World War“, in *IJMES* 4 (1973), S. 55-76.

⁹ Irène Beldiceanu-Steinherr, „Le Règne de Selîm I^{er}: Tournant dans la Vie Politique et Religieuse de l'Empire Ottoman“, in *Turcica* VI (1975), S. 34-48.

Nie liess sich in der islamischen Geschichte der Begriff der islamischen Orthodoxie so eindeutig definieren wie im Osmanischen Reich seit Anfang des 16. Jahrhunderts. Die osmanische medrese, als Lehranstalt der sunnitischen Scholastik, die Hierarchie der religiösen Ämter in der sog. ‘ilmîye, das islamische Rechtswesen, das in Theorie und Praxis feste Formen annahm, das alles wurde bald zu Recht als erstarrt und verknöchert kritisiert, verkörperte aber auch die beharrende Kraft der islamischen Sunna.

Doch die sunnitische Orthodoxie konnte mit ihrem trockenen Gesetzesislam die geistigen und sozialen Bedürfnisse der Gläubigen nicht befriedigen, deshalb blühte im Osmanischen Reich auch weiterhin die Organisationform der islamischen Mystik in den Derwischorden (*tarîqât*)¹⁰. Die islamische Mystik, die in ihren Anfängen eher die Sache einzelner frommer Asketen und esoterischer Ekstatiker gewesen war, hatte sich seit dem 11. Jahrhundert fast in allen islamischen Regionen zu einer Massenbewegung ausgewachsen, und türkische Derwischbünde waren an der Islamisierung Anatoliens beteiligt gewesen. Das Spektrum der Derwismystik im Osmanischen Reich war im Gegensatz zu dem monolithischen Block der medrese-Gelehrsamkeit sehr breit. Es gab Derwischorden, wie etwa die mit der Elite-truppe der Janitscharen verbundenen Bektaşis, deren Lehren von der volkstümlichen Schi‘a, aber auch von den vorislamischen schamanistischen Glaubensvorstellungen der Türken beeinflusst waren, die Halwatîya mit ihren vielen Ablegern, deren Scheiche besonders im politischen Intrigenspiel bewandert waren, oder die Mewlewîs, die trotz ihrer pantheistischen Philosophie der sunnitischen Orthodoxie relativ nahestanden. In Anatolien war das schi‘itisch gefärbte, prosafawidische, sozialrevolutionäre Derwischtum der *Qızılbaş* (Rotköpfe) verbreitet, das bis heute seine Spuren unter den Aleviten hinterlassen hat. Gegen solche staatsgefährdenden Elemente gingen Sultan Selîm I. und seine Nachfolger gnadenlos vor. Doch die Derwischorden, die hin und wieder ihre şâfi‘a-Treue dokumentieren mussten, konnten sich als Gegengewicht gegen die sunnitische Orthodoxie behaupten. Die ‘ulemâ der ‘ilmîye und die Scheiche der *tarîqât*, das waren nicht eindeutig zwei feindliche Lager trotz gelegentlicher öffentlicher Kontroversen zwischen ihren Exponenten¹¹. Hanna Sohrweide hat die Durchlässigkeit der beiden so unterschiedlichen Institutionen gezeigt. Söhne von Scheichen wurden ‘ulemâ und umgekehrt¹². Auch Derwische haben Werke der scholastischen Wissenschaft studiert, während es

¹⁰ Hans J. Kissling, „Aus der Geschichte des Chalvetiyye-Ordens“ in *ZDMG* 103 (1953), S. 233-289. Irène Beldiceanu-Steinherr, *Scheid Üftâde, der Begründer des Ğelvetije-Ordens*, München 1961. Über die neuere Entwicklung: Klaus Kreiser, „Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie“ in Popovic/Weinstein (Hrsg.), *Les Ordres Mystiques dans l'Islam. Cheminements et Situations Actuelles*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1986, S. 49-61.

¹¹ Dazu Lewis V. Thomas, *A Study of Naima*, New York 1972, vor allem S. 25f. und 106f.

¹² Hanna Sohrweide, „Gelehrte Scheiche und sufische ‘ulema im Osmanischen Reich“, in Roemer/Noth (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients* (Festschrift Spuler), Leiden 1981, S. 374-386.

fast zur Regel wurde, dass die ‘ulemâ sich auch mit der islamischen Mystik befassen. Noch im 19. Jahrhundert pflegte man in der Derwischtekke Persisch zu lernen, um Rûmis *Mesnevi* lesen zu können¹³. Viele der ‘ulemâ gehörten zu der Anhängerschaft bestimmter Orden.

Das jahrhundertlange Fortbestehen der religiösen Institutionen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich den wechselnden politischen und ökonomischen Gegebenheiten anpassen mussten und sich dabei selbst wandelten.

Die sich aus dem türkischen Derwischmilieu rekrutierenden Grenzkämpfer (gâzîs und velîs), die an der Eroberung und Islamisierung Anatoliens und des Balkans entscheidend beteiligt gewesen waren, mussten ihre militärische Rolle an die Elitetruppe der Janitscharen und andere militärische Organisationen abtreten. Das türkisch-nomadische Bevölkerungselement liess sich schwer in die städtische osmanische, von der sunnitischen Orthodoxie kontrollierte, Zivilisation integrieren, d.h. ‘osmanisieren’. Sie blieben ein Unruhefaktor im Osmanischen Reich.

Als die Pionierzeit vorüber war, in der persische Emigranten, sunnitische ‘ulemâ aus den von den Osmanen eroberten anatolischen Emiraten und arabischen Provinzen, sowie (devşirme-) Renegaten willkommen und nötig waren, um das osmanische Staats- und Militärwesen zu stabilisieren, als dann keine wesentlichen neuen territorialen Eroberungen mehr gemacht wurden¹⁴, d.h. auch kein Zuwachs an Pfründen und Ämtern mehr anfiel, begann die Dekadenzeit. Erst die Generationen, die im Osmanischen Reich geboren und aufgewachsen sind, verkörpern den echten Osmanlı-Typ.

Schon in der Blütezeit des Reiches wurden die Symptome des Niederganges sichtbar. Niemand hat die Anzeichen der Dekadenz früher erkannt und die Schwächen des Systems härter angeprangert als die Osmanlis selber¹⁵. Ja, das Bewusstsein von einstmaliger Grösse und gegenwärtigem Verfall, eine osmanische Variante des islamischen Dogmas von der guten alten Zeit¹⁶, scheint zu den typischen Merkmalen der Osmanlı-Persönlichkeit zu gehören. Sie alle waren Nachgeborene und suchten das goldene Zeitalter im Reich Mehmeds I., Bâyezîds II., Selîms I. und Süleymâns des Prächtigen. Der moralische Verfall, der für den Niedergang des Reiches verantwortlich gemacht wurde, traf die gebildete Schicht, die in den staatlichen Institutionen Karriere machen wollte, ganz persönlich. Korruption, Protektion und Willkür trieben die fähigen Köpfe mit moralischen Prinzipien in die geistige Frustration und Resignation. Die Wurzeln der Trägheit und Passivität des spät-

¹³ Richard L. Chambers, „The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Âlim, Ahmed Cevdet Paşa“, *IJMES* 4 (1973), S. 454.

¹⁴ Josef Matuz, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*. Darmstadt, 1985, S. 143: „Da aber seit 1541 praktisch kaum mehr Eroberungen verzeichnet werden konnten, blieb der Umfang der in Form von Pfründen verfügbaren Bodenflächen konstant“.

