

ISLAMSTUDIEN OHNE ENDE

FESTSCHRIFT FÜR WERNER ENDE
ZUM 65. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN VON
RAINER BRUNNER, MONIKA GRONKE,
JENS PETER LAUT UND ULRICH REBSTOCK



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION
2002

Gedruckt mit Unterstützung
der Wissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg
und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich

© 2002 Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Herstellung: Ergon Verlag

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlstr. 7, 97080 Würzburg

Printed in Germany
ISBN 3-89913-260-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	xi
Gratulatio et Laudatio	xiii
Schriftenverzeichnis	xix
V. ADAM: Wer sind die Türken und wer gehört zu ihnen?	1
R. BADRY: Religiös legitimierter ›revoltierender‹ Terrorismus im Islam. Eine phänomenologische Betrachtung und vergleichende Analyse ausgewählter vormoderner und zeitgenössischer extremistischer Bewegungen	11
I. BALDAUF: »Wann sollen Mädchen schreiben lernen?« Aus der Praxis der traditionellen Frauenbildung Nordafghanistans	27
A. BÖTTCHER: Ayatollah Faḍlallāh und seine Wohltätigkeitsorganisation <i>al-Mabarrāt</i>	41
R. BREUER: »Fürchte dich nicht, kleine Herde!« Leben und Überleben der Christen in der arabischen Welt	49
R. BRUNNER: »Siehe, was mich an Unglück und Schrecken traf!« Schiiitische Autobiographien	59
W. BUCHTA: Die Inquisition der Islamischen Republik Iran. Einige Anmerkungen zum Sondergerichtshof der Geistlichkeit	69
B.G. FRAGNER: Große Spieler und Kalte Krieger: Von der Wahrnehmung Mittelasiens im Wandel der Zeit	79
U. FREITAG: Gelehrtenbeziehungen im Spannungsfeld von Tradition und Moderne. Der hadhramische ʿĀlim Aḥmad b. Ḥasan al-ʿAtṭās (1841–1915)	87
D. GLASS: Geschichte als Projektionsfläche für Gegenwart. Notizen zu Yūsuf Šāhīns Film <i>al-Maṣīr</i> über Ibn Rušd	97

E. GLASSEN: Autobiographische und sozialkritische Dimensionen im Fürstenspiegel <i>Anīs an-nās</i> von Šuġā ^c aus dem timuridischen Schiras	113
M. GRONKE: »Alles Neue ist ein Irrweg«. Zum mittelalterlichen arabischen Schrifttum über religiöse Missbräuche	127
S. GÜNTHER: »... <i>nor have I learned it from any book of theirs</i> «. Abū l-Faraj al-Iṣfahānī: a Medieval Arabic Author at Work	139
H. HALM: Die »Methode der Sekretäre«. Beobachtungen zur Datierung in mittelalterlichen Quellen	155
A. HAVEMANN: Lebanon's Ottoman Past as Reflected in Modern Lebanese Historiography	161
P. HEINE: Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde	175
R. HERMANN: Türkische Kontroversen zum Opferfest	183
CH. HERZOG: Ein verdienstvoller Muslim im Paradies. Einige Überlegungen zur Einstellung Celal Nuris gegenüber dem Islam	193
M. JARRAR: Some Aspects of Imami Influence on Early Zaydite Theology ..	201
G.H.A. JUYNBOLL: An Incident of Camel Rustling in Early Islam	225
AS'AD E. KHAIRALLAH: Die blutige Straße zum Paradies. Der Märtyrertod in der islamischen Bildersprache	239
B. KRAWIETZ: Dschinn und universelle Ordnung des Islams bei Ibn Taymiyya	251
G. KROTKOFF: Büssing, Burchardt und Bagdad	261
J.P. LAUT: Der rotköpfige Stationsvorsteher und das Haus der Scharia. Zum sexuellen Argot des Türkeitürkischen	267
S. MERVIN: Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (<i>taqrīb</i>) des alaouites vers le chiisme	281
H. MÜLLER: Muslimische Minderheiten in Malawi, Sambia und Simbabwe ..	289
S. NAEF: L'histoire entre vision marxiste et tradition chiite: la »Grande Discorde« vue par Ḥusayn Muruwwa	299
T. NAGEL: aš-Šāfi'īs Konzept des Wissens	307
Y. NAKASH: Iraqi and Iranian Shī'ism: How Similar Are They?	315
A. NEUWIRTH: Erzählen als Kanonischer Prozeß: Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte	323

