

Geschichte und Gesellschaft

Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft

Herausgegeben von

Werner Abelshauser / Jens Beckert / Christoph Conrad / Sebastian Conrad /
Ulrike Freitag / Ute Frevert / Wolfgang Hardtwig / Wolfgang Kaschuba /
Jürgen Kocka / Simone Lässig / Dieter Langewiesche / Paul Nolte /
Jürgen Osterhammel / Margrit Pernau / Hans-Jürgen Puhle /
Sven Reichardt / Rudolf Schlögl / Manfred G. Schmidt /
Martin Schulze Wessel / Klaus Tenfelde / Hans-Peter Ullmann

Sonderheft 23:

Die Aufklärung und ihre Weltwirkung

Vandenhoeck & Ruprecht

Die Aufklärung und ihre Weltwirkung

Herausgeben von

Wolfgang Hardtwig

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-36423-9

Umschlagabbildung:
Giovanni Battista Tiepolo, »Asien«, rechte Seite aus
dem Deckenfresko, Residenzschloss, Würzburg
© akg-images / Erich Lessing

© 2010 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.
Druck und Bindung: ☺ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Wolfgang Hardtwig</i> Einleitung	7
I. Deutsche Aufklärung	17
<i>Monika Neugebauer-Wölk</i> Debatten im Geheimraum der Aufklärung Konstellationen des Wissensgewinns im Orden der Illuminaten	17
<i>Marian Füssel</i> Akademische Aufklärung Die Universitäten des 18. Jahrhunderts im Spannungsfeld von funktionaler Differenzierung, Ökonomie und Habitus	47
II. Aufklärung in Europa	77
<i>Christine Vogel</i> Von Voltaire zu Le Paige – Die französische Aufklärung und der Jansenismus	77
<i>Thomas Ahnert</i> Fortschrittsgeschichte und Religiöse Aufklärung William Robertson und die Deutung außereuropäischer Kulturen	101
<i>Franz Leander Fillafer</i> Rivalisierende Aufklärungen Die Kontinuität und Historisierung des josephinischen Reformabsolutismus in der Habsburgermonarchie	123
<i>Claus Scharf</i> Aufklärung „von oben“: Das Russische Reich	169

III. Weltwirkung	205
<i>Volker Depkat</i> Angewandte Aufklärung? Die Weltwirkung der Aufklärung im kolonialen Britisch Nordamerika und den USA	205
<i>Andreas Eckert</i> Aufklärung, Sklaverei und Abolition	243
<i>Sabine Dabringhaus</i> Aufklärung und Wissenschaft in China	263
<i>Christoph Herzog</i> Aufklärung und Osmanisches Reich Annäherung an ein historiographisches Problem	291
Autorinnen und Autoren	323

Christoph Herzog

Aufklärung und Osmanisches Reich

Annäherung an ein historiographisches Problem

Dass es eine Aufklärung in der islamischen Welt – und von daher auch im Osmanischen Reich – nicht gegeben habe, scheint eine der historiographisch feststehenden Tatsachen zu sein. So schreibt Zafer Şenocak in einem Artikel der *Welt* unter dem Titel „Modernität ohne Mythos“: „In der osmanischen Geistesgeschichte hatte es nichts gegeben, was mit der Renaissance und der Aufklärung in Europa vergleichbar gewesen wäre. Phänomene wie die Französische Revolution wurden aus der Ferne und mit viel Skepsis betrachtet. Eine Übersetzungswerkstatt, die die Werke der europäischen Literatur und Philosophie hätte vermitteln können, existierte nicht. Die Grenze zwischen dem Osmanischen Reich und dem Abendland war kulturell dicht.“¹

Die Frage nach dem Verhältnis von Aufklärung und Osmanischem Reich scheint von daher allein eine Frage der Rezeption von Aufklärung im Osmanischen Reich während des Modernisierungsprozesses im 19. Jahrhundert sein zu können. Die Frage nach der osmanischen Geschichte vor dem 19. Jahrhundert wurde in der Historiographie mit dem Paradigma des Niedergangs beantwortet. Demnach habe das Osmanische Reich nach dem 16. Jahrhundert, seiner klassischen Epoche, einen nur vorübergehend gebremsten Niedergang erlebt, einen Niedergang, den auch die europäisierenden Reformen des 19. Jahrhunderts letztlich nicht aufzuhalten vermochten, weshalb das Osmanische Reich als Opfer des europäischen Imperialismus schließlich, ökonomisch und politisch desintegriert, nach dem Ersten Weltkrieg als anachronistisches Staatsgebilde von der Landkarte verschwunden sei.

Das Niedergangsparadigma des Osmanischen Reiches sah sich seit den 1970er Jahren zunehmender Kritik ausgesetzt.² Diese Kritik – die sich letztlich in der Forschung weitgehend durchgesetzt hat – legt mit ihrer Beto-

1 Die Welt 9. 12. 2006. Vgl. Bernard Lewis, *What went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, London 2002, S. 49.

2 Roger Owen, *The Middle East in the Eighteenth Century. An ‚Islamic‘ Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen’s Islamic Society and the West*, in: *Review of Middle East Studies* 1. 1975, S. 101 – 112; Ariel Salzman, *An Ancien Régime Revisited. ‚Privatization‘ and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire*, in: *Politics & Society* 21. 1993, S. 393 – 423; Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire*, Leiden 1996, bes. S. 1 – 16; Cemal Kafadar, *The Question of Ottoman Decline*, in: *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4. 1997 – 1998, S. 30 – 75.

nung des relativen Erfolgs des osmanischen Staats bei der Krisenbewältigung den Schwerpunkt auf Vergleichbarkeiten und Parallelen der sozioökonomischen und politischen Entwicklung zwischen den frühneuzeitlichen Staaten Europas und dem Osmanischen Reich. Fragen nach Unterschieden besonders der kulturellen Entwicklung des 17. und 18. Jahrhunderts – der wissenschaftlichen Revolution und der Aufklärung – rücken dabei an den Rand der Aufmerksamkeit. In der Frage eines europäischen Sonderwegs hilft diese Kritik des Niedergangsparadigmas deshalb nur mittelbar weiter.

Im Jahr 1990 hat jedoch der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze mit der These, es habe möglicherweise eine autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert gegeben, eine zeitweise heftige Diskussion ausgelöst. Diese Diskussion brach irgendwann Ende der 1990er Jahre ab, als die bis dahin erbrachten empirischen Befunde die These nicht bestätigen konnten und neue ausblieben. Allerdings blieb so auch die wichtige Frage nach der Eigenart bestimmter kultureller Tendenzen in der islamischen Welt des 17. und des 18. Jahrhunderts ohne einen theoretischen Diskussionsrahmen. Ohne die Diskussion als solche wiederbeleben zu wollen, soll daher der Vorschlag Schulzes hier noch einmal kurz kritisch rekapituliert werden.

Vorerst sind jedoch zwei grundlegende Begriffsklärungen und konzeptionelle Vorentscheidungen zu erläutern. Das Osmanische Reich im 17. und 18. Jahrhundert kennzeichnet in erster Linie einen vormodernen Staat, der nicht – oder jedenfalls nicht ohne weiteres – dem europäischen Kulturraum zugeordnet werden kann, der jedoch sinnvoll als ein eigener in sich zwar heterogener aber doch nach außen hin abgrenzbarer eigener Kulturraum – und nicht nur als vormoderner Staat – beschrieben werden kann.³ Dies wird gerade im 18. Jahrhundert deutlich, als das Osmanische Reich trotz seines vielfachen Mangels an infrastruktureller Macht, etwa seine Steueransprüche gegenüber lokalen Eliten durchzusetzen, dennoch diesen lokalen Eliten als legitimatischer Bezugspunkt und bis zu einem erstaunlich hohen Grad als kultureller Referenzrahmen ihrer eigenen Identität zu dienen vermochte. Dies gilt natürlich vor allem für die sunnitisch-muslimischen Eliten. Es versteht sich von selbst, dass die so gedachten Grenzen des osmanischen Staates – und dies ist generell charakteristisch für den vormodernen Staat – keine Linien sind, mithin keine Grenzen im modernen Sinn, sondern politisch-kulturell-ökonomische Gravitationsfelder seiner urbanen primären und nachgeordneten Zentren, die in die Peripherie abstrahlen.⁴ Der eigentliche Kern des

3 Dies wird durch den im Französischen geläufigen Terminus „espace ottoman“, für den kein gebräuchliches deutsches Äquivalent existiert, gut wiedergegeben. Für die arabischen Provinzen auf vorwiegend politischer Ebene programmatisch skizziert von Ehud R Toledano, *The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700 – 1800). A Framework for Research*, in: Ilan Pappé u. Moshe Ma'oz (Hg.), *Middle Eastern Politics and Ideas. A History from within*, London 1997, S. 145 – 162.

4 Vgl. die Kritik, die Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge 1984, S. 18 gegen die Transposition des modernen Nationalstaatskonzept in vormoderne Zusammenhänge äußert und Rifa'at Abou el-Haj, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire Sixteenth to*

Reiches, auch in der zeitgenössischen politischen Diktion, war Istanbul, der Sitz des Sultans und der Zentralbürokratie.

Auf der anderen Seite bilden die Eingewobenheit des Reichs in den islamischen Kulturkontext, in dem es eine politisch-ideologische Führungsrolle beanspruchte (die sich etwa in der Schutzherrschaft über die heiligen Stätten des Islams in Mekka und Medina symbolisierte), aber auch die europäische wissenschaftliche orientalistische Tradition, welche den Islam oder die islamische Welt als eine analytische Einheit aufzufassen gewohnt ist, die Ursache dafür, dass bestimmte historische Phänomene nicht im osmanischen Kontext, sondern dem der islamischen Welt diskutiert worden sind. Dieser gesamtislamische Betrachtungszusammenhang bringt eine Nutzen- und eine Kostenseite mit sich. Vermeidet er auf der einen Hand regionale oder nationalstaatliche Verengungen des Gesichtsfelds, so überliefert er auf der anderen einen historischen Wissenschaftsballast essentialistischer Zuschreibungen durch einen statischen Islam- oder gar Orientbegriff, was in der vor allem mit dem Namen Edward Said assoziierten Orientalismuskritik seit dem Ende der 1970er Jahre als ein ernstes epistemologisches Problem erkannt wurde.

Die Frage nach der Aufklärung im osmanischen Kontext lässt sich auf zwei grundsätzlich verschiedenen Ebenen stellen, die von vornherein zu unterscheiden terminologische und konzeptionelle Konfusion zu verhindern hilft. Es scheint dabei geraten, an dieser Stelle daran zu erinnern, dass es (mindestens) zwei geläufige Verwendungen des Begriffs Aufklärung gibt. Zum einen bezeichnet er eine historische Epoche der europäischen Geistesgeschichte. Zum anderen wird damit ein philosophisches Programm, ein Satz theoretischer Grundsatzentscheidungen umrissen, welche eine eminente politische und kulturelle Bedeutsamkeit besitzen. Ausgehend hiervon, kann die Frage nach den Modalitäten der Rezeption der europäischen Aufklärung im Zuge der osmanischen Modernisierung oder die Frage nach einer autochthonen Aufklärung im osmanisch-islamischen Kontext gestellt werden. Beide Fragen beinhalten idealtypische Zuspitzungen, die auf zwei, ebenfalls idealtypisch vereinfachten Grundannahmen beruhen. Diese sind den alten anthropologischen Denkschulen des Diffusionismus und des Evolutionismus nicht unähnlich und müssen sich wie diese keineswegs ausschließen.⁵

Der Begriff der Aufklärung ist nicht frei von einer gewissen Tendenz, unter der Hand zu einem quasi-essentialistischen Konzept zu mutieren. Dieser Umstand wird vielfach erst eigentlich als Problem sichtbar, wenn der Begriff außerhalb seines europäischen Kontextes angewandt wird. Dann kann es geschehen, dass der Begriff einerseits als intra-kulturelle Wirkungsgeschichte

Eighteenth Centuries, New York, 1991, S. 8 für eine Kritik der osmanistischen Forschung, deren für das Osmanische Reich zugrunde gelegter Staatsbegriff sich in der Regel am modernen Nationalstaat orientiere.

⁵ Vgl. hierzu Thomas Hyllarn Eriksen, *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London 1995, S. 4–5.

gedacht, andererseits normativ belegt, zum Kriterium für Moderne – und Modernitätsfähigkeit wird und damit als Ausschlusskriterium für das „Andere“ in einer Dichtomie (wie etwa „der Westen“ vs. „den Islam“) fungiert. In der Rede von der Sonderentwicklung Europas – so unbestreitbar einleuchtend sie sein mag – verbirgt sich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit eben diese epistemologische Hypothek einer Monopolisierung der universalen Rationalität durch den Westen, der sich dadurch gleichzeitig selbst definiert und konstituiert. Damit gerät Aufklärung als Begriff aber in den sozialpsychologischen Diskurs-Mechanismus, in welchem die Existenz einer Alterität zur Existenzbedingung des Selbst wird. Darum schreibt Chatterjee: „For Enlightenment itself, to assert its sovereignty as the universal ideal, needs its Other; if it could ever actualize itself in the real world as the truly universal, it would in fact destroy itself.“⁶ Die Frage, ob mit dieser epistemologischen Hypothek in der „normalen Forschung“ (im Sinne Thomas Kuhns) gelebt werden kann, und wie mit ihr umgegangen werden soll, tangiert unmittelbar die eigene Identität, was vermutlich die Irritation erklärt, mit welcher Sachverhalte im Umfeld dieser Frage vielfach diskutiert worden sind.

