Suraiya Faroqhi

Ein Istanbuler Derwisch des 17. Jahrhunderts, seine Familie und seine Freunde: Das Tagebuch des Seyyid Hasan

Selbstzeugnisse aus der osmanischen Epoche sind vergleichsweise rar, wenn auch nicht so selten, wie in der älteren Sekundärliteratur oft behauptet worden ist. Denn für eine Generation von Historikern, die glaubten, daß ‚autonome Individualität‘ im Burckhardtschen Sinne eine Voraussetzung für das Schreiben über sich selbst wäre, konnte es vor dem späten 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich eigentlich gar keine Selbstzeugnisse geben. Die wenigen Texte, die man nicht ignorieren konnte, wurden kurzerhand als ‚Ausnahme‘ deklariert und dementsprechend nur sehr selten untersucht.

Nun wird aber in der neueren Forschung über die Frühe Neuzeit in West- und Zentraleuropa weitgehend angenommen, daß Leute über sich selbst schrieben, nicht weil sie sich unbedingt als ‚autonome Individuen‘ betrachteten, sondern weil sie damit bestimmte soziale Zwecke verfolgten. Manche versuchten zum Beispiel, einem in der Vergangenheit hilfreichen oder auch einem noch zu gewinnenden Patron zu Gefallen zu sein, oder aber sie wollten ihren Nachkommen praktisch nützliche Ratschläge geben¹. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann gibt es keinen Grund für die Annahme, daß diejenigen osmanischen Untertanen, die über sich selbst geschrieben haben, unbedingt ‚Ausnahmen‘ gewesen sein müssen. Seit man letztere Annahme stark modifiziert oder sogar weitgehend aufgegeben hat, haben Historiker/innen tatsächlich eine beträchtliche Anzahl von Selbstzeugnissen aus der osmanischen Welt zugänglich machen können.

Ein kleines Florilegium osmanisch-türkischer Ego-Dokumente²

Um in der Epoche vor 1700 zu bleiben: Mimar Sinan, der größte Architekt, den das Osmanenreich hervorgebracht hat, hat gegen Ende des 16. Jahrhunderts seine

¹ *Gabriele Jancke*, Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum (Köln, Weimar, Wien 2002).

² Zu griechisch-osmanischen Selbstzeugnissen des 17. und 18. Jahrhunderts siehe *Johann Strauss*, Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the *Tourkokratia*, in: *Ottoman Historiography: Turkey and Southeastern Europe*, hrsg. von *Fikret Adanır* und *Suraiya Faroqhi* (Leiden 2002) 193–222 sowie die dort angegebene Literatur.

Erinnerungen einem jüngeren Freund diktiert. Ein ausgeprägtes Selbstbewußtsein erlaubte es diesem Architekten zu berichten, wie er den Drohungen des – zur Zeit der Erzählung schon längst verstorbenen – Süleymans des Prächtigen Paroli geboten hatte. Von der Zurückhaltung der ‚anonymen Handwerker‘, als welche die Künstler dieser Zeit oft beschrieben worden sind, ist hier keine Rede. Im Gegenteil: Manche Szenen, in denen der Autor, wegen des hohen Lebensalters, das er erreichte, oft ‚der Alte‘ genannt, sein Verhältnis zu dem Sultan beschreibt, erinnern an Lebensberichte von Künstlern der italienischen Renaissance. Doch wissen wir, daß Sinan niemals in Italien gewesen ist³.

Eine Persönlichkeit des späteren 17. Jahrhunderts, die wie Mimar Sinan dem Sultanshofe nahe stand und eine Beschreibung des eigenen Lebens sowie der Familiengeschichte hinterlassen hat, ist Feyzullah Efendi, der Lehrer Mustafas II., Sultan zwischen 1695 und 1703. Nach seiner Thronbesteigung hatte der dankbare Schüler seinen Mentor Feyzullah zum Haupt des gesamten religiös-juridischen Apparates des Osmanischen Reiches (*şeyhülislam*) ernannt. Dem nunmehrigen ranghöchsten Gesetzesgelehrten ging es offensichtlich darum, in seinen Erinnerungen herauszustreichen, was er für seinen Sultan, aber ganz besonders, was er für die eigene Familie erreicht hatte. Feyzullah sah sich besonders deshalb als sehr erfolgreich an, weil er viele Söhne schon in jungen Jahren in einflußreichen Stellungen untergebracht hatte. Wie viele Feinde er sich durch seinen – zumindest im Istanbuler Milieu – extremen Nepotismus gemacht hatte, hat er allerdings nicht gesehen oder nicht sehen wollen, als er 1702 seine beiden Berichte über sich selbst und seine Familie verfaßte. Nur ein Jahr später wurde Feyzullah allerdings gestürzt und umgebracht und zog sowohl einen seiner Söhne als auch den Sultan selbst mit sich in den Untergang⁴.

Das zehnbändige Reisewerk des Evliya Çelebi, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verfaßt, ist, wenngleich in ganz anderer Weise, ebenfalls eine Ich-Erzählung. Berichtet doch der Autor (1611– nach 1683), oft genug mit persönlichen Anmerkungen, über die Reisen, die er selbst unternommen hat – zumeist wirklich, aber manchmal auch nur angeblich⁵. Seine Jugend als Page und *raconteur* am Hofe Murads IV. (r. 1623–1640) hat er ebenfalls thematisiert: Da zeigt er den sonst so schreckenerregenden Sultan als erfolgreichen Sportler und leutseligen

³ Als neue Textausgabe siehe *Hayati Develi* (Hrsg.), *Yapılar Kitabı, Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye* (Mimar Sinan'ın Anıları) (Istanbul 2003) 146–150. Zur Interpretation vgl. *Gülru Necipoğlu*, *The Age of Sinan, Architectural Culture in the Ottoman Empire* (London 2005) 127–146.

⁴ *Feyzullah Efendi*, übers. von *Ahmed Türek, Çetin Derin* (1969–70). Feyzullah Efendi'nin kendi Kaleminden Hal Tercümesi, *Tarih Dergisi*, 23: 205–218; 24: 69–93. Siehe auch: *Rifa'at Abou-El-Haj*, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Istanbul, Leiden 1984); *Suraiya Faruqi*, *An Ulama Grandee and his Household* (upon the occasion of a new book concerning the 'Edirne Vak'ası'), in: *Osmanlı Araştırmaları, The Journal of Ottoman Studies* IX (1989) 199–208. Eine Dissertation von Michael Nizri unter der Anleitung von Ehud Toledano (Universität Tel Aviv) ist in Vorbereitung.

