



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**„Die Figur des *Tiryākī* als osmanische Verkörperung
soziokultureller Ambiguität“**

verfasst von / submitted by

Julia Brigitte Fröhlich, BA, BEd

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 675

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Turkologie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Yavuz Köse

Anmerkungen zur Transkription

Die in Folge dieser Arbeit angeführten transkribierten Passagen orientieren sich mehrheitlich an jener von der Islam Ansiklopedisi verwendeten Transkriptionsschreibweise, wobei einige Passagen auch Elemente der DMG Transkription aufweisen, oder auf Diakritika verzichten. Diese Uneinheitlichkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass im Sinne einer vollständigen und akkuraten Zitation die Transkriptionsschreibweise aus diversen Werken (sowohl Primär-, als auch Sekundärliteratur) übernommen wurde. Diese transkriptionsbezogenen Diskrepanzen seien somit nicht als Zeichen eines Mangels an Genauigkeit meinerseits zu werten, sondern als Ausdruck einer breit gefächerten, viele Formen aufweisenden Transkriptionskultur und des Wunsches, keine der einzelnen Formen explizit über die übrigen stellen zu wollen. Aus dieser detaillierten Anbindung an edierte, das heißt in Transkription vorliegender Texte ergibt sich auch die Übernahme orthographisch fehlerhafter Darstellungen einzelner Worte (beispielsweise *izāfet*, *tedbir*, *pādiṣāḥun*), die jedoch nicht explizit als solche gekennzeichnet werden.

Anmerkungen zur Angabe von Daten

Abhängig vom historischen Rahmen, sowie der lokalen und kulturellen Sozialisation einer genannten Person, wird im Zuge dieser Arbeit oftmals parallel zum Gregorianischen Kalender der Hicrī-Kalender für die chronologische Einordnung verwendet. Die doppelte Datumsangabe erfolgt beispielsweise in Hinblick auf biographische Daten von in islamisch geprägten Kulturräumen verwurzelten Personen. Im Falle europäischer Reisender wird auf die Nennung der Hicrī-Daten in Hinblick auf deren Verhaftung in der christlichen Zeitrechnung verzichtet.



Abb. 1: Darstellung eines osmanischen Kaffeehauses

Danksagung

Ich widme diese Arbeit in Liebe und tiefst empfundener Dankbarkeit meinen Eltern Klaus und Maggie, die mir Zeit meines Lebens jede erdenkliche Unterstützung angedeihen ließen und mich dazu ermutigt haben nach den Sternen zu greifen; sowie meinem Lebenspartner und besten Freund Raphael, der alle meine Ziele als so nah erscheinen lässt.

Ich danke euch dreien von ganzem Herzen.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Forschungsstand.....	3
3. Theoretische Konzepte.....	7
3.1. Sozialer Habitus (nach Pierre Bourdieu).....	7
3.2. Sozialdisziplinierung (nach Gerhard Oestreich)	10
3.3. Ambiguitätstoleranz (nach Thomas Bauer).....	12
4. Konsumgeschichtlicher Längsschnitt und Bedeutungsfelder.....	14
4.1 Opium, Cannabis und deren medizinische Verwendung	16
4.2 Opium und Cannabis als Genussmittel.....	19
4.3 Opium und Cannabis als Todbringer	22
5. Osmanische Konsumkultur – Waren, Diskurse und Identitätsformierung	25
6. Sozialdisziplinierung im Osmanischen Reich	28
6.1 Von der göttlichen und irdischen Ordnung.....	28
6.1.1 <i>ṣarīʿa</i>	32
6.1.2 <i>ḳānūn</i> und <i>ʿorf-i pādīṣāhī</i>	33
6.2 <i>ṣarīʿa</i> und Rauschmittel	38
6.2.1 Erste dogmatische Perspektiven auf Rauschmittel	38
6.2.2 Die Perspektive der hanafitischen Form der <i>ṣarīʿa</i>	41
6.2.3 Die Perspektive auf Rauschmittel in ausgewählten <i>fetvās</i>	46
6.3 Die aus dem <i>ḳānūn</i> abzulesende Perspektive auf Rauschmittel.....	48
6.3.1 Opium als Exportware: Opium im Spannungsfeld von Ökonomie und Ideologie?	53
6.4 Praktische Anwendung von <i>ṣarīʿa</i> und <i>ḳānūn</i>	54
7. Opium, Cannabis und sozialer Habitus.....	61
7.1. Opium, Cannabis und deren Darstellung in zeitgenössischer <i>Dīvān</i> -Poesie	61
7.2. Opium, Cannabis und ihre Rolle in der <i>münāẓara</i> -Literatur	68
7.3 Die Figur des <i>Tiryākī</i> im Karagöz-Theater.....	73
7.4 Der Blick „von außen“ – die Figur des <i>Tiryākī</i> in west- und mitteleuropäischen Reiseberichten.....	82
8. Conclusio	90
9. Bibliographie.....	94
9.1. Primärquellen	94
9.2. Sekundärliteratur	95
Abstract	104
Zusammenfassung.....	105

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Darstellung eines osmanischen Kaffeehauses III
Quelle: Stone, Caroline (2013). firstsocialnetwork@coffeehouses.mideast. In: *Aramco World. Arab and Islamic Cultural Connections* 64 (3). Online unter:
https://archive.aramcoworld.com/ja/issue/201303/popup.htm?img=images/coffee/photo2_LG.jpg
Stand: 08.08.2020.
- Abb. 2 Opium-Anbau in der Türkei (2003) 15
Quelle: T.C. Başbakanlık 2003; Kartengestaltung: Sarah AcMoody, Geographisches Institut, Michigan State University. Zitiert nach: Evered, Kyle (2011). „Traditional Ecologies of the Opium Poppy and Oral History in Rural Turkey“. *Geographical Review* 101 (2), 164-182. Hier: S. 170.

1. Einleitung

Vorliegende, im Feld der Kulturwissenschaften zu verortende Arbeit befasst sich mit dem im Osmanischen Reich im Zeitraum von ca. 1550-1750 CE zu verzeichnenden Cannabis- und Opiumkonsum. Präziser ausgedrückt, wird dieses Thema in Bezug auf das Verhältnis von Sozialdisziplinierung (nach Oestreich) und sozialem Habitus (nach Bourdieu) betrachtet, die anhand einer großen Bandbreite an insbesondere auf Istanbul verweisende Primärquellen rekonstruiert werden. Die von diesen Zeugnissen widerspiegelte Diskrepanz zwischen autoritär verfolgter Generierung eines Kollektivums des „idealen Untertanen“ einerseits, und den mannigfaltigen, sich diesem Versuch der Sozialdisziplinierung entziehenden Formen des Handelns andererseits, zeigt die Ambivalenz, die dem Konsum von Cannabis und Opium im soziopolitischen und soziokulturellen Feld anhaftete. Diese ambivalente Haltung wird im Rahmen der von Thomas Bauer dargelegten Ambiguitätstoleranz-Theorie verortet und so zum Ausdruck soziokultureller und soziopolitischer Heterogenität. In diesem Sinne legt diese Arbeit eine weitere Facette des dynamischen, als diversifiziert und überaus heterogen zu begreifenden kulturellen Lebens im Osmanischen Reich frei, das im Spannungsfeld von top-down etablierten normativen Zwängen und dem Handeln der Akteur*innen entstand.

Wie bereits angedeutet, setzt sich die Arbeit zum Ziel, anhand von zeitgenössischen Quellen das Phänomen des Konsums von Rauschmitteln (Opium, Cannabis) im soziokulturellen Kontext des Osmanischen Reiches zu beleuchten, wobei eine weitgehende lokale Fokussierung auf Istanbul angestrebt wird. Anhand ausgewählter Quellen, die eine große Bandbreite an Genres (u.a. Rechtsdokumente, Reiseberichte, Poesie, Karagöz-Stücke) abdecken, soll ein annäherndes Bild der in einem Teil der osmanischen Gesellschaft verankerten Wahrnehmungsschemata und Handlungsdispositionen gezeichnet werden, wobei dieser Versuch angesichts per definitionem mangelhafte und lediglich Auszüge darstellende Rekonstruktion stets als schemenhaft angesehen werden muss. Die mit dieser Absicht verbundenen Fragestellungen lauten in ihrer expliziten Form wie folgt:

In welchem Verhältnis stehen das Konzept der osmanischen Sozialdisziplinierung einerseits, und des sozialen Habitus andererseits angesichts des Konsums von Opium und Cannabis im kontextuellen Zeitraum des 16. – 18. Jahrhunderts zueinander?

*Welche Personengruppen können als Konsument*innen ausgemacht werden und wie sind diese im soziokulturellen System eingebettet? Inwiefern lassen sich bezüglich der zeitgenössischen Diskurse Parallelen in Hinsicht auf ältere, etwa antike Traditionen und Diskurse feststellen?*

Eingedenk dieser Intention, die auf die Darstellung des Verhältnisses von Sozialdisziplinierung und sozialem Habitus abzielt, sowie auf die Verortung des Rauschmittelkonsums und der Konsument*innen im sozialen Raum, ist die Arbeit nicht nur thematisch, sondern auch methodisch und konzeptionell gesehen an der Schnittstelle zwischen verschiedenen Disziplinen¹ angesiedelt: Methodisch basiert die Arbeit auf der von Johann Gustav Droysen (1808-1884) für die moderne Geschichtswissenschaft etablierten historischen Hermeneutik, in deren Zentrum das Erschließen und die Interpretation von Texten, also Quellen, steht. In Anlehnung an die vom Philosophen Heinrich Rickert (1863-1936) etablierte gedankliche Trennung zwischen dem „historischen Verstehen“ und dem „psychologischen Verstehen“ wird auch in dieser Arbeit zwischen besagten Kategorien unterschieden, wobei lediglich das „historische Verstehen“ und somit das *„Erfassen der irrealen Sinngebilde der Kultur“*² als methodologische Basis herangezogen wird.

Anhand dieser interdisziplinären Verschränkung wird der Versuch unternommen, mit dem Konsum der behandelten Sedativa in Bezug stehende kulturelle Phänomene unter Einbeziehung des historischen Kontexts zu rekonstruieren, wobei eben jene Rekonstruktion lediglich als Annäherung an eine durch hegemoniale Diskurse geformte, verallgemeinernde kulturelle Auffassung gedacht werden darf.

¹ Neben der Turkologie und den damit in Beziehung stehenden Forschungsrichtungen im Bereich der Orientalistik berührt die Arbeit Themenkreise der Geschichtswissenschaft, Islamwissenschaft, Rechtswissenschaft und Soziologie.

² Rickert, Heinrich (1921). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: Mohr, S. 404-405.

2. Forschungsstand

Eingedenk ihrer thematischen interdisziplinären Positionierung stützt sich diese Arbeit auf eine große Bandbreite an wissenschaftlichen Arbeiten aus verschiedenen Disziplinen und Forschungsbereichen, die neben der Osmanistik und den damit in Beziehung stehenden, auf die Auseinandersetzung mit dem Nahen und Mittleren Osten ausgerichteten Forschungsbereichen (Arabistik, Turkologie, Iranistik, Orientalistik) auch die Geschichtswissenschaft und Soziologie umfassen. Interdisziplinarität zeigt sich sowohl hinsichtlich der verwendeten Konzepte und Methoden, die im folgenden Abschnitt dargelegt werden, als auch in Hinblick auf die einzelnen, von den diversen Disziplinen gesetzten Schwerpunkte, die in dieser Arbeit in Verbindung zueinander gesetzt werden. Die thematische Fokussierung, die die osmanische Rechtslehre und -praxis, sowie kulturwissenschaftlich und soziologisch fassbare soziale Praktiken gleichermaßen in den Blick nimmt, ist in einem bereits rege beforschten Bereich zu verorten, in dem insbesondere die Beleuchtung der klassisch-islamischen Rechtslehre (*fiqh*) eine dominante Rolle einnimmt: Tatsächlich ist im thematischen Forschungsfeld der Rechtswissenschaften eine klare Schwerpunktsetzung auf islamisches Recht (*ṣarīʿa*) zu verzeichnen, dessen Konzeption, Methodik und soziale Bedeutungen in zahlreichen Werken dargelegt werden, die vorrangig in der Arabistik, Islamwissenschaft und Rechtswissenschaft zu verorten sind. Als Beispiel für eine rezente Arbeit zur Methodik und Konzeption des islamischen Rechts sei an dieser Stelle Nora Zeineddines Monographie *Die Methodik der islamischen Jurisprudenz - Uṣūl al-Fiqh* (2018) zu nennen, die auf konzise und eindrucksvolle Weise Terminologie, Logik und Vernetzung verschiedener dogmatischer Quellen thematisiert. Eine ähnliche Ausrichtung wies bereits Rüdiger Lohlkers Werk *Islamisches Recht* (2009) auf, das zusätzlich zur Methodik auch Rhetorik und Sprache der islamischen Rechtswissenschaft beleuchtet, sowie auch muslimische Diskussionen der Moderne aufgreift und analysiert.

Eine eher inhaltliche Besprechung des Koran und der Sunna, sowie deren Einfluss auf die Gegenwart bietet Mathias Rohe in seinem mehrteiligen Werk *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart* (2009), in dem er nicht nur verschiedene thematische Facetten des islamischen Rechts bespricht, sondern auch die Vielschichtigkeit desselben aufzeigt, die sich aus der Existenz multipler Rechtstraditionen und kontextuell geprägter Rechtsformen speist. Vom Publizisten und Islamwissenschaftler Michael Kiefer als „Standardwerk“³ gerühmt, wurde es beispielsweise auch vom Islamwissenschaftler Peter Heine für seine fachkundige Vernetzung von rechtswissenschaftlicher und islamwissenschaftlicher Expertise gelobt - insbesondere dafür, die Scharia entgegen dominanter,

³ Kiefer, Michael (2009). „Rezension“. *Die Tageszeitung* vom 17.10.2009. Online unter: <https://www.perlentaucher.de/buch/mathias-rohe/das-islamische-recht.html> Stand: 25.06.2020.

stereotyper Meinungen nicht als kodifiziertes Recht, sondern als System der Rechtsfindung darzustellen⁴.

Die Heterogenität der oft unter dem Schlagwort „islamisches Recht“ zusammengefassten rechtlichen Traditionen und Dogmen streicht auch Chibli Mallat in seiner Monographie *Introduction to Middle Eastern Law* (2007) heraus: Geographisch und historisch kontextualisiert, werden die verschiedenen Formen der Rechtspraxis unter Zuhilfenahme der Deutungseinheit eines „Middle Eastern law“ als Produkt der Vermischung verschiedener (islamisch, christlich und jüdisch geprägter) Rechtstraditionen und -kreise besprochen und so ähnlich wie in Rohes Werk die Vielschichtigkeit und Dynamik islamischen Rechts aufgezeigt.

Gezielt auf das osmanische Reich und seine Rechtstraditionen ausgerichtet ist Uriel Heyds 1973 post mortem erschienene, von Fahir İz 1976 als „*magnus opus*“⁵ bezeichnete Darstellung des osmanischen Strafrechts (15.-17. Jahrhundert) auf Basis von unter Sultan Mehmed II (1432-1481, reg. 1451-1481), Sultan Bāyezīd II (1447-1512, reg. 1481-1512) und Sultan Süleymān (1494-1566, reg. 1520-1566) erlassener *kānūnnāme* und *siyāsetnāme*. Auch Uriel Heyd bezieht sich auf die verschiedenen Dimensionen des Rechts bzw. die ineinander verzahnten Rechtskreise, die für die osmanisch-islamische Rechtslehre⁶ prägend waren (*ṣarīʿa*, *kānūn*, *ʿörf*) und zeichnet somit ein ganzheitliches Bild der im Osmanischen Reich existierender Rechtskreise, wobei die im Folge des Millet-Systems zustande kommende Rechtssphäre für Angehörige der anerkannten, nicht-islamischen Religionsgemeinschaften ausgeklammert wird.

Eine rezentere Arbeit zum osmanischen Recht und dessen Interrelation zum schwer fassbaren islamischen Recht stellt beispielsweise *The second formation of Islamic Law. The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire* (2015) von Guy Burak dar, der die im Zuge der Erhebung des Hanafismus zur offiziellen Schule (*mazhab*) des Osmanischen Reichs erfolgenden Vernetzung „weltlicher“⁷ und religiöser Autoritäten als Wendepunkt in der osmanischen Rechtssphäre deutet.

⁴ Heine, Peter (2009). „Rezensionen. Moscheen in der Prärie. Mathias Rohe erkundet das islamische Recht“. *Süddeutsche Zeitung* vom 08.06.2009. Online unter: https://www.buecher.de/shop/fachbuecher/das-islamische-recht/rohe-mathias/products_products/detail/prod_id/23835506/#reviews Stand: 26.5.06.2020.

⁵ İz, Fahir (1976). „Reviewed Work: Studies in Old Ottoman Criminal Law by Uriel Heyd, V.L. Ménage“. *Journal of Near Eastern Studies* 35 (4), 201-293. Hier: S. 292.

⁶ Die für die einzelnen anerkannten religiösen Gemeinschaften (*millet*) gültigen gesetzlichen Richtlinien werden nicht thematisiert.

⁷ Unter dem schwammigen Attribut „weltlich“ werden in Folge all jene Institutionen und Akteure/ Akteursgruppen gefasst, die in Hinblick auf Wirkungskreis und angenommenem (rekonstruierbarem) Selbstverständnis eher in einem nicht-religiösen Rahmen agieren, wobei die Verzahnung von Religion, Kultur, Tradition und den jeweiligen Institutionen bzw. Akteuren/ Akteursgruppen nicht außer Acht gelassen werden darf– dieser Umstand soll durch die Anführungszeichen versinnbildlicht werden, die die Unmöglichkeit einer binären Kategorisierung verdeutlichen sollen.

Der Entwicklung des graduell erstarkenden, von primär „weltlich“ ausgerichteten Akteuren dominierten Rechtskreises (*ḳānūn*) wird beispielsweise auch durch Kenan İnan 2008 erschienenen Aufsatz *The Making of Kanun Law in the Ottoman Empire, 1300-1600* Aufmerksamkeit gewidmet, während Heather Fergusons Monographie *The Proper Order of Things. Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses* (2018) anhand von Primärquellen, Gesetzgebungen und deren Auslegung unter der Linse sozialdisziplinatorischer Maßnahmen durch die Autoritäten betrachtet.

Auch das zweite thematische Feld, in dem die vorliegende Arbeit verortet ist, zog bereits früh Aufmerksamkeit auf sich, die sich in Form von Reisetagebüchern äußert: Zeitgenössische Reisende wie etwa George Sandys, Leonhart Rauwolff und Pierre Belon berichteten bereits im 16. Jahrhundert von ihren Beobachtungen hinsichtlich der mit Rauschmitteln verbundenen Konsumpraktiken im Osmanischen Reich, wobei insbesondere Opium häufig im Zentrum des Interesses stand. Unter anderem von solchen Primärquellen ausgehend, befasst sich Rudi Mathee in seinem Werk *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900* (2005) mit ausgewählten Rausch- und Genussmitteln (Opium, Tabak, Wein, Kaffee) im persischen Raum der Neuzeit. In dieser Monographie verbindet er kulturwissenschaftliche, konsumgeschichtliche und literaturwissenschaftliche Ansätze und Quellen zu einem gesamtheitlichen Bild des Drogen- und Genussmittelkonsums, das durch die Thematisierung des historischen Hintergrunds kontextuell verortet wurde. Eine ähnliche Vorgangsweise, die verschiedene Quellentypen miteinbezog, wählte bereits Franz Rosenthal in seinem 1971 erschienenen Werk *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*, das mehrheitlich auf poetischen und religiös geprägten Quellen (Koran, Hadithe) basiert, anhand derselben die Einbettung von Cannabiskonsum (Konnotationen, Praktiken, Status) in den schwammig definierten Rahmen einer „muslim society“ vorgenommen wird. Wenn auch leider keine Berichte westlicher Reisender zur Abrundung des Bildes herangezogen wurden, zeigt Rosenthals Monographie doch die ambivalente Haltung eines Teils der Bevölkerung⁸ gegenüber Haschisch auf, die religiös und kontextuell gerahmt und mit Verweis auf zeitgenössische Poesie und religiöse, insbesondere auf die Hadithe gestützte, Diskurse untermauert wird.