E. PESKES: ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb und die wahhabitische Besetzung von Mekka 1803	345
A. PISTOR-HATAM: »Sage nichts Französisches«, Überlegungen zu fremdsprachigen Entlehnungen im Deutschen und Persischen	355
B. RADTKE: Sufik und rationalität. Einige zusammenfassende bemerkungen	365
U. REBSTOCK: Das »Grabesleben«, Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle	371
A. RIECK: A Stronghold of Shi’a Orthodoxy in Northern Pakistan	383
W.-E. SCHARLIPP: Aspekte islamischer Religiosität in der modernen türkischen Literatur	409
G. SCHOELER: Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī’s Prolog zum <i>Sendschreiben über die Vergebung</i>	417
R. SCHULZE: Anmerkungen zum Islamverständnis von Muhammad Asad (1900–1992)	429
U. STEINBACH: Menschenbild, Menschenrechte und Demokratie in Europa und der Islamischen Welt. Einige vergleichende Anmerkungen	449
J. STRAUSS: <i>Şit ne demekdir?</i> Ein türkisches Traktat über die Schia aus dem Jahre 1925	471
M. URSINUS: Die Briefe des <i>mutasarrif</i> von Bagdad, Ahmed Şakir Bey, von seiner Inspektionsreise entlang dem Euphrat im Jahre 1870, abgedruckt und kommentiert von <i>Zevra</i>	485
W. WALTHER: » <i>Fa-qad yadhabu bi-’l-hazli ’d-ḍağarū</i> «. Scherze der Gebildeten in Nağaf in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	501
S. WILD: Die arabische Rezeption der »Protokolle der Weisen von Zion«	517
Kurzbiographien der Autorinnen und Autoren	529

Ein verdienstvoller Muslim im Paradies Einige Überlegungen zur Einstellung Celal Nuris gegenüber dem Islam

Christoph Herzog

Eines der eher heiklen, aber eben auch sehr interessanten Probleme in der Islamwissenschaft ist die Frage, inwieweit bestimmte Männer, die als islamische Reformer der Neuzeit bekannt wurden, tatsächlich religiös motiviert waren oder aber in ihrer reformerischen Tätigkeit von einem politischen Kalkül geleitet wurden, mit anderen Worten, ob sie tatsächlich gläubige Muslime waren oder Freidenker, die den Islam nur zur Mobilisierung der Gläubigen nutzen wollten. Bereits 1968 hat sich der Jubilar mit diesem Problem anhand der beiden Heroen des islamischen Modernismus, Ğamāladdīn al-Afgānī und Muḥammad ‘Abduh, differenziert auseinandergesetzt¹ und dabei auch deutlich gemacht, daß diese Frage eine einfache holzschnittartige Antwort des ›Entweder-Oder‹ im allgemeinen nicht erlaubt. Dies liegt zum einen an der zumeist für die endgültige Klärung unzureichenden Quellenlage, zum anderen aber auch an Phänomenen des Überzeugungswandels und der intellektuellen Mehrdeutigkeit bei den fraglichen Persönlichkeiten selbst.

Der vorliegende kleine Beitrag versucht, ausgehend von einer Humoreske des osmanisch-türkischen Autors Celal Nuri [İleri] (1881–1938),² an diese Gedanken anzuknüpfen. Celal Nuri ist nicht eigentlich als islamischer Reformier, sondern als politischer Publizist und als Feuilletonist bekannt geworden. Auch verfügte Nuri als Absolvent des Galata Saray Lisesi³ keineswegs über eine klassische theologische Ausbildung. Dennoch scheint es mir berechtigt, ihn (auch) als einen Islamreformier zu betrachten. Entsprechende Themen nehmen einen breiten Raum in seinem umfangreichen Werk ein, und wenn sie auch keine qualifizierte Diskussion schariatrechtlicher Probleme liefern, so steht ihre theologische Relevanz doch ganz außer Frage. Daß diese Relevanz von seinen Zeitgenossen auch wahrgenommen wurde, zeigt etwa die

¹ Werner Ende, *Waren Ğamāladdīn al-Afgānī und Muḥammad ‘Abduh Agnostiker?* In: ZDMG, Supplementa 1.2 (17. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg), ed. Wolfgang Voigt, Wiesbaden 1969, pp. 650–659.