⁵ *Robert Dankoff*, *An Ottoman Mentality, The World of Evliya Çelebi* (Leiden 2004).

Herrn, der es auch vertrug, wenn ein Scherz einmal auf seine Kosten ging. Der Autor selbst bewunderte Murad IV. und hielt dessen Andenken die Treue, auch lang über den Tod hinaus⁶. Ob und inwiefern diese Geschichten zu Lebzeiten Evliyas verbreitet wurden, ist leider unbekannt. Wissen wir doch nicht einmal genau, ob der Text in Istanbul oder in Kairo geschrieben worden ist und wer ihn in den ersten Jahren nach der Fertigstellung eventuell in Händen gehabt hat. Deswegen kann man auch nicht bestimmen, welche sozialen/politischen Ziele Evliya mit diesem Bekenntnis zu seiner und des Sultans ‚leichtsinniger Jugend‘ eventuell verfolgt haben könnte.

In seiner bemerkenswerten Mischung von Lust an der Erfahrung der realen Welt einerseits und ausgeprägtem Vergnügen am puren Fabulieren andererseits, war Evliya zweifellos ein Einzelfall – für den osmanischen Bereich hat er den Reiseroman erfunden – nicht aber im Schreiben über sich selbst. Schon Derwische des 16. Jahrhunderts verfaßten häufiger Berichte über ihre Träume: Aus diesen Produkten der Selbstbeobachtung versuchten dann ihre geistlichen Führer, die Stufe der spirituellen Reife auszumachen, die ihre Jünger erreicht hatten, um letzteren die für deren weiteren Fortschritt angemessenen Übungen auftragen zu können⁷. Aus dem 17. Jahrhundert besitzen wir sogar die Briefe eines weiblichen Derwischs, die an ihren Scheich schrieb, weil sie ihn als Frau ja nicht ohne weiteres aufsuchen konnte⁸. Vielleicht war es diese Tradition, die einige osmanische Schreiber ohne erkennbares mystisches Engagement dazu veranlaßte, ebenfalls ihre Träume niederzuschreiben. In ganz und gar weltlicher Weise befaßten diese Autoren sich vielmehr mit den Gefahren, die ihren Karrieren in der osmanischen Bürokratie drohten⁹. Wahrscheinlich ist in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts das Interesse an solchen persönlichen Berichten gewachsen. Dieser vorläufige Eindruck wird sich aber erst bestätigen oder widerlegen lassen, wenn die Durchforstung der vielen Sammelhandschriften (*mecmua*), in denen sich solche Berichte oftmals verbergen, weitere Fortschritte gemacht hat, als es z. Zt. der Fall ist.

⁶ *Evliya Çelebi b Derviş Mehmed Zilli* (1995). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, Topkapı Sarayı Bagdat 304 Yazmasının Transkripsyonu –Dizini, Bd. 1, hrsg. von *Orhan Şaik Gökyay* und *Yücel Dağlı* (Istanbul 1995) 99–109.

⁷ *Irène Beldiceanu-Steinherr*, Scheich Üftâde, der Begründer des Gelvetije Ordens (München 1961). Diese recht seltene, im Eigenverlag erschienene Dissertation befindet sich im Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients der Ludwig-Maximilians-Universität in München.

⁸ *Cemal Kafadar*, Mütereddin bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun’un Rüya Defteri 1641–43, in: *Topkapı Sarayı Yıllığı* 5 (1992) 168–222.

⁹ *Cornell Fleischer*, Secretaries’ Dreams, in: *Armağan*, Festschrift für Andreas Tietze, hrsg. von *Ingeborg Baldauf*, *Suraiya Faruqi* und *Rudolf Vesely* (Prag 1994) 77–112.

Istanbul um die Mitte des 17. Jahrhunderts

Im folgenden geht es um ein Tagebuch eines Istanbuler Derwisch-Scheichs aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in dem allerdings die geistlichen Funktionen des Autors eine untergeordnete Rolle spielen¹⁰. Seinen Namen nennt er nicht; aber Cemal Kafadar, der sich bisher am ausführlichsten mit diesem Text befaßt hat, hat die Identität des Autors glücklicherweise ausfindig machen können. Es handelt sich um einen gewissen Seyyid Hasan, geboren 1620 als Sohn eines Derwisch-Scheichs im Sünbüli-Zweig (auch: Sünbüliyye) des weitverbreiteten Ordens der Halvetiyye¹¹. Über die Stadt Istanbul, in der Seyyid Hasan sein ganzes Leben verbracht haben dürfte, gibt es mittlerweile eine recht umfangreiche Forschung, die sich allerdings auf Handel und Handwerksleben konzentriert, Dinge, an denen Seyyid Hasan nur ein begrenztes Interesse besaß¹².

Relevanter für ihn war zweifellos die Stiftung von Moscheen, Bibliotheken und vor allem Derwischkonventen. Die Zeit, in der größere Sultansmoscheen gebaut wurden, war allerdings im wesentlichen vorüber: Solche Projekte sollten erst im 18. Jahrhundert wieder aufgenommen werden, wenn auch in kleinerem Maßstab als unter Süleyman dem Prächtigen oder Ahmed I. Aber eine Ausnahme gab es, und zwar genau in den Jahren, in denen Seyyid Hasan sein Tagebuch führte. Die Sultansmutter Hatice Turhan, die damals für ihren noch sehr jungen Sohn Mehmed IV. (r. 1648–87) die Regentschaft führte, hatte es 1661 unternommen, die von einer Vorgängerin am Ende des 16. Jahrhunderts begonnene aber nicht vollendete ‚Neue Moschee‘ im Herzen des Istanbuler Geschäftsviertels zu Ende zu führen¹³.