Ein ähnliches Quellenkorpus verwendet auch Abdulkadir Erkal in seinem 2007 erschienen, explizit auf Dīvān-Literatur und den daraus zu rekonstruierenden Diskursen über Opium und Cannabis fokussierten Artikel *Divan Şiirinde Afyon ve Esrar* (2007). Darin zeichnet er die in der Dīvān-Literatur einer Reihe an Poeten enthaltenen Assoziationen in Hinblick auf die genannten Rauschmittel nach und

⁸ Eingedenk der Quellenlage und der verwendeten Quellen (v.a. Poesie, Koran, Hadithe) kann die Haltung lediglich für einen Teil der Bevölkerung – eben jenen, der diese Quellen prägte und schuf – rekonstruiert werden.

zeigt anhand von bestimmten, noch in der Gegenwart verwendeten idiomatischen Ausdrücken (z.B. *afyonu patlamak*⁹) deren Bedeutung in der osmanischen Gesellschaft auf.

Semantische Felder und Assoziationen sind auch das Kernstück eines Aufsatzes Benedek Péris mit dem Titel *Cannabis (esrār): A unique semantic field (2017)*, indem er persische, poetische Diskurse über Cannabis mit osmanischer Poesie vergleicht und für letztere eigene, ab dem 16. Jahrhundert herausgebildete semantische Felder extrahiert, die Einblick in den zeitgenössischen Diskurs und die Bedeutung von Cannabis in verschiedenen Lebensbereichen (Feste, Erotik, Sufismus) bieten.

⁹ *afyonu patlamak* = aufwachen, im Sinne von „Wach schon auf!“

3. Theoretische Konzepte

Im Folgenden bedarf es einer inhaltlichen Darlegung jener Konzepte, die als theoretisches Grundgerüst vorliegender Arbeit fungieren.

3.1. Sozialer Habitus (nach Pierre Bourdieu)

Eingedenk seiner Verankerung in einer Reihe an sowohl naturwissenschaftlich, als auch geisteswissenschaftlich ausgerichteten Disziplinen, ist der Habitus-Begriff in hohem Maße kontextgebunden und weist teils sehr divergierende semantische Inhalte auf. Während Habitus beispielsweise von der Biologie und Medizin als Ausdruck der „äußeren Beschaffenheit“ eines Lebewesens begriffen wird, der als Ausgangspunkt für die Diagnose von Krankheiten herangezogen werden kann¹⁰, fungiert er im Bereich der Psychologie als Sammelbegriff für erworbene Verhaltensdispositionen oder Gewohnheiten eines Individuums, die durch ihre Verbindung mit moralischen Wertvorstellungen die Haltung desselben widerspiegeln¹¹. Eng mit dieser aristotelisch-scholastischen Auffassung von Habitus verknüpft ist die auf den Soziologen Pierre Bourdieu zurückgehende Konzeption des „sozialen Habitus“: Im Feld der Soziologie verortet, die Habitus als Ausdruck der äußeren Erscheinung (Kleidung, Sprache etc.) eines Menschen ansieht, auf deren Basis auf Einstellungen und Gewohnheiten geschlossen werden kann¹², hebt sich Bourdieus Konzept des sozialen Habitus klar von dieser an die Naturwissenschaften angelehnte Definition ab und verweist im Gegensatz dazu auf die Wechselwirkung zwischen Individuum, Gesellschaft und sozialen Strukturen. Habitus beschreibt so im Sinne Bourdieus das Geflecht von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die in Folge von Interaktion eines Individuums mit seiner Umwelt entstehen, sich in den Körper des jeweiligen Subjekts einschreiben und in Form von konditioniertem Handeln offenbar werden¹³. Diese implizit erfolgende Inkorporation von Handlungsdispositionen, die das Subjekt zu einem hohen Grad zu einem passiven Objekt werden lässt, verdeutlicht die Abhängigkeit eines jeden Individuums von gesellschaftlichen Strukturen. Das handelnde Subjekt wird somit nicht als eigenständiger Akteur begriffen, sondern lediglich als Mitglied einer bestimmten sozialen Struktur, die Bourdieu mit Hilfe des Klassenbegriffs fasst. Die Ausformung des Habitus ist demgemäß durch die Sozialisation eines Individuums in einer bestimmten sozialen Gruppe bzw. Klasse bedingt¹⁴. Die durch diese soziale Verortung hervorgerufene Prägung eines Individuums lässt demselben wenig Raum für

¹⁰ Meyers, Joseph (1974). „Habitus“. *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*. Mannheim / Wien / Zürich: Lexikonverlag, S. 255.

¹¹ Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (1999²). „Habitus“. In: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.). *Metzler Philosophie Lexikon*. Stuttgart / Weimar: J.B. Metzler, S. 223-224.

¹² Fuchs-Heinritz, Werner et al. (2007). *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Springer Verlag, S. 259.

¹³ Bourdieu, Pierre (1970/ 1968). „Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis“. In: Bourdieu, Pierre (Hg.). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 125-158. Hier: S. 153; Bourdieu, Pierre (1987/ 1980). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 101.

¹⁴ Lenger, Alexander et al. (2013). *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer Verlag, S. 14.

eigenständige Wahlmöglichkeiten - Konditionierung auf kollektiv sanktioniertes und sozial konformes Handeln macht das Subjekt größtenteils zum Automaten, der die kollektiven Handlungsdispositionen „seiner“ Klasse widerspiegelt¹⁵. Diese passive Konzeption des Individuums, das angesichts scheinbar „natürlicher“, weil durch soziale Strukturen naturalisierter Schemata seine Wahl- und Entscheidungsmöglichkeit einbüßt, wird von Bourdieu treffend durch folgende plakative Darlegung verdeutlicht: „*Man hat, was man mag, weil man mag, was man hat*“¹⁶.

Dieses vordergründig rein deterministisch geprägte Konzept des sozialen Habitus, das Anlass zu lauter Kritik aus den Kreisen diverser Disziplinen bietet, und die Eigenständigkeit des individuellen Handelns offenkundig verneint, wird jedoch von Bourdieu dahingehend relativiert, als dass sozialer Habitus in seiner Diktion als Brücke zwischen Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft, Handeln und Struktur fungiert¹⁷. So konstatiert Bourdieu etwa 1980¹⁸: „*Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus*“¹⁹. Demgemäß versucht seine Konzeption des Habitus diese beiden Sphären zu vereinen und begreift die inkorporierten Handlungsdispositionen nicht als monolithisch und statisch, sondern vielmehr als Basis für aktive, wenn auch oft implizite Kreation neuer Schemata durch das Kollektiv. In Anlehnung auf die von Noam Chomsky dargelegte Theorie der generativen Grammatik stellt Habitus die „*Tiefenstruktur der Handlungsmuster*“²⁰ dar, auf Grundlage derer neue Schemata generiert werden können²¹. Eben jener Prozess der Generierung von neuen Handlungsmustern verleiht dem Prozess der Aushandlung und Inkorporation von Dispositionen, sowie deren Anwendung in Form von Handeln eine aktive Komponente, die den Vorwurf des ganzheitlichen Determinismus entkräftet. Somit kann in Bezug auf den sozialen Habitus von einer Doppelfunktion desselben gesprochen werden, die unter den Schlagwörtern des „modus operandum“ und des „modus operandi“ subsummiert wird²². Modus operandum beschreibt die anhand des Habitus abzulesende, von sozialen Strukturen erzeugte Praxis, während der modus operandi die Generierung jener Praxis durch den Habitus in den Blick nimmt²³. Handlungen sind demnach „*Produkte des Habitus, an denen sich*

¹⁵ Lenger et al., *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, S. 21; Miller, Max (1989). „Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Überlegungen zu Bourdieus Habitus-theorie. In: Eder, Klaus (Hg.) *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 205; Schwingel, Markus (1995). *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius, S. 61.

¹⁶ Bourdieu, Pierre (1982/ 1979). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 286.

¹⁷ Lenger et al., *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, S. 19.

¹⁸ Hier in der deutschen Übersetzung von 1987.

¹⁹ Bourdieu, *Sozialer Sinn*, S. 49.

²⁰ Lenger et al., *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, S. 19.

²¹ Bourdieu, Pierre (1999/ 1992). *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 286.

²² Lenger et al., *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, S. 19.

²³ Ibid.

zeigen lässt, wie eine kleine, endliche Anzahl von Schemata unendlich viele, an stets neue Situationen sich anpassende Praktiken zu erzeugen gestattet, und ohne dass hierfür die Schemata als explizite Prinzipien formuliert werden müssten“²⁴. Diese Darstellung verleiht Bourdieus Konzept des sozialen Habitus eine entschieden dynamische, auf einer Wechselwirkung zwischen individuellem, sozial geprägtem Handeln und den sozialen Strukturen, die im Sinne des *modus operandi* erst durch das Handeln eines Subjekts und des Kollektivs hervorgebracht werden, basierende Qualität.

Die Einbeziehung des Habitus-Konzepts in die ebenfalls auf Bourdieu zurückgehende „Theorie der Praxis“ macht die Wechselwirkungen zwischen Handlungsmöglichkeiten, individuellen, jedoch sozial geformten Handlungsdispositionen und sozialen Strukturen besonders augenscheinlich. Demnach ergibt sich Praxis aus einer Kombination aus (kulturellem, ökonomischen und symbolischem) Kapital und Habitus innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Teilbereichs (Feld), wie in nachfolgender Formel verdeutlicht:

$$[(\text{Habitus}) \times (\text{Kapital})] + \text{Feld} = \text{Praxis}^{25}$$

Das Handeln eines Individuums ist demnach von einem komplexen Zusammenspiel ökonomischer, kultureller und sozialer Faktoren geprägt. Dieses ist empirisch fassbar und kann als Basis für Schlussfolgerungen bezüglich der Form der dem Handeln zu Grunde liegenden Faktoren herangezogen werden. Im Kontext vorliegender Arbeit sollen die zeitgenössischen Quellen eben diesem Zweck der Schlussfolgerung auf den sozialen Habitus, also auf die gesellschaftlich verankerten und geformten Dispositionen dienen. Diesem Versuch der Rekonstruktion der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata muss jedoch eingedenk der Verflechtung von Habitus, Kapital und Feld bereits vorab eingeschränkte Repräsentativität bescheinigt werden, die sich aus der Selektion der Quellen, der daraus resultierenden Fokussierung auf mehrheitlich privilegierte soziale Schichten, sowie der temporalen und lokalen Distanz ergibt. Es soll somit mitnichten DER im Osmanischen Reich vertretene soziale Habitus thematisiert werden, der eingedenk der sozialen, kulturellen und ökonomischen Heterogenität einer Gesellschaft schlichtweg nicht existiert. Vielmehr soll der Versuch unternommen werden, unter Berücksichtigung der methodischen Probleme, die mit einer jeden Rekonstruktion einhergehen, ein Bild der vorwiegend in der Istanbuler Oberschicht²⁶ verankerten Dispositionen in Bezug auf Opium- und Cannabiskonsum zu zeichnen, das jedoch auch für diese soziale Klasse

²⁴ Bourdieu, Pierre (1976/1972). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp S. 204.

²⁵ Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 175.

²⁶ Der Fokus auf urbane Eliten ergibt sich aus der Quellenlage. Im Zuge der Thematisierung von Populärtheater (Karagöz) wird jedoch auch der Versuch unternommen, Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen von weniger privilegierten Angehörigen der osmanischen Gesellschaft zu rekonstruieren.

keineswegs verallgemeinert werden kann und auch auf Genres zurückgreift, die nicht exklusiv den privilegierten Gesellschaftsschichten zuzuordnen sind (wie etwa auf das der Populärkultur zugehörige Karagöz-Schattenspiel). Der rekonstruierte soziale Habitus kann somit lediglich als Annäherung bzw. grobe Skizze angesehen werden, die jedoch eingedenk ihrer Aussagekraft bezüglich soziokultureller Aspekte der osmanischen Konsumgeschichte dennoch von hoher Relevanz ist.

3.2. Sozialdisziplinierung (nach Gerhard Oestreich)

Im temporalen Kontext der Neuzeit verankert, beschreibt das Konzept der „Sozialdisziplinierung“ laut Gerhard Oestreich den Versuch absolutistischer Staaten das Verhalten ihrer Untertanen nach ihrem Gutdünken zu formen und zu vereinheitlichen²⁷. Absolutismus definiert Oestreich als System, das einer einzigen Person unumschränktes Verfügungsrecht über ihr Territorium und dem sich darauf Befindlichen – sei es nun materieller oder lebendiger Natur – zubilligt und ihr die höchste Befehlsgewalt überträgt: *„Der Sinn (...) sollte sein, daß der Fürst frei sei von allen gesetzlichen Bindungen, die sich nicht auf das göttliche und das natürliche Recht stützen oder davon ableiten.“*²⁸ Ohne detailliert darauf einzugehen, wie sich „natürliches Recht“ innerhalb verschiedener absolutistischer Systeme konstituiert – eine Frage, die an dieser Stelle entschieden zu weit führen würde – sei doch kurz auf die diesem zu Grunde liegenden Verflechtungen soziopolitischer, soziokultureller und ökonomischer Faktoren, sowie auf die daraus entwickelten kulturellen Normen verwiesen: „Natürliches Recht“, also die Begrenzung der absolutistischen Macht ergibt sich selbst aus der sozialen Aushandlung von Konventionen, die als „natürliche“ Eckpfeiler einer Gesellschaft implementiert und angesehen werden. Ungeachtet der Frage, wie genau sich die Parameter, die als Begrenzung der absolutistischen Herrschaft fungierten, konstituieren, ist festzuhalten, dass Absolutismus und die von ihm ausgehende Macht nicht als absolut und totalitär anzusehen ist. So urteilt etwa Karl Mannheim im Jahre 1935: *„Meist besaß er gar nicht die Mittel zur Beherrschung sämtlicher Lebensbereiche aller Einwohner des betreffenden Territoriums“*²⁹.

Trotz dieser Einschränkung von Gewalt, die aus Faktoren wie großer Distanz, Mangel an Industrie und Infrastruktur, Gefälle zwischen Zentrum und Peripherie und dem Fehlen eines allumfassenden administrativen Netzwerks resultierte, kann jedoch in Bezug auf absolutistische Herrschaft von einer Tendenz zur Sozialdisziplinierung gesprochen werden, die im Sinne Oestreichts als Versuch der Reglementierung sämtlicher Lebensbereiche (einschließlich des Privaten) der Untertan*innen verstanden wird³⁰. In Anlehnung an Max Weber, der die *„Rationalisierung von Lebensgestaltung und*

²⁷ Oestreich, Gerhard (1969). „Strukturprobleme des europäischen Absolutismus“. In: Oestreich, Gerhard (Hg.). *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humboldt, S. 181.

²⁸ Oestreich, „Strukturprobleme“, S. 179.

²⁹ Mannheim, Karl (1958). *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbruchs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 190.

³⁰ Oestreich, „Strukturprobleme“, S. 181.

*Lebenshaltung*³¹ als dominantes Charakteristikum absolutistischer Staatsführung postulierte, bezeichnet Oestreich sozialdisziplinatorische Maßnahmen und Überlegungen als Grundgerüst des Absolutismus: Als „*das politische und soziale Ergebnis*“³², dessen scheinbar absolute Macht auf die top-down eingeführte „*geistig-moralische und psychologische Strukturveränderung des politischen, militärischen, wirtschaftlichen Menschen*“³³ zurückzuführen sei. Durch absolutistische Systeme ausgeübte sozialdisziplinatorische Gewalt ist somit für die Wahrung von Kontrolle und Macht unerlässlich, indem sie darauf abzielt, eine möglichst homogene³⁴ Schar an Untertanen zu schaffen, deren Verhalten idealtypisch ein Spiegelbild der top-down eingesetzten Normen und Richtlinien darstellt. Sozialdisziplinierung dient daher in erster Linie der Legitimation und Wahrung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse und geht mit Zwang einher. Die Änderung des Verhaltens ist somit nicht als unbewusst oder freiwillig vonstattengehende Verinnerlichung neuer Schemata zu bezeichnen, wie etwa im von Norbert Elias dargelegten „Prozess der Zivilisation“³⁵, sondern als bewusste und auf Zwang zurückzuführende Adaption des eigenen Verhaltens an durch Institutionen aufgestellte Konventionen und Richtlinien³⁶.

An dieser Stelle lohnt es sich, auf Bourdieus Konzept des sozialen Habitus Rekurs zu nehmen: Die Untertan*innen, die unter Verweis auf ein „höheres Gemeinwohl“ nach den Vorstellungen des Herrschers bzw. der herrschenden Elite geformt werden, sollen durch sozialdisziplinatorische Maßnahmen eine graduelle Änderung ihrer Handlungsdispositionen erfahren - sie sollen auf aus Sicht des absolutistischen Systems adäquate Handlungsmuster konditioniert werden, um so eine langfristige Änderung ihres Verhaltens hervorzubringen. Das Konzept der Sozialdisziplinierung, wie es Oestreich prägte, ist in diesem Sinne aufs engste mit dem Konzept des sozialen Habitus verschmolzen, dessen Änderung das erklärte Ziel des ersteren darstellt. Gelingt diese Änderung der Dispositionen in Bezug auf Wahrnehmung, Denken und Handeln jedoch nicht, so ergibt sich eine konstante Spannung zwischen von oben gewünschtem und tatsächlich praktiziertem Verhalten, zwischen Theorie und Praxis – eine Spannung, die Thomas Bauer unter dem Begriff der Ambiguität fasst.

³¹ Oestreich, „Strukturprobleme“, S. 183.

³² Ibid., S. 188.

³³ Ibid.

³⁴ An dieser Stelle ist mitnichten ethnische, religiöse oder sprachliche Homogenität gemeint, die etwa das ideologische Leitbild vieler Nationalstaaten im 19. und 20. Jahrhundert darstellt, sondern verweist auf Verhalten, das auf ein geteiltes Set an Konventionen und Haltungen basiert.

³⁵ Elias, Norbert (1939). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Basel: Verlag Haus zum Falken.

³⁶ Oestreich, „Strukturprobleme“, S. 181.

3.3. Ambiguitätstoleranz (nach Thomas Bauer)

Unter dem insbesondere in der Psychologie verhafteten wissenschaftlichen Terminus der Ambiguitätstoleranz versteht man in der Diktion Thomas Bauers die Akzeptanz und mögliche Wertschätzung pluralistischer Diskurse im gesellschaftlichen Raum³⁷: Divergenz und Ambiguität in Bezug auf soziokulturell ausgehandelte Normen werden bis zu einem ebenfalls soziokulturell determinierten Grad toleriert und in einem positivistischen Rahmen verortet, der sogar eine wohlwollende Haltung gegenüber den im Diskurs aufscheinenden inhaltlichen Diskrepanzen zulässt³⁸. Angesichts der multiplen Definitionen des Ambiguität-Begriffes sei an dieser Stelle auf Bauers eigene Konzeption des Terminus verwiesen, anhand dessen er eine allzu oft als homogen begriffene soziokulturelle Geschichte des Islam zeichnet: Er beschreibt Ambiguität als kulturelles Phänomen, das dann vorliegt, *„wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind“*³⁹, beziehungsweise

*„wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann.“*⁴⁰

Integraler Bestandteil der kulturellen Ambiguität ist somit das gleichzeitige Auftreten divergierender Haltungen und Wahrnehmungen in Bezug auf spezifische Objekte, Termini, Phänomene oder Verhaltensformen⁴¹. Dass diese Ambiguität nicht nur das kollaborativ geformte Corpus einer Gesellschaft beherrschen, sondern auch die Wahrnehmung und Haltung eines einzelnen Individuums bestimmen kann, ist ein weiteres, insbesondere für die Psychologie und Sozialwissenschaften bedeutsames Charakteristikum⁴².