Dies gilt auch für die Rezeption der These von Reinhard Schulze über die Existenz einer islamischen Aufklärung, die in den 1990er Jahren Gegenstand einer teilweise gereizt geführten Kontroverse geworden ist.⁷ Tatsächlich hat Schulze hier selbst Öl ins Feuer gegossen, indem er seine These explizit als Gegenthese zur ideologischen Identifikation des Westens mit Aufklärung,

6 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, London 1986, S. 17.

7 Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden 1990, S. 2 f; ders., *Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*, in: *Die Welt des Islams* 30. 1990, S. 140–162; ders., *Was ist die islamische Aufklärung*, in: *Die Welt des Islams* 36. 1996, S. 276–325; ferner das Einleitungskapitel von ders., *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, S. 11–26. Eine Auswahl von Entgegnungen und Diskussionen der These: Rudolph Peters, *Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment*, in: *Die Welt des Islams* 30. 1990, S. 160–162; Bernd Radtke, *Erleuchtung und Aufklärung. Islamische Mystik und europäischer Rationalismus*, in: *Die Welt des Islams* 34. 1994, S. 48–66; Tilman Nagel, *Autochthone Wurzeln des islamischen Modernismus. Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn ʿAbidin (1784–1836)*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146. 1996, S. 92–111; Ulrich Haarmann, *„Ein Mißgriff des Geschicks“*. Muslimische und westliche Standpunkte zur Geschichte der islamischen Welt, in: Wolfgang Küttler u. a. (Hg.), *Geschichtsdiskurs. Bd. 2: Anfänge modernen historischen Denkens*, Frankfurt 1994, S. 184–201; Knut S. Vikør, *Muḥammadan Piety and Islamic Enlightenment. Survey of a Historiographical Debate*, in: ISMM Team 6. Workshop Istanbul 3–5.7.1998 on Individual Piety and Society, S. 1–22; Gottfried Hagen u. Tilman Seidensticker, *Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung. Kritik einer historiographischen Kritik*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148. 1998, S. 83–110. Wichtige Vorläufer der Schulze-These waren: Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism. Egypt 1760–1840*, Austin, TX 1979 [eine Neuauflage mit neuem Vorwort, in dem Gran Stellung zu einigen kritischen Rezensionen bezog, erschien in Syracuse, NY 1998] und Michel Mazzaoui, *East and West. Moslem Intellectual History During the Eighteenth Century*, in: *Graeco-Arabica* 2. 1983, S. 87–97; vgl. Hagen u. Seidensticker, *Hypothese*, S. 83, Fn. 1.

Rationalität und Moderne formuliert⁸ und etwa davon gesprochen hat, dass die Betrachtung der Aufklärung als ein europäisches Phänomen sich auf den Bahnen der „mit rassistischen Vorurteilen beladenen Thesen vor allem des 19. Jahrhunderts“ bewege.⁹ Diese Form der Argumentationsweise impliziert eine Täter-Opfer-Dichotomie und suggeriert eine Umkehr der Beweislast. Denn wenn der Satz, der Islam kenne keine Aufklärung „nur Teil eines verbreiteten und mächtigen Diskurses“ ist, welcher der Ausgrenzung des Islams aus der Moderne dient und ihn als Antinomie der Moderne konstruiert,¹⁰ dann legt der rhetorische Impetus dieses Arguments die Folgerung nahe, es müsse doch wohl eine islamische Aufklärung gegeben haben.¹¹ Diese Sichtweise unterschlägt aber die Möglichkeit, die Berechtigung der Kritik des exkludierenden europäischen Aufklärungsdiskurses zwar zu bejahen, die historische Existenz einer autochtonen islamischen Aufklärung aber dennoch zu verneinen. Und obwohl Schulze als Historiker die Umkehr der Beweislast keineswegs propagiert, sondern im Gegenteil wiederholt auf die Notwendigkeit der empirischen Fundierung seiner Thesen hingewiesen hat,¹² hat er es auf der anderen Seite unterlassen, deutlich genug auf die nur lose logische Koppelung seiner Diskurskritik und seiner Hypothese von der islamischen Aufklärung hinzuweisen.¹³ Dadurch aber wird auch die mangelnde Unterscheidung von Aufklärung als Epochenbegriff und als philosophisch-kulturell-politisches Programm bei Schulze, die sich zunächst aus der Logik der Kritik an diesem Diskurs legitimiert, zu einem Stein des Anstoßes. Die Kritik des exkludierenden europäischen Aufklärungsdiskurses basiert zu einem guten Teil auf der Kritik an der Vermengung oder gar Ineinssetzung von aufklärungsphilosophischem Programm und Epochenbegriff. Dieselbe Vermengung zwischen normativem Programm und historischer Epoche nun aber in die (und sei es nur rhetorische) Begründung einer postulierten spezifisch islamischen Aufklärung hineinzutragen,¹⁴ heißt im Grunde nichts anderes, als den Club

8 Schulze, *Jahrhundert*, S. 142 f; ders., *Aufklärung*, S. 278–291.

9 Schulze, *Jahrhundert*, S. 155.

10 Schulze, *Aufklärung*, S. 280 f.

11 „Das Ziel einer solchen historischen Deutung liegt darin, der islamischen Geschichte die Dynamik und Kreativität zurückzugeben, die ihr durch die auf Europa zentrierte Historiographie genommen wurde.“ Schulze, *Jahrhundert*, S. 147.

12 Schulze, *Jahrhundert*, S. 147, S. 149 u. S. 158; ders., *Aufklärung*, S. 276 f. u. S. 314.

13 Wenn Schulze, *Aufklärung*, S. 276 schreibt, Kritiker hätten ihm „vielleicht vorschnell, den Versuch der Rekonstruktion einer islamischen Aufklärung“ unterstellt, während es ihm nur wichtig gewesen sei, „nachzuweisen, dass die These vom Fehlen einer islamischen Aufklärung aus theoretischen Gründen in sich widersprüchlich“ sei (ebd., S. 277), so illustriert dies gut das Problem. Schulze kann hier nur die von ihm kritisierte Standard-These (d. h. den exkludierenden europäischen Aufklärungsdiskurs) vom Fehlen einer Aufklärung meinen, nicht aber die generelle Möglichkeit der Nichtexistenz islamischer Aufklärung überhaupt, lässt diese wichtige Differenz aber unausgesprochen.

14 Das Ziel seiner Deutung, schreibt Schulze, *Jahrhundert*, S. 147, liege darin, „der islamischen Geschichte die Dynamik und Kreativität zurückzugeben, die ihr durch die auf Europa zentrierte Historiographie genommen wurde.“

der aufgeklärten Kulturen um ein Mitglied auf zwei zu erweitern und dafür die eben noch formulierte Kritik am exkludierenden Aufklärungsdiskurs stillschweigend preiszugeben.

An diesen Problemen kann auch das Konzept der „Weltzeit“ nichts ändern, mit dem Schulze im Verlauf der Diskussion versuchte, seine These theoretisch besser zu fundieren. Schulze bezieht sich mit diesem Begriff auf Hans Blumenberg, vor allem aber auf Wolfram Eberhard und Fernand Braudel. „Weltzeiten“, schreibt Schulze, „sind historische Konstrukte, die eine interkulturelle Kommunikation erlauben; so war ein Sklavenhändler aus London, der im 17. Jahrhundert auf dem Markt in Algier einkaufte, mit diesem in einer Weltzeit verbunden. Sie hatten zwar völlig unterschiedliche Kulturen, gehörten anderen Religionen an, sprachen andere Sprachen, doch der Handel konstituierte den diskursiven Rahmen für das Verfahren, das Zugehörigkeit und Ausschluß provoziert. Mithin hatten beide neben ihrer Spezifität etwas gemeinsam, nämlich ihr Interesse am Sklavenhandel. Hierüber definierten sie ihre gemeinsame Zeit. Und um das Handeln erfolgreich zu gestalten, verfügten beide über eine gleichartige interkulturelle Kompetenz. Diese unterlag Stilen, Moden und Normen, die transkulturell sind. Diese Merkmale sind es, die eine Weltzeit konstituierten. [...] Im Grunde handelt es sich bei dem Begriff ‚Weltzeit‘ somit nur um eine Übertragung des Braudelschen Begriffs Weltwirtschaft auf die kulturelle Ebene.“¹⁵ Ausdruck findet die Zugehörigkeit zu einer Weltzeit demnach in Strukturanalogien oder Isomorphismen.

Wie jede theoretische Grundsatzentscheidung hat jedoch auch das Konzept der Weltzeit nicht nur eine Nutzen-, sondern auch eine Kostenseite. Auf letzterer steht die Gefahr einer gewissen Willkür und Unspezifität, hervorgerufen gerade durch die große Reichweite des Konzepts. Was soll als Strukturanalogie und Isomorphie gelten? Diese Frage ist zentral. Empirisch hängt hiervon nämlich die Zuordnung zu ein und derselben Weltzeit oder zumindest das Maß der Verflochtenheit zweier Weltzeiten ab. Wenn Epochenbegriffe wie jener der Aufklärung, des Barock etc. schon innerhalb einer Kultur nicht leicht zu fassen und voller Widersprüchlichkeiten sind, so steht zu erwarten, dass ein durch das Weltzeitparadigma geleiteter interkultureller Epochenbegriff noch weit größere Schwierigkeiten mit sich bringt. Vor allem ist natürlich zu fragen, woher diese transkulturellen Normen und Stile der Weltzeit denn eigentlich stammen sollen, wenn nicht aus dem konkreten Vollzug von interkultureller Kommunikation. Dann aber stellt sich die Frage, weshalb diese interkulturelle Kommunikation derart prägende Kraft haben soll, dass sie die Strukturanalogien innerhalb der intrakulturellen Diskurse bestimmt.

In der sozialwissenschaftlichen Dichotomie zwischen dem individualistischen, d. h. akteurszentrierten und dem holistischen, d. h. systemischen oder strukturorientierten Ansatz gedacht, steht der Begriff der Weltzeit deutlich auf der systemischen Seite. Es ist klar, dass es beim methodologischen Übergang

15 Schulze, Aufklärung, S. 324 f.

von der Akteursebene auf die Systemebene um die Berücksichtigung von Emergenzphänomenen geht, darum, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Nur sollte es sich bei dieser Emergenz möglichst um ein empirisch nachvollziehbares „Mehr“ handeln. Schulze führt den Begriff der Weltzeit aber nun gerade als ein solches Konstrukt der Emergenz ein, welches einen noch ausstehenden historischen empirischen Befund theoretisch unterfüttern soll.

Die empirischen Belege, die Reinhard Schulze zur Stützung seiner These vorgelegt hat, haben nun allerdings einer philologischen Kritik nicht standgehalten.¹⁶ Dies invalidiert zwar nicht automatisch den gesamten Ansatz, wirft aber massive Zweifel an seiner Tauglichkeit zumindest in der bestehenden Form auf. Dennoch bleibt natürlich ein grundsätzlicher Tatbestand erhalten: Die Zweifel an der konventionellen Darstellung des 18. Jahrhunderts in der islamischen Welt entspringen keineswegs nur der Kritik des mit ihm verbundenen historischen Paradigmas oder Diskurses, sondern werden durch empirische Befunde genährt. Das Niedergangsparadigma ist nicht umsonst aus dem aktuellen historiographischen Diskurs über das 18. Jahrhundert im Osmanischen Reich verschwunden.

Auf kultureller Ebene ist klassischerweise geradezu von einem „eisernen Vorhang“ zwischen dem islamischen Nahen Osten und Europa für die Zeit vor der muslimischen Akkulturation an westliche Konzepte gesprochen worden.¹⁷ Im Zusammenhang mit dem eurozentrischen Bild der Geschichte wurde dieser Vorhang vor allem einseitig von der islamischen Welt her gedacht. Die Studien von Bernard Lewis schienen ein grundsätzliches Desinteresse muslimischer Eliten an europäischer Kultur zu belegen.¹⁸ Dieser Befund ist aber in dieser Form wohl nicht haltbar. So zeigt sich schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein deutlich sichtbares kulturelles Interesse von muslimischen Osmanen an bestimmten (und zwar eben nicht rein militärischen) Segmenten der europäischen Kultur. Zum anderen, darauf haben z. B. Seidensticker und Hagen im Zusammenhang mit der Aufklärungsdebatte hingewiesen, läßt sich die antagonistische Blockbildung Islam vs. Christentum im Zusammenhang des Osmanischen Reiches schon deshalb nicht so einfach vollziehen, weil es bis zum Ende des Reiches dort christliche und jüdische Bevölkerungsgruppen gab.¹⁹

Entschließt man sich dazu, das komplexe systemische Konstrukt der Weltzeit auf das simple akteurszentrierte Modell von kulturellem Austausch zu reduzieren, so lässt sich feststellen, dass es durchaus zu einem kulturellen Austausch zwischen dem Europa der Aufklärungszeit und dem Osmanischen Reich kam, wenngleich im Verhältnis zum innereuropäischen, auf sehr viel

16 Vgl. etwa die Diskussion von Schulzes Thesen in Hagen u. Seidensticker, Hypothese.

17 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964, S. 29.

18 Bernard Lewis, *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Frankfurt 1983; vgl. auch Svat Soucek, *Piris Reis and Ottoman Discovery of the Great Discoveries*, in: *Studia Islamica* 79. 1994, S. 121 – 142.