Politisch gesehen waren die frühen 1660er Jahre ziemlich schwierig: Der Großwesir Köprülüzaade Mehmed Paşa, der die Eroberung der Insel Kreta von den Venezianern mit bemerkenswertem Erfolg betrieben hatte, starb 1661. Fazıl Ahmed Paşa, der Sohn des Verstorbenen, konnte zwar an die außen- und innenpolitischen Erfolge seines Vaters anknüpfen, aber dabei beinhaltete seine Politik eine Ausweitung des Kriegsschauplatzes, nämlich auf das habsburgische Ungarn. Dort konnten zwar mehrere Festungen erobert werden, u. a. Nóve Zámky (1663), das als ein Sprungbrett für weiteres Vordringen gedacht war. Aber ein größerer Rückschlag

¹⁰ Die beiden Bände der Handschrift liegen in der Bibliothek des Topkapı Palastes, Hazine 1426 und 1418. Siehe *Fehmi Edhem Karatay*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, 2 Bde. (Istanbul 1961) 422, Nr. 1265 und 1266.

¹¹ Die grundlegende Arbeit zu osmanischen Ich-Erzählungen ist: *Cemal Kafadar*, Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth-century Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature, in: *Studia Islamica* LXIX (1989) 121–150. Dieser Artikel bildet den Ausgangspunkt auch für die vorliegende Studie; Kafadar plant eine Ausgabe des gesamten Tagebuchs. Zum Orden der Halvetiyye mit seinen zahlreichen Untergruppen vgl. *Nathalie Clayer*, *Mystiques, État et Société, Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours* (Leiden 1994).

¹² *Robert Mantran*, Istanbul dans la seconde moitié du dix-septième siècle, *Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale* (Istanbul 1962).

¹³ *Zeynep Nayır*, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609–1690) (Istanbul 1975) 137–138.

bei St. Gotthard an der Raab im folgenden Jahr veranlaßte Fazıl Ahmed Paşa zum Abschluß des Friedens von Vasvar (1664); die Osmanen konnten dabei günstige Bedingungen durchsetzen, weil die österreichischen Habsburger an anderen Fronten vollauf beschäftigt waren. Wenn dieser Krieg in Ungarn also, wenn auch mit einigen Einschränkungen, als ein osmanischer Erfolg gebucht werden konnte, so dürften doch die Untertanen von den Leistungen, die sie zur Unterstützung der Armeen erbringen mußten, einigermaßen in Mitleidenschaft gezogen worden sein.

Ein Istanbuler Tagebuch

Hauptsächlich geht es Seyyid Hasan aber nicht um das politische Geschehen seiner Zeit, sondern um seine eigenen sozialen Beziehungen, insbesondere seine häufigen Besuche bei Freunden und Familienmitgliedern. Da es sich bei dem Tagebuch um ein intimes Schriftstück handelt, das sicherlich nicht außerhalb der Familie kursieren sollte, spielen auch die weiblichen Verwandten, jedenfalls z.T. des Lesens durchaus kundig, in den Berichten des Autors eine gewisse Rolle. Ausflüge in die Umgebung werden gern thematisiert. Dabei berichtet der Autor ausführlich, wer mit wem wohin gefahren ist und welches Fahrzeug/Reittier dabei bestiegen wurde. Essen und Trinken sind ebenfalls Themen von einiger Wichtigkeit: Deshalb gilt dieses Tagebuch auch als eine bedeutsame – und seltene – Quelle zur Ernährung gutsituierter Stadtbewohner¹⁴.

Gutsituierter war Seyyid Hasan auf jeden Fall; er brauchte sich den Lebensunterhalt nicht zu verdienen, und die Arbeitswelt spielt demnach in seinem Tagebuch eine recht geringe Rolle. Auch fehlen Hinweise auf eine Karriere des Autors etwa als Prediger oder Vorbeter, wie sie Derwischen, die eine gewisse Ausbildung in Rechts- und Gottesgelehrtheit absolviert hatten, durchaus offen stand. Wenn der Autor gelegentlich berichtet, daß er als Vorbeter fungiert habe, dann war das durchaus informell und ohne daß es zu seinen Amtspflichten gehört hätte. Auch scheint Seyyid Hasan es nicht zu besonderer Prominenz in seinem eigenen Orden, der Sünbülüyye, gebracht zu haben. Zwar wurde er schließlich zum Scheich einer Istanbuler Derwischniederlassung ernannt, die als ein Ausgangspunkt zu höheren Würden in diesem Orden galt. Aber zu dem entscheidenden Karrieresprung ist es im Falle Seyyid Hasans eben nicht gekommen. Da sein Tagebuch, das er über die Jahre 1072/1661–62, 1073/1662–63, 1074/1663–64 und 1075/1664–65 geführt hat, gerade zu der Zeit aussetzt, als der Autor endlich Amtspflichten übernahm, wissen wir nicht, was das entscheidende Hindernis für den weiteren Aufstieg in der Hierarchie seines Ordens gewesen ist. Vielleicht hat Seyyid Hasan einfach sein Privatleben über alles gestellt.

¹⁴ *Günay Kut*, Türklerde Yeme İçme Geleneği ve Kaynakları, in: *Semabat Arsel* (Hrsg.), *Eskimeyen Tatlar, Türk Mutfak Kültürü* (Istanbul 1996) 38–71.

Seyyid Hasans Sozialkontakte: einige mögliche Forschungsprojekte

Wenn unser Tagebuch die Lebenszusammenhänge Seyyid Hasans einigermaßen richtig wiedergibt, dann war es eine seiner Hauptbeschäftigungen, Leute zu besuchen und von ihnen besucht zu werden. Allerdings ist es nicht möglich, seine Zusammentreffen mit Derwischen und solchen, die dem Orden nahe standen, säuberlich von denen zu trennen, in denen es um reine Unterhaltung und die Pflege von Sozialkontakten unter Nachbarn, Freunden und Verwandten ging. Anders ausgedrückt wissen wir nicht recht, welche Besuche zu seiner Tätigkeit als erfahrenes Mitglied eines Derwischordens gehörten und deshalb als eine Art ‚berufliche‘ Tätigkeit aufgefaßt werden müssen. Selbst der Titel, unter dem das Tagebuch in der Literatur bekannt geworden ist, nämlich *Sohbetname* oder Buch der Gespräche, kann sich sowohl auf geistliche wie auf weltliche Unterhaltungen beziehen¹⁵. Denn wie das *sohbet* als ein Grundbedürfnis derer gilt, die den mystischen Weg verfolgen wollen, so kann auch für einen ganz gewöhnlichen Plausch unter Nachbarn derselbe Ausdruck verwendet werden.