² Zu seiner Biographie vgl. Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996, pp. 88–98 und Recep Duymaz, »Celâl Nuri İleri'nin Hayatı«, in: ders. (ed.), *Dil ve Edebiyat Yazıları. Celal Nuri İleri*, Istanbul 1995, pp. 11–39.

³ Zu dieser Schule vgl. *İstanbul Ansiklopedisi*, pp. 369–371.

heftige Reaktion von Ferid Kam (1864–1944) auf den ersten Band von *Tarih-i istikbal*, die Celal Nuri mehr oder weniger als Wirrkopf in der Gefolgschaft des deutschen materialistischen Philosophen Ludwig Büchner hinzustellen suchte.⁴ Celal Nuri gehörte zu den erfolgreichen und vielgelesenen osmanischen Autoren seiner Zeit, der, auch wenn er keine direkten Schüler hatte, vielleicht doch einen bleibenden Eindruck hinterließ. So schrieb jedenfalls noch 1984 der bekannte Schriftsteller und Gelehrte Cemil Meriç (1917–1987) in einer ausführlichen Würdigung von Nuri's Buch *Türk inkılâbı*, daß Celal Nuri, dessen Schriften er schon in seiner Kindheit angefangen habe zu lesen, ihn »viel gelehrt« habe.⁵

Eine dieser Schriften ist eine dreibändige als »Geschichte der Zukunft«, *Tarih-i istikbal*, betitelte Essaysammlung, die zahlreiche Zeitfragen aus einer osmanischen Perspektive reflektiert.⁶ Jeweils ein Kapitel dieser drei Bände fällt stilistisch aus diesem Rahmen heraus, und ließe sich in den Worten des Autors etwa als literarische »Phantasie« (*fantazi*) bezeichnen. In der hier behandelten schildert der Autor unter der Überschrift »*Dünyadan ahirete, ahiretten cihan-i istikbala. Latife-i edebiye*« seinen Eingang ins Paradies und anschließend eine Reise aus dem Jenseits in das 152. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung.⁷ Unter dem vorliegenden thematischen Gesichtspunkt interessieren davon vor allem Celal Nuri's Ausführungen zum Paradies. Diese scheinen mir allerdings bemerkenswert genug, um sie hier in Übersetzung wiederzugeben:

[148] Ich wurde im neunzehnten Jahrhundert geboren, und ich starb im zwanzigsten. Kaum war ich verschieden, wurden an meiner Leiche die bekannten Zeremonien vorgenommen. Vom Mittag bis zur Zeit des Nachtgebets wurde ich in meinem Grab belästigt. Als es ganz finster war, gab es an meinem Kopfende ein Getöse: Die beiden Todesengel Munkar und Nakîr waren zu mir gekommen. Mit drohenden und schroffen Stimmen wollten sie mich ins Verhör nehmen. Die Armen werden wohl immer nur fügsamen Toten begegnet sein, daß sie so streng auftraten. Sie drangen in mich und sagten drohend, daß sie mir die Keule auf den Kopf schlugen, wenn ich nicht antwortete.

[149] »Los, verschwindet von hier«, entgegnete ich. »Wenn ihr aber von göttlicher Seite zu meinem Verhör gesandt worden sein solltet, werde ich euch nur dies sagen: Gott weiß um das Verborgene. Er braucht nicht eure Zwischenträgerschaft, um meine Lebensbilanz zu erfahren. Stört mich nicht in meiner ewigen Ruhestätte! Vor der Keule, die ihr mir auf meinen armen Kopf hauen wollt, habe ich überhaupt keine Angst. Schließlich bin ich tot. Ich kann nicht mehr in Mitleidenschaft gezogen werden, weil der Elektrizitätsfluß in meinen Nerven zum Erliegen gekommen ist. Gehabt euch wohl!«

⁴ Vgl. Ferid Kam, »Tarih-i istikbal – Celal Nuri«, *Sebilürreşad* 11.283, pp. 385–361 u. 11.287, pp. 4–7.

⁵ Cemil Meriç, »Celâl Nuri'nin *Türk inkılâbı* – I«, *Tarih ve Toplum*, 2.9 (Eylül 1984), p. 55.

⁶ *Tarih-i istikbal*, Bd. 1: *Mesail-i fikriye*, Bd. 2: *Mesail-i siyasiye*, Bd. 3: *Mesail-i ictimaiye*, Istanbul 1331h–1332h.