³⁷ Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, S. 13.

³⁸ Ibid., S. 13.

³⁹ Ibid., S. 27.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., S. 13.

Dieses Bild eines zwischen zwei Extremen zerrissenen Individuums findet seine innerhalb der deutschen klassischen Literatur wohl bekannteste Entsprechung in den wehklagenden Worten des Dr. Faustus, der die von ihm empfundene Ambiguität als überaus schmerzhaftes Erfahrung darstellt:

*Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,
die eine will sich von der andern trennen:
Die eine hält in derber Liebeslust
sich an die Welt mit klammernden Organen;
die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
zu den Gefilden hoher Ahnen*⁴³.

Diese auf der individuellen oder auch gesellschaftlichen Ebene gefühlte Ambiguität widersetzt sich einer monolithischen, auf Schwarz-Weiß-Dichotomien zurückgreifenden Betrachtung kultureller Phänomene und Prozesse: Mangel an Beachtung oder vollkommene Negation pluralistischer Diskurse verdammt jedwede Darstellung im wahrsten Sinne des Wortes zu einem Schattendasein, zu einem plakativen, nuancenlosen Zerrbild, das dem Streben des / der Forschenden nach klaren Abgrenzungen, schnell fassbaren Schemata geschuldet ist. Eingedenk dieser Gefahr des „Schwarz-Weiß-Denkens“ und der Suche nach einer allgemein gültigen Darstellung mahnt etwa auch Max Born, seines Zeichens Nobelpreisträger der Physik:

*„Ich glaube, daß Ideen wie absolute Richtigkeit, absolute Genauigkeit, endgültige Wahrheit usw. Hirngespinnste sind, die in keiner Wissenschaft zugelassen werden sollten. (...) Ist doch der Glaube an eine einzige Wahrheit und deren Besitzer zu sein, die tiefste Wurzel allen Übels auf der Welt“*⁴⁴.

Die Bewusstmachung der soziokulturellen Heterogenität und der Existenz divergierender Diskurse ist somit Grundvoraussetzung für einen möglichst nuancierten Versuch der Rekonstruktion soziokultureller Relationen und Aushandlungsprozesse fern von unsachgemäßer Projektion und Stereotypisierung. Dies gilt insbesondere für den islamisch geprägten Kontext, der, wie Bauer betont, bis zum Zeitpunkt des imperialistischen Einflusses europäischer Mächte, von einem hohen Maß an Ambiguitätstoleranz geprägt war.

⁴³ Goethe, Johann Wolfgang von (1845). *Faust. Eine Tragödie*. Stuttgart / Tübingen: Cotta'scher Verlag, S. 43.

⁴⁴ Born, Max (1965). *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers*. München: Nymphenburger Verlagshandlung. Zitiert nach Bauer S. 404.

4. Konsumgeschichtlicher Längsschnitt und Bedeutungsfelder

Während sich der temporale Rahmen vorliegender Arbeit auf den historisch gesehen relativ kurzen Zeitraum zwischen etwa 1550 und 1750 CE beschränkt, umfasst die Geschichte des Opium- und Cannabiskonsums eine Spanne von Jahrtausenden. Bereits im 4. Jahrtausend BCE⁴⁵ ist die Kultivierung der Mohnpflanze (*papaver somniferum*) im östlichen mediterranen Raum belegt, während die erste überlieferte Erwähnung der Cannabispflanze (*cannabis sativa*) für medizinische Zwecke auf ein Lehrbuch der chinesischen Medizin und Botanik aus dem 3. Jahrtausend BCE⁴⁶ zurückgeht. Unabhängig davon wird jedoch auch bei Cannabis davon ausgegangen, dass die Konsumgeschichte dieser Pflanze viele tausende Jahre mehr umfasst und vermutlich bereits vor 10.000 Jahren in unterschiedlichen Formen konsumiert wurde⁴⁷. Dieser Verortung ist zu entnehmen, dass beide Pflanzen einen überaus divergenten kulturellen, soziopolitischen und lokalen Rahmen aufweisen – die Kultivierung der Mohnpflanze und der Konsum des daraus resultierenden Opiums sind etwa im kulturellen Kontext der sumerischen Herrschaft verankert, während Cannabis gemeinsam mit den darauf zurückgehenden Erzeugnissen die Medizin und schamanistischen Rituale der neolithischen Kulturen Chinas prägte⁴⁸. Abseits von schriftlichen Quellen bezeugen Gräberfunde aus späteren Perioden die Präsenz der Cannabispflanze im sozio-kulturellen Leben der chinesischen Hochkulturen – in einem Grab im heutigen Xinjiang wurden etwa einzelne Reste von Keimlingen, Früchten und Blättern der Cannabispflanze gefunden, deren Alter auf circa 2500 Jahren geschätzt wird⁴⁹. Aus diesem Zeitalter stammen auch weitere Quellen aus der indischen Medizinlehre, die eine Verwendung von Cannabis als Anästhetikum, sowie als Heilmittel gegen Epilepsie-Symptome nahelegen⁵⁰.

Während der ursprüngliche Verbreitungsraum der Cannabispflanze somit aus geographischer Sicht weit vom späteren Zentrum des Osmanischen Reiches entfernt liegt, decken sich die in antiker Zeit etablierten Anbauggebiete der Mohnpflanze mit jenen aus der osmanischen Periode: Die ägäische Küste Kleinasiens, die heute den sprechenden Namen der Provinz Afyon trägt, war neben den anatolischen Seengebieten bereits unter sumerischem Einfluss Zentrum der Mohnkultivierung – eine

⁴⁵ Mathee verweist in diesem Kontext auf eine ungefähre Schätzung, die den Beginn der Opiumkultivierung für circa 3400 BCE festsetzt (vgl. Mathee, Rudi (2005). *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900* (Washington: Mage Publishers), S. 97).

⁴⁶ Es handelt sich dabei um ein medizinisches Werk des Kaisers und Mediziners Shen-Nung, der in der chinesischen Mythologie eine tragende Rolle als Urkaiser spielt. vgl. Frankhauser, Manfred (2020). „Kulturgeschichte der medizinischen Verwendung.“ In: Müller-Vahl, Kirsten; Grotenhermen, Franjo (Hg.) *Cannabis und Cannabinoide*. Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, S. 12.

⁴⁷ Jiang, Hong-En et al. (2006). „A new insight into Cannabis sativa (Cannabaceae) utilization from 2500-year-old Yanghai Tombs, Xinjiang, China.“ *Journal of Ethnopharmacology* 108 (3), 414-422. Hier: S. 414.

⁴⁸ Renfrew, Jane (1973). *Paleoethnobotany. The Prehistoric Food Plants of the Near East and Europe*. New York: Columbia University Press, S. 163.

⁴⁹ Jiang, Hong-En et al. (2006). „A new insight into Cannabis sativa (Cannabaceae) utilization“, S. 414.

⁵⁰ Russo, Ethan (2005). „Cannabis in India. Ancient lore and modern medicine.“ In: Michoulam, Raphael (ed.) *Cannabinoids as Therapeutics*. Basel: Birkhäuser Verlag, S. 12.

Nische der Agrarwirtschaft, die bis heute von den südwestlich gelegenen Provinzen der Türkei besetzt wird, wie eine 2003 erstellte Karte des T.C. Başbakanlık darstellt:

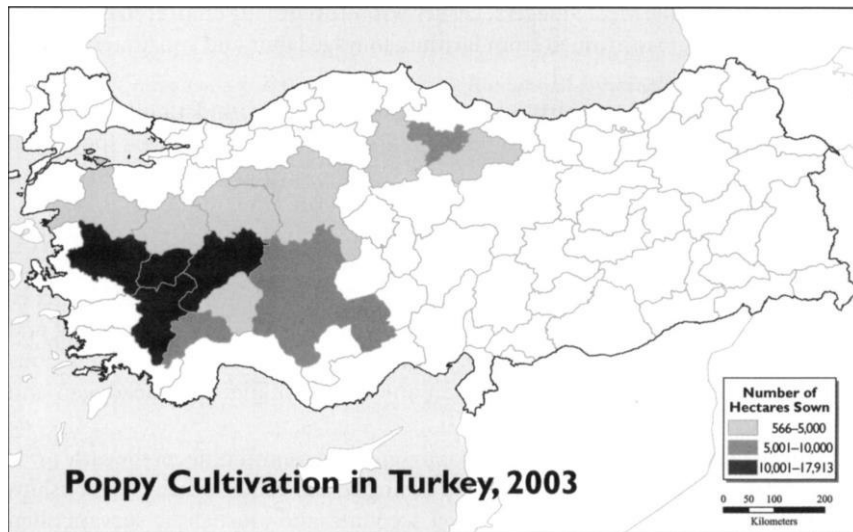


Abb. 2: Opium-Anbau in der Türkei (2003)⁵¹

Diese in Bezug auf Mohnkultivierung unbestreitbare lokale Kontinuität scheint auch im sozio-kulturellen Gedächtnis der ruralen Bevölkerung dieser Region Spuren hinterlassen zu haben – gefragt, wann sie den Beginn des Mohnanbaus in ihrer Provinz ansetzen würde, antwortete eine Person schlicht: „*Wir haben hier schon immer Mohn / Opium gehabt.*“⁵² Anhand dieses simplen Satzes wird die enge Verflechtung dieser Kulturpflanze mit dem agrarwirtschaftlichen Selbstverständnis dieser Region zum Ausdruck gebracht.

Der Verbreitungsraum von Opium war jedoch mitnichten lediglich auf den mediterranen Raum beschränkt, sondern umfasste ähnlich wie Cannabis weite Teile der Welt: So konnte auf Basis von schriftlichen und archäologischen Quellen festgestellt werden, dass Mohn bereits im 2. Jahrtausend BCE auf dem europäischen, afrikanischen und asiatischen Kontinent mit dem Ziel der Opiumherstellung kultiviert wurde, wobei der mediterrane Raum als Zentrum des Opiumkonsums fungierte⁵³. Während die genauen Erscheinungsformen dieses Konsums jedoch weitestgehend im Dunklen bleiben und somit wenig Rückschlüsse auf kulturelle Einbeziehung, Ritualisierung oder spezifische Konnotationen des Konsums gemacht werden können, kann ein einzelnes, jedoch breites

⁵¹ Bildquelle: T.C. Başbakanlık 2003; Kartengestaltung: Sarah AcMoody, Geographisches Institut, Michigan State University. Zitiert nach: Evered, Kyle (2011). „Traditional Ecologies of the Opium Poppy and Oral History in Rural Turkey“. *Geographical Review* 101 (2), 164-182. Hier: S. 170.

⁵² Evered, „Traditional Ecologies“, S. 170.

Eigene Übersetzung, wörtliches Zitat im Text: „*We’ve always had poppies / opium here.*“

⁵³ Booth, Martin (1999). *Opium: A History*. New York: St. Martin’s Press, S. 16.

und frühes Anwendungsfeld für Opium, sowie für Cannabis ausgemacht werden – das der antiken ägyptischen, griechischen, etruskischen und römischen Medizinkulturen⁵⁴.

4.1 Opium, Cannabis und deren medizinische Verwendung

In der Medizin der Antike im mediterranen Raum nahmen sedierende Pflanzen eine wichtige Rolle als Anästhetikum ein – neben Wein stellten Pflanzen wie Mohn, Cannabis oder die Alraune die verbreitetsten Möglichkeiten zur Beruhigung der Patient*innen dar⁵⁵. Für den etruskisch-römischen Kontext gibt es beispielsweise zahlreiche Texte, die die Verwendung von Opium und Cannabis als Beruhigungs- und Schmerzmittel⁵⁶, sowie als Mundwasser in Zusammenhang mit Mundhygiene belegen⁵⁷. So erachten namhafte Vertreter der Medizin, wie der griechische Arzt Pedanios Dioscorides (c. 40-90 CE) und der römische Medizinschriftsteller Aulus Cornelius Celsus (26 BCE – 50 CE) Opium als wichtigen Bestandteil der zeitgenössischen Anästhesie⁵⁸. Sowohl Opium, als auch Cannabis nahmen so einen zentralen Platz in antiker Medizin und Heilkunde ein – die konkrete Form der Verabreichung an die Patient*innen divergierte jedoch stark voneinander: Denn während Opium vorrangig in Form von Getränken und Pasten oral konsumiert worden zu sein scheint, wurde die betäubende Wirkung der Hanfpflanze durch Verbrennung derselben hervorgebracht und der dadurch entstehende Rauch inhaliert⁵⁹.

Im Zuge von Überlieferung und diachronem Kulturtransfer nahm Opium ebenso wie Cannabis Einzug in die medizinische Kultur jener Periode, die gemeinhin als „islamisches Goldenes Zeitalter“⁶⁰ angesehen wird. So verweist das medizinische Monumentalwerk *al-Qanūn* des wohl für den mittelalterlichen Kontext des Nahen und Mittleren Ostens prägendsten Arztes Abū ‘Alī al-Ḥusain bin ‘Abd Allāh ibn Sīnā (980-1037 CE / 370-428 H.), in Europa vorrangig unter dem Namen Avicenna bekannt, auf die unverzichtbare Wirkung jener Drogen als Anästhetikum, wobei insbesondere Opium neben Alraune und Eiswasser explizit hervorgehoben wird⁶¹. Auch aus späteren Jahrhunderten finden sich noch zahlreiche Belege für die enge Verflechtung von Medizin und den genannten Rauschmitteln:

⁵⁴ Becker, Marshall; Turfa, Jean (2011). *The Etruscans and the History of Dentistry. The Golden Smile through the Ages*. London / New York: Routledge, S. 25.

⁵⁵ Ganidagli, Suleyman et al. (2004). „Approach to Painful Disorders by Şerefeddin Sabuncuoğlu in the Fifteenth Century Ottoman Period“. *Anesthesiology* 100, S. 165.

⁵⁶ Becker, Turfa, *The Etruscans*, S. 25.

⁵⁷ Ganidagli et al., *Painful Disorders*, S. 165.

⁵⁸ Hamilton, Gillian; Baskett, Thomas (2000). „In the Arms of Morpheus. The Development of Morphine for Postoperative Pain Relief“. *Canadian Journal of Anesthesia* 47 (4), 367-374. Hier: S. 368.

⁵⁹ Becker, Turfa, *The Etruscans*, S. 24.

⁶⁰ beispielsweise McKrause, Stanford et al. (2008). *Geschichte des Islam*. Cambridge Stanford Books, online: https://books.google.at/books?id=6OLNDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=geschichte+des+islam+mc+krause&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwiPhtzCyO_qAhXVi1wKHesfAU0Q6AEwAHoECAIQAg#v=onepage&q=geschichte%20des%20islam%20mc%20krause&f=false Stand: 28.07.2020.

⁶¹ Smith, Richard (1980). „Avicenna and the Canon of Medicine: A Millenial Tribute“. *The Western Journal of Medicine* 133, S. 369.

Beispielsweise schreibt der in Amasya tätige Arzt Şerefeddin Sabunçoğlu (m. circa 1468 CE / 872 H.) in seinem Werk *Cerrāhiyye-yi İlḥāniyye* vom heilsamen Effekt Opiums, das, wenn mit Rosenwasser und und *Za'feran* (*Crocus sativus*) zu einer Paste vermischt, gegen Kopfschmerz helfen solle⁶².

Den bereits genannten Belegen ist eine temporal und lokal relativ ungebundene Verankerung von Opium und Cannabis in der Anästhesie zu entnehmen – die berauschende Wirkung ließ Schmerzen verblassen und verhalf Patient*innen zur wohltuenden Bewusstlosigkeit im Verlauf chirurgischer Eingriffe. Im 17. Jahrhundert jedoch erweiterte ein anonym gebliebener Gelehrter das medizinische Anwendungsspektrum für Opium und Cannabis umfassend und setzte sie zur Bekämpfung einer der gefürchtetsten Krankheiten der damaligen Zeit ein: Die Pest, genauer gesagt gegen ihre beiden häufigsten und gefährlichsten Formen - der Beulenpest und der Lungenpest⁶³. Dieser Versuch des namentlich nicht bekannten Arztes kann jedoch kaum als Abbild etablierter Lehrmeinungen betrachtet werden, vielmehr als Zeichen von Verzweiflung angesichts der zweiten großen Welle an Pestpandemien in Afrika, Asien und Europa während des 17. Jahrhunderts⁶⁴: Alleine in Algier forderte die Pest im Zeitraum eines Jahres (1620-21) bis zu 50.000 Tote⁶⁵ und etwa 70 Jahre später (1689-90) waren in Bagdad 150.000 Tote⁶⁶ zu beklagen, während auch für zahlreiche europäische Staaten in diesem Jahrhundert zehntausende und im Falle Spaniens⁶⁷ und Russlands⁶⁸ hunderttausende Opfer der Pest überliefert sind.

Ungeachtet der Tatsache, dass keinerlei Quellen für einen erfolgreichen Einsatz von Opium und Cannabis gegen verschiedene Formen der Pest sprechen, so belegt dieser Bericht doch die tiefgehende Verwurzelung der genannten Sedativa in zeitgenössischer Heilkunst. Diese ist auch in durch Laien zur Anwendung gebrachte Heilpraktiken abseits von *māristān* (Hospital) und Gelehrtenkreisen greifbar: Aufbauend auf antike Lehren und Praktiken stellten Opium und in verminderter Quantität auch Cannabis einen wichtigen Bestandteil der Populärmedizin dar. Auf Opium basierende Produkte, die in

⁶² Ganidagli et al., *Painful Disorders*, S. 166.

⁶³ Bulmuş, Birsen (2012). *Plague, Quarantines and Geopolitics in the Ottoman Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 44.

⁶⁴ Die Pest war nach ihrem ersten großen Auftritt im 14. Jahrhundert ein wiederkehrendes und gefürchtetes Phänomen in Europa, Afrika und Asien geworden und suchte zwischen 1500 und 1850 insbesondere die islamische Welt fast jährlich heim (vgl. Byrne, Joseph Patrick (ed.) (2008). *Encyclopedia of Pestilence, Pandemics, and Plagues*. Westport / London: Greenwood Press, S. 519.).

⁶⁵ Davis, Robert (2003), *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500-1800*. New York: Palgrave MacMillan, S. 18.

⁶⁶ Issawi, Charles Philip (1988), *Fertile Crescent, 1800-1914: A Documentary Economic History*. Oxford: Oxford University Press, S. 99.

⁶⁷ Bray, Robert (2004), *Armies of Pestilence: The Impact of Disease on History*. Cambridge: James Clarke & Co., S. 72.

⁶⁸ Collins, Samuel (1671) *The Present State of Russia In a Letter to a Friend at London. Written by an Eminent Person residing at the Great Czars*. Edited by Poe, Marshall (2008). Iowa Research Online: https://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=history_pubs Stand: 30.06.2020.