In Fortsetzung der vorliegenden kurzen Skizze würde es sich empfehlen, eine Liste der von unserem Autor besuchten Personen und der Besucher in Seyyid Hasans Haus anzulegen, um auf dieser Basis etwas über die unterschiedlichen Frequenzen von dessen verschiedenen Kontakten aussagen zu können. Insbesondere würde eine solche Untersuchung klären, ob Seyyid Hasan ebenso viele Besuche empfangt wie er selbst gemacht hat, und was seine eigene Rolle im Netzwerk der Freunde und Bekannten gewesen ist.

Die andere Sorte von Daten, für die sich eine einfache statistische Auswertung und insbesondere eine Verkartung lohnen würde, betreffen Istanbul und das Umland; deswegen ist auch die Stadtgeschichte für das Verständnis des Tagebuchs relevanter, als es bei dem relativen Desinteresse des Autors für die große Politik zunächst erscheinen dürfte. Es wäre nämlich ganz falsch anzunehmen, daß Seyyid Hasan nur zwischen seinem Hause, seinem Derwischkonvent und vielleicht noch einem Kaffeehaus auf und ab gegangen wäre. Ganz im Gegenteil, er war unaufhörlich auf längeren Strecken unterwegs und scheint sich dieser Tatsache selber auch bewußt gewesen zu sein. Hielt er es doch öfter für nötig zu vermerken, daß er die Nacht in seinem eigenen Hause verbracht hatte, was bei einem weniger ‚ausgehäusigen‘ Menschen kaum nötig gewesen wäre. Dazu ist allerdings zu vermerken, daß noch im 19. und frühen 20. Jahrhundert, bevor Privatwagen und Autobusse größere Verbreitung gefunden hatten, es wegen der weiten Anreisewege zur Routine Istanbuler Haushalte gehörte, Freunde und Verwandte als ‚Logierbesuch‘ zu empfangen¹⁶. Auch waren Seyyid Hasans zahlreiche Besuche keineswegs auf das Stadtgebiet beschränkt. Auch nach damaligen Vorstellungen relativ weit entfernte

¹⁵ Für eine erste Bekanntmachung des Tagebuches unter diesem Titel vgl. *Orhan Şaik Gökyay*, *Sohbetname*, in: *Tarih ve Toplum* 14 (Februar 1985) 128–136.

¹⁶ Ein Zeugnis dafür findet sich in den Erinnerungen von *Cahit Üçok*, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Anılar (Istanbul 1995) 211.

Orte wie etwa Alibeyköyü – heute allerdings längst in Groß-Istanbul eingemeindet – wurden in die Routine der Geselligkeit mit einbezogen.

Das Kaffeetrinken war ein wichtiger Teil des täglichen Lebens: Oft berichtet der Verfasser davon, daß er den Morgen mit einer Tasse Kaffee begonnen habe. Hierin stand Seyyid Hasan unter osmanischen Stadtbewohnern sicherlich nicht allein: Zwar haben wir bislang keine systematische Untersuchung der Gebrauchsgegenstände, die sich in den Häusern gutsituierter Istanbuler vorfanden, und deswegen wissen wir nichts über die Zahl der Kaffeetassen und -kannen, die solche Personen besessen haben¹⁷. Aber eine entsprechende Untersuchung von dreißig Damaszenner Nachlaßinventaren aus der Zeit um 1700 hat 318 Kaffeetassen nachweisen können, also mehr als zehn pro Haushalt. Auch war der Kaffeekonsum nicht auf das familiäre Milieu beschränkt, jedenfalls wenn nicht gerade ein Verbot dieses populären Getränks erlassen worden war und die Genießer sich vorsehen mußten¹⁸. Wenn sich Seyyid Hasan mit seinen Freunden traf, war eine Tasse Kaffee oft mit von der Partie. Mit etwas Geduld könnte man auszählen, mit wem, wann und wo der Autor sich dieses Genusses erfreut hat und damit einen interessanten Beitrag zur Geschichte der osmanischen Geselligkeit leisten.

Wie bemerkt war Seyyid Hasans Interesse am Trinken und Essen recht ausgeprägt, und oft hat er aufgeschrieben, was aus diesem oder jenem Anlaß auf dem *sofra* stand¹⁹. Diese Listen sind insofern wichtig, als wir detaillierte Auskünfte dieser Art für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert sonst nur für den Sultanshof und einige fromme Stiftungen besitzen. Überdies zeigen diese ‚Speisekarten‘, daß ein Topos der europäischen Reiseliteratur über die osmanischen Untertanen nicht unbedingt stichhaltig ist. Findet sich doch in vielen einschlägigen Büchern die – oftmals in lobender Absicht geäußerte – Meinung, die Türken seien im Essen äußerst genügsam und beschränkten sich auf Brot, Joghurt, Knoblauch und verschiedene Gemüse²⁰. Daß das auf den Sultanspalast nicht zutraf, ist natürlich schon lange bekannt. Aber auch in ‚gutbürgerlichen‘ Kreisen, wie in denen Seyyid Hasans, wußte man den als *kaşkaval* bekannten Käse ebenso zu schätzen wie Obst von gu-

¹⁷ *Said Öztürk*, *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)* (Istanbul 1995) befaßt sich nur mit den Vermögenswerten und nur in geringem Maße mit den Gebrauchsgütern. Für Damaskus siehe *Colette Establet* und *Jean-Paul Pasqual*, *Cups, Plates and Kitchenware in late Seventeenth- and early Eighteenth-Century Damascus*, in: *The Illuminated Table, the Prosperous House, Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, hrsg. von *Suraiya Faruqi* und *Christoph Neumann* (Istanbul 2003) 185–197. Unter den fast 1400 Stücken, welche die Autoren nachgewiesen haben, befanden sich 336 flache Teller/Schüsseln; die Kaffeetassen waren demnach das zweithäufigste Küchen- bzw. Eßgerät.

¹⁸ *Hans-Joachim Kießling*, *Zur Geschichte der Rausch- und Genußgifte im Osmanischen Reich*, in: *Südost-Forschungen XVI* (1957) 342–356.