⁷ *Tarih-i istikbal* III, Istanbul 1332h [beg. 30.11.1913], pp. 148–164.

Die Engel fürchteten sich vor mir. »Herr im Himmel«, sagten sie und entfernten sich nachdenklich von meinem Grab.

Bis zu diesem Moment war ich tatsächlich tot gewesen. Ich konnte kein Glied rühren. Aber die Unverschämtheit der Engel, mich verhöhren zu wollen, hatte meine Kräfte wachsen lassen. Der Albtraum war vorüber. Ich kam zu mir. Mit Kopf, Händen und Füßen zerbrach ich meinen Sarg. Ich beseitigte die Erde über mir. Dann stand ich allein und verlassen mitten auf dem Friedhof und suchte als Gespenst im Leichentuch jemanden, um mir den Weg zu zeigen.

»Heda, Menschen, Geister, Engel, Höllenwärter (*zebani*)!« [150] Kaum hatte ich diesen Ruf ausgestoßen, da tauchte mit einem zischenden Geräusch vor mir ein Geist auf. Er ähnelte zuerst einer Flamme, dann nahm er mit einem Mal die Form eines Menschen an. Er besaß eine immateriell schöne Gestalt. »Heda,« rief ich, »wo ist der Weg ins Paradies, ins Jenseits? Wie gelangt man in den Himmlischen Garten? Zeige mir doch bitte den Weg!« Die immaterielle Menschengestalt fragte, ob ich mir von den Engeln Munkar und Nakir einen Reisepaß (*pasaport*) habe ausstellen lassen. Ich erzählte von meinem Abenteuer mit den beiden. Die Gestalt lachte und sagte: »Die Armen werden heute nacht wohl Prügel beziehen. Vielleicht werden sie auch von ihrem Posten entlassen. Aber wie dem auch sei. Gehe dort lang. Sowie du die Tür, die du dort siehst, öffnest, bist du im Jenseits.«

Um die Wahrheit zu sagen: Im Jenseits herrschte ebensowenig Ordnung (*intizam*) wie in unserem Staat [scil.: dem Osmanischen Reich]. Ich öffnete die Tür und marschierte in Richtung Paradies. Aber die Innentüren waren verschlossen. Ich drückte auf die elektrische Klingel. Niemand rührte sich. Erst nach langer Zeit erschien ein hochgeschossener, blondbärtiger Medrestudent in weiter Robe mit gestutztem Schnurrbart und hennagefärbten Händen. »Bonsoir Monsieur! Comment ça va?«, sagte er respektlos. Ich wurde fürchterlich zornig. [151] »Was soll denn das, mein Lieber?«, sagte ich. »Da bist du als Türhüter zum Paradies beschäftigt und redest mich, ohne dich zu schämen, in der Sprache der Ungläubigen (*kâfir lugatı*) an. Kannst du kein Türkisch oder Arabisch? Mach die Tür auf! Es ist schon spät.« Der Medrestudent blieb unbeeindruckt. Er begann mich nach den Boulevards von Paris zu fragen. Mein Mißfallen, mein Unwille und Zorn steigerten sich noch beträchtlich. Er behandelte mich geradezu in französischer Manier. Ich protestierte. Ich erklärte kategorisch, daß ich mich bei den Vorgesetzten beschweren würde. Ich muß so viel Lärm gemacht haben, daß sich die ganzen Medrestudenten um mich scharten. Ich stellte mich vor. Ich erzählte von meinem Dienst an der Religion. Sie wollten eine Gebets- und Fastenbestätigung von mir sehen. Offenbar war dort alles voll mit ungehobelten Sufis und noch grünen Medrestudenten. So erzählte ich nun Männern, die im Diesseits so etwas wie Moscheediener, Muezzine, Friedhofsbettler (*ıskatçı*), Quartier-Imame, Leichenwäscher oder Prediger in Winkelmoscheen gewesen waren, lang und breit von meinem Dienst an der Scharia während meines Lebens. Die Armen müssen wohl bar jeglicher Auffassungsgabe gewesen sein, denn sie wußten von nichts anderem als von Bestätigungen, Bescheinigungen, Reisepässen und Eintrittskarten. Ich wollte ihren Vorgesetzten sprechen. »Er schläft«, sagten sie. Ich erklärte, daß ich in diesem Fall vorläufig ins Paradies aufgenommen werden müsse und bei Tagesanbruch meinen rechtmäßigen Anspruch [auf endgültige Aufnahme] beweisen würde. Mit knapper Not gelangte ich schließlich mittels einer Sondergenehmigung des stellvertretenden Direktors des Himmlischen Gartens hinein. [152] Man wies mir [für die Nacht] ein Zimmer neben der Pforte zu. [...]