¹⁵ Siehe Bernard Lewis, „Ottoman Observers of Ottoman Decline“, in B. Lewis, *Islam in History. Ideas, Men and Events in the Middle East*, Bradford and London 1973, S. 199-213.

¹⁶ Richard Gramlich, „Vom islamischen Glauben an die *Gute alte Zeit*“, in R. Gramlich (Hrsg.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen* (Festschrift Fritz Meier), Wiesbaden 1974, S. 110-117.

zeitlichen Osmanlı reichen weit zurück in die Geschichte. Persönliche Betroffenheit von Individuen wird hier und da historisch fassbar und reizt uns, nach den Spuren einer Mentalitätsgeschichte des Osmanlı zu suchen.

So möchten wir uns verleiten lassen, den Bogen zu spannen über ein Jahrhundert hinweg zwischen zwei Gestalten der osmanischen Geistesgeschichte, die verschiedene Stadien in der Entwicklung des Osmanlı-Typus zu verkörpern scheinen.

Der eine, Muştafâ 'Âlî aus Gelibolu (1541-1600), der andere, Yûsuf Nâbî (st. 1712) aus Urfa, beide in der Provinz gebürtig, suchten sie ihr Glück in der Hauptstadt Istanbul. Sie fanden zwar Mäzene und Ämter, aber nie die ihnen nach ihrer Selbsteinschätzung gebührende hohe Stellung. 'Âlî starb nach einem bewegten Leben voller Enttäuschungen als Paşa in der arabischen Provinzstadt Ğidda, während Nâbî sich nach dem Tod seines Gönners Qara Muştafâ Paşa (1685) für 25 Jahre in die kosmopolitische Provinzstadt Aleppo zurückzog, bevor er kurz vor seinem Tod wieder auf einem Posten in der Militär-Administration nach Istanbul zurückkehrte.

Muştafâ 'Âlî und Yûsuf Nâbî gehören zu den grossen Gestalten der osmanischen Literaturgeschichte. 'Âlî ist vor allem als Historiker und Nâbî als Diwan-Dichter berühmt geworden. Ihr literarischer Rang soll jedoch ausser Betracht bleiben; was uns allein interessiert, ist die Verbindung von Gesellschaftskritik und persönlichem Ressentiment, die in ihren Werken aufscheint und cum grano salis etwas über die Bewusstseinslage der gebildeten Schicht ihrer jeweiligen Generation aussagt.

Wir stützen uns auf zwei thematisch vergleichbare längere Gedichte: 'Âlîs terğibend mit dem Titel *Hulâsat ul-abwâl* (geschrieben etwa 1581-82), das von Andreas Tietze veröffentlicht und übersetzt wurde¹⁷, und Nâbîs kleines *meşnewi* mit dem Titel *Hayrîye*, das M. Kaplan in einem Aufsatz interpretiert hat¹⁸.

'Âlî lässt vor seinem Leser (ey vâqif-i haqîqat-i hâl) alle Schichten der osmanischen Gesellschaft Revue passieren, vom Padişah bis zum Bauern (dihqân), und versetzt ihn mit der Floskel 'tutalim olasın ...' (angenommen du seist ...) in die wechselnden Rollen, nur um zu beweisen, dass das Schicksal allen gleich übel mitspielt und keiner seines Lebens froh werden kann. Der Refrain lautet: „No pleasure can there be at the banquet of this world; the cup of Fate is filled with poison to the brim“.

Das Resümee des Dichters und der Rat an den Leser lautet: Das einzige Mittel, Ruhe zu finden in dieser Welt ist, sich der Peinigung durch den Liebesschmerz auszuliefern.

¹⁷ Andreas Tietze, „The Poet as Critique of Society. A 16th Century Ottoman Poem“, in *Turcica* IX (1977), S. 120-160.

¹⁸ Mehmed Kaplan, „Nâbî“.

Wer die irdische (uneigentliche) Liebe ('ışq-i meçâz) erlangt, dessen Herz wird frei vom Gram über diese Welt. Der rind empfindet den Liebesschmerz nicht als Gram, er erkennt ihn als Gnade Gottes¹⁹.

Die totale Resignation über die Angelegenheiten des Diesseits führt zur mystischen Weitsicht. Die Mystik wird gleichgesetzt mit Liebe. Auch derjenige, der die himmlische Liebe ('ışq-i haqqıqı) nicht erlangt, begibt sich mit der irdischen Liebe schon auf den mystischen Weg. Auch irdische Liebe ist ein Widerschein der himmlischen Liebe. So wird jeder Liebesschmerz zum mystischen Akt. Derjenige, der am weitesten geht mit der mystischen Interpretation all seines irdischen Tuns, ist der rind. Er ist der Lebemann, der lockere Vogel, der, ohne sich um die Meinungen der Umwelt zu kümmern, sich den Genüssen des Lebens hingibt und sündelos bleibt²⁰.

Diese mystische Weitsicht, in der auf irisierende Weise himmlische und irdische Liebe verschmelzen, fanden die osmanischen Gebildeten in der persischen Liebespoesie vorgeprägt. Für 'Alî, der ein Schüler seines Landsmannes aus Gelibolu, des Hâfiż-Kommentators Surûnî war²¹, waren die persischen Dichter, aber vor allem Hâfiż, die Zunge der verborgenen Welt (lisân ül-ğâib), Heilige (evliyâ), die ihn inspirierten, ihm Mut machten, die Wahrheit über das Diesseits zu sagen²².

Die Aneignung und Nachahmung der persischen Dichtung durch die türkischen Osmanen kann also keineswegs als spielerisch aesthetizistisches Epigonentum abgetan werden, sondern es wird damit ein Weltbild vermittelt, das, wie 'Alîs Beispiel zeigt, der aus konkreter Welterfahrung gewonnenen Resignation angemessen erscheint.

Das sufische Weltbild wurde zum verbindenden Element aller Schichten im Osmanischen Reich: durch die populäre Derwischmystik, die ihre eigene Lyrik in der türkischen Volkssprache hervorbrachte, unter den breiten Massen und auf dem Weg über die persifizierende osmanische Liebespoesie unter den Gebildeten. Die osmanischen Intellektuellen waren oder blieben selten medrese-'ulemâ, sie waren Dichter und Literaten. Der Literat aber ist in der islamischen Kultur, wie Schaeder es formuliert, „Träger und Gestalter des für alle verbindlichen Weltbildes und der von allen angestrebten Persönlichkeitsgestaltung²³“.

¹⁹ Tietze, „The Poet“, S. 144 (Umschrift), 159 (Übersetzung).

²⁰ Zu „rind“ siehe Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1978, S.488; zu „huzur“ ebd. S. 333.

²¹ EP, I, 380f. (Süssheim/Mantran).

²² Andreas Tietze, *Muştâfâ 'Alî's Counsel for Sultans of 1581*, I, Wien 1979, S. 23.