Form und Konsistenz eine breite Vielfalt abdeckten und etwa Pasten (*ma'cūn*)⁶⁹, Pillen und Getränke bzw. Aufgüsse - *kūknār*⁷⁰) umfassten, erfreuten sich im Vergleich zu dem höherpreisigem Cannabis ganz besonderer Beliebtheit in breiten Schichten der osmanischen und persischen Gesellschaft. Geplagt von Lethargie, allgemeiner physischer Mattigkeit, mangelnder Potenz oder übermäßigem Appetit, griff man offenkundig gern zu diversen Formen von Opium, das rekurrierend auf seinen verhältnismäßig niedrigen Preis als '*ḥaṣīṣ al-fuḳarā*' (Haschisch der Armen)⁷¹ bezeichnet wurde. Diese weite Verbreitung und häufige Anwendung von Cannabis und insbesondere Opium belegt etwa der Bericht des Briten Thomas Herbert, der zwei Jahre lang das Persische Reich (1627-29) bereiste und während dieser Zeit etwa folgenden Beobachtungen machte:

*„Opium (the juice of the poppy) is of great use there also. Good, if taken moderately; bad, nay mortal, if beyond measure; by practice they make that familiar which would kill us, so that their medicine is our poison. They chew it, for it helps catarrhs, cowardice, and the epilepsy, strengthens (as they say) Venus; and, which is admirable, some extraordinary foot-posts they have who by continued chewing this, with some other confection, are enabled to run day and night without intermission, seeming to be in a constant dream or giddiness.”*⁷²

Während dieser Bericht im Kontext der persischen Gesellschaft verankert ist, können diese Worte unter Einbeziehung der Dynamiken von Kulturtransfer und Überschneidungen kultureller Räume berechtigterweise auch für eine Betrachtung der Konsumpraktiken der osmanischen Gesellschaft herangezogen werden. Gleiches gilt auch für den Konsum von Cannabis, für den es sowohl im osmanischen und persischen, als auch im arabischen Kulturraum zahlreiche Belege gibt. Ähnlich wie Opium wurde auch Cannabis zu einer großen Bandbreite an Produkten verarbeitet: Die getrockneten Blätter der indischen Hanfpflanze wurden beispielsweise in Form von *ḥaṣīṣ* (Haschisch) mit Tabak vermengt und anschließend geraucht, oder als Aufguss gereicht, wobei dieses Getränk (*bang*) in Hinblick auf Wirkung und Konsistenz große Ähnlichkeit mit dem suchterregendsten der Opiumprodukte, dem bereits erwähnten *kūknār* aufwies⁷³. Wenn auch auf Grund seines höheren

⁶⁹ Mathee, *Pursuit of Pleasure*, S. 111.

⁷⁰ *Kūknār* (pers. Mohnpflanze), ein bräunlicher, bitter schmeckender Aufguss aus überbrühten Mohnkapseln stellte die suchterregendste Variante der Opiumprodukte dar (vgl. Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 106, 107, 197).

⁷¹ Gelpke, Rudolf (1995²). *Vom Rausch im Orient und Okzident* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag), S. 79.

Nahas, Gabriel (1982). "Hashish in Islam. 9th to 18th century". *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 58 (9), 814-831. Hier: S. 821.

⁷² Herbert, Thomas (1928). *Travels in Persia 1627-29*. E. William Foster (London: G. Routledge & Sons), S. 261. Zitiert nach Mathee, *Pursuit of Pleasure*, S. 107.

⁷³ Mathee, *Pursuit of Pleasure*, S. 109, 110.

Preises eher den Eliten vorbehalten⁷⁴, wurden Cannabisprodukte wie *ḥaṣīṣ* oder *bang* im medizinischen Kontext als Anästhetikum, Appetitzügler und Aphrodisiakum verwendet⁷⁵.

Folgendes Gedicht aus dem arabischen Kontext des späten Mittelalters verweist zudem auf ein weiteres Anwendungsfeld: Abseits von konventionellen Heilpraktiken war Cannabis auch in der rituellen Kultur des Sufismus ein integraler Bestandteil, wobei dem Sufisten in diesem Kontext Verzicht, Armut und Berausung der Sinne zu einer engeren Beziehung zu Gott verholfen werden soll.

*ana rāḍin bi-luqmatin min dashīshah
wa-bi-qurṣin mudawwarin min ḥashīshah
wa-li-mā-dhā u^cātibu d-dahra wa-l-aq-
dāru tajrī minhū bi-dhammi l-ma^cīsha⁷⁶*

*I am satisfied with a morsel of porridge
and a round pill of hashish
why should I reproach time which individual
destiny proceeds, by complaining about (lack of) means?⁷⁷*

Bezogen auf diese Erweiterung des Anwendungsspektrums zeigt sich bereits eine Loslösung des Rauschmittelkonsums aus einem primär medizinisch geprägten Kontext – eine Entwicklung, die schließlich in der Etablierung von Opium und Cannabis als reines Genussmittel kulminierte, während ihr Platz in der Medizin parallel dazu gewahrt blieb.

4.2 Opium und Cannabis als Genussmittel

Abseits des medizinischen Feldes hatten sich die sedierenden und halluzinogenen Drogen Opium und Cannabis bereits Jahrhunderte vor Beginn einer genuinen osmanischen Konsumkultur als Teil einer privaten Genussskultur etabliert. Eingedenk der dürftigen Quellenlage zu Konsumpraktiken der minderprivilegierten Schichten der Gesellschaft kann an dieser Stelle kaum eine quantitative Schätzung des Verbrauchs bzw. der Anzahl der Konsument*innen abgegeben werden – zahlreichen überlieferten Texten ist jedoch die weitgehende Verankerung der genannten Drogen in der Gesellschaft und deren Konsumgewohnheiten zu entnehmen. Reisende wie etwa der bereits erwähnte Thomas Herbert (1606-1682) berichten teilweise mit hochgradiger Abscheu von der Allgegenwärtigkeit des Konsums von Opium und Cannabis in ihren diversen Ausformungen, und eine große Anzahl an vorwiegend poetischen und dramatischen Quellen legt Zeugnis für die innerhalb der

⁷⁴ Rosenthal, Franz (1971). *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*. Leiden: E.J. Brill, S. 19. Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 109.

⁷⁵ Letzterer Anwendungsbereich nimmt Wunder, wenn man bedenkt, dass safawidische Kräuterbücher Haschisch eine gegensätzliche Wirkung zuschreiben (Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 110).

⁷⁶ Rosenthal, *The Herb*, S. 99: al-Badrî, fol. 56 a-b. Anmerkung: Die Transkriptionsweise wurde ebenso wie nachfolgende Übersetzung von Rosenthal übernommen.

⁷⁷ Rosenthal, *The Herb*, S. 99

Leser*innenschaft etablierte semantische Verflechtung der beiden Sedativa mit einer Reihe an teils dichotomen Assoziationen, auf die noch zurückgekommen werden wird. So stellen Gedichte, wie jenes des aus dem heutigen Irak stammenden Poeten Şafî ad-Dîn al-Hillî (1278-1349) eine klare Verbindung zwischen Lebenslust, Genuss und Rauschmitteln (hier Cannabis) her, wie folgende Verse belegen, die an dieser Stelle in jener ins Englische übersetzten Fassung dargestellt werden, in der sie Franz Rosenthal in seinem Werk *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society* anführt:

*Hashish makes you dispense of wine,
The new leaves with the old one,
And the green one with pure red wine.
How great is the difference between emerald and carnelian!
A wine that is honourably (?) preserved in pockets
And drunk in the open streets.
In crushed form held in the hand, it scoffs at
The good scent of crushed musk.
Thus drink it and divorce anything beside it,
And you will live among people with a cheerful face.⁷⁸*

Diese in Stil und Inhalt dem in weiterer Folge noch zu thematisierenden osmanischen Genre der *münâzara* -Schriften überaus ähnlichen Verse legen Zeugnis für eine gedankliche Linie zwischen Cannabis („the green one“), der daraus resultierenden Berausung und Freude bzw. Unbekümmertheit ab. Ähnliche Verknüpfungen stellt auch das Jahrhunderte später geschriebene Gedicht des osmanischen Poeten Âhî (m. 1517 /923 H.) dar:

*Halk hayrândur benim keyfiyyet-i
esrâruma
Ben şu ma^ccûncî güzel esrârınıñ
hayrâniyam⁷⁹*

*Das Volk ist ob des Geheimnisses meines Zustands erstaunt,
ich bin vom Haschisch des schönen ma^ccûncî berauscht.*

Abseits von in der Regel in einem elitären sozioökonomischen und soziokulturellen Umfeld verwurzelter Poesie zeigt ein weitaus weniger schichtspezifisch ausgerichtetes Medium eben jenen Konnex zwischen Rauschmittelkonsum, Genuss und Freude auf: Im zur Populärkultur zu rechnenden *Karagöz Tiyatrosu*, dem Karagöz Schattentheater, manifestiert sich diese Verbindung in der Figur des Tiryākî („der Opiumsüchtige“). Jene Nebenfigur kann eingedenk ihres sprechenden Namens als auf Pauschalisierung fußender Repräsentantin des osmanischen Opiumrauchers begriffen werden, der mit

⁷⁸ Rosenthal, *The Herb*, S. 173.

⁷⁹ Âhî (1994). *Âhî Divânı*. In: Sungur, Necati ed. Ankara: Kültür Bakanlığı, S. 149. Zitiert und transkribiert nach Péri, Benedek (2017). „Cannabis (Esrâr): A Unique Semantic Field in Classical Ottoman Lyrical Poetry.“ *Turcica* 48, S. 9-36. Hier: S. 17).

Opiumpfeife und in manchen Versionen auch mit einer in Farbe und Form an eine Rose gemahnende Blume⁸⁰ in der Hand ausgestattet, den Inbegriff des wohligen Müßiggangs darstellt, der jedoch für seinen Lebensstil mit Schläfrigkeit und teils weitgehender geistiger Umnachtung bezahlt: Oftmals schlafend und nur kurz aus seinem Rausch erwachend, gibt Tiryākī eine sich seinen verschiedenen Süchten ergebende Figur ab, die durch teils spitzfindige, teils seltsame oder auch gänzlich sinnbefreite Kommentare Grund für Amusement bietet bzw. als Objekt von Witzen herhalten muss. Der Tiryākī des Karagöz-Theaters entspricht keinesfalls genau den von Reisenden wie Thomas Herbert oder Hans Dernschwam (1494-1568) gezeichneten, auf Abschreckung abzielenden Bildern der osmanischen und persischen Drogenabhängigen, sondern vereint in sich gleichsam die Unbekümmertheit eines Kindes, die teilweise zum Vorschein kommende Spitzfindigkeit und Schläue eines Lebemenschen, die geistige Verwirrung eines von Rauschmitteln Berauschten, und die jedoch nur teilweise in Form von Diktion zum Vorschein kommende Attitüde eines ehemaligen Angehörigen der Oberschicht.

Dass der Konsum von Drogen keineswegs per se als Ausdruck der moralischen Degeneration oder Manifestierung schlechter Anlagen und Verhaltensweisen gesehen wird, zeigt die Normalität, die dem Konsum von Drogen nicht nur, aber auch in der Darstellung des Karagöz Theaters anhaftet, wie in den nachfolgenden Abschnitten gezeigt werden wird. Die in einer großen Bandbreite an verschiedenen Genres enthaltenen Referenzen zum Konsum von Rauschmitteln werden in weiterer Folge das Fundament des angestrebten Rekonstruktionsunterfangens eines gesellschaftlichen Habitus bilden. Davor sollen jedoch noch einige Worte hinsichtlich der Mannigfaltigkeit an mit Opium und Cannabis verbundenen Konnotationen verloren werden, die ihren Ursprung in einer variantenreichen soziokulturellen Praxis haben, und sich so einer lückenlosen, d.h. keine Diskrepanzen aufweisenden Vernetzung von Drogenkonsum mit positiven Konnotationen (Genuss, Lebensfreude) entziehen.

⁸⁰ Die Darstellung der Figur mit einer Rose eröffnet angesichts der vielfältigen, mit der Rose per se im islamischen Kulturkreis (und insbesondere in der Poesie) verbundenen Konnotationen und semantischen Feldern mannigfaltige Möglichkeiten zur Interpretation. Selbst wenn in dieser Arbeit nicht näher auf diese Thematik eingegangen werden soll, so sei doch auf Annemarie Schimmels Artikel „Rose und Nachtigall“ verwiesen, in der sie etwa die symbolische Bedeutung der Rose als Sinnbild des Alls, des Ganzheitlichen und des Inbegriffs an Schönheit herausarbeitet (Schimmel, Annemarie (1958). „Rose und Nachtigall“. *Numen* 5 (1), 85-109).

4.3 Opium und Cannabis als Todbringer

Während bereits erwähnte Quellen sowohl für den elitären, als auch klassenübergreifenden Kontext der künstlerischen Darstellung der Gesellschaft die genannten Drogen vorwiegend mit positiven Assoziationen (Lebensfreude, Genuss und Wohlbefinden) verknüpfen, zeichnen andere ein dunkleres Bild, das den / die retrospektive Betrachter*in an die immer im Blick zu behaltende soziokulturelle Heterogenität der (osmanischen) Gesellschaft gemahnt und jene Ambivalenz vor Augen führt, die Thomas Bauer so treffend als Teil einer sozialen Einheit und der darin verorteten Aushandlungsprozesse darstellte: So thematisiert etwa Ahmed Paşa (m. 1497 /902 H.) die Verbindung zwischen Opium und Schmerz in folgendem Vers:

*Şol denlû enîs oldı kim gönül derdün ile
Tiryâk gelür şimdi bana zehr-i gam ey dost⁸¹.*

*Solcherart war der Geliebte,
dass sich das Herz aus deinem Schmerz heraus dem Opium zuwandte
– Ach, Freund, jetzt ist es Gift des Kammers für mich.*

Hier ist nichts mehr von der Leichtigkeit, der Ausgelassenheit zu verspüren, die beispielsweise dem Gedicht Âhîs oder auch des lange davor wirkenden Şafî ad-Dîn al-Ĥillis anhaftet: Der von Liebeskummer Geplagte nimmt Opium, um seinen Schmerz zu betäuben, für ihn ist das von Şafî ad-Dîn al-Ĥilli gepriesene „Smaragdgrüne“ Ausweg und Untergang zugleich – Ausweg auf Grund der Möglichkeit zu vergessen, aus der eigenen von Kummer verdunkelten Welt zu entfliehen; Weg in den Untergang auf Grund der sowohl Körper, als auch Geist zerstörenden Wirkung, auf die durch die Bezeichnung *zehr-i gam* (Gift des Kammers / des Leids) verwiesen wird. Opium weist in diesem Kontext einen klar ambivalenten Charakter auf, jedoch bleibt es ungeachtet der verschiedenen möglichen Interpretationen und Auslagen dieses Verses eindeutig mit negativen Assoziationen und Feldern verknüpft, die an Kummer, Schmerz, Ausweglosigkeit und Tod gemahnen.

Diese semantische Verknüpfung kommt nicht von ungefähr, sie basiert vielmehr wie alle sprachlich-diskursiven Elemente auf dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext: In diesem bestimmten Fall streichen die sozialen Akteure, die in diesem Diskurs eingebunden sind – neben dem Dichter selbst insbesondere sein Publikum – die destruktive Wirkung von Opium heraus, stellen diesen Bedeutungsstrang über die bereits kurz thematisierten, mit medizinischen Heilpraktiken seit Jahrtausenden verflochtenen positiven Assoziationen. Dass jedoch auch diese dunkle, auf Schmerz, Leid und Tod verweisende Symbolik und deren Deutung historisch gewachsen ist, zeigen zahlreiche

⁸¹ Erkal, Abdulkadir (2007). „Divan Şiirinde Afyon ve Esrar“. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (33), S. 25-60. Hier: S. 54.

Die Transkriptionsweise Erkals wurde übernommen.

Quellen, die Opium als Todbringer in Suizid- oder auch Tötungsakten darstellen: Über verschiedene Epochen und Kulturkreise hinweg, von der Antike bis ins 20. Jahrhundert (hier insbesondere im persischen Kontext), wurde Opium als todbringendes Gift verwendet – im chinesischen Kaiserreich, im indischen Moghul-Reich ebenso wie im Persischen Reich der Safawiden⁸². Bereits im Jahre 183 BCE ist ein klar auf Opium zurückzuführender Suizid dokumentiert – der von den Römern geschlagene karthagische Feldherr Hannibal (247-183 BCE) entzog sich in der Festung Libyssa (dem heutigen Gebze) der bevorstehenden Auslieferung an das Römische Reich durch Opium⁸³. Überlieferungen aus dem persischen Kontext der frühen Neuzeit verweisen auf einen weiteren Suizidakt, der sich auf einem vermutlich vergleichbaren Gefühl der Ausweglosigkeit gründete: Im Jahr 1605 nahm sich Man Bai (1570-1605 CE / 978-1014 H.), die Ehefrau des Moghul-Sultans Jahangir (1569-1627 / 977-1036 H.) nach erfolgloser Rebellion ihres Sohnes Husräu Mirza (1587-1622 / 995-1031 H.) gegen seinen Vater das Leben, nachdem auch ihre Brüder Raja Man Singh und Madho Singh der Involvierung in der Rebellion verdächtigt wurden⁸⁴. Auch als Mordinstrument ist Opium im safawidischen Herrscherhaus überliefert: Im Jahr 1577 (985 H.) erlag Schah Isma‘il II (1537-1577 / 944-985 H.) einem Giftanschlag, nachdem er *filūniyā*, ein hauptsächlich aus Opium bestehendes Getränk, getrunken hatte, das offenbar eine Überdosis enthielt⁸⁵. Aufbauend auf vielzähligen Berichten, die die Rolle von Opium als Mittel zum Mord oder Suizid im Nahen Osten (v.a. im persischen Raum) belegen⁸⁶, kann somit eine offenkundige semantische Verflechtung von Opium mit Tod und Schmerz konstatiert werden, die sich im durch textliche und bildliche Quellen teilweise rekonstruierbaren gesellschaftlichen Diskurs widerspiegelt und die parallel zu dem bereits skizzierten positiven semantischen Feld der Freude und Lebenslust eine alternative Möglichkeit der Deutung bietet.

Diese einführenden Überlegungen zielten darauf ab, die mit Opium und Cannabis verbundenen Bedeutungszuschreibungen in verschiedenen gesellschaftlichen Diskursen offenbar zu machen und diese als Basis für Überlegungen hinsichtlich des osmanischen Raums der (Frühen) Neuzeit und der darin dominierenden Diskurse aufzubereiten. Denn die in überlieferten Quellen dargelegten Bedeutungszuschreibungen sind historisch gewachsen, Diskurse (re-)produzieren diese und stehen in Wechselwirkung zu dem schwer fassbaren Begriff der „Kultur“, die an dieser Stelle in Anlehnung an Max Weber als „*Bedeutungsgewebe*“⁸⁷, als „*fabric of meaning in terms of which human beings*

⁸² Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 104.

⁸³ Nepos Cornelius (o.A.) *Hannibal*. Online unter: <https://latin.packhum.org/loc/588/1/0#23> Stand: 9.8.2019.

⁸⁴ Findly, Ellison Banks (1993). *Nur Jahan. Empress of Mughal India*. New York / Oxford: OUP.

Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 104.

⁸⁵ Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 104.

⁸⁶ Ibid., S. 105.

⁸⁷ Grossarth, Jan (2018). *Die Vergiftung der Erde. Metaphern und Symbole agrarpolitischer Diskurse seit Beginn der Industrialisierung*. Frankfurt / New York: Campus Verlag, S. 62.

interpret their experience and guide their action“⁸⁸ verstanden wird. Sprachmuster, als Teil der Kultur, sind ebenfalls historisch determiniert⁸⁹, sie basieren auf dem stark durch das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft geprägten „Bedeutungsgewebe“ und dienen daher als wertvolle Indikatoren für kulturwissenschaftliche und soziologische Fragen. In diesem Licht sei die auf den vorangegangenen Seiten dargelegte Überblicksdarstellung zu betrachten – als Versuch, die Grundlage für die folgende Thematisierung der osmanischen Konsumkultur im Spannungsfeld von historisch gewachsenen, in Form von Diskursen und tatsächlichen Handlungen abzulesenden Praktiken einerseits, und regulativen Maßnahmen im Zeichen der absolutistisch gefärbten Sozialdisziplinierung andererseits, zu bereiten.