[153] Am nächsten Morgen fragte ich, wie das Einbürgerungsverfahren nun verlaufen werde. Schließlich war ich hier eingetroffen, ohne daß jemand informiert war. Um meine Angelegenheit stand es schlecht. Während ich hoffnungslos von einem Amtszimmer zum anderen wanderte, traf ich zufällig auf meine Großmutter, die zu Lebzeiten die Pilgerfahrt nach Mekka unternommen hatte. »Mach dir keine Sorgen, mein Sohn«, sagte sie. Sie schrieb eine Empfehlung auf ihre Visitenkarte und schickte diese mit einem Angestellten zur Einwohnerbehörde. In kürzester Frist war mein Fall gelöst. Nun war ich ein mit allen Rechten ausgestatteter Bewohner des Paradieses.

[154] Das Paradies ist nicht schlecht, aber es ähnelt sehr dem Diesseits. Auch dort gibt es keine Ordnung. Tatsächlich wird alles, was man sich wünscht, sofort erfüllt. Man muß aufpassen, daß einem da kein falscher Gedanke durch den Kopf geht! Auch der realisiert sich nämlich auf der Stelle. Mir kamen beispielsweise köstliche Speisen in den Sinn. Im gleichen Moment beugte sich vor mir die Tafel. Ein paar Mal fand ich daran Gefallen, aber die Eintönigkeit und Monotonie quält nicht nur mich, sondern alle Paradiesbewohner. Es gibt nichts schlimmeres, als etwas ohne Anstrengung und Arbeit haben zu können und ganz besonders, alles, was man sich wünscht, sofort erfüllt zu bekommen. Für jeden von uns stehen tausende von Paradiesjungfrauen und -knaben bereit, die alle wunderschön sind. Aber ach! Ihre Unzahl setzt ihre Attraktivität herab. Es sind auch derart viele, daß man ihrer überdrüssig wird, so daß selbst diejenigen Paradiesbewohner, die aus Gegenden stammen, wo das Blut am hitzigsten ist, kein Verlangen mehr nach ihnen haben.

Weil das Paradies aus Menschen besteht, wird es schlecht verwaltet. Ich verfaßte einige vorzügliche Memoranden, die ich der regierenden Partei und den Ministern unterbreitete. Aber wer hört schon auf guten Rat? Nur mein Buch *Die Geschichte des jenseitigen Niedergangs*⁸ wurde populär. Aber glauben Sie, [155] daß sich auch nur einer mit dem Inhalt ernsthaft auseinandergesetzt hätte? Wo denken Sie hin? Es sind immer die gleichen byzantinischen Köpfe. Es heißt, daß im bulgarischen, im englischen und in den anderen Paradiesen der Ungläubigen mehr Ordnung herrsche. Weil ich keine Zeit hatte, konnte ich die Paradiese der anderen Nationen (*milel*) nicht besichtigen. Es müssen aber sehr schöne darunter sein. Ich besitze eine ganz ausgezeichnete geographische Beschreibung sowie einen Atlas des Paradieses. Als ich noch im Diesseits weilte, hatte ich einmal die arktischen Gegenden bereist.⁹ Der Anblick von Spitzbergen ist mir immer noch im Gedächtnis. Das Paradies der Lappländer soll sehr heiß sein. Weil dort natürlich, anders als in Lappland, keine Not herrscht, ist jeder Lappe so glücklich, täglich fünf Packen Wachs zu verzehren und eine Gallone Lebertran zu trinken.

Unser Paradies ist sehr angenehm. Aber auch ziemlich langweilig. Ich will einen merkwürdigen Umstand erwähnen: Das Fehlen des Todes im Paradies quält die Menschen außerordentlich. Tage, Jahre, Jahrhunderte vergehen, ohne daß etwas geschieht. Das Paradies ist nichts für reizbare Menschen. Für solche sind die Paradiesgärten wahrhaft die Hölle.

⁸ Eine Anspielung auf das seinerzeit aufsehenerregende Buch Celal Nuris »Die Geschichte des osmanischen Niedergangs« (*Tarih-i tedenniyat-i osmaniye*), Istanbul 1330h.