²³ Hans H. Schaeder, „Das Individuum im Islam“, in *Der Mensch in Orient und Okzident*, hrsg. von Grete Schaeder, München 1960, S 305. Die Bedeutung des Literaten/Poeten für das Geistesleben der spätosmanischen Epoche bezeugt noch: Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, Leipzig 1921, S. 5: „Man kann ... behaupten, dass in Wahrheit die ganze kulturelle Wandlung das Werk der modernen Dichtkunst ist.“

Der Adressat der *Hayriye* (entstanden 1682 oder 1701)²⁴ ist Nâbîs Sohn Ebû 1-hayr, über dessen Berufswahl sich der Dichter in seinem *meşnevî* Gedanken macht. Auch Nâbî führt uns, wie 'Alî hundert Jahre vor ihm, das ganze Spektrum der von Korruption, Willkür und ökonomischer Ausbeutung zersetzen zeitgenössischen osmanischen Gesellschaft vor Augen. Kein Beruf, angefangen von den höchsten Rängen der *hukkâm* und *âyân* (der Herrschenden und Honoratioren), die sittenlos und gefährlich leben, bis herab zu dem *dihqân* (Bauern), der sich für die andern abrackern muss, ist erstrebenswert. Denn das höchste Ziel des Menschen ist, Ruhe zu erlangen. Ademe *lâzim* olan *râhatdır*²⁵. So entwirft Nâbî den Ideal-Typ des *evsatünnâs*, von Kaplan zu *orta insan* türkisiert, des 'mittelmässigen', zwischen den Extremen stehenden Menschen (das Bild der Waage ist häufig bei Nâbî anzutreffen), der zurückgezogen in seinem Haus mit seinen Büchern lebt, sich den scholastischen Wissenschaften und der Dichtung widmet, auch die Religion (*din*) dient nur seiner inneren Ruhe. Als Beruf kommt nur ein mittleres Amt in einer Kanzlei in Frage, das ihn unter die *ehl-i kalem*, die Leute der Feder, einreicht. Dieser *evsatünnâs*, der alles unter dem Gesichtspunkt der Ruhe (*rahat*, *sükunet*, *huzur* sind Schlüsselwörter) betrachtet, ist der Vertreter der Mittelschicht (*orta sınıf*) der Bürokraten, die den osmanischen Staatsapparat schufen und bis zum Untergang des Reiches in Gang hielten. „Die osmanische Bürokratie, die osmanische Kultur, die osmanische Höflichkeit sind das Werk dieser Schicht“²⁶.

Nâbîs Sohn und die nachfolgenden Generationen der osmanischen Gebildeten scheinen des Dichters Rat beherzigt zu haben. Wenn wir einen Sprung über zwei Jahrhunderte hinweg tun, begegnet uns der *evsatünnâs* noch in der Stunde der Agonie des Osmanischen Reiches. Diese *Osmanlis* waren nicht aus der Ruhe zu bringen. Als Mustafa Kemal in Anatolien den Befreiungskrieg führte, und in Ankara bereits die nationalistische Gegen-Regierung gegründet worden war, beschuldigt ein nationalistischer türkischer Journalist in Ankara, (sein Artikel wird am 6. Februar 1921 von Yakup Kadri zitiert)²⁷, die Istanbuler Bevölkerung (*Istanbul halkı*), aber vor allem die Leute der Hohen Pforte (*Babiali halkı*), nämlich die Bürokratenschicht (*memur sınıfı*), zu der er die höchsten Staatsmänner bis zum kleinsten Sekretär, aber auch die Lehrer (*muallimler*) und die Publizisten (*muharrirler*) rechnet, sie seien ganz versessen auf ihre Ruhe (*rahatına pek düşkün*). Er macht den in der Seele derjenigen, die die Staatsangelegenheiten und die Gedanken und Gefühle des Volkes beherrschen, keimenden Faulheitssamen (*ruhundaki bu tembellik tohumu*) für die Schwäche der Istanbuler Regierung verantwortlich. Yakup Kadri, der damals zum nationalistischen Lager gehörte, versuchte vergeblich, die Istanbuler Çelebis, die er trefflich charakterisiert, wachzurütteln. Er schreibt: „Sie sagen im-

²⁴ Alessio Bombaci, *Histoire de la Littérature Turque*, trad. I. Melikoff, Paris 1968, S. 315 (vers 1692); Kaplan, „Nâbî“, S. 25. (1701).

²⁵ Kaplan, S. 25.

²⁶ Kaplan, S. 36.

²⁷ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ergenekon. Millî Mücadele Yazılıları*, Istanbul 1964, S. 30f.

mer wieder: Efendim, devlet adamlarının başlıca vazifesi halkın huzur ve sükünetini muhafaza etmektir (Mein Herr, die Hauptpflicht der Staatsbeamten ist, die Ruhe und den Frieden des Volkes zu beschützen²⁸.“

Nicht nur die von der phlegmatischen Istanbuler Bürokratenschicht getragene Babiali-Administration erwies sich als äusserst resistent gegenüber allen Reformen, sondern auch die Kontinuität der beiden oben erwähnten religiösen Institutionen, die sich für den Historiker aus vielfältigem Quellenmaterial relativ gut erfassen lassen – (die ‘ilmîye- und tarîqât-Forschung der Osmanisten zeugt davon) –, reichte, trotz des Eindringens westlicher Ideen und der Gründung einiger davon inspirierter Bildungseinrichtungen, bis in den Anfang unseres Jahrhunderts. Zu den einschneidendsten Massnahmen der Atatürkschen Kulturrevolution gehörten bekanntlich die Schliessung der Medresen (1924) und die Auflösung der Derwischkonvente (1925).

Institutionen lassen sich erforschen, und sie lassen sich durch Diktatoren oder Revolutionäre von heute auf morgen abschaffen. Aber sie betreffen ja nur die Organisationsformen einer Gesellschaft, nicht ihre geistige Substanz. Die Mentalität und Religiosität eines Volkes ist ein komplexes Phänomen, sie lassen sich schwieriger erforschen und nicht gewaltsam verändern. Das musste auch Atatürk erfahren. Seine nach den revolutionären Anfängen eher schwankende Religionspolitik zeugt davon. Die nach seinem Tode 1938 und stärker nach dem Zweiten Weltkrieg (allerdings durch weltpolitische Faktoren mitbestimmte) offizielle Re-Islamisierung in der Türkei trägt der Tatsache Rechnung, dass die islamische Religiosität in allen Schichten der Bevölkerung trotz der Propaganda für die nationalistische Ideologie, die manchmal an Gehirnwäsche grenzte, ein Faktor geblieben war, mit dem man rechnen musste, und den man auch politisch mobilisieren konnte.

Diese islamische Religiosität, die nicht mit dem institutionalisierten Islam oder mit den Programmen und Parolen sich als islamisch verstehender Parteien identisch war und ist, entwickelte im Osmanischen Reich allmählich eine spezifische Qualität. Grob könnte man sagen, das religiöse Bewusstsein der gläubigen Laien aller Schichten bildete sich in dem Spannungsfeld zwischen dem strengen moralischen Massstäbe setzenden sunnitischen Gesetzesislam der medrese-‘ulema und den mystischen Glaubensvorstellungen der heiligmässig verehrten, mit vielen Beziehungen zum Wunderbaren und Übersinnlichen ausgestatteten Derwischscheiche; auf der untersten Ebene manchmal im Einflussbereich demagogischer Fanatiker und raffinierter Scharlatane.

Dabei ist von ausschlaggebender Bedeutung, dass wie in der osmanischen Geisteskultur überhaupt, so auch im Religiösen die Form den Inhalt überwuchert. Eine türkische Redensart ist aufschlussreich: „Der heilige Qur’ân wurde in Mekka herabgesandt, in Kairo rezitiert, in Istanbul geschrieben²⁹.“ Die dekorative, aber

²⁸ Karaosmanoğlu, *Ergenekon*, S. 31f.