¹⁹ Das *sofra* ist eine flache Unterlage, manchmal aus Leder, auf der das Essen serviert wird. Sie kann mit kleinen Füßen versehen sein. Ein besonders schönes Exemplar befindet sich im Museum auf Schloß Ambras bei Innsbruck.

²⁰ Als ein Beispiel siehe *Augerius Gisleinius Busbequius*, *Legationis turcicae epistolae quatuor*, hrsg. von *Zweder von Martels*, ins Niederländische übersetzt von *Michel Goldsteen* (Hilversum 1994) 258–259.

ter Qualität. Seyyid Hasan hatte außerdem die bemerkenswerte Eigenschaft, daß ihm auch in schweren Lebenskrisen ‚der Appetit nicht verging‘. So bemerkte er bei dem Begräbnis einer nahen Verwandten, daß die den Trauergästen gereichten Süßigkeiten sehr gut geschmeckt hätten und versäumte es dabei auch nicht, der Köchin seine Anerkennung zum Ausdruck zu bringen.

Die Familie

Im Jahre 1661, als das Tagebuch einsetzte, hatte Seyyid Hasan (mindestens) zwei Frauen. Da nicht gesagt wird, daß es sich bei der einen oder anderen um eine Sklavin gehandelt habe, muß man annehmen, daß sie beide Ehefrauen waren. Zu diesem Zeitpunkt hatte der Autor außerdem (mindestens) drei überlebende Söhne, von denen der jüngste, namens Mehmed, offenbar noch auf dem Arm getragen wurde. Ein mittlerer namens Mustafa ging zur Schule. Aus den Bemerkungen des Vaters würde ich schließen, daß es sich um eine Koranschule und nicht um eine weiterführende Bildungsstätte (*medrese*) gehandelt hatte, also war der Junge wohl etwa zwischen fünf und zwölf Jahren alt. Bislang habe ich über den Ältesten nur herausbringen können, daß es ihn gab, und auch zu eventuellen Töchtern habe ich noch keine Angaben gefunden. Dafür erwähnte der Autor mindestens zwei Schwestern, mit diesen zweien stand er in regem Austausch; das Tagebuch berichtet von gegenseitigen Besuchen und auch von einem Andachtsbuch, das Seyyid Hasan seiner Schwester geliehen hatte und das die beiden dann besprachen. Auch von einem Besuch bei der Mutter ist die Rede; der Vater war um diese Zeit längst verstorben²¹. In diesem Fall wird nicht ausgesagt, daß die ältere Frau bei einem ihrer Kinder gewohnt hätte. Ob sie wieder verheiratet war oder als Witwe ihrem eigenen Haushalt vorstand, erfahren wir leider nicht.

In den meisten Fällen war der Autor zweifellos ohne seine weiblichen Verwandten unterwegs. Aber Ausnahmen gab es durchaus. Wenn er z. B. beschreibt, daß er in Begleitung einer seiner Frauen und einer seiner Schwestern auf einem Ochsenkarren aus der Stadt fuhr, berichtet er ebenfalls, in wessen Häusern auf dem Wege Station gemacht wurde. In solchen Fällen wird auch verzeichnet, daß die Frauen in den Harem des besuchten Bekannten gebeten wurden. Das bedeutet, daß es sich bei den Gastgebern um relativ vermögende Leute gehandelt haben muß, denn nur diese konnten sich zweifellos die räumliche Trennung von *selamlık* (Gästehaus für männliche Besucher) und *harem* (Familienwohnung, in die weibliche Gäste gebeten wurden) finanziell erlauben²². In den beengten Wohnungen der

²¹ *Kafadar*, *Self and Others* 139.

²² *Suraiya Farooqi*, *Men of Modest Substance, House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri* (Cambridge 1987) 77–81. Siehe auch *eadem*, ‚Dinnen‘ und ‚draußen‘, ein Aspekt des Lebens osmanischer Stadtbewohner vom ausgehenden 16. bis zum späten 18. Jahrhundert, in: *Städtische Volkskultur im 18. Jahrhundert*, hrsg. von *Ruth Elisabeth Mohrmann* (Köln, Wien, Weimar 2001) 125–142.

weniger bemittelten Stadtbewohner konnten Hausherr und Hausfrau wahrscheinlich ihre Gäste nicht zur gleichen Zeit empfangen. Wie das eigene Haus des Seyyid Hasan in dieser Hinsicht beschaffen war, habe ich nicht heraus finden können.

Neben der Familie gab es im Haushalt drei Frauen, deren Status nicht näher erklärt wird. Es könnte sich um Sklavinnen, aber auch um junge Mädchen aus ärmlichen Verhältnissen gehandelt haben, die bis zu ihrer Heirat in einem fremden Hause Dienst taten und dafür mit einer Ausstattung bedacht wurden (*besleme*)²³. Eine von diesen Frauen kochte, ob regelmäßig oder nur gelegentlich ist nicht auszumachen; auch um die Kinder des Hauses kümmerten sich die drei. Insgesamt müßte also das Hauswesen mindestens drei erwachsene Personen aus der Familie des Autors enthalten haben, dazu drei Söhne und drei Dienerinnen, also neun Personen²⁴. Wenn der Autor unverheiratete Töchter gehabt haben sollte, wären diese noch hinzuzuzählen.

Ein Todesfall in der Familie: oder wie man in den Kreisen Seyyid Hasans auf eine Pestepidemie reagierte

Gleich zu Beginn des Tagebuches berichtet der Autor über ein Ereignis, dessen Schrecken auch für den heutigen Leser unmittelbar nachzuvollziehen ist, nämlich den Tod einer seiner Ehefrauen. Seyyid Hasan war damals gerade mit seiner anderen Frau und seiner Schwester in der Nähe Istanbuls unterwegs, als ihn die Nachricht erreichte, seine zurückgebliebene Gattin befände sich im Todeskampf und es wäre alles andere als sicher, daß er sie, selbst bei höchster Eile, noch lebend antreffen würde. Der Autor berichtet dann eingehend über seine gehetzte Rückkehr: Im Hause angekommen, konnte Seyyid Hasan seine Frau gerade noch einmal lebendig antreffen. Aber zu einem zusammenhängenden Gespräch war diese wohl nicht mehr in der Lage, und kurz darauf starb sie.