⁹ Diese Reise, tatsächlich eine Nordmeerkreuzfahrt, ist beschrieben in Celal Nuris Buch *Kutub Musahebeleri*, Istanbul 1331h.

Die Disziplin ist sehr schlecht. Es gibt zahlreiche Personen, die regulär von der Hölle in das Paradies wechseln. Die Personenstandsregister sind in völliger Unordnung. Es gibt viele, die zum Islam übergetreten sind, daraufhin Eingang ins Paradies gefunden und sogar erfolgreich den Koran auswendig gelernt haben; nur der zuständige Standesbeamte hat es immer noch nicht geschafft, ihre geänderten [muslimischen] Namen in das Personenstandsregister einzutragen. Zum Beispiel hat ein Bulgare sich reumütig bekehrt [156], dem Islam gedient und den Koran memoriert: Immer noch wird er Hafız Istoyan genannt.

Eines Tages langweilte ich mich außerordentlich stark. Nun hatte ich ja Anrecht auf Urlaub. Ich fand den zuständigen Beamten und beantragte die Erlaubnis zu einem Heimatbesuch im Diesseits. Nach einigem Warten hatte ich Erfolg. Ich beantragte meinen alten Körper. Wegen Verwesung konnten sie ihn mir nicht zur Verfügung stellen. Immerhin stellten sie mich mit einem anderen Körper aus dem Lager wieder her. Weil ich das Diesseits schon so lange vergessen hatte, würde ich jedenfalls einen Führer brauchen. Ich begab mich in jemandes Traum und als dies gelungen war, öffnete ich die große Himmelspforte und begab mich direkt ins Diesseits. [...]

Daß auch noch in den letzten Jahren des Osmanischen Reiches Publizisten, die bestimmte Tabus verletzen wollten, mit einer heftigen Reaktion der öffentlichen Meinung in Istanbul rechneten, erwähnt Celal Nuri selbst.¹⁰ In seinem Fall scheint eine solche Reaktion allerdings ausgeblieben zu sein. Die Grenzen dessen, was toleriert wurde, scheinen sich zwischen 1910 und 1913 noch einmal erheblich gelockert zu haben.¹¹ Nichtsdestoweniger wurde Celal Nuri als mutiger Autor anerkannt. So zitierte etwa der damals den intellektuellen Zirkeln von *Türk Yurdu* nahestehende Hâşim Nâhîd [Erbil] in einer recht positiven Kritik von Celal Nuri's Werken zustimmend Abdullah Cevdet mit den Worten, Celal Nuri »sei von denen, die mit ihrem Werk großen Mut zeigten, zwar nicht der erste, wohl aber zähle er zu den ersten«.¹²

Zwei Dinge, die bei der Lektüre des obigen Textes, aber auch anderer Schriften Celal Nuri's auffallen, sind zum einen, daß sie mit ziemlich flüchtiger Feder geschrieben scheinen, zum anderen, daß sie zahlreiche, und zuweilen recht flagrante Widersprüchlichkeiten enthalten. Zumindes teres ist wahrscheinlich für einen beträchtlichen, wenn nicht gar den überwiegenden Teil der späten osmanischen Essayliteratur zu konstatieren, die überwiegend in Zeitungen oder Zeitschriften publiziert wurde und deren Autoren meist wenig Zeit fanden, an ihren Gedanken oder Formulierungen zu feilen. Man darf hier vielleicht das Beispiel des von manchen geradezu als »Vater« des osmanischen Journalismus betrachteten Ahmed Midhat¹³ generalisieren, der, als er feststellte, daß ihm beim erneuten Lesen eines früher von ihm verfaßten Artikels man-

¹⁰ *Tarih-i istikbal* III, p. 5f.

¹¹ Vgl. ebd. u. Ahmed Emin [Yalman], *The Development of Modern Turkey as Measured by its Press* (Studies in History, Economics and Public Law Edited by the Faculty of Political Science of Columbia University 142), New York 1914, p. 112.

¹² Hâşim Nâhîd, *Türkiye için. Necat ve itilâ yolları*, Istanbul: Şems Matbaası, o.J., p. 375.