²⁹ *Türkiyemiz*, Sayı 39, Şubat 1983, 1f.

auch symbolträchtige Kunst der Kalligraphie hat in Istanbul ihre grössten Meister gefunden. Für die einfachen Gläubigen, die den Sinn der Schrift nicht erfassen konnten, hatten die verschlungenen Schriftbänder in den Moscheen und die komplizierten sinnträchtigen Buchstabenbilder der Derwische eine magische Wirkung. Das ist heute in der Türkei, nach der Abschaffung der arabischen Schrift und der Einführung des Lateinalphabets (1928), mehr denn je der Fall. Die einzigartige Stellung des Osmanischen Reiches als islamische Grossmacht auch nach aussen führte dazu, dass für die Europäer das Wort ‘Türke’ ein Synonym für ‘Muslim’ wurde. Er konvertierte zum Islam, hiess: er wurde Türke. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass es nicht wenige europäische Renegaten im Osmanischen Reich zu beträchtlichem Ansehen brachten. Allerdings legten die Istanbuler Osmanlis wenig Wert darauf, als Türke bezeichnet zu werden³⁰, war das Wort ‘türk’ doch eher ein Schimpfwort, das unkultivierter Nomade oder Bauer bedeutete. Der Osmanlı war „a composite being“³¹, ein synthetisches Produkt, wie seine Sprache, das Osmanlica. Doch aus europäischer Sicht hielt man selbst den arabischen Qur’ân für die türkische Bibel³², was in tragischer Weise zeigt, wie sehr die Araber, das Volk des Propheten, an die Peripherie des politischen Bewusstseins gerückt waren. An den osmanischen medresen standen selbstverständlich das Studium des Qur’ân und die dazugehörigen Hilfswissenschaften im Mittelpunkt des Fächerkannons. Hier wirkten auch viele Lehrer aus den arabischen Provinzen. Jedes Kind im Osmanischen Reich lernte in den Qur’ân-Schulen oder bei einem Hodscha bestimmte Suren des heiligen Buches auswendig, deren Sinn ihm ein Leben lang verborgen bleiben mochte, wenn es ihm nicht gelang, einen höheren Bildungsgrad zu erreichen. So blieben die Suren des arabischen Qur’ân für breite Schichten des Osmanischen Reiches, das nach aussen den Islam repräsentierte, nicht nur magische kalligraphische Zeichen, als Talismane begehrt, sondern sie dienten auch als Zauberformeln, die man in schwierigen Lebenslagen vor sich hin murmelte³³. Der Umgang mit dem heiligen Buch war ohne rituelle Reinigung verpönt, und man durfte es nicht unterhalb des Bauchnabels halten oder legen³⁴.

Für dieses Verhältnis der nicht-arabischen Muslime, und wohl besonders der Türken, zum heiligen Qur’ân, ist ein Erlebnis aufschlussreich, das der Archäologe Le Coq auf seiner Turfan-Expedition 1913/14 bei den zentralasiatischen Türken hatte. Le Coq hatte im Fastenmonat Ramazan in Kutschcha Gelegenheit, der öffentlichen Qur’ân-Rezitation durch den berufsmässigen qârî (Qur’ân-Leser) zu

³⁰ Richard Davey, *The Sultan and his Subjects*, London 1907, S. 209 „...it should be remarked that the surest way to insult an Ottoman gentleman is to call him a ‘Turk’ ... He is no Turk, no savage, he will assure you.“

³¹ Halide Edib, *Memoirs*, New York 1972, S. 263.

³² Johann Fück, „Die arabischen Studien in Europa“, in *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, hrsg. von R. Hartmann/H. Scheel, Leipzig 1944, S. 93.

³³ Annemarie Schimmel, „Islam in Turkey“, in A.J. Arberry (ed.), *Religion in the Middle East. Three Religions in Concord and Conflict*. Vol. 2. *Islam*. Cambridge 1969, S. 74f.

³⁴ Münevver Ayaşlı, *Edep Yahu*, Istanbul 1934, S. 8.

lauschen und war tief beeindruckt. Als seine Gastgeber erfuhren, dass er des Arabischen mächtig war, bat man ihn, die vorgetragenen Abschnitte ins Türkische zu übersetzen.

Le Coq war überrascht zu sehen, „daß diese Muhammedaner, obwohl sie diese Worte täglich hersagten, auch nicht die geringste Ahnung von ihrer Bedeutung hatten. Noch mehr aber staunte ich, als, wie aus einem Munde, die drei Klügsten ausriefen: ‘baschka yok mu?’ Weiter (steht) nichts (drin)?“³⁵.

Sicherlich darf man Le Coq's Beobachtungen unter den zentralasiatischen Türken nicht ohne weiteres auf die osmanische Gesellschaft Istanbuler Prägung übertragen, aber man kann sagen, dass der osmanischen Geisteskultur durch ihren Hang zum Formalismus, der sich auch auf der höchsten Bildungsstufe im enzyklopädistischen Bildungsideal manifestierte, das dem reichen Zitatenfundus des Gedächtnisses mehr Gewicht beilegte als der kritischen Durchdringung des Wissenstoffes, eine Atmosphäre des Zeremoniellen eignete, in der vor allem der unreflektierte Genuss der Stimmungswerte des Religiösen und die rituelle Befolgung des Sittenkanons kultiviert wurden.

Der feinsinnige Literat und Literaturwissenschaftler A. Hamdi Tanpinar (st. 1962), der sich intensiv mit der osmanischen Tradition auseinandersetzte, lässt eine Romanfigur definieren, was sie unter (osmanisch-islamischer) Religiosität (müslümanlık) verstehe: „... die Religiosität besteht aus den Formen, die wir mit unserem Leben auf dieser Erde geschaffen haben. Was für uns hier dem Wesen Gottes Ausdruck verleiht, ist die Kalligraphie des Hamdullah, der tekbir des İtrî, der Mihrab, den ein Arbeiter erbaut hat, von dem wir nicht wissen, wer er war“³⁶. „Ja, selbst der Prophet Muhammad wird verwandelt, sozusagen ‘osmanisiert’, wenn er in der religiösen türkischen Dichtung mit Efendim angeredet wird“³⁷.

Der osmanische Islam funktionierte also als kulturelles System, das sich alles Fremde organisch einverleibte, das nicht nur Renegaten zu Osmanlis machte, sondern auch alle europäischen Waren (etwa für Moscheen bestimmte Standuhren) durch Zollformalitäten ‘islamisierte’, wie Tanpinar es pointiert ausdrückt³⁸.

„Das Weltbild des Volkes im Islam ist umgeben und verklärt durch die ihm eigene Märchenstimmung ... Die köstlichen Schätze, die jene Zauberwelt in sich birgt, liegen in ihren Stimmungswerten, sittlichen Motiven, kühnen Phantasiebildern mit ihrem poetischen Gehalte“, schreibt Max Horten 1916, als er den türkischen Bundesgenossen im Deutschen Reich zu mehr Verständnis verhelfen will, und er weist darauf hin, dass die naive Gedankenschicht der religiösen Vorstellungen bis in die höchsten Klassen der Bevölkerung heraufreiche³⁹.

³⁵ Albert von Le Coq, *Von Land und Leuten in Ostturkistan*, Leipzig 1928, S. 78.

³⁶ Ahmet Hamdi Tanpinar, *Mahur Beste*, Istanbul o.J. [ca. 1976], S. 124.

³⁷ Tanpinar, *Mahur Beste*, S. 126.

³⁸ Ahmet Hamdi Tanpinar, *Bes Şehir*, Istanbul o.J., S. 22.