Um osmanische Konsumkultur, die Interrelation osmanischer Konsumenten mit diskursiven Mechanismen und der daraus resultierenden Kreation von auf Konsum und den damit verbundenen Bedeutungen gestützten Identitäten zielführend zu behandeln, bedarf es vorweg einiger theoretischer Ausführungen zu der graduellen Entwicklung einer osmanischen Konsumkultur und der damit in Verbindung stehenden Figur eines/r osmanischen Konsument*in.

⁸⁸ Steger, Florian (2002). *Kultur. Ein Netz von Bedeutungen, Analysen zur symbolischen Kulturanthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 12-13.

⁸⁹ Hirschfelder, Gunther (2012). Europäischer Alltag im Fokus der Kulturanthropologie / Volkskunde. In: Conermann, Stephan (Hg.), *Was ist Kulturwissenschaft? – Zehn Antworten aus den „kleinen Fächern“*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 152.

5. Osmanische Konsumkultur – Waren, Diskurse und Identitätsformierung

Der moderne Konsumbegriff weist eine Reihe an prinzipiell ähnlichen Definitionen auf, die sich lediglich dahingehend unterscheiden, welcher Stellenwert soziologischen Aspekten neben ökonomischen eingeräumt wird. In Anlehnung an eine eher soziologisch ausgerichtete Darlegung Hannes Siegrists wird Konsumkultur in dieser Arbeit als *„das Vorhandensein eines großen und diversifizierten Angebots von Waren, die von einem sich immer weiter ausdifferenzierenden Kulturapparat und Kommunikationssystem (von der Werbung bis zur Politik) mit Bedeutungen versehen werden und aus denen immer mehr Menschen auswählen und kaufen können“*⁹⁰ definiert. Darüber hinaus wird die Bedeutung des Konsument*innen-Typus als *„zentrale soziokulturelle Figur“*⁹¹ betont, während *„die Gesellschaft die wichtigeren Sinnfragen anhand des Konsums diskutiert und reflektiert“*⁹². Ungeachtet der weiteren, sich aus diesen Überlegungen ergebenden wirtschaftsgeschichtlichen Forschungsfelder (etwa Marketing), eröffnet Siegrists Definition den Blick auf eine Verflechtung von Mensch (Konsument*in) und Ware (Konsumgut) durch eine soziokulturell ausgehandelte Verbindung an Bedeutungen und Sinnbildungen – Konsument*innen nehmen eine aktive, tragende Rolle ein, sie formen durch ihr Handeln, das heißt durch ihre Konsummuster, nicht nur ein Bild ihrer selbst, sondern auch Konsumkultur per se⁹³. Aufgrund des Umstandes, dass Menschen jedoch nicht in einer Art Vakuum agieren und sie so durch Interaktion mit und Einbettung in einem bestimmten Umfeld (unbewusst) geprägt werden, können ihre Entscheidungen – und eben auch ihre Konsumententscheidungen – nicht als von diesem Umfeld losgelöst betrachtet werden: Konsument*innen sind bis zu einem bestimmten Grad Produkte ihres Umfeldes, und ihr Handeln reflektiert diese Prägungen insbesondere dann, wenn es um die Betonung einer individuellen oder kollektiven Identität geht. Diese stückweise Reduktion des Konsument*innentypus auf sein Umfeld mag an Adornos Konzept der „Kulturindustrie“ mit all ihren negativistischen Überlegungen in Bezug auf eine Indoktrinierung der Konsument*innen, auf eine Verwandlung des Subjekts in einen willenlosen Bestandteil der Massen, gemahnen, jedoch soll dieser Auffassung die (kollektive oder beizeiten auch individuelle) Macht der Konsument*innen gegenübergestellt werden, die von Vertretern der *consumption studies* (Thompson 2004; Holt und Thompson 2004; Arnould und Thompson 2005; Maclaran und Brown 2005) hervorgehoben wird⁹⁴. Daraus resultiert eine Wechselwirkung zwischen jenen Instanzen, die den Markt kontrollieren - je nach politischem und

⁹⁰ Hellmann, Kai-Uwe (2013). *Der Konsum der Gesellschaft. Studien zur Soziologie des Konsums*. Wiesbaden: Springer Verlag, S. 188-189.

⁹¹ Hellmann, *Der Konsum der Gesellschaft*, S. 189.

⁹² Ibid.

⁹³ Karababa, Eminegül; Ger, Güliz (2010). „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Subject“. *Journal of Consumer Research*, 1-41. Hier: S. 2.

⁹⁴ Karababa, Ger (2010) „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture“, S. 2.

ökonomischen Gefüge von unterschiedlicher Ausprägung – und den Konsument*innen, die sowohl aktiv, als auch je nach Art der Einflussnahme und Kontrolle von übergeordneten politischen Instanzen passiv an der Formung von Konsumkultur beteiligt sind.

Während die Entstehung des modernen Konsumententypus traditionell als westlich geprägtes Phänomen des frühen 20. Jahrhunderts angesehen wurde, sehen Eminegül Karababa und Güliz Ger (2010) in der im Laufe des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich etablierten Kaffeehauskultur den Anfangspunkt der Genese eines osmanischen Konsumententypus⁹⁵, der aktiv an der Formung einer osmanischen Konsumkultur beteiligt war⁹⁶. Das Kaffeehaus als Ort der Zusammenkunft, als fixer Bezugspunkt des sozialen Lebens stellte den Inbegriff des weitgehend schichtunspezifischen Freizeitvergnügens, die Schnittstelle zwischen Kommerzialisierung und Demokratisierung (im Sinne von erweiterten Möglichkeiten der Partizipation in soziokulturellen Räumen) – und war so ein Ort der tendenziellen Auflehnung gegen Normen und autoritäre Strukturen⁹⁷.

Bereits in ihrer Anfangsphase wurde die Kaffeehauskultur, die teils losgelöst vom traditionellen, soziale Interaktionen determinierenden Geflecht an Normen existierte, von den soziopolitischen und religiösen Autoritäten als Bedrohung angesehen und dementsprechend stigmatisiert – so erließ Sultan Murād III (1546-1595 /953-1003 H.; reg. 1574-1595 /982-1003 H.) im Jahre 1578 (986H.) eine Verordnung, durch die sämtliche Kaffeehäuser als Orte der Sünde und des Lasters gebrandmarkt und verboten wurden:

In my territories, it is mandatory that Islamic law hast to be applied, all of the forbidden things and things not allowed by Islamic canonical law are prohibited, banned, and abolished. Based on this, ever since, my higher orders have been issued repeatedly...especially coffeehouses, the gathering place for the sinful, should be banned, everybody should deal with his earnings and his job, and brigands should be eliminated and expelled. At the present, people gathered with young boys, took macun (hashish)⁹⁸, beng (marihuana), and afyon (opium), drank wine and raki with the pretext of coffee drinking, play backgammon, chess and doplu, gamble, and spend their time with these illicit behavior and denials. Therefore, people who had been working in their jobs are now at disgrace, university students and assistants of judges became ignorant, and rumors were spread all over the society by the above-mentioned people⁹⁹.

⁹⁵ Eingedenk der geschlechterspezifischen Exklusivität, die der Kaffeehauskultur anhaftete, wird an dieser Stelle auf die Anführung der femininen Form verzichtet.

⁹⁶ Karababa, Eminegül; Ger, Güliz (2010). „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Subject“. *Journal of Consumer Research*, DOI: 10.1086/656422, 1-41.

⁹⁷ Karababa, Eminegül; Ger, Güliz (2011). „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Subject“. In: *Journal of Consumer Research* 37 (5), S. 737, 748, 755.

⁹⁸ Mathee (*Pursuit of Pleasure*, S. 197) übersetzt *ma'cün* im Gegensatz dazu als eine vorwiegend aus Opium bestehende Paste.

⁹⁹ Dağlıoğlu, Hikmet Turhan (1940). *Onaltıncı Asırda Bursa*. Bursa: Bursa Halk Evi Matbaası, S. 87. Zitiert nach / übersetzt von Karababa; Ger (2011) „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture“, S. 748.

Dieses Schriftstück legt nicht nur Zeugnis für die bemerkenswerte Koexistenz verschiedener Konsumpraktiken und Freizeitaktivitäten im spezifischen soziokulturellen Raum des Kaffeehauses ab, sondern stellt auch eine wertvolle Quelle für politikgeschichtliche und soziopolitische Fragen dar, die auf Mechanismen und Strukturen von Herrschaft abzielen: Dieses im als absolutistisch zu klassifizierenden osmanischen Herrschaftssystem verankerte Dekret verweist auf die sozialdisziplinatorischen Vorstellungen des Sultans in Bezug auf Opium, Cannabis und weitere Rauschmittel, sowie auf verschiedene Brettspiele – diese Substanzen und Aktivitäten werden als eines gehorsamen Untertanen unwürdig, als seine Moral korrumpierend angesehen; als Quell der Verführung, der rechtschaffene Untertanen vom „guten“, das heißt von den Autoritäten für gut und passend befundenen Weg abweichen lässt – kurz, sie werden als Inbegriff der Bedrohung der etablierten, durch Sozialdisziplinierung geformten und aufrechterhaltenen gesellschaftlichen Ordnung dargestellt. Der Frage, wie der Erhalt der „*proper order of things*“¹⁰⁰ in Hinblick auf das als Gefährdung derselben empfundene Phänomen des Rauschmittelkonsums durch Sozialdisziplinierung durchgesetzt wurde, beziehungsweise welchen Stellenwert Opium und Cannabis in der Komplexität des osmanischen Rechtssystems einnahmen, widmet sich nachfolgender Abschnitt.

¹⁰⁰ Ferguson, Heather (2018). *The Proper Order of Things. Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses*. Stanford: Stanford University Press.

6. Sozialdisziplinierung im Osmanischen Reich

Befasst man sich mit konkreten sozialdisziplinatorischen Maßnahmen und spezifischen Einhegungsversuchen, so bedarf es an erster Stelle einer Untersuchung der gesetzlichen Rahmenbedingungen und Instanzen, die die osmanische Lebenswelt umfassten und formten – also einer näheren Darstellung der konzeptionellen Strukturen des osmanischen Rechts im behandelten Zeitraum der (Frühen) Neuzeit bis ins 18. Jahrhundert.

6.1 Von der göttlichen und irdischen Ordnung

Wie bereits eingangs erwähnt, konstituiert sich sozialer Habitus aus den gesellschaftlich verankerten und geformten Dispositionen. Sozialdisziplinatorische Maßnahmen, denen beispielsweise autoritative Rechtstexte zu Grunde liegen, verfolgen das Ziel, diese Dispositionen laut der Zielsetzungen ihrer gedanklichen Urheber*innen zu formen: Die gewünschten Verhaltensweisen sollen von der fälschlicherweise oft als homogen begriffenen Gesellschaft aufgenommen, in ihre Moralvorstellungen und Richtlinien integriert und dadurch Teil der gesellschaftlich dominanten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata werden – kurz, die von legislativen Instanzen erlassenen Richtlinien sollen graduell in die von den gesellschaftlichen Akteuren hervorgebrachte soziale Praxis übergehen.

Im vorliegenden Fall, dessen kontextueller Hintergrund von absolutistischen Machtverhältnissen und einer relativ klaren hierarchischen soziopolitischen Ordnung geprägt ist, lässt sich die Urheberschaft besagter gesetzlicher Rahmenbedingungen auf den ersten Blick ausschließlich auf den osmanischen Sultan zurückführen, der laut Diktion auch als *sāya-i Hakk* (Schatten Gottes) und gewissermaßen als dessen Stellvertreter auf Erden galt¹⁰¹. Diese semantische Vernetzung von „weltlicher“ und religiöser Macht, die die Basis einer für absolutistische Systeme charakteristischen Herrschaftslegitimation¹⁰² bereitet, versinnbildlicht jedoch bereits die Koexistenz zweier miteinander verzahnter Sphären – der „Weltlichen“ und der Religiösen – die sich auch in der osmanischen Rechtskonzeption zeigt, und die den Sultan mitnichten zur einzigen unangefochtenen bzw. von weiteren Akteuren unbeeinflussten legislativen Instanz machte. Tatsächlich basierte die osmanische Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (*fıkh*) auf einer Verflechtung von Rechtsmeinungen und Lehren, deren Gewichtung

¹⁰¹ Yılmaz, Hüseyin (2018). *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, S. 183.

¹⁰² In der hegemonialen Diktion des osmanischen Herrschaftssystems leitet sich die Legitimation des ein (theoretisch optimalerweise die ganze Welt umfassendes) Territorium beherrschenden Sultans von der Einheit und Allmacht Allahs ab. Angelehnt an die Vorstellung, dass der Sultan von diesem dazu bestellt worden sei, die Welt – ein Mikrokosmos, der jedoch von denselben Normen, derselben hierarchischen Ordnung geprägt sei wie der allumfassende göttliche Herrschaftsbereich – zu regieren bzw. zu verwalten, und an monotheistische Glaubensvorstellungen der Einheit, spiegelt der osmanische Absolutismus die göttliche Ordnung im Kleinen wider (Yılmaz, *Caliphate Redefined*, S. 182).

und Zusammensetzung dem jeweiligen soziopolitischen Kontext¹⁰³ entsprungen, wodurch sich juristische Theorie und Praxis an der jeweilig dominanten Instanz orientierten.

Wie bereits angedeutet, spielt die religiöse Sphäre – und die mit ihr in Verbindung stehenden Amtsträger – eine maßgebliche Rolle im osmanischen Herrschaftssystem: Ähnlich wie im katholisch dominierten Europa des Mittelalters und der (frühen) Neuzeit fußt das legitimatorische Narrativ der gesellschaftlichen Ordnung und Hierarchie auf der Auffassung, dass der „weltliche“ Herrscher diese Funktion in vielerlei Hinsicht als Stellvertreter Gottes ausübe und somit „Herrscher von Gottes Gnaden“ (Dei gratia) sei. So verweist etwa bereits das Neue Testament in Form der Briefe des Paulus an die Römer (Röm 13, 1-7) auf diese Vernetzung von „weltlicher“ Macht und göttlicher Bestellung:

*„Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegensetzt, wird dem Gericht verfallen.“*¹⁰⁴

Ähnlich heißt es auch in einem *ḥatt-ı hümayûn* (großherrliches Schreiben) Sultan Süleymāns an Yahyāpaşaoğlu Bālī Bey (m. 1548 / 955 H.):

*„Memleket Allâhundur Saniyen Hazret-i Peyğamberündür Sâlisin emr-i Hakk ile bir Halîfesinündür.“*¹⁰⁵ [Das Reich gehört Gott, danach dem Propheten und dann, gemäß dem Willen Gottes, dem Kalifen.]

Diese hierarchische Weltordnung, mit der die Erhebung des Kalifen zum höchsten Sterblichen von Gottes Gnaden einhergeht, bereitet die Basis für die soziopolitische Ausformung der osmanischen Gesellschaft und der damit in Wechselwirkung stehenden Herrschaftsstrukturen.

Eingedenk dieser mentalen Konzeption der Welt, in der das Recht von Gott an den „weltlichen“ Herrscher, den Sultan und Kalifen¹⁰⁶ übertragen wird, bilden religiös fundierte Dogmen und Normen den Nährboden für die osmanische Rechtsauffassung: Wie im gesamten Bereich des Mittleren Ostens fungiert das islamische Recht, die *şarīʿa*, als hegemoniale juristische Tradition, die als relativ junge Erscheinung auf den bereits in der Region über Jahrhunderte und Jahrtausende gewachsenen und fest im Mindset der Bevölkerung verankerten Moralvorstellungen und soziokulturell ausgehandelten

¹⁰³ Die Abhängigkeit von kontextuellen Gegebenheiten, die sich in frühislamischer Zeit in unterschiedlichen „Rechtskreisen“ manifestierte, wird in weiterer Folge noch näher thematisiert.

¹⁰⁴ BibleServer, *Römer 13*. Online unter: <https://www.bibleserver.com/EU/R%C3%B6mer13%2C1-7> Stand: 22.04.2019.

¹⁰⁵ Kürkçüoğlu, Kemal Edib (1950). „Kânunî'nin Bâlî Beğ'e Gönderdiği Hatt-ı Humâyûn“. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 8, S. 228. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

¹⁰⁶ Selbst wenn sich die osmanischen Sultane erst ab 1876 offiziell mit dem Titel „Kalif“ schmücken, wird dieser doch bereits im 16. Jahrhundert in zahlreichen Gedichten, Historien und kurzen Noten verwendet – jedoch ging damit kein direkter, und durch klare außenpolitische Handlungen zum Ausdruck gebrachter Anspruch auf eine universelle Herrschaft über die gesamte islamische Welt einhergehend, sondern nur eine Betonung der göttlichen Hilfe und Legitimation (Yılmaz, *Caliphate Redefined*, S. 182).

Richtlinien des Zusammenlebens aufbaute. Der synkretistische Charakter des sich im 7. Jahrhundert graduell entwickelnden islamischen Rechts zeigt sich beispielsweise im Talionsprinzip, das nicht nur in den wichtigsten autoritativen Schriften des Islam und des Christentums, ihres Zeichens monotheistische Religionen aufscheint, sondern auch im Jahrtausende vor deren Entwicklung zur Anwendung gebrachten Codex Hammurabi, dessen Kodifizierung auf circa 1750 BCE datiert wird¹⁰⁷.

Ohne an dieser Stelle detailliert auf die Entwicklung der islamischen Rechtsauffassung einzugehen, die keineswegs nur religiöse Elemente umfasst und in diesem Sinne laut Thomas Bauer nicht als rein „religiöses Recht“ zu sehen ist¹⁰⁸, sei hier kurz auf den Prozess der Festschreibung islamischen Rechts verwiesen, dessen Beginn im 8. Jahrhundert angesetzt wird¹⁰⁹ – die Darstellung einer graduellen Entwicklung islamischer Rechtsdiskurse auf Basis traditioneller Moralvorstellungen, Weltanschauungen und juridischer Praxis zeigt bereits den dynamischen Charakter dieser ersten Phase der Rechtsbildung: die damaligen großen Zentren und Bildungsstätten der islamischen Welt, durch den im Zuge von Handel stattfindenden Kulturtransfer sowohl wirtschaftlich, als auch kulturell verbunden, nahmen hinsichtlich der graduellen Kodifizierung islamischen Rechts eine tragende Rolle ein: Unter dem Dach der islamischen Religion entwickelten sich in diesen Zentren (vor allem in Medina, Kufa, Basra, Bagdad, Damaskus und ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts in al-Fustāt, das der Vorläufer Kairos war) Rechtsdiskurse mit regionalspezifischem Charakter, die sich von den anderen nicht im großen Ganzen, sondern lediglich hinsichtlich von Fokussetzung und nuancierter Auslegung unterschieden¹¹⁰. Joseph Schacht bezeichnet diese einzelnen regionalen Auslegungen bereits in diesem frühen Stadium als „Schulen“¹¹¹, die jedoch nicht als statisch oder homogen angesehen werden dürften, sondern lediglich von „*common patterns of legal thinking expressed in regional terms*“¹¹² gekennzeichnet gewesen seien und als Angelpunkt für die frühen Juristen der Regionen fungiert hätten¹¹³. Diese regionalen Eigenheiten, aus deren Vielzahl ein überaus heterogenes, zerstückeltes Rechtssystem resultierte, wurden im Laufe der Jahrzehnte im Zuge der Schaffung eigener rechtswissenschaftlicher „Schulen“ (*mazhab*) normiert und zusammengefasst. Diese ersten beiden *mazhab*, die nach jenen Personen benannt wurden, die als besonders prägend für die darin

¹⁰⁷ Mallat, Chibli (2009). *The Formation of the Middle Eastern Law*. Oxford / New York: OUP, S. 17.