Seyyid Hasan hat nicht versucht, die Krankheit seiner Frau zu beschreiben. Aber es ist offenkundig, daß es sich um eine Ansteckung gehandelt haben muß, wahrscheinlich um die Pest. Denn sonst wäre kaum zu erklären, daß am selben Tag, an dem die Frau Seyyid Hasans beerdigt werden sollte, in derselben, offenbar nicht sehr großen Moschee gleich sechs Beerdigungen angestanden hätten. Schließlich war Istanbul in dieser Epoche wegen seiner zahlreichen Pestepidemien gefürchtet, die offenbar damit zusammenhingen, daß diese Krankheit unter den örtlichen Nagetieren endemisch war²⁵. Im 17. Jahrhundert war es noch üblich, daß

²³ Solche *beslemes* waren noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Istanbul recht häufig, vgl. Aziz Nesin, Böyle Gelmiş Böyle Gitmez (Ankara ³1972) 52–53. Für Fälle aus der Zeit um 1600 siehe *Suraiya Faroqhi*, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia, Trade, Crafts, and Food Production in an Urban Setting 1520–1650* (Cambridge 1984) 279–280.

²⁴ Es sei denn, der älteste war schon verheiratet und selbständig.

²⁵ *Daniel Panzac*, *La peste dans l'Empire Ottoman, 1700–1850* (Louvain 1985) 117–119. Leider liegt für die Jahre um 1660 keine vergleichbare Studie vor.

Muslime während einer solchen Epidemie ihre normalen Tagesabläufe möglichst wenig veränderten. Dagegen zogen sich Nichtmuslime, die dazu die nötigen Mittel besaßen, etwa in ihre Sommerhäuser außerhalb der Stadt zurück. Konsuln und Kaufleute aus Westeuropa isolierten sich meist in ihren Häusern.

Was die Muslime anbelangte, so war es die ‚Standardmeinung‘ der Rechtsgutachter, daß man ein von der Pest betroffenes Gebiet meiden sollte, wenn man sich außerhalb desselben befände. Aber wenn man bereits darinnen wäre, dann sollte man nicht versuchen zu fliehen, sondern sich dem unerforschlichen Ratschluß Gottes überlassen²⁶. Als Ergänzung dazu war die Annahme weit verbreitet, daß eine Flucht ohnehin nichts nützen würde, weil der vorbestimmte Tod den Menschen an jedem Ort ereilen könnte. Mit dieser Begründung wurde etwa dem habsburgischen Gesandten Ogier Ghiselin de Busbecq, der sich Mitte des 16. Jahrhunderts zur Zeit einer Pestepidemie in Istanbul aufhielt, zunächst die Flucht auf eine Insel im Marmarameer verwehrt. Erst als der Großwesir selbst an einer anderen Krankheit gestorben war, änderten die Vertreter der osmanischen Zentralregierung ihre Meinung und erlaubten es dem Gesandten, auf eine wenig bewohnte Insel auszuweichen²⁷.

Daß dieser Komplex von Annahmen von vielen Muslimen völlig verinnerlicht worden war, läßt sich etwa an der Reaktion Seyyid Hasans ablesen. Während dieser sonst mit dem Ausdruck von Gefühlen und Ängsten durchaus nicht hinter dem Berg hielt, sagte er an keiner Stelle seines Tagebuchs, daß er ungern aus dem (relativ) weniger durch Ansteckung gefährdeten Umland nach Istanbul zurückgekehrt wäre, weil er sich Sorgen um seine eigene Sicherheit gemacht hätte. Auch äußerte er keinerlei Bedenken, daß er sich möglicherweise bei seiner Frau anstecken könnte; und da er die Todesszene exakt beschrieb, muß man annehmen, daß er sich in der unmittelbaren Nähe seiner sterbenden Gattin aufgehalten hatte. Ein Jahr-

²⁶ Für diese Thematik, unter besonderem Bezug auf die spätmittelalterlichen Epidemien, siehe *Michael Dols*, *The Black Death in the Middle East* (Princeton 1979); siehe auch *Panzac*, *La peste* 290–295.

²⁷ *Busbequius*, *Legationis turcicae epistolae quatuor* 304–307, 316–317.

Heath Lowry, *Pushing the Stone Uphill: The Impact of Bubonic Plague on Ottoman Urban Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in: *Osmanlı Araştırmaları. The Journal of Ottoman Studies* XXIII (2003) 93–131. Lowry vermerkt, daß Sultan Mehmed II. in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sorgfältig darauf geachtet habe, mit seinem Heer etwa von der Pest betroffene Gegenden zu vermeiden. In diesem Zusammenhang meint der Autor, daß dieses Verhalten dadurch zu erklären sei, daß die Islamisierung der Gebräuche des osmanischen Hofes erst im 16. Jahrhundert zum Abschluß gekommen sei. Mehmed der Eroberer sei damit noch das Kind einer älteren, weniger vom Islam bestimmten Epoche gewesen.

Tatsächlich läßt sich für das 16. und auch noch für das 17. Jahrhundert die fortschreitende Angleichung an sunnitische Standards in bezug auf viele Praktiken der osmanischen Oberschicht verzeichnen. Allerdings ist das Vermeiden von Gegenden, die von der Pest befallen sind, d.h. etwa das Einschlagen von Wegen, die nicht durch das betroffene Gebiet führen, auch vom religiösen Standpunkt des Islams her völlig unbedenklich. Nur die Flucht aus dem befallenen Gebiet wurde mißbilligt; siehe *Panzac*, *La peste* 292; dabei stützt sich der Verfasser auf eine Abhandlung aus dem späten 14. bzw. frühen bis mittleren 15. Jahrhundert.

hundert später hatten sich diese Anschauungen allerdings, zumindest in einigen Kreisen, erheblich gewandelt; denn nach 1700 kam eine größere Zahl von Mitgliedern der osmanischen Oberschicht allmählich zu der Überzeugung, daß mit Quarantänemaßnahmen ein relativer Schutz vor Ansteckung zu erzielen wäre. Nun versuchte eine Reihe von Gouverneuren, die als Mitglieder der osmanischen herrschenden Schicht diese Ansichten teilten, die von ihnen betreuten Gebiete mittels Quarantäne zu schützen, wobei sie auch auf die Erfahrungen ausländischer Konsuln zurückgriffen²⁸.