³⁹ Max Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle 1917, S. XXIf.

Auch die von Ataturk als hurafeler (Fabeln) und Aberglauben bekämpften Elemente der islamischen Religiosität gehörten zur Alltagswelt im Osmanischen Reich. Diese Alltagswelt, in der das Atmosphärische der praktizierten Religiosität sich im Lebensgefühl des osmanischen Bürgers verdichtete, ist überschaubar zu lokalisieren im Stadtviertel (mahalle) und in dem Stadthaus der oberen Schichten, dem konak. Doch beide Sozialisationsformen gehören der Vergangenheit an, sie sind mit dem Osmanischen Reich zugrundegegangen.

Wollen wir etwas über das Leben in mahalle⁴⁰ und konak erfahren, sind wir auf Überreste und schriftliche Quellen angewiesen, wozu in diesem Falle auch die schöne Literatur bis hinab zur Volksliteratur gehört. Doch sowohl die schriftlich fixierte Volksliteratur als auch die Roman- und Memoirenliteratur stammt frühestens aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, spiegelt also die Zustände in späatosmanischer Zeit wider.

Das türkische Schattentheater, nach seinem Helden auch Karagözspiel genannt, ist ein Spiegel des osmanischen Stadtviertels⁴¹. Es wurde in den Nächten des Fastenmonats Ramazan im Stadtviertelcafe vor einem Publikum aufgeführt, das sich in den auf der Leinwand erscheinenden Typen wiedererkannte. Der Spieler nahm oft auf die Vorgänge in der mahalle Bezug. Hellmut Ritter hat uns einen ganzen Ramazan-Zyklus in einem dreibändigen Werk, z.T. zweisprachig, bewahrt⁴². Er hat die Stücke nach dem Diktat des letzten Hofschauspielers des Sultans Abdülmecid aufgeschrieben und mit Hilfe türkischer Freunde adaequat ins Deutsche übertragen oder den Inhalt resümiert. Da inzwischen Vergleichsmaterial, das von türkischen Forschern aufgenommen wurde, vorliegt, kann man sagen, dass die Hoffassung sich von den volkstümlichen Fassungen nur unwesentlich unterscheidet. Das scheint ein Beweis für das gemeinsame Lebensgefühl der städtischen osmanischen Gesellschaft; man amüsierte sich im Serail nicht anders als in der mahalle⁴³.

Auch im osmanischen Karagöztheater tritt, wie bei den übrigen Erscheinungen der osmanischen Geisteskultur, der Inhalt auffällig hinter die Form zurück. Die Stücke haben selten einen erzählbaren spannenden Plot. Die ganze bunte Typenwelt des osmanischen Vielvölkerstaates begegnet sich in der Leinwandmahalle. Es geht vorwiegend um das alltägliche Miteinander dieser Figuren, um familiäre und nachbarschaftliche Unternehmungen, wie Beschneidungs- und Hochzeitsfeierlichkeiten, Ausflüge, Begegnungen im Badehaus und am Brunnen. Wenn ein gemeinsames Thema der Stücke erkennbar wird, so ist es das babylonische Sprachengewirr im Osmanischen Reich, dieses Konglomerat der Sozio- und Dialekte, und vor

⁴⁰ Klaus Kreiser, „Zur inneren Gliederung der osmanischen Stadt“, in *ZDMG*, Supplement II, Deutscher Orientalistentag 1972, Lübeck, hrsg. W. Vogt, Wiesbaden 1974, S. 198-212.

⁴¹ Sabri Esat Siyavuşgil, *Karagöz*, Istanbul 1941, S. 144-188.

⁴² Hellmut Ritter, *Karagöz, Türkische Schattenspiele, Erste Folge*, Hannover 1924; *Zweite Folge*, BI Band 13a, Istanbul 1941; *Dritte Folge*, mit Beiträgen von Andreas Tietze, Wiesbaden 1953.

⁴³ Davey, *The Sultan*, S. 240-247.

allem die Diskussion um die Sprachreform, deren Notwendigkeit sozusagen ständig bewiesen wird, besonders durch den Dialog der beiden Hauptfiguren, nämlich Hacivad, der als Vertreter der gebildeten Osmanli-Schicht sich der osmanischen Hochsprache bedient mit all ihren fremden persischen, arabischen und seit der Tanzimat-Zeit auch französischen Elementen, und des Karagöz, der als biederer, doch schlauer Mann aus dem Volke, seinen Freund, den Hacivad Efendi, ständig missversteht. Nach dem reihenden Prinzip kommen die anderen Typen dazu. Man beschimpft sich, man prügelt sich, doch alles geht vorüber wie ein reinigendes Gewitter. Jeder lacht über den anderen und im Spiegel über sich selbst. Darin lag wohl die soziale Funktion dieses Spiels, das eine spannungsreiche, sich aber immer wieder harmonisierende mahalle-Gesellschaft vorführt⁴⁴. Religiöse Elemente sind peripher und auch eher atmosphärisch fassbar. So etwa die musikalisch vorgetragenen Eingangsghaselen nach der mystischen Tradition, die auf die Herkunft des Schattentheaters aus dem Derwischtum hinweisen sollen, oder die Entrüstung über die sitzenlosen Frauenzimmer, die immer wieder in der mahalle auftauchen und alle Männer an der Nase herumführen, konnte die Berechtigung der Moralpredigten des Stadtviertel-Imams erweisen.

Nicht nur die volkstümliche Literatur, sondern auch die späatosmanische und frührepublikanische Roman- und Memoirenliteratur kann uns helfen, etwas über das Lebensgefühl des osmanischen Bürgers zu erfahren.

Eine der bekanntesten und produktivsten Schriftstellerinnen der frühen türkischen Moderne, Halide Edib Adivar (1884-1964), die auch als politische und militärische Mitkämpferin Atatürks und später seine Kritikerin, berühmt wurde, ist in einem Istanbuler konak aufgewachsen. Sie hat sich in ihren Erinnerungen und Romanen der späatosmanischen mahalle-konak-Gesellschaft, von der sie sich als Anhängerin der nationalistischen turanischen Ideale zeitweise eher entfernt hatte, später wieder zugewandt, wohl deshalb, weil sie damit, wie auch andere Schriftsteller ihrer Generation, die durch den abrupten Bruch mit der Vergangenheit versäumte produktive Auseinandersetzung mit der osmanischen Geisteskultur nachholen wollte.

Im Jahre 1912, wohl unter dem Einfluss des turanistischen Ideologen und Kazan-Tataren Yüsuf Akçura⁴⁵, hatte Halide Edib den Roman 'Yeni Turan' (Das neue Turan) veröffentlicht, den sie später in ihren Memoiren selbst eine Utopie nennt. Dieses utopische neue Turan projizierte sie in das Jahr 1347 der Hiğra, d.i. 1928 der christlichen Zeitrechnung. Die Ereignisse sind dann dieser eher bescheidenen Zukunftsvision vorausgeellt – in ihrem Roman ringen im Jahre 1928 die Neu-Turaner noch mit der oppositionellen Partei der Neu-Osmanen im Parlament um die Regierungsmacht. Neu-Turan ist erst in einer Mustersiedlung ver-

⁴⁴ Walther Puchner, *Das neugriechische Schattentheater Karagiozis*, Miscellanea Byzantina Monacensia 21, München 1975, S. 43 über das Karagöz-Spiel und die therapeutische Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts in der mahalle.