¹³ Münir Süleyman Çapanoğlu, *İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmet Mithat*, Istanbul: Özer, 1964. (Gazeteciler Cemiyeti Yayınları 7).

ches aufstieß, dies – unter anderem – unverblümt damit entschuldigte, daß Zeitschriftenartikel generell »nicht mit so sehr gründlichen Gedankengängen und großer Sorgfalt geschrieben« würden.¹⁴

Die oben wiedergegebene Beschreibung des Paradieses spiegelt die großen Linien von Celal Nuris Verständnis des Islams um so besser wider, als er sich hier einer nicht-argumentativen Textgattung bediente, die sich von daher einer zugespitzten philosophischen oder theologischen Interpretation widersetzt. Der bewußten Brückierung nicht nur volksreligiöser und mystischer, sondern auch zum Kanon der sunnitischen Orthodoxie gehörenden Glaubensvorstellungen steht ein explizites Bekenntnis zu Gott, Scharia und dem Islam als einer Art kulturellem Erbe gegenüber. Übersetzt man »Gott« mit »Symbol der Vollkommenheit«,¹⁵ »Scharia« mit »bestmögliche und vernünftigste Gesellschaftsordnung« und betrachtet man »Islam« als eine Art Nationalkultur, durchaus im Gökalschen Sinne von *hars*,¹⁶ dann ergibt sich allerdings eine zumindest oberflächliche Kompatibilität mit dem gleichfalls von Celal Nuri verfochtenen Materialismus und historischem Relativismus.

Nur ist damit über die persönliche Haltung dieses Autors zur Frage der Religion noch nichts festgestellt. An diesem Punkt droht nun die Klippe grundsätzlicher anthropologischer Schwierigkeiten in der Konzeption von Gläubigkeit oder Religiosität. Jenseits eines bestimmten Punktes von Eindeutigkeit scheint es mir durchaus eine Definitionsfrage zu sein, was man darunter verstehen möchte und was nicht. Würde man hier etwa konventionell islamische Gesetzesfrömmigkeit zum Maßstab nehmen wollen, würde man allerdings beispielsweise aufgrund der Tatsache, daß Namık Kemal in einem Brief an seinen Vater den täglichen Genuß einer halben Flasche englischen Kognaks rühmte (nebst anderer Verstöße gegen die klassische islamische Moralordnung), zu dem Schluß kommen können, die Diskrepanz zwischen der in den Schriften dieses Jungosmanen implizierten Propagierung strikter muslimischer Frömmigkeit und seinem persönlichen Lebensstil verweise auf eine gewisse subjektive Unaufrichtigkeit in seinen Glaubensüberzeugungen.¹⁷

Es ist klar, daß die Frage nach der Motivation von Handlungen (das Schreiben von Texten inbegriffen) historischer Gestalten ebenso legitim wie problematisch ist, da sie von Eindeutigkeiten abhängt, die biographisches Material in den seltensten Fällen zu liefern vermag. Eine Entscheidung für die Anwendung einer »Hermeneutik des Mißtrauens« (Ricoeur) wird es darüber hinaus nicht schwer haben, auch solche Eindeutigkeiten der Motivation als scheinbar zu hinterfragen. Wird dies aber nicht bis zum

¹⁴ Ahmed Midhat, *Sevda-yi sa'y ve amel*, Istanbul: Kırk Anbar Matbaası, 1296h, p. 2f.

¹⁵ So Celal Nuri in einem Definitionsversuch von Religion; vgl. hierzu Herzog, *Geschichte und Ideologie* (s. Anm. 2), p. 106f.

¹⁶ Hierzu nach wie vor grundlegend: Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London 1950, pp. 63–68.

¹⁷ Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Istanbul 1991, p. 86, argumentiert in diesem von ihm gegebenen Beispiel durchaus in diese Richtung, wenngleich nicht so plump.

Entlarvungsgestus getrieben, so lassen sich, denke ich, auch bei Celal Nuri, wie im Fall von ‘Abduh und Afġānī, zumindest Anhaltspunkte gewinnen.