19 Hagen u. Seidensticker, Hypothese, S. 107.

niedrigerem Niveau. Keinesfalls aber kann von so etwas wie einem grundsätzlichen kulturellen Autismus der osmanisch-islamischen Welt ausgegangen werden. Die These von Lewis und anderen, dass die Osmanen denkbar schlecht über Europa informiert gewesen seien, müsste im Übrigen auch systematisch und komparativ ins Verhältnis der europäischen Kenntnisse über das Osmanische Reich gesetzt werden. In dieser Hinsicht lässt etwa der von der Osmanistin Virginia Aksan konstatierte geringe Quellenwert des berühmten und enorm einflussreichen Berichts aus der Feder des französischen Diplomaten und militärischen Beraters im Osmanischen Reich, Baron de Tott (1733–1793), vermuten, dass das überkommene Bild des weit überlegenen europäischen Informationsstandes doch deutlich relativiert werden muss.²⁰

I. Wissenschaft, Freidenkertum und Kulturkontakt

Ungeachtet gewisser einschränkender Qualifizierungen²¹ steht die Aufklärung als historische Epoche auf den Schultern der sogenannten wissenschaftlichen Revolution. Jedes Nebeneinanderlegen der europäischen und der islamischen, bzw. osmanischen Geschichte hätte, so betrachtet, an dieser Stelle anzusetzen.²² Im Folgenden kann kein Vergleich der damaligen europäischen und der osmanischen Naturwissenschaften geleistet werden, aber es soll an Hand eines Beispiels demonstriert werden, wie sich bei der Begegnung von einem italienischen und einem osmanischen Gelehrten gegen Ende des 17. Jahrhunderts der wissenschaftliche Austausch auf gleicher Augenhöhe bewegte.

Luigi Ferdinando Marsili (1658–1730) kam als Begleiter des venezianischen Gesandten zuerst 1779 nach Istanbul.²³ Einer der osmanisch-muslimischen Gelehrten, mit denen er Kontakt hatte, war der Oberhofastronom Müneccimbaşı Ahmed Dede (gest. 1702).²⁴ Unter anderem unterhielten sich die beiden Gelehrten auch über Astrologie und Astronomie, wobei Marsili den Wissensstand seines osmanischen Gesprächspartners hoch einschätzte. Of-

20 Virginia H. Aksan, *Breaking the Spell of the Baron de Tott. Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760–1830*, in: dies., *Ottomans and Europeans. Contacts and Conflicts*. Istanbul, 2004, S. 111–137, bes. S. 120–122.

21 Floris Cohen, *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*, Chicago 1994, S. 177 f.

22 Der Klassiker über die Rezeption der wissenschaftlichen Revolution im Osmanischen Reich A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Istanbul 2000⁶ [1943] ist mittlerweile vielfach überholt. Vor allem das Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA) in Istanbul, ein Organ der Organisation of the Islamic Conference (OIC), hat unter seinem Gründungsdirektor Ekmeleddin İhsanoğlu (derzeit Generalsekretär des OIC) eine umfangreiche Forschungstätigkeit zum Thema der islamisch-osmanischen Wissenschaft vorgelegt.

23 Heidrun Wurm, *Der osmanische Historiker Hüseyin b. Ğafer genannt Hezârfenn, und die İstanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Freiburg 1971, S. 9.

24 Zu ihm vgl. Ekmeleddin İhsanoğlu (Hg.), *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, Istanbul 1997, S. 360–361 u. Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927, S. 234 f.

fenbar verglichen die beiden auch ihre Berechnungen für die geographische Lage von Istanbul und stellten fest, dass ihre Resultate nur geringfügig voneinander abwichen. Die beiden waren sich also durchaus ebenbürtig.²⁵

Das erste bekannte osmanische astronomische Werk, welches auf das System des Kopernikus eingeht, ist das zwischen 1660 und 1664 verfasste „Sacancal al-aflak fi ğayat el-idrak“ des aus Sigeth in Ungarn stammenden Tezkireci Köse İbrahim Efendi, der wahrscheinlich ein Protégé Köprülü Ahmed Fazıl Paşas war.²⁶ Bald darauf wurde das kopernikanische System auch in der osmanischen Adaption des Blaeu'schen Atlas Maior, des teuersten und aufwendigsten Atlanten der Zeit, erwähnt.²⁷ Der Atlas war eine Gabe des niederländischen Gesandten Justinus Colier an Mehmed IV. im August 1668 – ein Geschenk, das übrigens die Venezianer schwer beunruhigte, weil sie daraus Vorteile für die osmanische Offensivkriegführung befürchteten.²⁸ Sieben Jahre später, 1675, erhielt der aus Damaskus stammende osmanische Gelehrte Ebu Bekir ibn Behram el-Dimaşki (gest. 1691)²⁹ von Sultan Mehmed IV., möglicherweise auf Betreiben des Großwesirs Köprülü Ahmed Fazıl Paşa, den Befehl das elfbändige Werk zu übersetzen, eine Arbeit, die zehn Jahre in Anspruch nahm. Allerdings handelte es sich bei dem unter dem Titel „Nusret el-Islam ve's-sürur fi tahrir-i atlas mayor“ (Sieg des Islams und der Freude bei der Verfassung des Atlas Maior) bekannten Werk, das in verschiedenen Varianten vorliegt,³⁰ mehr um eine Adaption als um eine Übersetzung, da Ebu Bekir ed-Dimaşki zahlreiche Kapitel vollständig neu überarbeitete. Insbesondere für die osmanischen Ländereien und Gebiete mit muslimischer Bevölkerung, aber auch für China, war die Adaption dem Original teilweise offenbar deutlich überlegen. Die Beschreibung Chinas übertraf an Qualität auch die ca. zwanzig Jahre vorher von Katib Çelebi in seinem berühmten geographischen Werk „Cihannüma“ gemachten Angaben.³¹ Luigi Ferdinando Marsili hatte auch zu Ebu Bekir Kontakt, der ihm Einblicke in den Stand der osmanischen Kartographie gab und ihn auf zahlreiche Fehler von Ortsbezeichnungen und Lagebestimmungen hinwies, die er in europäischen geographischen Werken entdeckt hatte. Dies veranlasste Marsili offenbar, sich eine größere Zahl osmanischer geographischer Schriften und Karten zuzulegen, um damit Be-

25 Wurm, Hezarfenn, S. 26 f.

26 İhsanoğlu, *Astronomi Literatürü*, S. clxxix u. S. 340. Zu dem Werk, siehe ebd., S. 340–345.

27 Ebd.

28 Wurm, Hezarfenn, S. 21, S. 31, S. 39 f. u. S. 45.

29 Zu ihm vgl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. 10, S. 110 f.

30 Vgl. Hagen, Gottfried, *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kâtib Çelebis Ğihännümâ*, Berlin 2003, S. 257–262 und Ekmeleddin İhsanoğlu (Hg.), *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, Istanbul 2000, S. 109–113.

31 Wurm, Hezarfenn, S. 46 bezieht sich mit dieser Feststellung auf die Arbeit von Paul Kahle. Zu Katib Çelebi und dem Cihannüma siehe Hagen, *Osmanischer Geograph*.

richtigungen europäischer Arbeiten auf diesem Gebiet vornehmen zu können.³²

Sicherlich mitbedingt durch die orientalistische Identifikation der „islamischen Welt“ mit dem Islam besteht eine gewisse Neigung, freidenkerische Tendenzen in den Gesellschaften des Nahen Ostens vorschnell als marginale Randerscheinungen ohne jegliche historische Bedeutung abzutun. Dabei konstatierte der englische Konsul in Izmir, Sir Paul Rycaut (1629–1700),³³ in seinem einflussreichen Bericht über das Osmanische Reich, es gebe erstaunlich viele Atheisten in Istanbul. Darunter seien nicht nur europäische Renegaten, sondern auch zahlreiche islamische Religionsgelehrte. Auch unter den hohen Würdenträgern des Reiches gebe es Atheisten und sogar bis in den Palast des Sultans sei das Gift vorgedrungen. Rycaut schildert die Atheisten als eine Sekte mit hoher Gruppensolidarität, deren Gastfreundschaft untereinander sich auch auf die Bereitstellung von männlichen oder weiblichen Sklaven für die sexuelle Befriedigung des Gastes erstrecke.³⁴ Diese letztere Bemerkung Rycauts erinnert allerdings an übliche häresiographische Texttechniken und erscheint nicht unbedingt glaubwürdig. Als Beispiel für die von ihm behauptete atheistische Sekte im Osmanischen Reich führt Rycaut den Fall des Kaufmanns Lari Mehmed an, der im Februar 1665 wegen öffentlicher und nicht zurückgenommener blasphemischer Äußerungen hingerichtet wurde. „I must confess,“ schreibt Rycaut, „untill now, I never could believe that there was a formal Atheism in the world, concluding that the principle (of the being of a God) was demonstrable by the light of nature; but it is evident now how far some men have extinguished this light and lamp in their souls.“³⁵

Lady Mary Wortley Montagu (1689–1762), die ihren Mann Edward Wortley Montagu, der als englischer Botschafter an den Hof des Sultans berufen wurde, nach Istanbul begleitete und von 1716 bis 1718 im Osmanischen Reich blieb, berief sich in zweien ihrer berühmten Briefe auf Ahmed Bey, einen hohen osmanischen Würdenträger, bei dem sie mit ihrem Mann auf der Reise mehrere Wochen in Belgrad verweilt hatte, um in Kritik an Rycaut festzustellen, dass es unter der osmanisch-muslimischen Elite zwar viele Deisten gebe, aber doch keine atheistische Sekte. Ihr Gewährsmann Ahmed Bey, von ihr befragt, warum er gegen das islamische Religionsgesetz Wein trinke, berief sich darauf, dass der Weingenuss nur den niederen Schichten untersagt sei, die dazu neigten, ihn im Übermaß zu konsumieren. Zur religiösen Haltung hoher

32 Wurm, Herarfen, S. 47.

33 Zu ihm Sonia P. Anderson, *An English Consul in Turkey. Paul Rycaut at Smyrna, 1667–1678*, Oxford 1989 u. Linda Darling, *Ottoman Politics through British Eyes. Paul Rycaut's The Present State of the Ottoman Empire*, *Journal of World History* 5. 1994, S. 71–98.

34 „[...] if any by chance receives a Guest within his Gates of their own judgement, besides his Diet and Fare with much freedom, he is accommodated with a handsome Bed-fellow of which Sex he most delights: they are very frank and liberal and excessive in their readiness to do each other service.“ Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, London 1668, S. 130.

35 Ebd.

osmanischer Kreise zur Religion schrieb sie: „[...] I can truly inform you, sir, that the Turks are not so ignorant as we fancy them to be, in matters of politics, or philosophy or even of gallantry. [...] the sciences flourish among them. The effendis (that is to say, the learned) do very well deserve this name: they have no more faith in the inspiration of Mahomet, than in the infallibility of the Pope. They make a frank profession of deism among themselves, or to those they can trust, and never speak of their law but as of a politic institution, fit now to be observed by wise men, however at first introduced by politicians and enthusiasts.“³⁶ Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass zumindest der osmanische Chronist Mehmed Raşid, der von der Hinrichtung des erwähnten Lari Mehmed berichtet, nicht explizit von einer Leugnung Gottes spricht, sondern lediglich davon, dass Lari Mehmed vor Zeugen die Notwendigkeit des fünfmaligen rituellen Gebets und des islamischen Fastens gezeugnet und weitere ungeheuerliche Äußerungen hinsichtlich der Glaubensartikel getätigt haben soll.³⁷

Es kann also wohl vermutet werden, dass es zu Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts durchaus osmanische Freidenker gab, die zwar grundsätzlich der Religion verpflichtet blieben, das Religionsgesetz aber als politisches Herrschaftsinstrument und als nicht verpflichtend ansahen für die soziale, politische und kulturelle Elite, der sie sich zugehörig fühlten. Entscheidend scheint dabei gewesen zu sein, dass die Negation des Religionsgesetzes und des theologischen Dogmas im privaten und nicht im öffentlichen Raum erfolgte. Auch der Gastgeber des Ehepaars Montagu trank nicht in der Öffentlichkeit, um einen Skandal zu vermeiden.³⁸

Ebenfalls eine Privatangelegenheit war die Beschäftigung mit der christlichen Religion. Mehrere europäische Reisende vermerkten erstaunt, dass osmanische Gelehrte und Würdenträger über eine recht gute Kenntnis der christlichen Glaubenslehren verfügten und sich durchaus für deren dogmatische Details interessierten. Der französische Orientalist und erste Übersetzer der „Märchen aus Tausendundeiner Nacht“, Antoine Galland (1646–1715) berichtete, dass der berühmte osmanische Großwesir Köprülü Fazıl Ahmed Paşa (1635–1676) in Edirne eine Bibelausgabe wünsche, da er sich gelegentlich abends, wenn sich alle zurückgezogen hätten, mithilfe eines italienischen Konvertiten und seines zypriotischen Leibarztes Demetrios Tzigala über die Heilige Schrift kundig mache, aber in Edirne, wo er gerade weilte, kein Exemplar zur Hand hatte. Der Großwesir, so habe ihm Tzigala (auf welchen die Information zurückgeht) berichtet, kenne sich gut in der Bibel aus und habe sogar die Schriften des Thomas von Aquin auf Arabisch konsultiert.³⁹ Auch

36 Mary Wortley Montagu, *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu* edited by Her Great-Grandson, Lord Wharnccliffe, London 1887, Bd. 1, S. 248.