⁴⁵ Adile Ayda, *Böyle idiler yaşarken. Edebi hâtilalar*, Ankara 1984, 164f.

wirklicht, doch in Wirklichkeit hatte Mustafa Kemal bereits 1342/1923 in der neuen Hauptstadt Ankara die Türkische Republik ausgerufen, und er hatte 1344/1925 die christliche Zeitrechnung eingeführt. Das Jahr 1347 gab es also im Kalender der Türkischen Republik gar nicht mehr.

Für Halide Edib, wie auch für andere türkische Nationalisten, etwa Ziya Gökalp, gehörte der Islam als unablässbarer Bestandteil zur türkischen Identität. In 'Yeni Turan' sind es die Stimmungswerte und die die Gemeinschaft harmonisierenden Elemente der Religiosität, auf die man nicht verzichten konnte. Halide beschreibt in ihrem Roman die ideale Mustersiedlung der Neu-Turaner, die sie zwar nicht wie Atatürk die türkische Hauptstadt Ankara, in Inneranatoliens, wohl aber schon im asiatischen Teil Istanbuls, in Erenköy, lokalisiert.

Der Ich-Erzähler des Romans, der als Spitzel der Neu-Osmanen eine Versammlung der Neu-Turaner in Erenköy beobachten soll, trifft dort plötzlich „einen alten Mann im Turban, der mit untergeschlagenen Beinen auf einem hohen Diwan sass, die Augen auf ein Lesepult gerichtet und im Eifer des Lesens den Oberkörper hin- und herwiegend. Als ich näher ging, erkannte ich den alten Hodscha, den Vorbeter unseres Stadtviertels ...“

Dann beginnt die Veranstaltung der Neu-Turaner: „Einige Mewlewî-Derwische leiteten die Zeremonie ein ... Sie hatten lange Flöten in den Händen und wurden begleitet von zwölf Knaben, auch in der Tracht der Derwische, welche Notenblätter hielten. Ich erfuhr, dass die Neuturaner in ihrer religiösen Musik auf der Mewlewîmusik aufbauten. Aber während diese Musik und auch die ersten Schöpfungen der neuturanischen Komponisten einen mystischen und schmachtenden Charakter haben, bildete sich allmählich daneben eine urwüchsige, männlich-wilde, kraftvolle und echt türkische Note heraus und brach sich im Volke Bahn wie eine herrliche Offenbarung“⁴⁶.

Durch diese musikalische Vorführung, die auf den Neu-Osmanen und Ich-Erzähler einen tiefen Eindruck macht, kommt er zu der Erkenntnis des Unterschiedes, „der zwischen dem osmanischen (Osmanlı) Typus bestand, der aus der Vermischung des turanischen Elementes mit anderen hervorgegangen war ... und den Kindern des 'Neuen Turan'. Diese ... suchten den reinen türkischen Typus zu erhalten“⁴⁷.

Während sie mit der utopischen Zukunftsvision ihres 'Yeni Turan' die Intellektuellen aus dem伊stanbuler konak-Milieu dazu ermuntern wollte, sich der turanischen Elemente ihrer komplexen Osmanlı-Persönlichkeit bewusst zu werden und für die nationalistischen Ideale zu kämpfen, hat Halide Edib später in der Emigration den Anstoß zu einer zwar nicht unkritischen, aber doch fast schon nostalgischen Rückschau auf die späatosmanische Gesellschaft gegeben.

⁴⁶ Halide Edib Adıvar, *Yeni Turan*, Istanbul 1967³. Zitiert nach Halideh Edib Hanum, *Das Neue Turan, ein türkisches Frauenschicksal*, übersetzt von Friedrich Schrader, Deutsche Orientbücherei, Weimar 1916, S. 15.

⁴⁷ Edib Hanum, *Das neue Turan*, S. 16.

Ihr Roman ‘Sinekli Bakkal’ (Das Stadtviertel ‘Fliegenkrämer’), 1935 in der Emigration zunächst auf englisch erschienen unter dem Titel ‘The Clown and his Daughter’ und ein Jahr später auf türkisch, hat eine mahalle mit konak zum Schauplatz und ist mit dem ganzen Typen-Ensemble der spätosmanischen Gesellschaft bevölkert, das sich um den Helden, einen Karagöz-Spieler, schart.

Auch hier werden die beiden Pole gegenübergestellt, zwischen denen sich die osmanisch-islamische Religiosität entfaltete. Sie werden einerseits verkörpert durch den Stadtviertel-Imam, der als gestrenge moralische Instanz den Gesetzesislam vertreten und die Gemüter der Gläubigen in Furcht und Schrecken vor der Hölle erzittern lässt, und auf der anderen Seite durch den die spirituelle Derwischfrömmigkeit vertretenden Mewlewî-Dede, der die verfeinerte osmanische Geisteskultur – symbolisiert durch die orientalische Musik – gegen den Einbruch des Westens, für den ein italienischer Musiker und abtrünniger katholischer Theologe steht, eindrucksvoll verteidigt. Die integrierende Kraft der bereits in Auflösung begriffenen mahalle erweist sich noch einmal, der Italiener Peregrini wird ein Freund des Mewlewî-Dede, konvertiert zum Islam und heiratet die Enkelin des Stadtviertel-Imams von Sinekli Bakkal⁴⁸.

Das Verhältnis der türkischen Intellektuellen zum Islam hat manche Wandlungen erfahren und ist bis heute zwiespältig geblieben. Halide Edib repräsentiert, indem sie der mystischen Komponente der osmanisch-islamischen Religiosität Toleranz und Humanität zuspricht, wohl eine der typischen Haltungen.

Sie hatte schon in ihren 1926, auch zuerst auf englisch publizierten, ‘Memoirs’ (erst Anfang der fünfziger Jahre auf Türkisch unter dem Titel ‘Mor Salkımlı Ev’ erschienen) die Zeit ihrer Kindheit und ersten Ehe bis zum Ersten Weltkrieg beschrieben. Dieses Buch ist eine wertvolle Quelle zum Verständnis der spätosmanischen Gesellschaft und besonders der Lebensform des konak. Es zeigt auch deutlich, dass sich selbst die den westlichen Ideen gegenüber aufgeschlossenen Kreise – Halide besuchte zeitweise das amerikanische Mädchen-College in Istanbul – der religiösen Atmosphäre der osmanischen Hauptstadt um die Jahrhundertwende nicht entziehen konnten. Damals waren auch in solchen Kreisen noch beide Seiten, die Lehrer und Prediger des Gesetzes-Islam und die Derwisch-Scheiche an der religiösen Erziehung der Kinder prägend beteiligt. Was sie über ihre ersten Qur’ân-Stunden schreibt, zeigt, dass das Le Coq-Zitat auch in unserem Zusammenhang nicht unangemessen war: „Zwei Kerzen wurden angezündet und vor mir auf den Tisch gestellt. Sie brannten unter grünen Lampenschirmen, während ich mit der arabischen Schrift des heiligen Buches kämpfte. Natürlich war es schwierig vorwärts zu kommen, ohne die Bedeutung der Wörter, die man las, zu verstehen, aber der musikalische Klang des Ganzen war eine gewisse Kompensation⁴⁹.“ Ihre Erinnerung an einen Moscheebesuch im Ramazan bringt uns ganz suggestiv die Stim-

⁴⁸ Halide Edib Adivar, *Sinekli Bakkal*, Istanbul 1963.