Allerdings hat die Furchtlosigkeit in Bezug auf die eigene Person unseren Autor keineswegs daran gehindert, sich große Sorgen um seine Söhne zu machen²⁹. So berichtet er sehr anschaulich von einem Moment, an dem er in der Stadt eines kleinen Jungen ansichtig wird, der ihm aus der Ferne wie sein eigenes Kind vorkommt und von dem er anzunehmen scheint, daß es krank oder gar tot ist. Bei näherer Betrachtung stellt sich dann heraus, daß es sich wirklich um den kleinen Sohn des Autors handelt – die Kinderfrau hat Seyyid Hasan, offensichtlich wegen ihrer tiefen Verschleierung – zunächst nicht erkannt. Allerdings fehlt dem Kinde nichts, und erst im nachhinein begreifen Leser und Leserinnen, daß es sich um eine Angstphantasie des Vaters gehandelt haben muß.

Wie schon gesagt, waren an dem Tag der Beerdigung von Seyyid Hasans Frau sieben Leichen zugleich zu bestatten, die meisten von Frauen und Kindern bzw. Jugendlichen. Die relative Seltenheit älterer Personen unter den Opfern ist öfters bemerkt worden; ob die überwiegende Zahl von Frauen in diesem spezifischen Fall ein Produkt des Zufalls war, wissen wir nicht. Da es unter den muslimischen Bewohnern Istanbuls im 17. Jahrhundert nicht üblich war, Pestkranke und alles, was mit ihnen zusammenhing, unbedingt zu meiden, erschien offenbar eine stattliche Anzahl von Männern zum Begräbnis der Frau Seyyid Hasans³⁰. Es war nicht üblich, daß Frauen an einem islamischen Begräbnis teilnahmen, und da eine Frau vornehmlich Beziehungen zu anderen Frauen unterhielt, muß es sich bei den Begleitern, von Verwandten einmal abgesehen, durchwegs um Bekannte des Autors und vielleicht seines ältesten Sohnes gehandelt haben, und nicht um die der Verstorbenen³¹. Ob Frauen ihrerseits etwas taten, um ihrer toten weiblichen Verwandten und Freundinnen zu gedenken, ist nur wenig überliefert: Möglich ist, daß sie in dieser Absicht der Rezitation eines Gedichts zum Lobe des Propheten lauschten, eine Sitte, die noch heute existiert. Auch konnten sie, wenn keine Beerdigung anstand, die Gräber von ihnen nahestehenden Personen besuchen.

²⁸ Für einige Beispiele siehe *Panzac*, La Peste 322–327.

²⁹ Wie *Kafadar*, Self and Others 140 mitteilt, erlag auch der Autor im Jahre 1688 einer Pestepidemie.

³⁰ Für Männer war es eine Verpflichtung, am Begräbnis von Personen ihres Umfeldes nach Möglichkeit teilzunehmen; siehe *Panzac*, La peste 284–285.

³¹ In der heutigen Türkei ist die Praxis schichtenspezifisch: Während es in bürgerlichen und säkular eingestellten Familien der Großstädte durchaus üblich ist, daß Frauen an Beerdigungen teilnehmen, ist das in frommen Familien bzw. solchen, die der Unterschicht angehören, meist nicht der Fall.

Einige der Gebräuche, die bei der Beerdigung von Muslimen und Musliminnen im 17. Jahrhundert üblich waren, hat uns Seyyid Hasan näher beschrieben. So berichtet er, daß er kurz nach dem Tode seiner Frau sich mit einem Rechts- und Gottesgelehrten darüber verständigt habe, wie viele der täglichen fünf Gebete, die für einen Muslim verpflichtend sind, die Tote in ihrem Leben wohl versäumt haben könnte (der Fachterminus lautet: *iskat-i salat*). Man einigte sich dann darauf, daß es wohl die Gebete eines ganzen Jahres gewesen sein könnten und bestimmte eine nicht unbeträchtliche Geldsumme, die für karitative Zwecke ausgegeben werden sollte, um dieses Versäumnis zu kompensieren. Vielleicht war diese Großzügigkeit des Verfassers auch damit zu erklären, daß die Tote in ihrem Testament kein Geld für diesen Zweck ausgewiesen hatte, wie das viele unter ihren Zeitgenossen/innen getan hatten. Wahrscheinlich wurden auch die Süßigkeiten, von denen oben schon einmal die Rede war, im Namen der Toten verteilt, um noch durch diesen Akt der *caritas* einen letzten Beitrag zu ihrem Seelenheil zu leisten³². Außerdem erzählte der Autor, daß auf dem örtlichen Friedhof, nahe bei der Stelle, wo bereits ein anderes Familienmitglied ruhte, eine Grabstätte ausgewählt wurde³³.

Zur Persönlichkeit des Autors

Offensichtlich handelt es sich bei unserem Text um ein Tagebuch, das nie veröffentlicht worden ist, auch nicht in dem begrenzten Sinn, in dem ein literarisches Werk vor Einführung des Buchdrucks ‚veröffentlicht‘ wurde³⁴. Außerdem läßt sich nur schwer bestimmen, zu welchem Zweck es abgefaßt worden ist. Die Erwähnung der weiblichen Familienmitglieder und auch der unverblünte Ausdruck von Emotionen des Verfassers deuten darauf hin, daß der Text ganz gewiß nicht für einen Leserkreis außerhalb des Haushalts von Seyyid Hasan gedacht war. Aber ob überhaupt Leser, etwa die Söhne des Autors, intendiert waren, oder ob Seyyid Hasan für sich selbst schrieb, läßt sich zumindest bei dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse nicht bestimmen.

Doch ist unser Text dadurch von besonderem Interesse, daß der Autor so viele Aussagen über sich selbst macht, daß man ihn sich als Person einigermaßen gut

³² Zu der Verteilung des sogenannten Seelen-Helwa unter Beduinen in der syrischen Wüste während derselben Epoche siehe *Evliya Çelebi*, *Seyahatnamesi*, 10 Bde. (Istanbul u. a. 1896–97 bis 1938) Bd. 9, 590.