37 Mehmed Raşid, *Tarih-i Râşid*, Istanbul 1282, Bd. 1, S. 94 und Joseph Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, [Nachdruck] Graz 1963, Bd. 6, S. 156.

38 Montagu, *Letters*, Bd. 1, S. 166.

39 Über nachgewiesene (Teil-)Übersetzungen von Thomas von Aquin in der Literatur der arabi-

viele hohe osmanische Beamten seien sehr gut über das Christentum informiert, ließen jedoch davon nichts an die Öffentlichkeit gelangen.⁴⁰ Übrigens war Fazıl Ahmed Paşa auch ein passionierter Weintrinker, der sich angeblich öfter mit Vertrauten aus dem Kreise seiner Protégés zu Zechgelagen auf eines seiner Landgüter bei Edirne zurückgezogen haben soll. Einer dieser Vertrauten war ein spanischer Konvertit, der unter dem Namen Koca Mustafa Efendi mehrfach das Amt des osmanischen Kanzleichefs (*reisülküttab*) innehatte.⁴¹ Der Gastgeber der Montagus, Ahmed Bey, kannte sich den Angaben von Lady Montagu zufolge nicht nur recht gut mit dem Christentum aus, sondern erkundigte sich angeblich sogar dem dem Befinden von John Toland (1670–1722), einem zum Protestantismus konvertierten irischen Freidenker, der zunächst mit der öffentlich verbrannten Schrift „Christianity Not Mysteriorous“ (1896) eine rationale Interpretation des Christentums vorgelegt, sich dann aber später immer weiter vom christlichen Glauben entfernt hatte.⁴²

Ein für die Verbreitung von freidenkerischem Gedankengut im Osmanischen Reich möglicherweise relevanter Parameter stellt die frühe Freimaurerei dar. Sie fand im Osmanischen Reich offenbar recht bald Anhänger. Noch vor der Bildung der englischen Großloge im Jahr 1717 gibt es – wenngleich vage – Hinweise auf Niederlassungen von Freimaurern im Osmanischen Reich. Ein Ableger einer Frühform der südfranzösischen Freimaurerei, der *Ordre de la Grappe*, existierte offenbar schon im Jahr 1702 im europäischen Galata gegenüber der eigentlichen Stadt Istanbul. Ende 1702 kam es offenbar zu freundlichen Kontakten zwischen diesem Kapitel des Ordens und einem Sufi-Scheich sowie hohen osmanischen Funktionären. Der „Bruder“ Lamorabacquin, ein hohes Mitglied des Kapitels, berichtete gar, der Heeresrichter von Rumelien sei Mitglied des Ordens geworden, der nunmehr als eine Art traditioneller islamischer mystischer Orden anerkannt werde.⁴³ Weiterhin sind Gründungen von Logen in Izmir und in Aleppo im Jahr 1738 bekannt, die sich angeblich gut entwickelten und auch hochrangige Türken zu ihren Mitgliedern zählten.⁴⁴ Auch in Istanbul muss das Freimaurertum in dieser Zeit floriert haben. 1745 verbreitete der apostolische Vikar in Istanbul die gegen die Freimaurerei gerichtete Bulle Papst Clemens XII. von 1738 unter den katholischen Gemeinden. Auch das griechische und das armenische Patriarchat

schen Christen siehe Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 3, S. 347, Bd. 4, S. 44 u. S. 50, *Summa theologica*, Bd. 3, S. 280, Bd. 4, S. 256, *Contra gentiles*, Rom 1944–1953.

40 Wurm, Hezarfenn, S. 50–51.

41 Wurm, Hezarfenn, S. 49.

42 Montagu, *Letters*, Bd. 1, S. 248.

43 Thierry Zarccone, *Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam*. Riza Tevfik, penseur ottoman (1868–1949), du soufisme à la confrérie, Paris 1993, S. 188 f. u. S. 303.

44 Ebd., S. 190. Dies geht aus einer Meldung der *St. James's Evening Post* vom 24. 5. 1738 hervor. Inwieweit es sich bei dem Ethnonym „Türke“ in diesem Zusammenhang um Muslime handelt ist nicht ganz klar; vgl. ebd., S. 194.

verdammten das Freimaurertum. Im Jahr 1748, während der Regierungszeit Mahmud I. (reg. 1730 – 1754), gingen schließlich auch die osmanischen Behörden gegen Freimaurer in Galata vor. Es wurde der Befehl erlassen, den Freimaurertempel in Galata niederzureißen und die Logenbrüder zu verhaften. Durch den englischen Botschafter gewarnt, konnten sich die Brüder jedoch rechtzeitig in Sicherheit bringen. Die Hohe Pforte weigerte sich allerdings, die Loge wieder zuzulassen. Das Verbot von 1748 verhinderte nicht, dass im gleichen Jahr der erste ausländische Ableger der Großloge von Schottland unter der Leitung des britischen Konsuls Alexander Drummond gegründet wurde.⁴⁵ Anfang des 19. Jahrhunderts waren die Freimaurer auch wieder stark in Istanbul und in Izmir vertreten. Ein neuerliches Verbot durch Sultan Mahmud II. erfolgte 1826 – interessanterweise im gleichen Jahr wie die Abschaffung der Janitscharen und das Verbot des mit diesen verbundenen Bektaşî-Ordens.⁴⁶ Im 19. Jahrhundert waren zahlreiche osmanische Muslime Freimaurer. Bei der Verfassungsrevolution von 1908 spielten die Freimaurerlogen eine bedeutende Rolle. Zahlreiche Intellektuelle und Militärs, die sich an der Revolution beteiligten, waren Mitglieder in Sufiorden, vor allem der Bektaşîyye und der Melamiyye.⁴⁷ Der Zusammenhang zwischen Freimaurerlogen und gewissen Sufiorden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts scheint sich nicht auf grundsätzliche Strukturanalogien beschränkt zu haben; allerdings sind die personellen und ideologischen Verflechtungen nur schwer im Einzelnen rekonstruierbar. Noch schwieriger ist dies für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wenngleich die Beteiligung von Muslimen an freimaurerischen Aktivitäten im Osmanischen Reich damals als eher gering einzuschätzen ist, so muss doch davon ausgegangen werden, dass hier ein potentieller vertraulicher institutioneller Rahmen für einen Austausch von freigeistigem und möglicherweise aufklärerischem Ideengut zwischen im Osmanischen Reich ansässigen Europäern, indigenen Christen und Juden und osmanischen Muslimen bestand.

Schließlich ist noch auf die Kulturkontaktvermittlung durch die nichtmuslimischen Volksgruppen im Osmanischen Reich hinzuweisen. Vor dem 19. Jahrhundert fand der Kulturkontakt zwischen Europäern und muslimischen Osmanen wohl vor allem innerhalb des Osmanischen Reiches statt. Doch eröffneten die osmanischen diplomatischen Missionen des 18. Jahrhunderts nach Europa, deren vielleicht berühmteste die des Yirmisekiz Mehmed Çelebi aus dem Jahr 1721 ist,⁴⁸ den hegemonialen muslimischen Osmanen neue Einsichten und auch direkte Kanäle des Kulturkontakts in

45 Ebd., S. 189 f.

46 Ebd., S. 91.

47 Bed., S. 301.

48 Fatma Müge Göçek, *East Encounters West. France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford 1987; zur Literatur dieser sogenannten *Seyahatnames* siehe Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*. Tamamlayıp Yayımlayan Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1968.

Europa selbst. Solche Kanäle besaßen nichtmuslimische osmanische Bevölkerungsgruppen wie Griechen, Juden oder Armenier, die über ein Netzwerk in den wichtigen europäischen Handelsstädten verfügten, schon weit früher und in weit größerem Ausmaß. Leider ist der kulturelle Kontakt zwischen diesen sogenannten osmanischen Minoritäten und den muslimischen Osmanen weitgehend unerforscht.⁴⁹ Man kann aber annehmen, dass diese Kontakte nicht selten eine Vermittlerrolle gespielt haben, wenn sie sich derzeit auch nur vereinzelt prosopographisch festmachen lassen. Hierher gehören Namen wie der des Hospodars der Moldau, Dimitrie Cantemir (1673 – 1723), der siebzehn Jahre am osmanischen Hof als Geisel lebte und in Europa vor allem durch seine lateinische Geschichte des Osmanischen Reichs berühmt wurde, aber eine weit umfassendere intellektuelle und schriftstellerische Aktivität entfaltete,⁵⁰ phanariotische Gelehrte wie Alexander Mavrogordatos (1636 – 1709), der eine Weile als Übersetzer des osmanischen Hohen Diwans tätig war,⁵¹ oder der weitgereiste, in Korfu geborene und in Rußland verstorbene Eugenios Voulgaris (1716 – 1806), der unter anderem Lockes „Essay on the Human Understanding“ ins Griechische übersetzte.⁵² Hierzu gehören aber auch unbekanntere Figuren wie Karabet Spatroti, der 1724 zum Mitglied der von dem herausragenden islamischen Theologen und Gelehrten Yanyalı Esad Efendi (gest. 1731) geleiteten Übersetzungskommission berufen wurde. Diese Kommission sollte Texte des Aristoteles sowie einen Aristoteleskommentar des zeitweilig in Padua lehrenden Ioannis Kottinius (gest. 1658) aus dem Griechischen ins Osmanische übersetzen.⁵³ Yanyalı Esad beherrschte neben dem Arabischen und Persischen auch das Lateinische und Griechische.⁵⁴ Wie am Beispiel der offiziellen osmanischen Aristoteles-Übersetzungskommission deutlich wird, verweisen diese interkonfessionellen innerosmanischen gelehrten Kulturkontakte keineswegs durchweg auf den Austausch aufklärerischen Gedankenguts. Im Übrigen stießen aufklärerische Ideen, nicht anders als im Westen, auch in Südosteuropa und unter den nichtmuslimischen Minoritäten an anderen Orten im Osmanischen Reich auf den Widerstand kirchlicher oder

49 Der Grund hierfür liegt nicht nur in der Barriere der notwendigen Beherrschung mehrerer Quellensprachen, sondern auch in der Entwicklung der diversen Nationalgeschichtsschreibungen, die eher auf gegenseitige Abgrenzung statt auf die Erforschung des gemeinsamen kulturellen Raums fixiert sind.

50 Zu ihm Mathias Bernrath u. Felix von Schroeder (Hg.), *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd 1, München 1974, S. 288 f.

51 Raphael Demos, *The Neo-Hellenic Enlightenment (1750 – 1821)*, in: *Journal of the History of Ideas* 19. 1958, S. 529; Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Bd. 2, Istanbul 2006, S. 198 f.

52 Demos, *Enlightenment*, S. 533 f.

53 Kazım Sarıkavak, XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi. Bir Rönesans Denemesi, Ankara 1998, S. 28 – 33.

54 Seine erste Ausbildung erhielt er in seinem Heimatort Ioannina, an der sich auch eine wichtige griechische Ausbildungsstätte befand, an welcher z. B. Methodios Anthrakides (1160 – 1749) lehrte. Ioannina war möglicherweise ein wichtiges Zentrum des kulturellen Austausches; vgl. Demir, *Philosophia Ottomanica*, Bd. 2, S. 201.

konservativer Kreise.⁵⁵ Es ist aber doch bemerkenswert, dass es offenbar Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts nichts ungewöhnliches mehr für die griechischen Honoratiorensöhne aus Istanbul war, an der Universität in Wien zu studieren, wo auch eine griechisch-osmanische Kolonie existierte.⁵⁶ Der griechische Intellektuelle Michail Koumas (1777–1836) etwa, der freilich nicht aus einer solchen Familie stammte, sondern Sohn eines Kürschners aus Thessalien war, erinnerte sich in seinen Memoiren über seinen ersten Aufenthalt in Wien (1804–1809) nicht zuletzt daran, dort mit der Philosophie Kants in Berührung gekommen zu sein.⁵⁷

Die auch als „osmanisches Barock“ bekannte und häufig als erste Periode einer Öffnung gegenüber Europa gesehene so genannte „Tulpenperiode“⁵⁸ unter Sultan Ahmed III. (reg. 1703–1730), die ihren Höhepunkt unter dem Großwesirat des Nevşehirli Damad İbrahim Paşa (1718–1730) fand, ging zwar durch den Aufstand des Patrona Halil im Jahr 1730 zu Ende, nicht aber die Kontinuitäten des Austausches mit Europa.⁵⁹

II. Exkurs: Buchdruck, Öffentlichkeit, Zensur und die Hegemonie des europäischen Diskurses

Bis hierhin wurde argumentiert, dass sich in der Ära der Frühaufklärung Spuren eines gewissen osmanischen Interesses verfolgen lassen und dass es einen eingeschränkten, aber steten interessebedingten Kulturkontakt mit Europa gab, der sich noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchaus auf gleicher Augenhöhe abspielte. Diese gleiche Augenhöhe ist im Diskurs des 19. Jahrhunderts vor allem in seiner zweiten Hälfte nicht mehr vorzufinden, weder auf europäischer noch auf osmanischer Seite. Zu diesem Zeitpunkt basiert der osmanische Diskurs zunehmend auf europäischen Vorgaben, selbst dort, wo er diese in Frage stellt. Festzuhalten ist: an die Netzwerke der bekannteren europäischen Aufklärer waren im 18. Jahrhundert keine muslimischen Osmanen direkt angeschlossen. Jedoch gibt es einzelne Hinweise

55 Vgl. Paschalis M. Kitromilides, *The Enlightenment East and West. A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political Traditions*, in: ders., *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy. Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Aldershot 1994.