⁴⁹ Adivar, *Memoirs*, S. 88f.

mungswerte der Religiosität nahe: „Endlich war die Süleymaniye-Moschee erreicht ... nahe der Gebetsnische unter den verschiedenen Lampen sassen Männer mit weissen Turbanen und losen schwarzen Gewändern, die ihre Körper hin- und herschwingen liessen im Rhythmus ihrer leisen Rezitationen ... Bald fühlte ich mich eingefangen ... und begann meinen Körper unbewusst hin- und herzubewegen in der gleichen harmonischen Weise wie alle. Ich wurde ein Teil des Ganzen und hätte mich nicht anders bewegen können als mit den an diesem Ort herrschenden Schwingungen⁵⁰.“

Mystisches Gemeinschaftserlebnis der Religiosität und aesthetisches Empfinden, das waren für Halide die Elemente der osmanischen Vergangenheit, die sie bewahren wollte⁵¹. Ihr utopischer Entwurf der turanischen Kolonie in Erenköy zeugt davon. Die graue Wirklichkeit im anatolischen Ankara sah anders aus.

Mit der Wahl Ankaras zur Hauptstadt der neuen Türkei wollte Atatürk bewusst die Nabelschnur zur osmanisch-islamischen Vergangenheit durchschneiden. Man wollte der trägen, lähmenden Atmosphäre des dekadenten Istanbul entkommen, die Seele der neuen Zeit, Zentrum der türkischen Aktivität, sollte Ankara sein. Nun endlich sollte Anatolien, die Heimat der türkischen Bauern und Soldaten, die Zuwendung erfahren, die ihm gebührte. Der Pionierzeit der republikanischen Funktionäre in Ankara widmet Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974) seinen Roman ‘Ankara’ (1934). Die Euphorie der Aufbruchsstimmung sollte jedoch nicht lange andauern. In den nüchternen anonymen Wohnsiedlungen der neuen Funktionärschicht wurde gar mancher sehnsuchtskrank nach Istanbul. So klagt eine Journalistin in Yakup Kadris ‘Ankara’: „Immer Istanbul, immer die Sehnsucht nach Istanbul. Wie dem auch sei, es ist nicht möglich, davon loszukommen.“

In dem durch diesen Stoßseufzer ausgelösten Partygespräch bemerkt dann jemand: „Die anatolischen Landschaften haben keine Sprache. In Istanbul spricht alles. Jede Gegend, jedes Ding spricht. Es ist, als ob dort jeder Steinhaufen lebendig wäre ...⁵²,“

Die Intellektuellen erlebten damals einen doppelten Verfremdungsprozess. Auf der einen Seite hatten sie die islamische osmanische Vergangenheit bewusst zugunsten des türkischen Nationalismus und der westlichen Zivilisation aufgegeben, andererseits wurden sie von den anatolischen Bauern misstrauisch als ‘Fremde’ abgelehnt. Yakup Kadri beschreibt die tragisch enttäuschende Begegnung des aus einem Istanbuler konak stammenden nationalistischen Offiziers mit anatolischen Dörflern im Befreiungskrieg mit geradezu traumatischer Intensität in seinem Roman ‘Yaban’ (Der Fremdling)⁵³.

Um sich aber mit der osmanischen Vergangenheit auseinandersetzen zu können, musste man nach Istanbul zurückkehren. Ahmet Hamdi Tanpınar ist immer

⁵⁰ Adivar, *Memoirs*, S. 68 ff.

⁵¹ Adivar, *Memoirs*, S. 73.

⁵² Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, Istanbul 1964, S. 72.

⁵³ Yakub Kadri, *Der Fremdling*, übersetzt von Max Schultz-Berlin, Leipzig 1939.

wieder und schliesslich ganz nach Istanbul zurückgekehrt. In einem Interview bemerkte er: „Die Vergangenheit, d.h. die Geschichte, ist für die Gesellschaft, was das Gedächtnis für das Individuum ist“. Er meinte, dass eine Gesellschaft, die ihr Gedächtnis verloren habe, ihr Selbstbewusstsein verloren habe.⁵⁴

„Solange wir Istanbul nicht kennen, können wir uns selbst nicht finden“, unter diesem Motto schickt Tanpinar, geschult an Proust und Joyce, den Helden Mümtaz seines 1949 veröffentlichten Romans ‘Huzur’ durch die Strassen und Stadtviertel Istanbuls auf die Suche nach der verlorenen Zeit. In inneren Monologen und erinnerten Dialogen mit der verlorenen Geliebten ersteht das Bild des zerfallenden Istanbul am Vorabend des Zweiten Weltkrieges. Bruchstücke der Vergangenheit, aufgelesen auf dem Trödelmarkt, alte osmanische Handschriften auf dem Bücherbasar an der Bayezid-Moschee und besonders die türkische Derwischmusik, als geliebtes melancholisches Leitmotiv, machen ihm schmerzlich seine innere Ruhelosigkeit und Zerrissenheit bewusst. Er blickt nur in müde, lebensüberdrüssige Gesichter, die alle einander gleichen. „Wir alle sind Waisenkinde eines Kulturzerfalls. Warum hat man nur, bevor man für diese Menschen andere Lebensformen geschaffen hat, die alten, die ihnen Kraft gaben, das Leben zu ertragen, zerstört?“ Er beobachtet eine zerlumpte, zahnlose Alte, die an dem Heiligengrab des Sümbül Sinan ihre Gebete murmelt. Er, der Intellektuelle, der diese Glaubenskraft nicht mehr besitzt, versteht, dass „Sümbül Sinan jetzt mit ihrer Seele spricht und ihr Gemütsruhe verheisst⁵⁵“. Als Historiker, der die produktive Auseinandersetzung mit der Vergangenheit sucht, kann er die Seelenruhe in den ruinösen Stadtvierteln Istanbuls nicht finden. Ihm bleibt jedoch der Trost, dass sich die formprägende Lebenskraft des Volkes und Landes, die er für unzerstörbar hält, immer wieder Ausdruck verschaffen wird. Der Orient muss wieder zu einer bewussten Kontinuität seiner Zivilisation finden. Was Tanpinar bekümmert, ist die Wurzellosigkeit, die Traditionslösigkeit der neuen Zeit, die Doppelgesichtigkeit des Intellektuellen, alles das, was die Ruhelosigkeit (huzursuzluk) seines Helden Mümtaz ausmacht. Er beklagt nicht den Untergang des Osmanischen Reiches, sondern den Verlust der Integrationsfähigkeit, sich alles Fremde organisch anzuvorwandeln, das der osmanischen Zivilisation eigen war. Hier ist nicht der Ort, den facettenreichen Intellektuellenroman des Formalisten und Ästhetizisten Tanpinar, der zu den intensivsten Erforschern und Interpreten der osmanischen Lebensform gehört, auszuloten.⁵⁶ Der Titel des Romans ‘Huzur’ ist ein Schlüsselwort. Bei Tanpinar ist es eher von der Negation her zu verstehen. Huzursuzluk bedeutet die innere Unruhe und Zerrissenheit des gebildeten Orientalen im Zeitalter der Verwestlichung, der das Fremde nur noch nachahmt, nicht mehr amalgamiert wie seine Ahnen, die Osmanlis.

⁵⁴ Mustafa Baydar, *Edebiyatçlarımız ne diyorlar*, Istanbul 1960, S. 194.

⁵⁵ Ahmet Hamdi Tanpinar, *Huzur*, Tercüman 1001 eser, Istanbul o.J., S. 172.