¹⁰⁸ Bauer, *Kulturelle Ambiguität*, S. 211.

¹⁰⁹ Sheibani Mariam et al., „The Classical Period. Scripture, Origins, and Early Development“. In: Emon, Anver; Ahmed, Rumei (Hg.) *Oxford Handbook of Islamic Law*. Oxford: OUP, S. 415.

¹¹⁰ Ibid., S. 416.

¹¹¹ Im Gegensatz dazu verwehrt sich Wael Hallaq gegen eine frühe Festschreibung früher Rechtsdiskurse und verweist in diesem Kontext auf die florierende Konfliktkultur innerhalb spezifischer Regionen, die eine gemeinsame Übereinkunft auf spezifische Auslegungsmuster, wie Schacht sie sieht, nicht nahelegt (Hallaq, Wael (2001). „From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation“. *Islamic Law and Society* 8 (1), S. 1-26.

¹¹² Sheibani et al., „The Classical Period“, S. 416.

¹¹³ Ibid., S. 416.

vertretenen Lehrmeinungen angesehen wurden, und die eingedenk ihres regionalen Charakters mit spezifischen geographischen Territorien verknüpft waren, führten zu einer weiteren Untergliederung der islamischen Lehre, die bereits durch die Dichotomie zwischen Sunna und Schia gekennzeichnet war: nach Mālik (m. 797 / 180 H.), einem frühen Rechtsgelehrten aus Medina benannt, repräsentierte die *mazhab* der Mālikīya die Rechtsauffassung des Hedschas, während die im Irak dominante Ḥanafīya Rechtsschule der Lehrmeinung Abū Ḥanīfa al Nu‘mān ibn Ṣābits (m. 767 / 150 H.) folgte¹¹⁴. Schacht sieht in der Festschreibung und Etablierung dieser beiden personenzentrierten *mazhab* die Weiterentwicklung der bereits bestehenden, geographisch determinierten Rechtskreise:

„The bulk of the ancient school of Kufa transformed itself into the school of the Ḥanafīs, and the ancient school of Medina into the school of the Mālikīs, and the ancient schools of Basra and Mecca, respectively, became merged into them ... This transformation of the ancient schools into personal schools, which perpetuated not the living tradition of a city but the doctrine of a master and his disciples, was completed about the middle of the third century of the hijra¹¹⁵.“

Während diese These heute relativ breite Zustimmung im wissenschaftlichen Kreis findet, sehen Hurvitz (2000)¹¹⁶, sowie auch Hallaq (2001)¹¹⁷ geographisch determinierte und fassbare Schulen in dieser ersten Phase der Rechtsentwicklung als künstliche Kategorie an. So argumentiert etwa Hallaq, dass durch die angenommene Existenz geographisch fassbarer Schulen der Charakter der frühen juristischen Diskurse und Praktiken verkannt werde, die durch eine Betonung des Individuums und dessen kognitive Eigenständigkeit gekennzeichnet gewesen sei:

„Positing the existence of geographical schools creates an artificial diversion, even a fundamental disruption, in legal history during the first two centuries A.H. (...) and violates the spirit of legal scholarship which began to bloom some time during the second half of the first century (ca. 670-730 CE) as highly individualistic venture and one which rested on personal-ijtihādī effort.“¹¹⁸

Ungeachtet dieser Diskrepanzen im Forschungsbereich bezüglich der frühen Entwicklung des islamischen Rechtssystems sei an dieser Stelle nur mehr auf die Entwicklung weiterer *mazhab* in den nachfolgenden Jahrhunderten (unter ihnen die beiden weiteren, bis heute weite Teile der islamischen Welten prägenden Schulen der Ṣāfi‘īya und Ḥanbalīya) verwiesen, die zu einer weiteren Unterteilung der „*intellectual landscape*“¹¹⁹ der Rechtskreise führten.

¹¹⁴ Sheibani et al., „The Classical Period“, S. 416.

¹¹⁵ Schacht, Joseph (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, S. 57-58. Zitiert nach Hallaq, Wael (2009). *Shari‘a: Theory, practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 26.

¹¹⁶ Hurvitz, Nimrod (2000). „Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalī Madhhab“. *Islamic Law and Society* 7 (1), S. 37-46. Hier: S. 42-46.

¹¹⁷ Hallaq, Wael (2001). „From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation“. *Islamic Law and Society* 8 (1), S. 1-26.

¹¹⁸ Hallaq, Wael (2009). *Shari‘a. Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: CUP, S. 26.

¹¹⁹ Sheibani et al., „The Classical Period“, S. 416.

Für das osmanische Rechtssystem spielt eingedenk seiner religiösen Verankerung im hanafitischen Zweig die auf Abū Ḥanīfa an-Nu'mān ibn Ṭābit al-Kūfī (699-767 /79-150 H.) und insbesondere seine Schüler Abū Yūsuf (m. 798 /182 H.) und Muḥammad ibn al-Ḥasan aṣ-Ṣaybānī (m. 805 /189H.) zurückgehende Konzeption der *ṣarī'a* eine tragende Rolle¹²⁰. Im Laufe der Herrschaftskonsolidierung und Zentralisierung bildete sich eine genuin osmanische Auslegung der *ṣarī'a* – ein osmanischer *fiqh* – heraus, die zeitgenössische Autoren dazu veranlasste, die Sonderstellung und Andersartigkeit der osmanischen Juristen mit Hilfe von Bezeichnungen wie *Rūmi ḥanāfi* (Hanafiten von Rum), '*ulamā'*-*rūm* (Gelehrtschaft von Rum) oder '*ulamā'* *ad-davla al-'Uṣmaniyyā* (Gelehrtschaft des Osmanischen Staats) zu verdeutlichen¹²¹.

6.1.1 *ṣarī'a*

Der Kern der osmanischen Rechtauffassung und die damit in Wechselwirkung stehenden soziokulturellen Moralvorstellungen basierten auf osmanisch-hanafitischen Auslegungen der *ṣarī'a*, einem nicht kodifizierten Gesetzkorpus, der sich aus dem Koran und der Sunna (Hadithe und Bericht über den Propheten Muḥammad) speiste¹²² und in Übereinstimmung mit anderen Formen des islamischen Rechts sowohl religiöse, als auch soziale Aspekte des gesellschaftlichen Zusammenlebens miteinander verband¹²³. Eingedenk der ontologischen Konzeption der osmanischen Welt- und Gesellschaftsordnung oblag dem Sultan als von Allah eingesetzter Herrscher die Pflicht für die Einhaltung des als von Gott gewollt angesehenen Rechts in Form der *ṣarī'a* zu sorgen und so das Herrschaftssystem und den diesem zu Grunde liegenden Normen der Konzeption eines göttlichen Königreichs anzugleichen¹²⁴. Insofern zeigt sich wieder die Verflechtung von „weltlicher“ und religiöser Macht, sowie die Position des Kalifen an der Schnittstelle zwischen seiner Untertan*innenschaft und Allah: Gottgefällige Herrschaft vereinte somit politische Macht (*salṭana*, *ḥilāfa*, *mülk*) mit spiritueller Autorität¹²⁵, wobei diese einander in Form einer Wechselwirkung bedungen. Tatsächlich verfügte einer der einflussreichsten theoretischen Texte im Bereich der *siyāset*-Literatur, *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyya v' al-Vilāyāt ad-Dīniyya* (die heiligen Handlungen der Regierung) des schafiitischen Gelehrten Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Māvardī (m. 1058 /450 H.), dass Untertan*innen nur dann ihrem Herrscher Gehorsam schulden würden, wenn dieser nach den Prinzipien des Islam herrschen, sowie Weisheit und Gerechtigkeit üben würde¹²⁶. Der Herrscher war somit in seiner eigenen

¹²⁰ Syed, Mairaj (2017). *Coercion and Responsibility in Islam. A Study in Ethics and Law*. Oxford: OUP, S. 101.

¹²¹ Taşköprüzade, Aḥmad b. Muṣṭafa (1975). *Al-Shaḥā'iq al-nu'māniyya fi 'ulamā' al-dawla al-'Uthmaniyyā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, S. 5. Zitiert nach Burak, Guy (2015). *The second formation of Islamic Law. The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 72.

¹²² Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, S. 17.

¹²³ Bauer, *Kulturelle Ambiguität*, S. 211.

¹²⁴ Yılmaz, *Caliphate Redefined*, S. 180.

¹²⁵ Ibid., S. 94.

¹²⁶ Ferguson, Heather (2018). *The Proper Order of Things. Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses*. Stanford: Stanford University Press, S. 73.

Gesetzgebung an die Prinzipien und Richtlinien der *ṣarīʿa* gebunden, die ihrem Anspruch nach das Zusammenleben der muslimischen Gemeinschaft ('*uma*) in ihrer Gesamtheit regeln sollte¹²⁷. Angehörige der '*ulemā*', der religiösen Gelehrtenschaft, fungierten in Anbetracht ihrer soziopolitischen Stellung und der ihnen von der Gesellschaft zugeschriebenen Bedeutung als Ausleger des göttlichen Willens, als unangefochtene legislative Instanz im Bereich des Scheriatrechts: Das Amt des *muftī* (Mufti; *trk. müftü*) verlieh seinem Inhaber, einem Gelehrten des *fikh*, die Macht über spezifische Rechtsfragen in Form eines Rechtsgutachtens (*fatwā* bzw. *fetvā*) durch Interpretation der Rechtstexte (v.a. Koran, Hadithe)¹²⁸ zu befinden und so das Scheriatrecht kontinuierlich an die jeweiligen zeitgenössischen, politischen, kulturellen und sozialen Gegebenheiten anzupassen. Insofern hatten Muftis und insbesondere der höchstrangige aus ihren Reihen, der *ṣeyḥü l-islām*, eine mit den *iuris prudentes* (Rechtskundige) im Römischen Recht vergleichbare Funktion inne¹²⁹. Jene Bereiche jedoch, die trotz des Anspruchs der universalen Anwendbarkeit weder von *ṣarīʿa*, noch den Hadithen oder Rechtsgelehrten (Auslegern des *fikh*, *fuḳaha'*) geregelt wurden, oblagen der legislativen Macht des Sultans, dessen Wort somit in Form des *ḳānūn* zu einer weiteren Säule des osmanischen Rechtssystems wurde¹³⁰.

6.1.2 *ḳānūn* und '*örf-i pādīṣāhī*

Abseits der *ṣarīʿa* und des darauf basierenden *fikh* regelte ein im Gegensatz zum als gottgegeben angesehenen, jedoch dynamisch weiterentwickelten und nicht kodifizierten Scheriatrecht „weltliches“ Recht (*ḳānūn*) das gesellschaftliche Zusammenleben, wobei naturgemäß dem Sultan als höchstem irdischem Herrscher die absolute legislative Macht oblag. Als Zusatz zu jenen Richtlinien der *ṣarīʿa*, die die gesellschaftliche Ordnung und Hierarchie nach dem Vorbild der Konzeption eines göttlichen Himmelreichs herstellen sollte, bezog sich der *ḳānūn* auf jene Bereiche, die entweder von der islamischen Rechtslehre unberührt blieben – hier sei als besonders markantes Beispiel das Millet-System erwähnt, das sich dem direkten Einfluss des islamischen *fikh* dem Willen des Sultans nach entzog – aber auch jene Bereiche, die eine besondere staatspolitische Rolle einnahmen und so als vital für die Aufrechterhaltung dynastischer Herrschaft angesehen wurden: Strafrecht, Land- und Kriege recht scheinen an dieser Stelle ebenso auf wie wirtschafts- und fiskalpolitische Richtlinien¹³¹.

¹²⁷ Ferguson, *Proper Order*, S. 71.

¹²⁸ Diese hermeneutische Vorgangsweise wird als '*ictihād*' bezeichnet (Aykılmaz, Gül (2007). „The Kadi in the Ottoman Empire. In: Scholler, Heinrich; Tellenbach, Silvia (Hg.) *Positionen und Aufgaben des Richters nach westlichem und islamischem Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 87- 118. Hier: S. 89.

¹²⁹ Goldziher, Ignác et al. (2012). "Fikh". In: Bosworth, Clifford et al. (ed). *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Online unter: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fikh-SIM_2364?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=iuris+prudentes Stand: 08.08.2020.

¹³⁰ Ferguson, *Proper Order*, S. 72.

¹³¹ Vikør, Knut (2017). "Sharia". *The [Oxford] Encyclopedia of Islam and Politics in the Oxford Islamic Studies Online*. Online unter:

<https://web.archive.org/web/20170202054116/http://bridgingcultures.neh.gov/muslimjourneys/items/show/226#> Stand: 25.04.2019.

Diese Verzahnung religiös verwurzelten und „weltlichen“ Rechts, wobei letzteres auf realpolitische und regionalspezifische Gegebenheiten basiert, erzeugte ein Spannungsfeld zwischen religiösen Autoritäten und der in vielerlei Hinsicht als absolut zu begreifenden Souveränität des Sultans¹³², das durch die in vielen Teilen der osmanischen Territorien einflussreiche, auf *‘örf* (Bräuche, Traditionen) zurückgehende Rechtspraxis verstärkt wurde: Als spezifische soziale Normen und Gepflogenheiten definiert¹³³, stellte *‘örf* einen weiteren, für realpolitische Rechtskodifizierung und -praxis prägenden Faktor dar, sowie eine Herausforderung für staatspolitische Konsolidierung und Zentralisierungsbestrebungen. Eingedenk der großflächigen Expansion, in deren Zuge verschiedene Kulturräume dem Osmanischen Reich einverleibt und unter dessen nominelle Jurisdiktion gestellt wurden, ergab sich vielerorts ein Konflikt zwischen traditioneller etablierter Praxis und osmanischer Gesetzgebung, der durch diversifizierte Gesetze und Erlässe, die den regionalen Kontexten angepasst waren, beizulegen versucht wurde¹³⁴: In den Worten des namhaften Historikers Tursun Bey (1420-1499 /823-904 H.) basierten auf *‘örf* abzielende Regeln des *ḳānūn* auf realpolitischen, rein von Staatsräson und Vernunft geleiteten Überlegungen¹³⁵, wobei zeitgenössische Bezeichnungen für den im *ḳānūn* bzw. den einzelnen *ḳānūnnāme* der Sultane festgehaltenen Gesetzeskorpus die große Rolle des *‘örf* widerspiegelt: Es ist vom *‘örf-i pādīshāhī* (herrschaftlichen Brauch) bzw. *‘örf-i sulṭānī* (sultanischen Brauch) die Rede¹³⁶.

Das der osmanischen Rechtskonsolidierung von Zeitgenossen¹³⁷ bereits in der ersten Phase zugeschriebene hohe Bedeutungsaußmaß der Verschmelzung von göttlichem Recht und traditionellen Rechtspraktiken, sowie den vom Sultan erlassenen, auf primär „weltliche“ und oftmals überaus kontextgebundene Belange abzielenden Richtlinien zeigt der Bericht des bereits erwähnten Tursun Bey¹³⁸:

Jung, Dietrich (2003). „Staat und Islam im Mittleren Osten.“ In: Minkenberg, Michael; Willems, Ulrich. *Politik und Religion*. PVS – Politische Vierteljahresschrift, Heft 33. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 207-230. Hier: S. 214.

Aykılmaz, „The Kadi in the Ottoman Empire“, S. 90.

¹³² Ferguson, *Proper Order*, S. 71.

¹³³ Dönmez, İbrahim Kâfi (o.A.) „*‘örf*“. In: Türkiye Diyanet Vakfı (ed.), *İslam Ansiklopedisi*. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/orf> Stand: 25.04.20.

¹³⁴ İnan, Kenan (2008). „The Making of Kanun Law in the Ottoman Empire, 1300-1600.“ In: Lottes, Günther et al. *Making, Using and Resisting the Law in European History*, S. 65-76. Hier: S. 67.

¹³⁵ Tursun Bey (1490/95), *Tarih-i Ebü'l-Feth*, S. 12-13. Zitiert nach: İnan, *The Making of Kanun Law*, S. 67.

¹³⁶ Panaite, Viorel (2019²). *Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and its Tribute-Payers from the North of the Danube*. Leiden / Boston: Brill, S. 21.

¹³⁷ In Anbetracht der fehlenden weiblichen Stimmen zu dieser Thematik (auf jeden Fall in den ersten Jahrhunderten der osmanischen Rechtskonsolidierung) wird an dieser Stelle bewusst auf die Nennung des femininen Suffixes verzichtet.

¹³⁸ Ferguson, *Proper Order*, S. 76.

Ve eğer şöyle ki bu tedbîr bervefk-ı vücut ve kıide-i hikmet olursa ana ehl-i hikmet siyâset-i ilâhi dirler, ve ehl-i şer' ana şerî'at dirler. Ve illâ, ya'ni bu tedbir ol mertebede olmazsa, mücerred tavr-ı 'aql üze nıẓâm-ı 'âlem-i zâhir için, meselâ Cingiz Hân gibi olursa, sebebine izâfet iderler, siyâseti sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî dirler ki, 'örfümüzce ana 'örf dirler. Keyfe mekân, anun iķâmeti elbette bir pâdişâh vücuduna mevkûf. Hatta şöyledir ki, her rûzgârda vücûd-ı şârî' hâcet değüldür...; ammâ her rûzgârda bir pâdişâhun vücûd-ı hâcettir ki anun taşarruf-ı cüz'ıyyâtta vilâyet-i kâmilî vardır. Ve anun tedbîri munkatî' olsa, bakâ-yı eşhâs ber-vech-i ekmel sûret bulmaz; belki bi'l-küllî fenâ bulur. Ve ol nıẓâm fevt olur¹³⁹.

Wenn es sich um Gesetze handelt, die auf Prinzipien basieren, die Glück in dieser Welt und in der Welt danach sicherstellen, so werden diese göttliche Herrschaft, oder Scheriat – festgesetzt von den ehl-i şerî'at genannt. Es gibt (auch) Gesetze, die auf Vernunft basieren, die eine richtige Weltordnung ermöglichen, wie sie von Dschingis Khan gebildet wurde. In diesen Gesetzen werden Geschehnisse mit ihren ursächlichen Zusammenhängen verbunden und als Regierung des Sultans and herrschaftliches Recht bezeichnet und 'örf innerhalb unserer Tradition genannt. Die fortbestehende Aufrechterhaltung dieses Systems braucht einen Herrscher. Es bedarf nicht in jedem Zeitalter eines prophetischen Gesetzesüberbringer...; jedoch braucht es in einer jeden Periode einen Herrscher, der die Autorität besitzt für das Gemeinwohl Gesetze zu erlassen und Maßnahmen durchzusetzen. Wenn dessen Autorität verlorenght, kann kein Gesetz vollstreckt werden und Menschen können nicht miteinander leben – sie würden sich gegenseitig und die Ordnung der Welt zerstören¹⁴⁰.