56 Stassinopoulou, *Weltgeschichte*, S. 30.

57 Stassinopoulou, *Weltgeschichte*, S. 34. Allerdings trennte Koumas späterer Lebensweg ihn von seinen osmanischen Wurzeln.

58 Wilhelm Heinz, *Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 61. 1967, S. 62–116; Mustafa Armağan (Hg.), *Istanbul Armağan*, Bd. 4: *Lâle Devri*, Istanbul 2000; Fuat und Süphan Andıç, *Batiya Açılan Pencere. Lâle Devri*, Istanbul 2006.

59 Vgl. etwa das bei Virginia H. Aksan, *Ottoman Sources of Information on Europe in the Eighteenth Century*, in: dies., *Ottomans and Europeans. Contacts and Conflicts*. Istanbul 2004, S. 13–23 zusammengetragene Material.

darauf, dass schon im 17. Jahrhundert atheistische, deistische oder im weiteren Sinne freidenkerische Ideen in (wahrscheinlich eher kleinen) Kreisen der muslimischen osmanischen Elite vertreten wurden und es möglicherweise sogar zu einem Gedankenaustausch mit ähnlich gesinnten Europäern, die sich im Osten aufhielten, gekommen sein könnte. Einzelne europäische Aufklärer und ihre Schriften waren den Osmanen zwar wahrscheinlich bekannt, aber dieses Wissen bildete keinen Bestandteil des öffentlichen Diskurses. Das änderte sich – wie schon angedeutet und noch genauer darzustellen – im Lauf des 19. Jahrhunderts. Für diesen Wandel verantwortlich gemacht wird im Allgemeinen die europäische technologisch-ökonomische Überlegenheit oder, in weniger freundlicher Formulierung, der europäische Imperialismus.⁶⁰ Nur ist der Akkulturationsprozess damit keineswegs erklärt. Tatsächlich verbirgt sich hinter dieser Formulierung wiederum der exkludierende europäische Aufklärungsdiskurs. In den Worten von Reinhard Schulze: „Entsprechend dieser Interpretation basiert folglich das islamische 19. Jahrhundert, der Orient der Moderne, auf dem europäischen 18. Jahrhundert, dem Europa der Aufklärung. Die eigentliche und ursprüngliche islamische Geschichte wäre demnach zum Ende des 18. Jahrhunderts abgebrochen, ausgelaufen oder einfach sinnlos geworden.“⁶¹ Aber auch Schulze kann nicht erklären, wieso es „keine (erkannten) ‚autochthonen‘ historiographischen Traditionen“ für eine eigene osmanische Aufklärungsgeschichte gibt, von deren Möglichkeit er ja ausgeht.⁶² Diese Erklärung kann an dieser Stelle natürlich ebenfalls nicht geliefert werden.

Dennoch soll kurz eine Richtung skizziert werden, in der weiter zu denken meines Erachtens lohnend ist. Als Ausgangspunkt soll die Feststellung dienen, dass die Erfahrung der asymmetrischen Kulturkonfrontation mit Europa bei vielen osmanischen und später türkischen Intellektuellen eine Wahrnehmungweise hervorgerufen hat, die sich als postkoloniale Situation etwa im Sinne von Ashcroft, Griffiths und Tiffin beschreiben lässt.⁶³ Die Schwierigkeit besteht im Fall des Osmanischen Reiches darin, dass es nie (außer vielleicht für einige Jahre nach dem Ersten Weltkrieg) im engeren Sinn seine staatliche Unabhängigkeit verlor, dennoch aber dem europäischen Imperialismus ausgesetzt war, weshalb man es zuweilen als „Halbkolonie“ bezeichnet hat.⁶⁴

60 Vgl. etwa die Aufzählung der Faktoren in Göçek, *East Encounters West*, S. 95–135.

61 Schulze, *Jahrhundert*, S. 143.

62 Schulze, *Aufklärung*, S. 291. Auch sein Artikel *The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture. The Case of Printing*, in: *Culture and History* 16. 1997, S. 29–72 hilft in diesem Punkt nicht weiter, zumal die Aufklärungsthese darin nicht aufgegriffen wird.

63 Der Ausdruck „postkolonial“ wird dort auf den gesamten Zeitraum seit Beginn des Kolonialismus bis zur Gegenwart bezogen und nicht etwa auf die Zeit nach der sogenannten Entkolonialisierung beschränkt; vgl. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin, *The Empire Writes Back*, New York 2002², S. 2.

64 Vgl. etwa Halil İnalçık im Artikel über die osmanischen Kapitulationen („İmtiyâzât“), in *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. 3, Leiden 1979, S. 1188).

Wenn aber die Akkulturation in den europäischen Diskurs nicht durch institutionelle Zwänge europäischer Kolonialmächte, sondern durch die eigenen politischen und intellektuellen Eliten bewirkt worden ist, so erhebt sich die Frage nach den alternativen Prozessen, die zu einer (post-)kolonialen Situation geführt haben.

Eine mögliche Antwort involviert die Themenbereiche von Printkapitalismus, Zensur und Öffentlichkeit. Bekanntlich wurde die Erfindung des Buchdrucks im Osmanischen Reich nur von den nichtmuslimischen Minoritäten, nicht jedoch von den hegemonialen muslimischen Eliten aufgegriffen. Erst in den 1720er Jahren wurde der Letterndruck von İbrahim Müteferrika, einem christlichen Renegaten, mit staatlicher Unterstützung eingeführt, war aber auch dann nur ein mittlerer Erfolg.⁶⁵ In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich neben Istanbul vor allem auch das politisch *de facto* vom Osmanischen Reich unabhängige Ägypten zu einem wichtigen Zentrum des Buchdrucks und später auch der arabischsprachigen Presse. Im vorliegenden Zusammenhang, in dem es um den osmanisch-türkischen Kontext geht, beziehe ich mich auf Istanbul; die Entwicklung in Kairo wies aber wohl einen ähnlichen Zeitverlauf und vergleichbare Charakteristika auf.⁶⁶

Eine nennenswerte moderne Presseöffentlichkeit entstand in Istanbul etwa seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zuerst durch die nicht-muslimischen Volks- und Sprachgruppen, im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts jedoch auch für ein osmanisch-islamisches Publikum in osmanisch-türkischer Sprache ebenso wie in den arabischen Landesteilen in arabischer Sprache.⁶⁷ Dabei wirkte sich die Pressezensur unter Abdülhamid II. hemmend aus.⁶⁸ Auch die osmanisch-muslimische Buchproduktion entfaltete sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁶⁹ Die Dimensionen sind hier eher

65 Zu Müteferrika und der Einführung der Druckerpresse siehe jetzt Orlin Sabev, İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni, Istanbul 2006.

66 Vgl. Mohamed Amine Bahgat, Aperçu historique sur l'imprimerie nationale égyptienne, in: Gutenberg-Jahrbuch 1931, S. 275–277; M.Y. Haman, History of Printing in Egypt, Gutenberg-Jahrbuch 1951, S. 156–159; Ami Ayalon, Ami, The Press in the Middle East, A History, New York 1995, S. 14 ff; Dagmar Glaß, Der Muqtataf und seine Öffentlichkeit. Aufklärung, Rasonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation, 2 Bde. Würzburg 2004. Untersuchungen zur Interdependenz der Öffentlichkeit in Istanbul und Kairo stehen bisher aus.

67 Christoph Herzog, Die Entwicklung der türkisch-muslimischen Presse im Osmanischen Reich bis ca. 1875, in: Dietmar Rothermund (Hg.), Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion, München 1999, S. 15–44.

68 Hierzu nun Fatmagül Demirel, II. Abdülhamid Döneminde Sansür, Istanbul 2007. Auch die florierende arabischsprachige Presse im Libanon war erheblich durch die Zensur betroffen; vgl. Donald J. Cioeta, Ottoman Censorship in Lebanon and Syria, 1876–1908, in: International Journal of Middle East Studies 10. 1979, S. 167–186.

69 Johann Strauss, Les livres et l'imprimerie à Istanbul, 1800–1908, in: Paul Dumont (Hg.), Turquie. Livres d'hier, livres d'aujourd'hui, Strasbourg 1992, S. 5–24; ders., ‚Kütüp ve Resail-i Mevkute‘. Printing and Publishing in a Multi-Ethnic Society, in: Elisabeth Özdalga, Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy, London 2005, S. 225–253.

bescheiden; die Zahl der bekannten gedruckten Buchtitel in osmanisch-türkischer Sprache vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des Reiches betrug nicht mehr als ca. 30.000.⁷⁰ Ein großer Teil der öffentlichen Diskussion fand in Zeitungen und Zeitschriften statt. Ein modernes Schulsystem entstand erst unter Abdülhamid II. gegen Ende des 19. Jahrhunderts.⁷¹ Zwar gab es osmanische Hochschulen, die sich der fachlichen Ausbildung von Staatsbeamten, Militärs, Ärzten und Ingenieuren widmeten, ein Universitätssystem, das auch philosophische Fakultäten eingeschlossen hätte, existierte jedoch nicht. Inwieweit sich der in den religiösen Hochschulen, den Medresen, gelehrte Stoff wandelte, ist bisher nur ansatzweise erforscht.⁷²

Die Gründe für die zögerliche Einführung der Druckerpresse sind ausgiebig diskutiert worden.⁷³ Es ist jedoch zu beachten, dass – wenn die Konsequenzen des Printkapitalismus in medientheoretischer Hinsicht ernst genommen werden – die Erörterung der Ursachen für Einführung oder Nicht-Einführung des Buchdrucks analytisch von der Erörterung ihrer Folgen getrennt werden kann. Mit anderen Worten, wenn, wie im vorliegenden Zusammenhang, mit der revolutionären sozialen und kulturellen Transformationskraft dieses Mediums argumentiert wird,⁷⁴ stehen nicht die Ursachen als vielmehr die Folgen der verzögerten Einführung der Druckerpresse im Rahmen eines Printkapitalismus zur Diskussion.⁷⁵

Um die Tragweite des Arguments zu verdeutlichen, soll hier noch einmal an Reinhard Schulze angeknüpft werden. Schulze hatte das Problem des Buchdrucks – im Zusammenhang mit der Frage der Öffentlichkeit – natürlich

70 Nuri Akbayar, Osmanlı Yayıncılığı, in: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Bd. 6, Istanbul 1985, S. 1686.

71 Für diesen Prozess vgl. Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839–1908. Islamization, Autocracy and Discipline, Leiden 2001 u. Benjamin C. Fortna, Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire, Oxford 2002.

72 Murat Akgündüz, Osmanlı Medreseleri. XIX Asır, Istanbul 2004, S. 86–111; Salih Zengin, II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi, Ankara 2002.

73 Vgl. die Hinweise zu dieser Diskussion bei Sabev, Müteferrika, S. 54–67 sowie Christoph K. Neumann, Üç Tarz-ı Mütalaa, in: Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar 1. 2005, S. 51–76.

74 Hierzu vor allem Elizabeth L. Eisenstein, The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe, 2 Bde., Cambridge 1980 und Michael Giesecke, Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien, Frankfurt 1998. Gegen eine vorschnelle Automatisierung von medientheoretischen Argumenten wird die Bedeutung der sozialen Einbettung des Buchdrucks besonders hervorgehoben durch Adrian Johns, The Nature of the Book. Print and Knowledge in the Making, Chicago 1998. Vgl. auch die dem Printkapitalismus zugeschriebene Bedeutung in Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, 2. überarb. Aufl., London 1991, S. 37 ff.

75 Allerdings gilt es hier daran zu erinnern, dass für die Frage des Buchdrucks im Osmanischen Reich gilt, was Elizabeth Eisenstein in ihrer monumentalen Studie über die Druckerpresse in Europa gesagt, aber vielleicht selbst zu wenig beherzigt hat, nämlich dass sie als *ein* – und zwar enorm wichtiger – Faktor des Wandels aber nicht als monokausale Ursache zu verstehen sei; Eisenstein, Printing Press, S. xv.

gesehen, aber keine Hinweise darauf geben können, wie eine anders strukturierte mögliche aufklärerische Öffentlichkeit in der islamischen Welt ausgesehen haben könnte.⁷⁶ Nimmt man allerdings die technischen und medientheoretischen Konsequenzen einer bedeutenden Erhöhung des gesellschaftlichen Informationsspeichervermögens, der Schaffung neuer Öffentlichkeitsstrukturen und neuer Formen der Informationsüberwachung ernst, so ist klar, dass der Unterschied zu einer skriptoralen Gesellschaft in jedem Fall erheblich gewesen sein muß, und zwar je länger, desto mehr. Die Tatsache, dass grob 250 Jahre zwischen der Einführung der Druckerpresse in Europa und im Osmanischen Reich lagen, ist, so gesehen, höchst signifikant. Die interkulturelle Kommunikation zwischen dem Osmanischen Reich und Europa im 18. Jahrhundert war die zwischen zwei medientechnisch verschiedenen Welten, der Handschriften- und der Druckkultur.