⁵⁶ Eine eindringliche Interpretation findet sich z.B. bei Bema Moran, „Bir Huzursuzluğun Romanı: Huzur“, in *Türk Romanına Eleştirel bir Bakış*, Istanbul 1983, S. 227-251.

Das arabische Lehnwort ‘huzur’ hat in der osmanisch türkischen Sprache einen eigenen Klang und eine eigene Bedeutung angenommen. ‘Ruhe, Gemütlichkeit, Behaglichkeit, Seelenruhe’ bieten die Wörterbücher als Übersetzung an, Bedeutungen, die diesem Wort im Arabischen fremd sind. Um den Bedeutungsgehalt zu erhellen, bringt Steuerwald als einzigen Beispielsatz: „Bu komşular mahallenin huzurunu kaçırdı. – Diese Nachbarn haben die ganze Ruhe und Gemütlichkeit im Stadtviertel verscheucht“, und er macht damit überraschend die Bedeutung dieses Begriffes für die Lebensform der mahalle deutlich. „Eskiden her mahalle bir mektepti. – Früher war jedes Stadtviertel eine Schule“ schreibt Samiha Ayverdi⁵⁷, deren umfangreiches Schrifttum eine Fundgrube für das Verständnis von Lebensart und Mentalität der spätoomanischen konak-mahalle-Gesellschaft darstellt, der sie sich, wie auch der Derwischmystik, bis heute geistig verbunden fühlt. Im osmanischen Stadtviertel fühlte sich jeder für jeden verantwortlich. Hier konnte, nach ihrer Interpretation, jedes Kind zum freien Menschen (hür adam) heranwachsen. Die in der behüteten mahalle erzogenen Osmanlis lebten „in seelischer Unabhängigkeit, Geborgenheit und Freiheit (ruhî bir istiklâl, huzur ve hürriyet) und waren ruhig (rahattılar), da sie keine inneren und äusseren Gebrechen hatten, derer sie sich vor Gott und den Menschen zu schämen brauchten“⁵⁸. Seine Sozialisation in der Geschlossenheit der mahalle und sein Ideal der äusseren und inneren Ruhe (huzur, rahat) lässt die Verwandtschaft von Ayverdis ‘hür adam’ mit Nâbîs ‘evsatünnâs’ erkennen.

Die Verbindung von ‘huzur’, Istanbuler mahalle und ganz unverhohlener „osmanischer“ Nostalgie finden wir endlich in einem Trivialroman der Şule Yüksel Şenler⁵⁹, die, in der säkularisierten Türkischen Republik aufgewachsen, erst später zum Islam zurückgefunden hat. Şule Hanım ist eine engagierte Verfechterin der islamischen Sitten, vor allem auch der züchtigen Bekleidung der Frauen, für die sie in vielen frommen Traktaten Propaganda macht. Ihr Roman ‘Huzur Sokağı’ (Die Strasse der Seelenruhe) wird in Ankara, in der Hacci Bayram-Strasse der religiösen Buchhandlungen, vertrieben und wurde dort zu einer Art Bestseller; er wurde auch verfilmt. Sie entwirft das Modell einer heilen islamischen Gesellschaft, das sie in einem fiktiven Stadtviertel des modernen Istanbul ansiedelt. Die ‘Huzur Sokağı’ gehörte nicht zum modernen Istanbul, das in den Jahren der Zerstörung fast sein ursprüngliches Wesen verloren hatte und jetzt auf Habsucht und Gier der diesseits-orientierten materialistischen Menschen gegründet war, nein es war ein ruhiger Winkel, in dem sich alle vornehmen Sitten und Tugen-

⁵⁷ Siehe: Annemarie Schimmel, „Samiha Ayverdi – Eine Istanbuler Schriftstellerin“, in *Der Orient in der Forschung* (Festschrift Otto Spies), hrsg. von W. Hoenerbach, Wiesbaden 1967, S. 569–597. Jetzt ist ihre Biographie auch zu finden in Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda isimler sözlüğü*, 10uncu baskı, İstanbul 1980, S. 65.

⁵⁸ Samiha Ayverdi, *Rahmet Kapısı. Hâtitalar*, İstanbul 1985, S. 124f.

⁵⁹ Şule Yüksel Şenler, *Huzur Sokağı*, Nur Yayınları No 14, Ankara o.J. Über ihre Lebensdaten ist mir nichts bekannt, und ihre Schriften erscheinen meistens ohne Jahresangabe.

den des osmanischen Zeitalters am Leben erhalten hatten, während man die Fäden zu der gegenwärtigen verfaulten Gesellschaft abgeschnitten hatte. Unter den Bewohnern herrschte eine tief verwurzelte, herzliche Eintracht. Jeder empfand jedem gegenüber unendliche Liebe, tiefe Zuneigung, innige Brüderlichkeit und seelische Verbundenheit usw⁶⁰. Hier wird die Sehnsucht des modernen Muslim nach einem harmonischen Leben in einer von islamischen Werten geprägten Gesellschaft ganz eindeutig mit dem Idealbild der mahalle der osmanischen Zeit identifiziert, so dass die in der Stadtviertelgemeinschaft gewonnene Seelenruhe (*huzur*) fast zum Synonym für İslamiyet (islamische Religiosität) wird.

Mit den vorstehenden Ausführungen möchten wir zur Diskussion stellen, ob die aus der Fülle möglicher Quellen eher zufällig und individuell ausgewählten Belege hinreichen für die These, dass die osmanische Lebensform und Mentalität, die der Osmanlı-Typ verkörpert, wesentlich durch den Begriff Ruhe = ‘huzur’ (und seine Synonyme) charakterisiert werden kann und dass dieser Begriff, und damit auch der Osmanlı-Typ, im Lauf der Geschichte verschieden bewertet worden ist. Entstanden ist diese Einstellung in der frühen Dekadenzeit des Osmanischen Reiches als bewusst kultivierte resignative Haltung mit einer aus der literarischen Mystik bezogenen Diesseitsverachtung, ohne der Askese zu huldigen; noch stärker betont durch den evsatünas-Typ, für den die Ruhe, (in der man sein Wissen kultivieren und sich der Literatur widmen kann), zum absoluten Ideal wird.

Der Osmanlı-Typ steht für den gebildeten Bürger, doch dieser ist in die von einer spezifischen, mystisch gefärbten, osmanischen Religiosität geprägten Istanbuler konak-mahalle-Gesellschaft eingebunden, so dass an seinem Lebensgefühl auch seine Umwelt partizipiert. So kann denn in der Todesstunde des Osmanischen Reiches die Istanbuler Bevölkerung insgesamt, von den revolutionären republikanischen Ideologen als *rahatına düşkün* (auf ihre Ruhe versessen), hier bedeutet Ruhe = Trägheit und Faulheit, denunziert werden.

Eine differenzierte Rückbesinnung auf die zerstörte osmanische Gesellschaft und ihre Kultur sucht dann aus der Position der zerbrochenen Identität nach zu bewahrenden Werten der Tradition.

Hier werden aesthetisches Formgefühl, Amalgamierungsfähigkeit und sinnliche Religiositätserfahrung als ‘osmanische’ Werte entdeckt. Nuancen entziehen sich der Definition. Die stark antiwestlich motivierte Re-Islamisierungs-Strömung begreift auf der Suche nach eigenen Werten ‘huzur’ als osmanisch-islamisch imaginäre soziale Harmonie der Istanbuler mahalle-Gesellschaft.

⁶⁰ Senler, *Huzur Sokağı*, Bd. 1, S. 1.