Die Frage nach der genauen Zusammensetzung der Rechtspraxis, ergo nach dem Stellenwert der beiden Rechtsquellen, bedarf einer punktuellen Betrachtung des Kontexts und ist von einer Reihe an soziopolitischen und soziokulturellen Faktoren determiniert. Eine detaillierte Betrachtung derselben für den behandelten Zeitraum dieser Arbeit geht somit weit über die Reichweite und Bandbreite derselben hinaus, jedoch sei an dieser Stelle auf Uriel Heyd verwiesen, der in seinem einflussreichen Werk „*Studies in Old Ottoman Criminal Law*“ einen starken Hang zur Orthodoxie während des 17. und 18. Jahrhunderts konstatiert, der zu einem graduellen Bedeutungsverlust der *ķānunnāme* im Bereich des Strafrechts führte¹⁴¹. So stellte Sultan Muştafâ II (1664-1704; reg. 1695-1703 / 1054-1116; reg. 1106-1115 H.) in einem Dokument, das sich auf den Juni 1696 (Zu l-ķa'de 1107) zurückdatieren lässt und an den stellvertretenden Großwesir gerichtet ist, das Scheriatrecht nicht nur klar über „weltliches Recht“, sondern spricht letzterem jegliche Legitimation und Relevanz ab, da die *şarî'a* als einzige Rechtsquelle sämtliche Bereiche, sowohl öffentliche, als auch private, nach göttlichem Willen zu regeln habe:

„Apart from the penalties ordained by Allāh and the penalties ordained by the Prophet no penalties are to be laid down and chosen, and interference by anyone else in the commands of the illustrious şarî'a is null and rejected.“¹⁴²

¹³⁹ Tursun Bey (1490/95), *Tarih-i Ebü'l-Feth*, S. 12-13. Zitiert und transkribiert nach Ferguson, *Proper Order*, S. 311.

¹⁴⁰ Übersetzung in Anlehnung an Ferguson, *Proper Order*, S. 76.

¹⁴¹ Heyd, Uriel (1973). *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, S. 155.

¹⁴² Ibid., S. 158.

Dieses drastische Ungleichgewicht zwischen als göttliches Recht begriffener *ṣarīʿa* und menschengemachtem¹⁴³ *ḳānūn* zeigt sich auch tendenziell in früheren Jahrhunderten, wobei jedoch dem *ḳānūn* kaum per se jegliche Relevanz für die osmanische Rechtordnung abgesprochen wird – die Bedeutung, die dem *ḳānūn* etwa im 16. Jahrhundert beigemessen wurde, wird beispielsweise im Beinamen Sultan Süleymāns deutlich: *Ḳānūnī*, der Gesetzgebende – ein Beiname, der auf seine rege legislative Tätigkeit hinweist.

Doch auch in dieser Periode haftete dem *ḳānūn* (auf jeden Fall nominell) der Status einer untergeordneten, die *ṣarīʿa* lediglich in einzelnen Bereichen komplementierenden rechtlichen Instanz an – ein Status, der sich erst im Zuge der Tanzimat-Reformen im 19. Jahrhundert ändern sollte, als sukzessive „weltliches“ Recht die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche (mit einigen Ausnahmen) dominierte¹⁴⁴. Dieses Abhängigkeitsverhältnis zeigt sich auch in dessen inhaltlichen Bindung an bestehendes Scheriatrecht: Gesetze im *ḳānūn* durften per definitionem den in der *ṣarīʿa* dargelegten Richtlinien nicht widersprechen. Dies bezeugt etwa eine *fetvā* des *ṣeyḫül-islām* Ebu ‘s-Su‘ūd Efendi (1490-1574 / 895-982 H.): „*nā-meṣrû‘ olan nesneye emr-i sulṭānī olmaz*“¹⁴⁵ [Es kann keinen Befehl des Sultans geben, der etwas anordnet, das der *ṣarīʿa* gemäß verboten ist].

Die Sultane bewegten sich hinsichtlich ihrer legislativen Autorität in einem relativ starren Korsett, das von den Richtlinien der *ṣarīʿa* und der diese aufrechterhaltenden und vertretenden Autoritäten (der *‘ulemā’*) determiniert wurde.

Dem zufolge wird oft der Begriff des Dualismus¹⁴⁶ herangezogen, um die Existenz zweier Zweige im osmanischen Rechtssystem zu verdeutlichen. Diesem Terminus haftet jedoch nicht nur die Bedeutung der Zweigeteiltheit an, sondern suggeriert auch die Existenz zweier klar voneinander trennbaren Sphären, die unabhängig voneinander und in Konkurrenz zueinander existieren. Dieser semantischen Festschreibung zweier klar voneinander zu unterscheidenden Polen steht die Verflechtung der Akteure und Autoritäten entgegen, sowie die weitgehende inhaltliche Kongruenz der beiden Rechtskorpora, die unter anderem aus dieser Verflechtung resultierte. Hallaq konstatiert etwa, dass Scheriatrecht und *ḳānūn* „*had far more in common than they differed upon*“¹⁴⁷, was sich aus den kontextuellen

¹⁴³... wenn auch von jener Person gemacht, die, wie bereits ausgeführt, gewissermaßen die Rolle eines Mediators zwischen der irdischen und himmlischen Welt einnahm.

¹⁴⁴ Heyd, *Ottoman Criminal Law*, S. 114.

¹⁴⁵ Ibid., S. 180.

¹⁴⁶ Beispielsweise Thompson, Elizabeth (2000). *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege and Gender in French Syria and Lebanon*. New York: Columbia University Press, S. 114; Weber, Max (2009). *Economy and Society: An Outline of interpretive Sociology*. edited by Roth, Guenther; Wittich, Claus. Vol. 2. New York: Bedminster Press, S. 822; Barkan, Ömer (1952). *Kanunnameler*. In: *islam Ansiklopedisi*. Vol. 6: 185–95. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, S. XII, XLIX.

¹⁴⁷ Hallaq, Wael (2009). *Sharīʿa: Theory, practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 78.

Rahmenbedingungen, der Konzeption des *ḵānūn* als die *ṣarīʿa* komplementierende Instanz und durch die Positionen und Handlungsspielräume der einzelnen gesetzgebenden Akteure ableiten lässt. Tatsächlich fungierten *ḵānūn* und *ṣarīʿa* kaum als voneinander unabhängige Entitäten, sondern waren Produkte des gleichen soziopolitischen Kontexts, auch wenn sie sich hinsichtlich der von ihren Urhebern verfolgten Intentionen unterscheiden konnten: Dass diese auf den ersten Blick augenscheinliche personenbezogene Diversität, die sich aus den verschiedenen Intentionen und Zielen der einzelnen „weltlichen“ und geistlichen Akteure hinsichtlich der Konzeptionalisierung des Rechtssystems ergibt, in Bezug auf das osmanische Recht jedoch nur bedingt relevant ist, zeigt die enge Einbindung der Mitglieder der *ʿulemā* in die Festsetzung „weltlichen“ Rechts. Eingedenk der gedanklichen Verortung und Gewichtung der *ṣarīʿa* und des ihr de facto untergeordneten *ḵānūn* waren die religiösen Würdenträger der *ʿulemā* an der „weltlichen“ Gesetzgebung insofern beteiligt, als dass sie dessen Übereinstimmung mit der *ṣarīʿa* kontrollieren und gegebenenfalls in Bezugnahme auf die *fetvā* des *ṣeyḥül-islām* Ebu 's-Su'ūd Efendi dagegen Einspruch erheben durften¹⁴⁸. Eine weitere Verflechtung zeigt sich in dem Umstand, dass die *ʿulemā* Staatsbedienstete waren, woraus ein implizites Abhängigkeitsverhältnis zum Sultan resultierte¹⁴⁹. Die graduelle Eingliederung der *ʿulemā* in das vom Sultan direkt kontrollierte „weltliche“ Besoldungssystem und die damit einhergehende, von ihm selbst ausgesprochene Ernennung zum Mufti bzw. *ṣeyḥül-islām* verschaffte dem Sultan einen größeren Handlungsspielraum und konnte bei anhaltenden Meinungsverschiedenheiten die betreffenden Würdenträger, die nunmehr seine Beamten waren, durch andere, ihm genehmere Amtsträger ersetzen¹⁵⁰. Diese im 17. Jahrhundert bereits abgeschlossene Integration zeigt sich etwa auch im Bericht des Chronisten Muṣṭafā b. Faṭḥ Allāh al-Ḥamavī (m. 1711 /1123 H.), in dem die Dependenz der *ʿulemā* vom osmanischen Herrscher durch die Bezeichnung *al-iftā' as-sultānī* (sultanische Muftischafft) zum Ausdruck kommt¹⁵¹.

Wie bereits angedeutet, ist die Frage nach der Bedeutung der beiden Rechtssphären und dem Ausmaß der Interaktion deren Akteure kaum allgemein zu beantworten, zu viele Faktoren sozialpolitischer, kultureller und auch (in Bezug auf einzelne Akteure) persönlicher Natur spielen in der osmanischen Rechtslehre eine Rolle, zu viele Verknüpfungen erschweren eine klare Sicht auf *ṣarīʿa* und *ḵānūn*¹⁵². Anstatt eines klar fassbaren, monolithischen Bildes zeigt sich ein von dynamischen Wechselwirkungen geprägtes Verhältnis: Sultane werden in ihrer absoluten Macht durch die *ʿulemā* kontrolliert, die

¹⁴⁸ Yılmaz, *Caliphate Redefined*, S. 61.

¹⁴⁹ Prenner, Karl (2014). „Islamische Kulturgeschichte“. In: Grabner-Haider, Anton et al. (Hg.) *Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Von 1500 bis 1800*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 216.

¹⁵⁰ Zilfi, Madeline (2006). „The Ottoman Ulema“. In: Faroqhi, Suraiya (Hg.). *The Cambridge History of Turkey. Band 3. The Later Ottoman Empire 1603-1839*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 213.

¹⁵¹ Muṣṭafā b. Faṭḥ Allāh al-Ḥamavī (2011). *Fawā'id al-irṭihāl wa-natā'ij al-safar fī akhbār al-qarn al-ḥādī 'ashar*. Dār al-Nawadīr, Beirut: Dār al-Nawadīr, S. 128. Zitiert nach Burak, *The second formation of Islamic Law*, S. 48.

¹⁵² Wood, Leonard (2018). „Legislation as an Instrument of Islamic Law“. In: Emon Anver; Ahmed, Rumea (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*. Oxford: OUP, S. 558.

jedoch graduell immer mehr in Abhängigkeit zur „weltlichen“ Macht geraten und so austauschbar werden, während *şeyhül-islām* wie etwa Ebu ‘s-Su‘ūd Efendi im 16. Jahrhundert maßgeblich an den Gesetzen des *ķānūn* beteiligt sind und so ihre eigenen *fetvās* gelegentlich auf „weltliches“ Recht aufbauen¹⁵³; es zeigt sich ein Gemenge an Beziehungen und Interaktionen, das die unterschiedlichen Sphären oftmals verschwimmen lässt, die sich im 17. und 18. Jahrhundert, wie von Uriel Heyd (1973) dargestellt, immer mehr zu Gunsten religiösen Rechts anglichen, bis im 19. Jahrhundert eine radikale Kehrtwende in Richtung Verwestlichung und absolute Souveränität des Sultans einsetzte, die auch eine Aufwertung „weltlichen“ Rechts mit sich brachte.

6.2 *şarī‘a* und Rauschmittel

Eingedenk der Bedeutung der *şarī‘a* in Bezug auf das osmanische Rechtswesen nimmt die Betrachtung derselben und deren Perspektive auf Rauschmittel wie Opium und Cannabis einen bedeutenden Platz in vorliegender Arbeit ein - schließlich bereitet die *şarī‘a* und die damit verbundenen *fetvā*-Sammlungen die Basis für sozialdisziplinatorische Maßnahmen für die muslimische, also kulturell hegemoniale Bevölkerung. Gilt dies bereits in den ersten Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft, so prägt islamisches Recht im Zuge dessen Aufwertung im 17. und 18. Jahrhundert umso mehr die theoretische Basis für Sozialdisziplinierung und Rechtsprechung im betrachteten Zeitraum. Im Zuge einer Darstellung des Scheriatrechts in Bezug auf berauschende Substanzen lohnt ein kurzer Blick auf religiös gefärbte Überlieferungen und spätere Dogmen aus frühislamischer Zeit, wie etwa Hadithe oder Überlieferungen der ersten Kalifen, die, wie bereits angesprochen, gemeinsam mit dem Koran die Hauptquelle für das Scheriatrecht darstellen.

6.2.1 Erste dogmatische Perspektiven auf Rauschmittel

Abū Hurayra (m. ca. 680 /60 H.), ein langer Weggefährte des Propheten Muḥammad, warnte laut Überlieferung mit folgenden Worten vor Cannabis: „*The Prophet said, Beware of the green one, for it is the greatest wine.*“¹⁵⁴ Worin genau die Gefahr bestand, die von der berauschenden Substanz – und, wie später ersichtlich werden wird, von jeglicher berauschenden Substanz – aus Sicht des Propheten und seiner Weggefährten ausging, erschließt sich aus folgenden Aussagen, die der Überlieferung nach auf den 4. Kalifen ‘Alī (m. 661 /40 H.), sowie auf einen Weggefährten des Propheten Muḥammad, Ḥuḏayfa ibn al-Yamān (m. 656 /35 H.), zurückgehen. So äußerte sich ‘Alī mit folgenden Worten zu Cannabis, das er aufgrund seiner berauschenden Wirkung als „Wein“ bezeichnet: „*The Prophet said, Beware of the wine of the non-Arabs*“¹⁵⁵, *for it will make you forget the*

¹⁵³ Heyd, *Ottoman Criminal Law*, S. 183.

¹⁵⁴ Rosenthal, *The Herb*, S. 179.

¹⁵⁵ Das aus Cannabis gewonnene Haschisch wird hier als „Wein der Nicht-Araber“ bezeichnet, was sowohl auf seinen nicht-arabischen Ursprung hindeutet – Wein wurde von Persien aus im arabischen Raum verbreitet –, als auch auf seine berauschende Wirkung, aufgrund deren es als „Wein“ bezeichnet wurde, der gewissermaßen als *pars pro toto* für sämtliche berauschende Substanzen fungierte (Rosenthal, *The Herb*, S. 179).

*confession of faith.*¹⁵⁶ Warum der individuelle Glaube und Rechtschaffenheit durch den Konsum von Cannabis in den Augen des Propheten, und somit schlussendlich auch in denen der *fuḫaha'* (Auslegern des islamischen Rechts) Schaden erleidet, erläuterte Ḥuḏayfa ibn al-Yamāns wie folgt:

*„I went together with the Prophet into the countryside. He saw a tree and shook his head. I asked him why he was shaking his head, and he replied: A time will come upon my nation when they will eat from the leaves of this tree and get intoxicated, and they will pray while intoxicated. They are the worst of the worst (...) God has nothing to do with them.”*¹⁵⁷

Dem Koran ist weiterhin ein generelles Verbot aller berauschenden Substanzen zu entnehmen, das neben verschiedenen Arten von Wein – der, wie bereits gesehen, oft als *pars pro toto* für Rauschmittel angesehen wurde – auch Opium und Cannabis einschloss. Der Sure al-Mā'ida (5:90–91) ist beispielweise folgendes zu entnehmen:

*„You who believe, intoxicants (khamr) and gambling, idolatrous practices, and (divining with) arrows are repugnant acts—Satan’s doing—shun them so that you may prosper. With intoxicants and gambling, Satan seeks only to incite enmity and hatred among you, and to stop you remembering God and prayer. Will you not give them up?”*¹⁵⁸

Während konkrete, auf spezifische berauschende Substanzen abzielende Verbote in der Frühphase des Islam selten überliefert wurden und so die Annahme besteht, dass zu diesem Zeitpunkt der Konsum von Cannabis, Opium, Marihuana und ähnlichen Drogen kein soziales Problem darstellte¹⁵⁹, häufen sich, wie eben angeführt, Verbote, die gegen den Konsum von Rauschmitteln im Allgemeinen gerichtet sind und sich insbesondere gegen Rauschzustände während des Gebets aussprechen. So wird etwa auch in der Sure an-Nisā' (4:43) gewarnt: *“You who believe, do not come anywhere near the prayer if you are intoxicated, not until you know what you are saying...”*¹⁶⁰

Der aus dem Konsum von Wein und weiteren Drogen resultierende Rauschzustand stellte in den Augen der Rechtsgelehrten ein Kernproblem für die Gesellschaft dar – diese These scheint allgemein und über viele verschiedene Rechtskreise und späteren Rechtsschulen hinweg akzeptiert worden zu sein. Heiß diskutiert wurde im Gegensatz dazu die Frage, ob die Substanzen per se *ḥarām* (laut göttlichem Recht verboten) sind oder lediglich dann, wenn sie in einer Quantität genossen worden sind, die zur Berausung führt: So wurde im 14. Jahrhundert beispielsweise durch die hanafitische Rechtslehre der Konsum von Cannabis akzeptiert, jedoch nur unter der Auflage, dass dieser nicht zur Berausung

¹⁵⁶ Rosenthal, *The Herb*, S. 179.

¹⁵⁷ Ibid., S. 179.

¹⁵⁸ Haleem, Muhammad (2005). *The Qu'ran. A new translation*. Oxford: OUP, S. 76.

¹⁵⁹ Rosenthal, *The Herb*, S. 41.

¹⁶⁰ Haleem, *The Qu'ran*, S. 55.

führe, sondern lediglich im medizinischen Kontext eingesetzt werde¹⁶¹. Daraus kann geschlossen werden, dass im Gegensatz zu den drei weiteren sunnitischen Rechtsschulen der Hanafismus lediglich die berauschende Wirkung als *ḥarām* ansah, nicht aber die Substanz an sich.

Diskrepanzen beziehungsweise sich über die Jahrhunderte verändernde Bedeutungszuschreibungen und Auslegungen ergaben sich auch in Bezug auf das Wort *ḥamr*, das zwar als Wein übersetzt wird, jedoch augenscheinlich oft als pars pro toto für weitere Rauschmittel fungierte. Diese Mehrdeutigkeit basiert laut Gabriel Nahas auf der etymologischen Herleitung des Worts vom arabischen Verb *ḥamara* (bedecken, verbergen) – durch Konsum von *ḥamr* (sei es nun Wein oder eine andere Substanz) wird der Geist umhüllt, also sozusagen berauscht¹⁶². Während sich also Konflikte bzw. Uneinigkeiten hinsichtlich der genauen Festsetzung von Richtlinien und der Fassung von Begrifflichkeiten ergaben, blieb jedoch ungeachtet der Unterschiede zwischen den vier sunnitischen Rechtsschulen die Ächtung des Rauschzustands eine Konstante, die sich über die Jahrhunderte hinweg halten sollte.

Im Laufe der Zeit wurden die normativen Vorgaben in Bezug auf berauschende Substanzen konkreter und richteten sich spezifisch gegen die beiden Drogen Opium und Cannabis in deren verschiedenen Erscheinungsformen, deren potenziell zerstörerische Wirkung im Zuge der ansteigenden Verbreitung offenbar insbesondere ab dem 11. Jahrhundert stärker zu Tage trat und das gesellschaftliche Zusammenleben sukzessive beeinträchtigte¹⁶³. Die möglicherweise erste Erwähnung¹⁶⁴ Opiums als potenziell lebensgefährliche Genussdroge geht auf Abū r-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī (973-1048 /362-439 H.) zurück, der Opium zwar als verbreitetes, in der Populärmedizin fest verankertes Konsummittel darstellt, jedoch auch seine suchterregende Wirkung betont:

*„People who live in the tropics or hot climates, especially those in Mecca, get into the habit of taking opium daily to eliminate distress, to relieve the body from the effects of scorching heat, to secure longer and deeper sleep, and to purge superfluitie [sic] and excesses of humors. They start with smaller doses which are increased gradually up to lethal dosages “.*¹⁶⁵

¹⁶¹ Nahas, Gabriel (1982). „Hashish in Islam. 9th to 18th century“. *Bulletin of the New York Academic Medicine* 58 (9), 814-83. Hier: S. 825.

¹⁶² Nahas, „Hashish“, S. 825.

¹⁶³ Rosenthal, *The Herb*, S. 105.

¹⁶⁴ Hamarneh, Sami (1972). „Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction.“ *Medical History* 16 (2), S. 226-237. Hier: S. 231.