Sobald die Infrastruktur für das Erlernen des Französischen für eine neue Elite unter den osmanischen Staatsbeamten geschaffen war, konkurrierten die beiden in ihrer Leistungsfähigkeit nicht vergleichbaren Medientechnologien und ihre Produkte zunächst innerhalb dieser Elite. Als im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts der osmanische Buchdruck Fuß fasste, wurde diese Konkurrenz für zunehmend größere Kreise der osmanischen Gesellschaft bedeutsam. Dies bedeutete nicht etwa die Verdrängung der anerkannten islamischen Literatur. Diese wurde im Gegenteil, nachdem das erste religiös sanktionierte staatliche Verbot, sie zu drucken sich überlebt hatte, in großen Mengen produziert. Aber für die neue frankophone osmanische Elite war die Rezeption der gedruckt vorliegenden Werke der französischen Aufklärung sehr viel leichter und naheliegender als die Rezeption der in kleinen privaten Zirkeln gepflegten osmanischen Freidenkerei. Man könnte sogar noch einen Schritt weitergehen und behaupten, dass die französischen Schriften der Aufklärer geradezu an die Stelle des früheren traditionskritischen Gegendiskurses traten. „Im Osmanischen Reich, wie übrigens in vielen anderen nichtindustriellen Gesellschaften“, schreibt Suraiya Faroqhi, „existierte die Vorstellung, dass man eine freimütige Diskussion über bestimmte Probleme tolerieren könnte, solange nur wenige, gut ausgebildete Menschen daran beteiligt seien. [...] Was im kleinen Kreise gedacht und mündlich oder in stark verschlüsselter schriftlicher Form überliefert wurde, veranlaßte die Behörden nicht zum Eingreifen, solange kein öffentliches Ärgernis entstand.“⁷⁷ Die Lektüre von französischer Aufklärungsliteratur durch eine Bildungselite erfüllte diese Voraussetzung. Auf diese Weise schrieben sich aber Öffentlichkeitsstrukturen fort, die dem skriptoralen Zeitalter und nicht dem des Buchdrucks entsprachen und die Ausbildung einer „modernen“, das heißt einer dem Printkapitalismus angepassten osmanischen Öffentlichkeit verzö-

76 Schulze, *Aufklärung*, S. 314 f.

77 Suraiya Faroqhi, *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 112 f.

gerten. Erschwerend hinzu kam die ethnische, sprachliche und religiöse Fragmentierung der osmanischen Öffentlichkeit.⁷⁸ Die osmanischen Griechen, Juden und Armenier hatten den Buchdruck zwar bald nach seiner Erfindung aufgegriffen, jedoch keinen Printkapitalismus etablieren können, vermutlich weil bei ihnen ähnliche gesellschaftliche Kontrollmechanismen wie bei der muslimischen Hegemonialgesellschaft griffen. Dennoch modernisierten sie sich deutlich schneller und verfügten bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Istanbul über eine relativ vielfältige Presse.⁷⁹ Als sich schließlich osmanische Presse und Öffentlichkeit gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu entfalten begannen, wurden sie mit einem neuen (aber in der Entwicklung von moderner Öffentlichkeit nicht unüblichen) Hindernis konfrontiert, der staatlichen Zensur, die bis zum Beginn der zweiten Verfassungsperiode im Jahr 1908 dauerte und auch danach nur für kurze Zeit ausgesetzt wurde. Die osmanische Aufklärungsrezeption wurde von diesen Faktoren entscheidend mitbestimmt.

III. Osmanische Aufklärungsrezeption im 19. Jahrhundert

Das berühmte Gutachten des osmanischen Kanzleichefs Ahmed Atif Efendi im Frühjahr 1798 über die Frage eines Bündnisses mit Frankreich beurteilte die Französische Revolution durchweg negativ.⁸⁰ Darin werden explizit Voltaire und Rousseau als die Ketzer oder Atheisten (*zindik*) bezeichnet, welche nebst anderen Materialisten (*dehri*) in einfacher Volkssprache Bücher verfasst und in gedruckter Form verbreitet hätten, so dass sie sogar Frauen und Kinder erreicht hätten. Ihre umstürzlerischen und gottlosen Ideen hätten sich wie die Syphilis verbreitet. Dabei seien Religion und die Gottesfurcht wichtig für die Stabilität aller Staaten. Von alters her hätten alle Staaten eine Religion besessen, egal ob diese nun wahr oder nichtig gewesen sei. Atif Efendi formulierte naturgemäß aus der islamischen Perspektive und qualifizierte das Christentum entsprechend als nichtig (*batil*). Ungeachtet dessen verteidigte er die christliche Religion und das Ancien Régime gegenüber der Revolution. Bemerkenswert ist auch, dass Rousseau und Voltaire auf diese Weise als geistige Brandstifter in die Akten der osmanischen Bürokratie eingingen. Allerdings fanden die Ideen der von Atif Efendi als gottlose Materialisten gebrandmarkten französischen *philosophes* wenige Jahre später trotzdem offiziellen Eingang in das Osmanische Reich: Die Anfang der 1790er Jahre gegründete staatliche Landkriegsingenieursschule erhielt 1804 aus der Pa-

78 Das Argument der Fragmentierung der osmanischen Bourgeoisie findet sich ausgearbeitet bei Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, New York 1996.

79 Herzog, *Entwicklung*, S. 29 f.

80 Wiedergegeben in Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, Istanbul 1309², S. 394–401. Eine Teilübersetzung in Lewis, *Emergence*, S. 65 f.

lastbibliothek eine Reihe von Büchern zur Verfügung gestellt, darunter auch die berühmte „Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ in 35 Bänden (also inklusive der sieben *suppléments* von Charles Joseph Panckoucke).⁸¹

In größerem Umfang quellenmäßig belegbar ist die osmanische Aufklärungsrezeption jedoch erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts. Aufklärung als Epochenbegriff fand erst relativ spät seinen Eingang ins Osmanisch-Türkische.⁸² In modernen einschlägigen philosophischen Wörterbüchern wird der Begriff als „aydınlanma“ geführt; der vor der Sprachreform geläufige osmanisch-türkische Terminus wird dort mit „tenevvür“ angegeben.⁸³ In der Alltagssprache bedeuteten die beiden Worte „Beleuchtung“ oder im übertragenen Sinne „Klärung“, etwa einer Lage,⁸⁴ aber auch „action de s'instruire“, „instruction“ im passivischen Sinne.⁸⁵ Entsprechend ist „aydın“ (hell, erhellt, klar), bzw. „münevver“ im Osmanischen die Bezeichnung für jemand, der gebildet ist, bzw. in weiterer Übertragung, für einen Intellektuellen. Noch das 1913 erschienene, als Schulbuch konzipierte Bändchen „Muhtasar felsefe“ („Kleine Philosophie“) von Baha Tevfik kommt in seinem philosophiegeschichtlichen Teil ohne den Terminus „tenevvür“ aus, statt dessen gliedert es die Philosophen des 18. Jahrhunderts nach Ländern (England und Schottland, Frankreich und Deutschland). In der 1943 abgeschlossenen, staatlich subventionierten dreißigbändigen „İnönü Ansiklopedisi“ (später in „Türk Ansiklopedisi“ umbenannt) findet sich unter dem Stichwort „Aydınlanma devri“ (Zeitalter der Aufklärung) ein insgesamt die Aufklärung positiv bewertender Artikel, der mit der Feststellung endet: „Die Aufklärungsbewegung ist nicht in die Grenzen des Osmanischen Reiches eingedrungen. Es ist nicht angemessen, zwischen den im 18. Jahrhundert, insbesondere in der Tulpenperiode zu beobachteten Neuerungen in unserem Land und der Aufklärungsbewegung eine Verbindung herstellen zu wollen.“⁸⁶

Statt auf der abstrakten wurde die osmanische Rezeption der Aufklärung eher auf der personalen Basis vollzogen, indem einige Heroen der Aufklärung *quasi* ikonischen Eingang in den osmanischen Diskurs fanden. Diese These soll im Folgenden anhand der beiden wichtigsten allgemeinen osmanisch-türkischen Lexika des spätoosmanischen Reiches illustriert werden.

81 Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1767 – 1826)*, Istanbul 1995, S. 279.

82 Pragmatischerweise wird hier „Türkisch“ für die Sprachstufe der Republik Türkei nach der Schrift- und Sprachreform und „Osmanisch“, bzw. „Osmanisch-Türkisch“ für das in arabischer Schrift geschriebene Türkisch vor 1928 verwendet.

83 Abdülbâki Güçlü u. a., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 2003, S. 138; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Istanbul 1998⁸, S. 26; vgl. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Istanbul, 2004¹⁴, S. 21.

84 Karl Steuerwald, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*, Wiesbaden 1974, S. 74. Vgl. Julius Theodor Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, Leipzig 1866, S. 316; James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul 1890, S. 602.

85 Dira Kélékian, *Dictionnaire turc-français*, Istanbul 1911, S. 409.

86 *Türk Ansiklopedisi*, Bd. 4, Istanbul 1967², S. 380 f.

Yağlıkzade Ahmed Rifat (gest. 1895), aus einer in İsparta in Anatolien, auch als Şabanzade bezeichneten Familie gebürtig, ein mittlerer osmanischer Beamter in Istanbul und Verfasser einer vom Anfang der Welt bis 1878 reichenden Weltgeschichte⁸⁷ veröffentlichte 1888/1889 ein historisch-geographisches Wörterbuch in sieben Bänden.⁸⁸ Zumindest seine das Osmanische Reich betreffenden Einträge enthalten verschiedentlich Informationen mit Quellenwert für Historiker.⁸⁹ Die Lemmata umfassen nicht nur Ortsnamen und Personen, sondern auch Sachbegriffe. So bietet Ahmed Rifat, über dessen Bildungshintergrund wir nur unzureichend informiert sind, seinen Lesern einen zweiseitigen Artikel zum Stichwort Philosophie (*felsefe*),⁹⁰ in welchem er verschiedene Einteilungen der europäischen und der islamischen Tradition vorstellt und darunter auch den Agnostizismus (*la-edriyye*) aufführt. Die Philosophie der Aufklärung spielt hierbei allerdings keine explizite Rolle. Es gibt auch keinen eigenen Artikel über die Aufklärung.

Der längste einem Aufklärer gewidmete Artikel behandelt Voltaire. Dabei streicht er dessen politische Verfolgung in Frankreich heraus, ohne allerdings seine Person zu idealisieren. Bei der Würdigung seiner literarischen Verdienste bemerkt Ahmed Rifat, dass er ein unvergleichlicher Meister des Spottgedichts (*hiciv*) gewesen sei. Dies war eine Literaturgattung, die sich auch im Osmanischen Reich großer Beliebtheit erfreute. Voltaires Charakter wird als unstet, erregbar und jähzornig beschrieben.⁹¹ Was jedoch völlig fehlt, ist die epochengeschichtliche Einordnung Voltaires in das *siècle des lumières*. Auch irgendeine weiterreichende geistesgeschichtliche Bedeutung wird ihm nicht zugeschrieben. In der Darstellung Ahmed Rifats erscheint Voltaire lediglich als einer der hervorragendsten französischen Literaten, der verschiedentlich heftig gegen das Christentum polemisierte. Etwa halb so lang wie der Artikel über Voltaire ist der über Rousseau.⁹² Von seinen Werken werden nur zwei erwähnt: „Vom Gesellschaftsvertrag“ (als Titel übersetzt mit *muahede-i müştereki-beşeriyye*) und „Émile“. Über letzteres schreibt Ahmed Rifat lediglich, es sei öffentlich verbrannt worden, weil es ketzerischerweise allein den Glauben an Gott empfohlen, dabei aber alle göttliche Offenbarung geleugnet habe. Das Gesamturteil Ahmed Rifats über Rousseau ist kritisch. Charakterlich sei er hochmütig, egoistisch und unverträglich gewesen, seine zahlreichen Schriften enthielten meist verderbliche und aufrührerische Themen. Doch in Paris, so führt Rifat übergangslos an, sei die Straße, in welcher er gewohnt habe, nach ihm benannt und in Genf sei ihm ein Denkmal errichtet worden.

87 Zu ihm Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927, S. 376; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Bd. 1, S. 75; *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd. 2, S. 130 f.

88 Ahmed Rifat, *Lugat-i tarihiyye ve coğrafıyye*, 7 Bde., Istanbul 1299–1300 H.

89 Babinger, *Geschichtsschreiber*, S. 376.

90 Rifat, *Lugat*, Bd. 5, S. 209–211.

91 Rifat, *Lugat*, Bd. 7, S. 125.

92 Rifat, *Lugat*, Bd. 3, S. 310.

„Dieser war es,“ schließt Ahmed Rifat, „der zuerst die Ideen der Gleichheit und der Freiheit dem Geist der Europäer suggeriert hat. Und wieviele Revolutionen sind später aus diesen Suggestionen entstanden!“

Das in den Jahren 1889–1898 erschienene Lexikon „Kamusülalam“⁹³ des mittleren Beamten Şemseddin Sami Fraşeri (1850–1904)⁹⁴ aus der osmanischen Provinz Yanya (Ioannina) im Epirus bietet vor allem Name und Ortsbezeichnungen, Sachbegriffe dagegen in sehr viel geringerem Umfang. So fehlt etwa auch ein Eintrag für „Philosophie“ (*felsefe* oder *hikmet*). Şemseddin Sami beherrschte außer dem Osmanischen, Arabischen und Persischen, auch das Alt- und Neugriechische, Französische und Italienische, das er während seiner Schulzeit auf dem griechischen Gymnasium *Zosimaion* in Ioannina gelernt hatte. Eine solche griechische Schule besucht zu haben war für einen osmanischen Beamten durchaus nicht typisch und dürfte ihm eine für damalige osmanisch-muslimische Verhältnisse in Istanbul fundierte europäische Bildung vermittelt haben. Die Quellen des Lexikons wurden bisher nicht erforscht, doch lassen die Sprachkenntnisse seines Autors eine gewisse Breite vermuten. Aufklärung (*tenevvür*) fehlt als Lemma auch im „Kamusülalam“. Die zahlreichen Autoren der Aufklärungsepoche werden ebenfalls nicht explizit der Aufklärung zugeordnet. Über Holbach schreibt Sami, er habe „zu den berühmten Materialisten gezählt“ (*meşhur maddiyyundan olub*) und habe unter anderem gegen das Christentum und über die allgemeine Moral (*ahlak-i umumiyye*) zahlreiche Bücher geschrieben.⁹⁵ D’Alembert bezeichnet er als Enzyklopädisten (*ansiklopedist*), fühlt sich jedoch bemüßigt, dieses Fremdwort mit einem mehr oder weniger synonymen osmanischen Ausdruck (*eshab-i mecma-i fünun hükemasından*) zu erläutern. D’Alembert sei mit Voltaire in der Gegnerschaft gegen das Christentum einig gewesen.⁹⁶ Den Artikel über Voltaire schließt Şemseddin Fraşeri mit den Worten: „Es ist hauptsächlich Voltaire, welcher Europa von der mittelalterlichen Tyrannei des Unwissens und des religiösen Fanatismus errettet und den Weg zu Zivilisierung und Fortschritt öffnet hat. Jemand hat es sehr treffend ausgedrückt: die Religion, zu der sich Europa heute bekennt, ist nicht das Christentum, sondern die Religion Voltaires.“⁹⁷

93 Ş[emseddin] Sami [Fraşeri], *Kamus ül-a’lam*, 6 Bde., Istanbul 1306–1312 H. Zu diesem Werk s. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Bd. 5, S. 138 f.