Die Ausgangslage ist allerdings hierfür sehr ungünstig. In einem Gespräch teilte mir Rasih Nuri İleri, der ein Neffe von Celal Nuri ist, mit, daß der umfangreiche persönliche Nachlaß Celal Nuris, einschließlich seiner Bibliothek, offenbar von dessen Witwe vergeudet worden sei. Was die Frage der persönlichen religiösen Involvierung von Celal Nuri angeht, so glaubte er sie verneinen zu können, indem er darauf verwies, daß insbesondere in der Familie von Celal Nuris Mutter, einer Tochter von Âbidin Paşa Dino (1843–1906), schon seit drei oder vier Generationen eine Tradition des Atheismus oder Freidenkertums (*dinsizlik*) bestanden habe. Âbidin Paşa selbst mache hier keine Ausnahme. Daß er das *Mesnevi* von Rumi übersetzt und teilweise kommentiert habe, stehe dem nicht entgegen, tatsächlich sei er ein Bewunderer Voltaires gewesen. Es ist mir unmöglich, diese Aussage zu verifizieren oder zu falsifizieren. Die Tatsache etwa, daß Âbidin Paşa, der neben dem Osmanischen Arabisch, Persisch, Albanisch, Französisch sowie Griechisch beherrschte und in der griechischsprachigen Istanbuler Zeitung *Neologos* Artikel und Gedichte veröffentlicht haben soll, spricht jedenfalls dafür, daß in seinem Fall nicht zu enge Vorstellungen einer über die kulturellen Grenzen ihres eigenen *millets* nicht hinausblickenden traditionellen muslimischen Orthodoxie anzulegen sind. Auf der anderen Seite waren Übersetzung und Kommentar des *Mesnevi* nicht das einzige schriftstellerische Unternehmen von Âbidin Paşa, das sich mit religiösen Inhalten befaßte. Er verfaßte zudem zur Verteidigung des Islams eine kurze Erwiderung auf eine christlich-missionarische Streitschrift sowie eine weitere die Vorzüge des Islams betreffende Broschüre.¹⁸ Auch wenn man der von Rasih Nuri İleri bezeichneten Familientradition Glauben schenkt, so wäre die Frage für Celal Nuri allerdings dennoch nicht eindeutig geklärt. Es gibt darüber hinaus ein Indiz, das – wenn es auch ebensowenig eine eindeutige Antwort zu katalysieren vermag – immerhin darauf hinzudeuten scheint, daß für Celal Nuri die Beschäftigung mit dem Leben des Propheten mehr als nur ein ephemeres intellektuelles Anliegen oder ein Zugeständnis an die Erwartungen einer muslimischen Öffentlichkeit gewesen sein muß.

Bereits 1332 (beg. 30.11.1913) veröffentlichte Celal Nuri unter dem Titel *Hatem ül-enbiya* eine Biographie Mohammeds. Der Autor qualifizierte darin Mohammed als größtes Genie der Geschichte und scheute sich nicht, ihn hierfür mit anderen historischen Gestalten wie Konfuzius, Buddha, Jesus, Paulus, Luther und Napoleon zu vergleichen.¹⁹ Sein Bekenntnis, daß er sich beim Schreiben über den Propheten von einer »Lawine der Gedanken und Gefühle« überrollt fühle und er nicht glaube, daß seine Lebenszeit ausreiche, um alles, was er zu diesem Thema fühle und denke, niederzuschreiben,²⁰ ist durchaus aufschlußreich und ernstzunehmen. Tatsächlich erschien kurz

¹⁸ Vgl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* I, Istanbul 1988, Stw. »Âbidin Paşa«, pp. 310 u. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* II, Istanbul 1333h, p. 339.

¹⁹ Celal Nuri kannte Thomas Carlyles *On Heroes, Heroe-worship and the Heroic in History*; vgl. *Hatem ül-enbiya*, p. 7.

²⁰ Ebd.

nach Celal Nuris Tod in der Zeitschrift *Ses* vom 25.11. 1938 ein redaktioneller Vermerk, es werde mit dem Abdruck eines Werkes des Verstorbenen über den Propheten begonnen, sobald es dem Verlag durch die Hinterbliebenen zugeschickt worden sei. Dazu ist nie gekommen. Offenbar verbrannte die Witwe Celal Nuris auf Empfehlung eines Hocas das Manuskript aufgrund religiöser Bedenken gegen dessen Inhalt.²¹ Dies ist um so tragischer, als Celal Nuri nach dem Zeugnis von Peyami Safa diesem Werk die ganze Energie seiner letzten Lebensjahre geopfert hat.²² Gleichgültig, ob man bereit ist, die Faszination, die für Celal Nuri offensichtlich von der Gestalt des islamischen Propheten ausging, als genuin religiöses Interesse zu werten oder nicht, sein Interesse am Islam beschränkte sich jedenfalls nicht auf dessen legitimatorisches oder mobilisatorisches Potential.

²¹ So die Auskunft R.N. İleris.

²² Duymaz, »Celâl Nuri İleri'nin Hayatı« (s. Anm. 2), p. 35f.