³³ Den Namen des Friedhofs habe ich nicht heraus finden können. Zu Istanbul Friedhöfen gibt es mehrere Werke: *Hans-Peter Laqueur*, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul* (Tübingen 1993) sowie die Studien einer französisch-türkischen Arbeitsgruppe, deren Aufsätze zu einem guten Teil leider in der wenig verbreiteten Zeitschrift „*Anatolia moderna*“ erschienen sind. Als Buchpublikation vergleiche: *Nicolas Vatin* und *Stéphane Yérasimos*, *Les cimetières dans la ville, Status, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intra muros* (Istanbul, Paris 2001).

³⁴ Zur Veröffentlichungspraxis im 16. Jahrhundert vergleiche *Cornell H. Fleischer*, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire, the Historian Mustafâ Âlî (1541–1600)* (Princeton 1986) 22–23, 127.

vorstellen kann. Seyyid Hasan liebte offenbar über alles die Geselligkeit und den Kontakt mit Freunden, aber auch die Bewegung in freier Luft. Essen und Kaffeetrinken boten Trost und Entspannung, selbst in den schlimmsten Lebenslagen. Seine Söhne bedeuteten ihm viel, auch wenn er sie nicht immer um sich hatte. Die Schwestern waren keineswegs mit ihrer Verheiratung aus dem Gesichtskreis des Autors verschwunden, im Gegenteil: Er besuchte sie, unternahm mit ihnen Ausflüge und lieh ihnen Andachtsbücher. Was seine verstorbene Ehefrau anbelangte, so war Seyyid Hasan nicht nur über ihren Tod aufrichtig betrübt, sondern auch bereit, für ihr Seelenheil gewisse finanzielle Opfer auf sich zu nehmen.

Darüber hinaus ist das Tagebuch interessant, weil es Rückschlüsse auf Seyyid Hasans Denkstil erlaubt. So läßt sich ablesen, daß der Autor dazu neigte, sich zunächst die möglichen Weiterungen einer Situation bildlich vorzustellen. Daß er seine Vorstellungen auch verbalisierte, läßt sich aus der bloßen Existenz des Tagebuchs ablesen, das von einem rein visuell operierenden Menschen sicherlich nicht geschrieben worden wäre. Aber der visuelle Aspekt kam doch zu allererst.

Diese Art des Denkens läßt sich leicht an seinen Beschreibungen ablesen: So hatte Seyyid Hasan die bemerkenswerte Angewohnheit, jeweils festzuhalten, wer sich bei Ereignissen, die ihm wichtig waren, an welcher Stelle in dem Raum befand, in dem sich das Geschehen gerade abspielte. So wie er bei dem Tode seiner Frau notiert hatte, wie sie in ihren letzten Lebensmomenten in Bezug auf das nächstgelegene Fenster gebettet war, so beschrieb er auch, wo seine Söhne standen oder saßen, als die Leiche aus dem Haus getragen wurde. Auch die zahlreichen und detaillierten Angaben über die Wege, die bei diesem oder jenem Ausflug genommen wurden, sind wahrscheinlich in diesem Zusammenhang zu sehen: Kommt es doch gelegentlich vor, daß Seyyid Hasan die Stationen des Hinwegs aufzählt und dieselbe Prozedur beim Rückweg wiederholt. All dies würde ich dahingehend interpretieren, daß der Autor sich Zusammenhänge in einem ersten Vorgehen weniger durch Worte oder Bilder als mit Hilfe dreidimensionaler Modelle vergegenwärtigt hat. Die Verbalisierung erfolgte dann ‚im zweiten Durchgang‘.

Zum Abschluß

Mit meiner Analyse des Tagebuchs stehe ich noch ziemlich in den Anfängen, und das schlägt sich zweifellos in den hier vorgeschlagenen Fragestellungen nieder. Zunächst einmal geht es mir darum, die vielen Praktiken, die Seyyid Hasan beschreibt, in den Kontext dessen zu stellen, was wir aus anderen Quellen zur Istanbul Sozialgeschichte bereits wissen oder zumindest zu wissen glauben. Erst wenn das geschehen ist, wird man sagen können, in welcher spezifischen Weise Seyyid Hasan eine Persönlichkeit darstellte, die sich von der seiner Mitmenschen unterschied. Denn daß er eine etwas ungewöhnliche Figur gewesen ist, steht selbst zu Beginn der Analyse außer Zweifel. Wäre es anders gewesen, hätten im Istanbul des späteren 17. Jahrhunderts viel mehr Tagebücher dieser Art geschrieben werden müssen.

Wenn wir mit der Analyse dieses und anderer – schon bekannter und noch aufzufindender – Selbstzeugnisse weiter gediehen sind, werden wir auch klären können, ob sich von etwa 1650 an in der Mentalität einiger osmanischer Stadtbewohner tatsächlich ein gewisser Umschwung vollzogen hat. Das halte ich zwar für wahrscheinlich, aber bislang ist diese Annahme nur eine Hypothese. Daß man an einen Osmanen aus dem späteren 17. Jahrhundert so nah heran kommen kann, daß er als Person sichtbar wird, ist in sich selbst eine wichtige Erkenntnis: Noch vor einer Generation wäre das – mit nur ein oder zwei Ausnahmen, die sozusagen die Regel bestätigten – kaum für möglich gehalten worden. Ich neige zu der Annahme, daß dieses wachsende Interesse an ‚der Kultur des Intimen‘ in der osmanischen Stadtgesellschaft des 17. Jahrhunderts als ein Anzeichen für weitergehende, komplizierte Prozesse dienen kann.

Meiner Meinung nach ist dieser Mentalitätswandel nicht erst aufgrund eines intensiveren Kontaktes mit europäischem Denken im späteren 19. Jahrhundert zustande gekommen, obwohl solche Kontakte natürlich wichtig waren. Vielmehr waren unter osmanischen Stadtbewohnern der Frühen Neuzeit, soweit sie über die entsprechenden Mittel verfügten, bereits Prozesse der Individualisierung im Gange, die sich in späterer Zeit zwar intensivierten, aber eben nicht nur ‚von außen‘ an die osmanische Gesellschaft herangetragen worden waren. Sehr vorläufig und ins Unreine formuliert: Es geht hier um die lokalen Wurzeln der osmanischen Moderne³⁵.

³⁵ Für die Bedeutung Evliya Çelebis in diesem Kontext siehe *Dankoff*, *An Ottoman Mentality* passim.