94 Zu ihm İbrahim Alâettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. *Edebiyatta, Sanatta, İlimde, Harpte, Politikada ve Her Sahada Şöhret Kazanmış Olan Türklerin Hayatları, Eserleri*. o. O. [1946], S. 367 f. u. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Bd. 8, S. 129–131.

95 Sami, *Kamus*, Bd. 6, S. 4773.

96 Sami, *Kamus*, Bd. 1, S. 341.

97 Sami, *Kamus*, Bd. 6, S. 4704.

Tabelle 1: Vorkommen einiger Aufklärer in zwei osmanischen Lexika mit Zeilenzahl der Artikel⁹⁸

Name	Nachweis	Lugat	Kamus
Condorcet	Sami, Kamus, Bd. 5, S. 3772.	-	22
d'Alembert	Sami, Kamus, Bd. 1, S. 341.	-	50
Diderot	Sami, Kamus, Bd. 3, S. 2210.	-	48
Fénelon	Rifat, Lugat, Bd. 5, S. 213; Sami, Kamus, Bd. 5, S. 3438.	26	33
Fontenelle	Sami, Kamus, Bd. 5, S. 3454.	-	16
Franklin	Rifat, Lugat, Bd. 5, S. 192; Sami, Kamus, Bd. 5, S. 3375 f.	21	49
Helvetius	Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4745.	-	16
Holbach	Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4773.	-	8
Hume	Rifat, Lugat, Bd. 7, S. 178.	6	-
Kant	Rifat, Lugat, Bd. 5, S. 254; Sami, Kamus, Bd. 5, S. 3577.	14	20
Locke	Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4017.	-	25
Montesquieu	Rifat, Lugat, Bd. 7, S. 44 – 45; Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4490 f.	11	15
Rousseau	Rifat, Lugat, Bd. 3, S. 310 – 311; Sami, Kamus, Bd. 3, S. 2324 – 2326.	26	107
Volney	Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4705.	-	17
Voltaire	Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4702 – 4704.	44	116
Wolff	Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4705.	-	9

⁹⁸ Die Zeilenangaben sollen nur als ungefähre Anhaltspunkte dienen. Die Seiten in Sami, Kamus sind zweispaltig, die in Rifat, Lugat einspaltig bedruckt.

Tabelle 2: Einige sonstige Philosophen in zwei osmanischen Lexika mit Angabe der Zeilenzahl

Name	Nachweis	Lugat	Kamus
Aristoteles	Rifat, Lugat, Bd. 1, S. 123; Sami, Kamus, Bd. 1, S. 118 – 120.	21	152
Comte	Sami, Kamus, Bd. 5, S. 3772.	-	17
Darwin	Sami, Kamus, Bd. 3, S. 2087 f.	-	53
Hegel	Rifat, Lugat, Bd. 7, S. 183. ⁹⁹	14	-
Ibn Ruşd (Averroes)	Sami, Kamus, Bd. 1, S. 627 f.	-	94
Ibn Sina (Avicenna)	Sami, Kamus, Bd. 1, S. 636 – 638.	44	148
Newton	Rifat, Lugat, Bd. 7, S. 90; Sami, Kamus, Bd. 6, S. 4645.	12	40
Platon	Rifat, Lugat, Bd. 1, S. 229 ff; Sami, Kamus, Bd. 2, S. 1003 f.	28	108

Wie an dieser Auswahl von Lexikonartikeln zu erkennen, sind besonders die bekanntesten französischen Aufklärer prominent vertreten. Voltaire und Rousseau sind beinahe ebenso ausführlich behandelt wie Platon oder Aristoteles, bzw. Ibn Sina (Avicenna), den der osmanische Gelehrte Bursalı Mehmed Tahir (1861 – 1925) in einem zuerst 1896 erschienenen Büchlein über die Verdienste der Türken um die Wissenschaft und die Künste zum Türken erklärt hatte.¹⁰⁰ Das osmanische Interesse an Benjamin Franklin scheint sogar noch größer gewesen zu sein, als die Länge der beiden Lexikoneinträge vermuten läßt, in denen insbesondere auch seine technischen und naturwissenschaftlichen Leistungen gewürdigt werden: Über Franklin erschienen gleich zwei kleinere monographische Biographien, Anfang und Ende der 1880er Jahre.¹⁰¹ Der prominenteste Aufklärer aber war zweifellos Voltaire.¹⁰² Seine Beurteilung gestaltete sich allerdings zwiespältig. Während man in ihm

99 Wie z. B. an der Umsetzung dieses Namens ins osmanische Alphabet („Hejel“) deutlich wird, war Ahmed Rifat wohl frankophon.

100 Bursalı Mehmed Tahir, *Türkler'in Ulüm ve Fünün'a Hizmetleri*, Istanbul 1996, S. 59.

101 Ebuzziya Tevfik, *Benjamin Franklin*, Istanbul 1299 [1881/1882] und A. Fahri, *Benjamin Franklin*, Istanbul 1307 [1889/1890]; vgl. Ömer Mahir Alper, *Açıklamalı Felsefe Eserleri Bibliyografyası. Arap Harfli Türkçe Basmalar*, Istanbul 2004, S. 38 u. S. 48.

102 Zu seiner Rezeption in osmanischer Zeit vgl. die Studie von Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire. Geleneksel Düşünceden Kopuş*, Ankara 1999.

einerseits vor allem den erbitterten Gegner des Christentums sah (und dies in der Regel goutierte), nahm man ihm vielfach seine gegen den Islam und seinen Propheten gerichteten Äußerungen übel, so etwa sein Theaterstück „Le fanatisme ou Mahomet le prophète“ (1741).¹⁰³ Das am häufigsten ins Osmanische übersetzte Werk eines Aufklärers war Voltaires „Micromégas“ (1752), von dem zwischen 1869 und 1908 mindestens vier Übertragungen veröffentlicht wurden.¹⁰⁴

Zu einer umfassenden osmanischen Übersetzungsbewegung der Werke der europäischen Aufklärung ist es jedoch im 19. Jahrhundert nicht gekommen. Einige der bedeutendsten Titel von zentralen Aufklärungsautoren wurden zwar vermutlich oft im Original gelesen, aber erst in der Zweiten Verfassungsperiode, d. h. nach 1908, übersetzt. Dazu gehören „*Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*“ (1734) und „*De l'esprit des lois*“ (1748) von Montesquieu und „*Le contrat social*“ (1762) von Rousseau.¹⁰⁵ Die Tatsache, dass so wenig übersetzt wurde, mag man einerseits auf die geringe Größe des osmanischen Marktes für Druckerzeugnisse zurückführen. Sie zeigt vielleicht aber auch die Fortsetzung der erwähnten Praxis, für nonkonformistisches Ideengut eben gerade nicht die Öffentlichkeit zu suchen. Da die Zahl derer, die eine europäische Fremdsprache beherrschten, im Lauf der Zeit rapide zunahm und der Markt für osmanisch-türkische Druckerzeugnisse wuchs, schwächte sich diese Tendenz jedoch ab, so dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts europäische aufklärerische Ideen auch zum Gegenstand der öffentlichen Diskussion werden konnten. Die geringe Zahl von Übersetzungen grundlegender Werke der Aufklärungsepoche ist aber darüber hinaus doch auch ein Indiz für die geringe Tiefenwirkung dieses Schrifttums selbst innerhalb des Kreises der osmanischen Intellektuellen. An der Diskussion teilnehmen konnten in der Regel nur diejenigen, welche entweder im Ausland eine (meist technische, medizinische oder militärische) Ausbildung genossen oder die entsprechenden osmanischen Schulen besucht hatten, die das Lehrangebot einer europäischen Fremdsprache einschlossen. Medreseabsolventen beispielsweise blieben hiervon im Allgemeinen ausgenommen. Das oft beschriebene Phänomen der Bifurkation der osmanischen Bildungsinstitutionen hatte zur Folge, dass eine tiefergehende Auseinandersetzung mit den philosophischen Ideen der Aufklärung erschwert und behindert wurde.

Darüber hinaus wurde die osmanische Rezeption der Aufklärung im 19. Jahrhundert durch die politische Konstellation und die osmanische Position gegenüber der europäischen Expansion geprägt. Das postkoloniale Di-

103 Vgl. etwa Namık Kemal, *Renan müdafaanamesi*, Istanbul 1326, S. 37.

104 Demir, *Voltaire*, S. 40 f.

105 *Romalıların azamet ve İhithatları Hakkında Mülâhazat* übers. v. Ahmed Saki, Istanbul 1335, *Ruh ül-kavanin*, übers. v. Hüseyin Nazım, Istanbul 1339 u. *Mukavele-i içtimaiyye yahud hukuk-i siyasiyye kavaid-i esasyiie*, übers. v. A., Istanbul 1329, Demir, *Voltaire*, S. 95, N. 50.

lemma osmanischer Intellektueller läßt sich an der Gruppe der Jungosmanen verdeutlichen, die in den 1860er Jahren gegen die als Tanzimat bekannte elitäre und autoritäre Modernisierungspolitik eine konstitutionelle und islamisch begründete politische Ordnung einforderten. Namık Kemal, einer der Wortführer dieser Gruppe, der sich für die Begründung seiner Ideen mit den Schriften von Locke, Rousseau, Montesquieu, Volney und anderen europäischen Denkern auseinandersetzte,¹⁰⁶ sah sich veranlasst, eine polemische Entgegnung auf die im *Journal des débats* 1883 publizierte Rede Ernest Renans über Islam und Wissenschaft¹⁰⁷ zu schreiben. Renan hatte argumentiert, die islamische Kultur habe den Fortschritt der Wissenschaft gehemmt, weil es dort keine Tradition des säkularen Denkens unabhängig von der Theologie gegeben habe. Namık Kemal unterstellte dagegen den europäischen Orientalisten in harschen Worten Voreingenommenheit und Unwissenheit über den Islam und verwies zudem auf die Schicksale von Sokrates und Galilei sowie auf die öffentliche Verbrennung von Exemplaren von Rousseaus Buch „Émile“.¹⁰⁸ Dieses Dilemma, zugleich kritisch und affirmativ argumentieren zu müssen, um der kollektiven kulturellen Exkommunikation aus der Moderne durch einen totalisierenden Diskurs zu begegnen, der die Moderne als essentiell europäisch fest schreibt, hat den theoretischen Standpunkt zahlreicher muslimischer Intellektueller bis zur Gegenwart bestimmt.

Wie am Beispiel der Jungosmanen sichtbar wird, stand für viele osmanische Intellektuelle die politische und kulturelle Auseinandersetzung mit Europa im Mittelpunkt des Interesses. Dagegen schenkten sie der epistemologischen Dimension der Aufklärung weniger Interesse. Eine der frühen osmanischen Übersetzungen war das Buch „Les aventures de Télémaque“ (1699) des französischen Autors und Bischofs von Cambrai, François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651 – 1715). Das Buch wurde zuerst von Yusuf Kamil Paşa im Jahr 1859 übersetzt und zirkulierte eine Weile ungedruckt in osmanischen Salons bevor es 1862 unter dem Titel „Tercüme-i Telemak“ gedruckt und publiziert wurde.¹⁰⁹ Eine weitere, sprachlich einfachere¹¹⁰ Übersetzung wurde von Ahmed Vefik Paşa als „Telemak tercümesi“ (1881) angefertigt und veröffentlicht.¹¹¹ Fénelon entwirft in diesem Bildungsroman, welcher die Suche des Telemach nach seinem Vater Odysseus schildert, unter anderem die ideale Gesellschaft Salente, auf die noch Robespierre bei der Formulierung seiner politischen Ziele mit den Worten rekurriert: „nous voulons fonder Salente“. In

106 Für eine Liste dieser Einflüsse vgl. Mardin, Genesis, S. 332.

107 Diese Rede veranlasste auch den einflussreichen iranischen Theoretiker und Revolutionär Ğamāladdīn al-Afġānī zu einer Replik, die ebenso wie die Rede Renans im *Journal de débats* gedruckt wurde; vgl. Nikki Keddie, Nikki. Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afġhānī“. A Political Biography, Berkeley 1972, S. 189 – 199.

108 Mardin, Genesis, S. 325.

109 Ebd., S. 241.

110 Sami, Kamus, Bd. 5, S. 3438.

111 Demir, Voltaire, S. 93, N. 37.

dieser Gesellschaft herrscht ein staatlich kontrollierter Gleichgewichtszustand ohne Hunger, Luxus, Unmoral und Elend. Jede Familie erhält soviel sie zum Leben braucht.¹¹² Es wäre eine größere Herausforderung, die osmanische Lektüre dieser aus dem Kontext Frankreichs unter Ludwig XIV. stammenden Schrift nachvollziehen zu wollen, aber man darf sicher annehmen, dass die versteckte absolutismuskritische Komponente des Buches seinen osmanischen Lesern nicht verborgen geblieben ist. Zudem konnten viele der in „Télémaque“ kritisierten administrativen Missstände ohne größere Schwierigkeiten zu osmanischen parallel gesetzt werden.¹¹³ Wenn auch auf ironische Weise, passt es durchaus in dieses Bild, wenn Namık Kemal in einem kritischen Artikel übellaunig bemerkte, der hohe osmanische Beamte Yusuf Kamil Paşa hätte besser getan, sich um die Errichtung von Schulen zu kümmern, statt seine Zeit mit der Übersetzung von „Télémaque“ zu vergeuden.¹¹⁴

Ein weiterer Faktor, der dazu beitrug, eine breitere osmanische Übersetzungsbewegung europäischer Aufklärungsliteratur zu verhindern, war die osmanische Presse- und Buchzensur unter Abdülhamid II. Zusammen mit den Schriften der Jungosmanen fanden sich auch Originalwerke zahlreicher europäischer Autoren auf der Bannliste – und konnten somit auch nicht übersetzt werden. Zu den verbotenen Werken zählten offenbar unter anderem der „Esprit des lois“ und die „Lettres persanes“ von Montesquieu, der „Contrat social“ sowie „De l'inégalité“ von Rousseau, „La loi naturelle“ von Volney und von Voltaire die Schriften „Histoire de Charles XII“, „Le fanatisme“, „Dictionnaire philosophique“ und die „Correspondances“.¹¹⁵ Die Tatsache, dass zu den strukturellen Beschränkungen der Aufklärungsrezeption auch noch politische traten, konnte nicht zu einem differenzierteren Verständnis aufklärerischer Ideen beitragen. Paradoxerweise zog das Regime Abdülhamids durch die Ausweitung der säkularen staatlichen Schulbildung mit der einen Hand eine Generation von potentiellen Lesern solcher Literatur heran, denen es mit der anderen Hand eben diese Lektüre verbot.

Unter all diesen Bedingungen war eine gewisse Oberflächlichkeit der osmanischen Aufklärungsrezeption wahrscheinlich zwangsläufig. Sie machte sich etwa in einer rein ikonischen Verwendung der großen Namen der Aufklärer bemerkbar. Der osmanische Intellektuelle und Journalist Ebüzziya Tevfik etwa schrieb im Jahr 1903 in einem Brief an seinen Sohn Velid, die oppositionellen Jungosmanen Suavi Efendi, Namık Kemal, und Ziya Paşa seien „der Rousseau, der Voltaire und der Diderot dieser Nation“.¹¹⁶ In ähnlich platter Weise lobte etwa ein Jahrzehnt später der Journalist und spätere Par-

112 Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, Opladen 1981², S. 23.

113 Mardin, *Genesis*, S. 243.

114 Ebd., S. 312.

115 Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, Bd. 3, Ankara 2007, S. 187 f.

116 Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, Istanbul 1994, S. 451. Zu den Schwierigkeiten des Begriffs „millet“, der sich nur mit gewisser Vorsicht als „Nation“ wiedergeben läßt, vgl. *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. 7, S. 61–64.

lamentsabgeordnete Celal Nuri İleri den Philosophen Kant einerseits als Ausdruck des kreativen Denkens in Europa, verurteilte seine Philosophie andererseits aber als „pantheistische Spekulation“ und „Metaphysik“ und berief sich hierfür unter anderem auf ein gegen die Metaphysik gerichtetes Diktum von Voltaire.¹¹⁷

Die Lösung für den Streit der philosophischen Meinungen schien im 19. Jahrhundert vielfach der philosophische Materialismus in Verbindung mit den Naturwissenschaften zu bieten, die ihn zu legitimieren schienen. Diese Verbindung bahnte sich im Osmanischen Reich bereits früh an: Ein in diesem Zusammenhang häufig zitierter Reisebericht von Charles MacFarlane beschreibt den Besuch seines Autors ca. 1848 in der damals in Galatasaray in Istanbul situierten medizinischen Hochschule. Einer der Studenten dort habe MacFarlane versichert, alle Studenten seien „philosophes à la Voltaire“ geworden.¹¹⁸ MacFarlane berichtet weiterhin mit Mißbilligung, dass sich in der Bibliothek der Schule zahlreiche materialistische französische Werke befunden hätten; er nennt d’Holbachs „Système de la nature“, Diderots „Jacques le fataliste et son maître“, und Cabanis’ „Rapports du physique et du moral de l’homme“. Baron de Holbachs „Système de la nature“ fand MacFarlane auch in der Bibliothek des osmanischen Militärkrankenhauses in Üsküdar vor, einige Stellen darin, in welchen die Existenz Gottes in Abrede gestellt wurden, seien angestrichen gewesen. Empört vermerkte der fromme Schotte MacFarlane: „Les Turques se civilisent. Yes! with a vengeance! And quite à la Française. And when they are thus civilized, what next?“¹¹⁹

Der Materialismus wurde schließlich zum philosophische Mainstream unter den europäisch orientierten osmanischen Intellektuellen des späten 19. Jahrhunderts. Allerdings teilten sich seine Anhänger in zwei Gruppierungen. Auf der einen Seite standen diejenigen, welche seine allgemein religionskritische Stoßrichtung auch auf den Islam anwandten, auf der anderen Seite jene, die seine vor allem gegen die Metaphysik des Christentums gewendete Polemik bestärkten, ihn aber mit dem Islam auszusöhnen suchten.¹²⁰ Allerdings waren es dann nicht mehr die Heroen des Materialismus der französischen Aufklärung wie d’Holbach als vielmehr die Autoren des deutschen Vulgärmaterialismus, vor allem Ludwig Büchner (1824–1899) mit seinem Buch „Kraft und Stoff“, welche zu zentralen Referenzpunkten des osmanischen Materialismus wurden. Daneben war unter osmanischen Intellektuellen auch der französische Positivismus Comte’scher Prägung populär.

117 Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie. Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996, S. 128–130.

118 Charles MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, Bd. 2, S. 268–271. Vgl. Mardin, *Genesis*, S. 213; Hanioglu, *Blueprints*, S. 34; Demir, *Voltaire*, S. 31.

119 MacFarlane, *Turkey*, Bd. 2, S. 270.

120 Hanioglu, *Blueprints*, S. 28 f.

IV. Schluss

Empirisch stichhaltige Belege für die Existenz einer autochthonen parallelen Aufklärungsbewegung im 18. Jahrhundert in der islamischen Welt oder im Osmanischen Reich stehen bis jetzt aus. Grundsätzlich aber, bis dahin ist Reinhard Schulzes Hypothese aus den 1990er Jahren zuzustimmen, bedeutet dies nicht, dass eine islamische oder osmanische Aufklärung eine historische Unmöglichkeit darstellt. Sicher ist dagegen, dass sich der Diskurs einer solchen hypothetischen autochthonen Aufklärung im Nahen Osten nicht durchsetzen konnte.

Die Grenze zwischen dem Osmanischen Reich und Europa war kulturell nicht wirklich dicht. Allerdings fiel der kulturelle Grenzverkehr hier um Größenordnungen geringer aus als der innereuropäische Kulturaustausch. Die relativ größere gegenseitige kulturelle Distanz war zu einem großen Teil in der religiös-ideologischen Frontstellung begründet. Daran vermochte auch die Existenz der nichtmuslimischen Minoritäten und zahlreicher europäischer Konvertiten nichts zu ändern. Das Ausbleiben der Aufklärung im Osmanischen Reich auf den Islam als den essentiell vorgestellten Kern einer von Europa unterschiedlichen Kultur zu schieben, wie das beispielsweise Ernest Renan letztlich unternommen hat, erscheint zwar zunächst naheliegend, weil der Unterschied in der Religion in der Tat einen geistesgeschichtlich „handgreiflichen“ Unterschied darstellt. Er ist aber deshalb problematisch, weil ein solcher Erklärungsansatz sehr leicht einen essentialistischen Religionsbegriff zugrundelegt. Als monokausale Erklärung taugt dieses Modell jedenfalls nicht. Damit ist aber nicht kategorisch ausgeschlossen, dass Glaubensvorstellungen innerhalb des Islams eine historisch wirkmächtige Rolle gespielt haben könnten, sondern nur gesagt, dass „der Islam“ eine zu allgemeine und zu heterogene Analyseebene darstellt.

Werden andere signifikante Unterschiede zwischen den beiden Gesellschaften gesucht, die einen Einfluß auf die unterschiedliche Entwicklung genommen haben könnten so ist die vergleichsweise stark verzögerte Entwicklung eines osmanischen Printkapitalismus ein sicherlich erklärungs-mächtiger Faktor, der in seinem Verhältnis zu Kultur und Gesellschaft zudem weniger anfällig für eine Quasi-Essentialisierung ist, als Religion.

Ein grundsätzlich kulturell oder religiös motiviertes osmanisches Desinteresse an Europa scheint zumindest seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht gegeben zu sein, obwohl damals keine erkennbare Notwendigkeit aufgrund eines maßgeblichen technisch-militärischen Wissensgefälles bestand, denn ein solches existierte damals nicht. Es gibt – zugegebenermaßen vage – Hinweise darauf, dass deistische oder freidenkerische Ideen in bestimmten osmanisch-muslimischen Milieus durchaus verbreitet waren. Sie scheinen jedoch nur in relativ kleinem und vor allem privatem Kreis gepflegt worden zu sein und den herrschenden Diskurs niemals öffentlich herausge-

fordert zu haben. In Ermangelung eines osmanischen Printkapitalismus konnten sie nicht gedruckt werden und infolgedessen konnte sich auch ein Markt für solche Literatur erst gar nicht entwickeln. Damit waren aber nicht nur ihre Überlebenschancen als Gegendiskurs stark reduziert, sondern auch ihre Überlieferungschancen. Das Fehlen einer osmanischen Aufklärungsliteratur ist somit womöglich kein Problem des unterentwickelten Forschungsstands der Osmanistik, sondern eines der tatsächlichen Absenz von entsprechendem Quellenmaterial. Für die Kontinuität des Interesses an Europa gibt es dagegen deutliche Indizien. Es ist Virginia Aksan unbedingt zuzustimmen, dass die Reformen Selims III. diesbezüglich keine Kehrtwendung, sondern die Fortsetzung eines Trends darstellten.¹²¹

In Zuspitzung der oben vorgebrachten Argumente ließe sich die These formulieren, dass für eine echt autochthone osmanische Aufklärung Voraussetzungen wie etwa die Existenz traditions- und orthodoxiekritischer Intellektueller gegeben waren, sie sich aber deshalb nicht entfalten konnte, weil ihr die Möglichkeiten des Printkapitalismus nicht zur Verfügung standen. Daher kam sie über ephemere private Diskussionszirkel nicht hinaus und konnte kein stabiles Textkorpus bilden, das als Anknüpfungspunkt einer eigenen Gegentradition hätte dienen können. Auf der anderen Seite rezipierten die kleinen Zirkel kritischer osmanischer Intellektueller gerne Teile des ihnen verfügbaren europäischen Aufklärungskorpus. Dieses erschien der herrschenden Tradition zunächst als unverdächtig, weil irrelevant.

Die breitere osmanische Aufklärungsrezeption des langen 19. Jahrhunderts war jedoch je länger desto mehr von der Erfahrung der europäischen Expansion und des post-kolonialen Dilemmas geprägt. Eine moderne Öffentlichkeit auf der Basis von Printmedien und umfassender Literalität entwickelte sich nur langsam; zudem wurde sie in ihrer Entfaltungsphase im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts durch staatliche Zensur gehemmt. Entsprechend zögerlich und teilweise oberflächlich verlief insgesamt die osmanische Aufklärungsrezeption. Sie konzentrierte sich vor allem auf die politischen Dimensionen der Aufklärung und neigte in zunehmendem Maße zum Szientismus und Materialismus. Diese Tendenz setzte sich in der Zeit der türkischen Republik fort und hat in ihrer Verbindung mit dem autoritären politischen System des Kemalismus zweifellos dazu beigetragen, dass Aufklärung in der Türkei im Zeitalter des perzipierten Zusammenstoßes der Zivilisationen, positiv oder negativ konnotiert, heute vor allem ein kulturpolitischer Kampfbegriff geworden ist.¹²²

121 Aksan, *Ottoman Sources*, S. 14.

122 Als ein Beispiel vgl. das gegen die Aufklärungsphilosophie als eines eigentlich nicht existenten europäischen „Götzen“ des türkischen Diskurses gerichtete Buch des Philosophieprofessors Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Ankara 1996.