¹⁶⁵ Hamarneh, „Pharmacy“, S. 230-231.

Konkrete Nennungen von Cannabis und Opium gingen im Zuge ihrer Sichtbarwerdung in zeitgenössischen Konsummustern mit einer Spezifizierung ihrer negativen Auswirkungen einher, sowie mit einer Ausdifferenzierung derselben und einer graduellen Abgrenzung vom davor als Überbegriff fungierenden Wein. Dies ist beispielsweise dem Bericht Taḳī ad-Dīn Aḥmad bin Taymīya (m. 1328 /728 H.) zu entnehmen, indem Cannabis nicht nur mit Gottlosigkeit und Berauschung per se, sondern mit weiteren, spezifischen gesellschaftlichen Negativerscheinungen und Ausprägungen in Zusammenhang gebracht wird:

*„When people started to commit sins that God and his Prophet forbade, God gave power to the enemy to overcome them, and this wretched cannabis is its worst negative externality. It is worse than drinking alcohol in many ways, whereas alcohol is worse than it in other ways. In addition to its intoxicating effects it causes effeminacy (takhnith) and cuckoldry (diyatha)“.*¹⁶⁶

6.2.2 Die Perspektive der hanafitischen Form der *ṣarīʿa*

Auf der Grundlage dieser überlieferten Texte basiert der osmanische, auf der hanafitischen Rechtsschule¹⁶⁷ beruhende *fiqh*¹⁶⁸: Dessen auf den Konsum von Opium, Cannabis und anderen berauschenden Substanzen Bezug nehmende Richtlinien sind ein Spiegelbild jener Perspektiven, die den eben genannten Aussagen frühislamischer Würdenträger und Gelehrten entnommen werden können.

Im zweiten Buch des hanafitischen *fiqh* mit dem Titel *ṭahārat* (rituelle Reinheit) finden Rauschmittel im Abschnitt über *nacāsāt* (rituelle Unreinheit) Erwähnung und werden in eine Reihe mit verschiedenen Körperflüssigkeiten gestellt, die alle als *nacāsāt-i ḡalīza* (schwere Verunreinigungen) klassifiziert werden:

*„Menschlicher Urin, auch der Urin von Babys, Eselurin oder der [Urin] anderer Tiere, deren Fleisch Haraam ist, menschliche Exkremente und die vierfüßiger Tiere sind Ghaliza Najaasat (schwere) Verunreinigungen. Das gilt auch für menschliches und tierisches Blut, Rebenwein (und andere berauschende Flüssigkeiten) und Samen (gemäß Imam Shafei und anderen ist menschlicher Samen nicht Najaasat, sondern rein).“*¹⁶⁹

¹⁶⁶ Taḳī ad-Dīn Aḥmad bin Taymīya (1995). *Majmuʿ al-Fatawa*. Medina: Mucammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣṣḥaf aṣ-Ṣarīf. Zitiert nach: Ali, Mansur (2014). „Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology“. *Religions* 5, S. 912-928. Hier: S. 916.

¹⁶⁷ Zur weiteren Vertiefung der Frage, wie der Hanafismus in das osmanische Staatswesen eingegliedert wurde siehe z.B. Peters, Rudolph (2005). „What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire. In: Bearman, Peri et al. (Hg.) *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge, MA: Harvard University Press, S. 147-158.

¹⁶⁸ Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, S. 94, 117.

¹⁶⁹ Hanel, Muhammad (übers.). (o.A.). *Das elementare Handbuch der Rechtslehre von Abu Hanifa*. Online unter: http://www.ditib-ma.de/islam/Handbuch_der_Rechtslehre_-_Abu_Hanifa.pdf Stand: 07.06.2020, S. 12.

Präzisiert wird diese, mit Rauschmitteln verbundene Unreinheit durch folgenden, im Buch *taḳvā* (Gottesfurcht) enthaltenen Abschnitt:

„Traubenwein der aus unbehandelten Trauben gemacht wurde, fermentiert hat und berauschend ist, ist Najas (unrein) im Grade der Ghaliza Najaasat (schwer unrein) und absolut Haraam. Wer dies leugnet (nicht aus Unwissenheit), ist ein Kafir. Dattel- oder Feigenwein und dergleichen, ebenso alle anderen berauschende Getränke, woraus auch immer sie hergestellt sind, sind gemäß Imam Abu Hanifa Haraam. Ein Tropfen dieser Getränke ist Najas im Grade von Khafifa Najaasat (leichte Unreinheit).“¹⁷⁰

In diesen Abschnitten zeigt sich die Heranziehung von aus Trauben gewonnenem Wein als *pars pro toto* für jegliche berauschenden Flüssigkeiten (beispielsweise *kūknār* oder *bang*) einmal mehr in eindeutiger Klarheit – wie bereits angeführt, wurde bereits in der frühislamischen Periode der Konsum von Wein als die soziale Ordnung gefährdendes Problem angesehen, während konkrete Nennungen von Opium, Cannabis und weiteren Rauschmitteln aufgrund mangelnder Bedeutung im zeitgenössischen, auf Genuss ausgerichteten Konsumverhalten selten aufschienen¹⁷¹. Ungeachtet des Mangels an direkter Bezugnahme kann durch die allumfassende Einbeziehung jeglicher berauschenden Substanzen ein klarer Konnex zwischen den mit Wein assoziierten Richtlinien und Opium, sowie Cannabis gezogen werden. Dies wird auch in diesem Abschnitt besonders eindringlich dargelegt:

„Rasulullah, der Friede und Segen Allahs sei auf ihm, hat gesagt, daß alles was in Mengen genossen berauscht, Haraam ist, selbst ein Tropfen davon. Daher ist alles Berauschende (fest, flüssig oder gasförmig) sowohl Najaas (Unreinheit) als auch Haraam.“¹⁷²

Hier werden sämtliche Erscheinungsformen von Rauschmitteln, ungeachtet ihrer Aggregatzustände, in aller Eindeutigkeit als *ḥarām* dargestellt und der Konsum derselben unabhängig von Quantität als Verstoß gegen die auf *ṭahārat* abzielende Rechtslehre angesehen.

In Anbetracht der großen Bedeutung von Opium, Cannabis und auch Wein in der zeitgenössischen Medizin, die sich, wie bereits ausgeführt, aus zahlreichen medizinischen Schriften aus der Antike, aber auch aus der islamischen Periode rekonstruieren lässt, kommt der Frage, wie die dogmatische Perspektive der hanafitischen Rechtslehre in Bezug auf den Konsum der genannten Drogen im medizinischen Kontext gestaltet war, besonders hohe Relevanz zu – man denke nur an den osmanischen Arzt Sabuncuoğlu Şerefeddin, der im 15. Jahrhundert Opium als Bestandteil einer Paste

¹⁷⁰ Hanel, *Das elementare Handbuch der Rechtslehre von Abu Hanifa*, S. 56.

¹⁷¹ Rosenthal, *The Herb*, S. 41, 105.

¹⁷² Hanel, *Das elementare Handbuch der Rechtslehre von Abu Hanifa*, S. 56.

gegen Kopfschmerz verwendete¹⁷³, oder an Berichte, die eine verbreitete Verwendung von Opium als Aphrodisiakum nahe legen¹⁷⁴.

In Bezug auf den medizinischen Kontext zeichnet der hanafitische *fiqh* ein vergleichsweise ambivalentes Bild: Während die bereits angeführten Passagen prinzipiell wenig Interpretationsspielraum lassen indem berauschende Substanzen unabhängig von Erscheinungsform und Quantität als *ḥarām* angesehen werden, ist in Bezug auf deren medizinische Anwendung Folgendes zu lesen:

*„Es ist verboten, in irgendeiner Weise Wein (oder andere Rauschmittel) zu benützen. Auch medizinisch sollte solches nicht verwendet werden. Eine Verkühlung mit einem Glas Wein zu behandeln ist Haraam.“*¹⁷⁵

Diese auf den ersten Blick sehr eindeutige Richtlinie würde tatsächlich in völligem Einklang mit den oberen Passagen stehen und die Verbindung zwischen Rauschmitteln jeglicher Art und ritueller Unreinheit bestärken. Jedoch ist im selben Abschnitt davon die Rede, dass Rauschmittel durchaus in Verbindung mit anderen Substanzen als Medizin verabreicht und eingenommen werden dürfen, sofern es kein anderes probates Mittel zur Behandlung einer spezifischen Krankheit gibt: *„Sich einer Medizin zu bedienen, in welcher Alkohol Bestandteil ist, wird nur Halaal, wenn kein Substitut dafür gefunden werden kann“*¹⁷⁶. Diese auffällige Inkonsistenz, die in dieser einer Kosten-Nutzen-Abwägung ähnlichen Auffassung zu Tage tritt, unterscheidet sich augenscheinlich von den übrigen Aussagen zu Rauschmitteln, die eine sehr absolute, auf Schwarz-Weiß-Denken und Antagonismen basierende Perspektive nahelegen. Während ansonsten der Konsum und die Berührung einer Reihe an Substanzen vermieden und verboten wird, um *vuzū'* [rituelle Reinheit, die durch die Gebetswaschung hervorgebracht wird] zu bewahren, tritt dieses Ziel angesichts von Krankheit und Tod (paradoxe Weise) in den Hintergrund. Dieser sehr pragmatische Zugang steht im krassen Gegensatz zu den übrigen normativen Äußerungen und stellt eine direkte Verbindung zur verbreiteten Praxis, zur Realität, dar.

Ungeachtet dieser punktuellen Erweichung des Verbots von Rauschmitteln kann jedoch eine klare inhaltliche Linie zwischen der Stigmatisierung von Rauschmitteln und deren Konsument*innen, wie sie bereits zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad geschah, und den etwa 100 Jahre später festgeschriebenen Dogmen Abū Ḥanīfas und seiner Rechtsschule gezogen werden. Wie der Prophet Muḥammad und viele frühislamische Gelehrte vor ihm zog auch Abū Ḥanīfa eine direkte Verbindung zwischen der Berausung des Geistes und Gottlosigkeit. Diese semantische Verbindung beruhte auf der Annahme, dass der Rausch dem wahren, auf Gottesfurcht beruhenden und seelische Reinheit

¹⁷³ Ganidagli et al., „Painful Disorders“, S. 166.

¹⁷⁴ Mathee, *Pursuit of Pleasure*, S. 110.

¹⁷⁵ Hanel, *Das elementare Handbuch der Rechtslehre von Abu Hanifa*, S. 56.

¹⁷⁶ Ibid.

hervorbringenden Gebet entgegenstehe. Hier sei noch einmal auf die von Ḥuḏayfa ibn al-Yamān überlieferten Worte des Propheten Muḥammad verwiesen, sowie auf die Worte des Koran in der Sure an-Nisā':

„(...) they will pray while intoxicated. They are the worst of the worst (...) God has nothing to do with them.“¹⁷⁷

„You who believe, do not come anywhere near the prayer if you are intoxicated, not until you know what you are saying...“¹⁷⁸

Dieses Vergehen, das heißt der Konsum von Rauschmitteln durch eine(n) Angehörige(n) der muslimischen Gemeinschaft fällt laut *ṣarī'a* in die Kategorie der ḥadd-Strafen, also jener Strafen, die die Einhaltung der moralischen Ordnung, den Schutz des Eigentums sowie der öffentlichen Sicherheit gewährleisten sollen, und für die im Koran und in den Hadithen ein explizites Strafmaß genannt wird¹⁷⁹. Trotz dieser Verankerung in Koran und in den Hadithen ist über Rauschmittelkonsum jedoch ein abhängig vom temporalen Kontext unterschiedlich hohes Strafmaß zu verzeichnen: Während die Strafe zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad 40 Peitschenhiebe ausmachte, ist ab der Führung durch den zweiten „rechtgeleiteten“ Kalifen 'Umar bin al-Ḥaṭṭāb (m. 644 /23 H.) eine Strafe von 80 Peitschenhieben überliefert¹⁸⁰.

Während die frühen Schriften des Hanafismus, der Koran und die Hadithe gewissermaßen das Rückgrat der osmanischen *ṣarī'a* bildeten und die Rechtsdiskurse der nachfolgenden Jahrhunderte bis zum graduellen Bedeutungsverlust des islamischen Rechts im Osmanischen Reich formten, stellen sie doch nur einen Ausschnitt des osmanischen Rechts dar, das immer auch sowohl in Theorie und Praxis von weiteren, in der Mehrheit zeitgenössischen Akteuren geprägt wurde und somit einen relativ dynamischen Charakter aufwies: So weist etwa Chibli Malaat eindringlich auf die Vielschichtigkeit islamischen Rechts hin, das sich nicht nur auf Koran, Hadithe und frühislamische Dogmen stützte, sondern beispielsweise graduell von zeitgenössischen Akteuren wie Richter (*qāḍī*) und weitere Rechtsgelehrte (*muftī*, *ṣayḥū l-islām*) weiterentwickelt wurde – diese Darstellung eines dynamischen, sowohl soziale, als auch religiöse Aspekte miteinbeziehenden Rechtssystems unterstreicht auch Thomas Bauer¹⁸¹. Während ersteren die praktische Anwendung des islamischen Rechts oblag, formten *muftī* und *ṣayḥūl-islām* dessen theoretische Konzeption und hatten somit (theoretisch) die legislative

¹⁷⁷ Rosenthal, *The Herb*, S. 179.

¹⁷⁸ Haleem, *The Qur'an*, S. 55.

¹⁷⁹ Othman, Yuhanza et al. (2015). "A Study on Syariah Whipping as Punishment for Drug Dependents in Malaysia." Omar, Roaimah et al. (Hg.) *Islamic Perspectives Relating to Business, Arts, Culture and Communication. Proceedings of the 1st ICIBACC 2014*. Singapur u.a.: Springer, 475-483. Hier: S. 475, 478. Johansen, Baber (1999). *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden u.a.: E.J. Brill, S. 386.

¹⁸⁰ Othman et al., "Study on Syariah Whipping", S. 478.

¹⁸¹ Bauer, *Kulturelle Ambiguität*, S. 211.

Funktion im Scheriatrecht inne, die sich auf die Erteilung von Rechtsgutachten, den bereits kurz erwähnten *fetvās*, bezog¹⁸². In der *İslam Ansiklopedisi* als „*bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap*“ [eine (aussage-)kräftige Antwort, die ein Urteil über ein Ereignis offenbart, Urteile erteilt oder Probleme löst]¹⁸³ definiert, bezieht sich eine *fetvā* auf konkrete, gemeinhin von einem Laien gestellte rechtliche Anfrage¹⁸⁴. Im Sinne der islamischen Rechtsauffassung durch *ictihād* theoretisch rechtlich bindend, wurden *fetvās* über die Jahrhunderte hinweg von verschiedenen islamisch geprägten Gesellschaften aus soziopolitischer Perspektive gemeinhin eher als Ratschläge angesehen, da sie von den eigentlichen legislativen und juristischen Akteuren und Instanzen entkoppelt waren. Diese Trennung zwischen offizieller juridischer Autorität und den von *muftīs* erteilten Rechtsgutachten spiegelt sich etwa in einer Schrift des schiitischen Gelehrten Abū ‘Amr ‘Uṣmān ibn ‘Abd il-Raḥmān Ṣalāḥ ad-Dīn al-Kurdī aṣ-Ṣahrazūrī (m. 1245 /643 H.) wider, in der es heißt: „*To the fatwa coercion does not attach, unlike (the decision of) the judge.*“¹⁸⁵

Das Osmanische Reich und seine Konzeption von Recht stellt in dieser Hinsicht eine markante Ausnahme dar – ein Umstand, der die unterschiedlichen Rechtskonzeptionen im gesellschaftlichen Feld hanafitischer bzw. schiitischer Kontexte widerspiegelt: Die insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert ansteigende Bedeutung des „weltlichen“ Rechts und die damit einhergehende Verflechtung von „weltlichen“ und geistlichen Institutionen zeigte sich beispielsweise in der soziopolitischen Stellung der *muftī*, deren Bedeutung bereits im 15. Jahrhundert graduell im Wachsen begriffen war¹⁸⁶. Wie bereits von Uriel Heyd dargelegt, waren die *muftī* und insbesondere der Oberste aus ihren Reihen, der *şeyḫü l-islām*, maßgeblich an der „weltlichen“ Gesetzesgebung, dem *kānūn*, involviert, und können daher als überaus wichtige soziopolitische Akteure angesehen werden¹⁸⁷.

Eingedenk dieser, für *muftī* im Vergleich zu anderen islamisch, insbesondere schiitisch geprägten Gesellschaften dominanten Stellung, stellen die *fetvā*-Sammlungen eine unschätzbare Quelle für sowohl diachron, als auch synchron ausgerichtete Forschungsperspektiven im Bereich der Rechtsgeschichte, Politikgeschichte und Kulturwissenschaften dar: In den *fetvās* kommt es zu einer Verbindung von normativen Vorschriften aus der frühislamischen Zeit mit realpolitischen, durch den zeitgenössischen Kontext beeinflussten Überlegungen – eine Verbindung, die ein facettenreiches Bild

¹⁸² Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, S. 90.

¹⁸³ Atar, Fahrettin (o.A.) „fetva“. In: Türkiye Diyanet Vakfı (ed.) *İslām Ansiklopedisi*. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/fetva> Stand: 31.07.2020.

¹⁸⁴ Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, S. 90.

¹⁸⁵ Ibn aṣ-Ṣalāḥ (1986). *Wa fatwahu la yartabitu biha ilzam bi-khilaf al-qadi*. Muwaffaq ‘Abd al-Qader (ed.). Beirut: o.A., S. 106. Zitiert nach Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, S. 91.

¹⁸⁶ vergleiche hierzu Repp, Richard (1986). *The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press.

¹⁸⁷ Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, S. 114, 155.

der jeweiligen religiös-juridischen Doktrin einer spezifischen Periode bzw. eines spezifischen Wirkungskreises zeichnet¹⁸⁸.

6.2.3 Die Perspektive auf Rauschmittel in ausgewählten *fetvās*

Einer der wohl bekanntesten *seyhū l-islām* des Osmanischen Reichs ist Ebu 's-Su'ūd - in seiner dreißigjährigen Amtszeit gab er tausende an *fetvās* heraus und prägte die verschiedenen Sphären der osmanischen Gesetzgebung – auch den *ḳānūn* – maßgeblich mit¹⁸⁹. Er wurde von Sultan Süleymān mit der Erstellung von Richtlinien betraut, mit deren Hilfe die hanafitische Auslegung der *ṣarī'a* in der staatspolitischen Praxis umgesetzt werden konnte – eine Aufgabe, die Ebu 's-Su'ūd Efendi beträchtlichen Einfluss verschaffte, und Sultan Süleymān den ehrenvollen Beinamen *Ḳānūnī* (der Gesetzgebende) einbrachte¹⁹⁰. An seiner Person ist somit die auf den vorangegangenen Seiten bereits häufiger erwähnte Verflechtung islamischen und „weltlichen“ Rechts und deren verschiedener Akteure deutlich abzulesen: Er stand im Dienst des Sultans¹⁹¹, war ihm somit verpflichtet, und repräsentierte doch nach theologischem Verständnis eine dem „weltlichen“ Recht übergeordnete Instanz.

In Bezug auf Opium und Cannabis, sowie weitere sozialpolitisch als problematisch angesehene Rauschmittel (u.a. Wein, Rakı, Marihuana, Tabak) orientieren sich seine *fetvās* klar an den von Abū Ḥanīfa und seinen Schülern dargelegten Richtlinien. Wie im hanafitischen *fīkh* dargelegt, wird der Konsum der genannten Drogen als *ḥarām* angesehen, wie folgenden Beispielen zu entnehmen ist:

Mes'ele: Afyon ve esrār yimek günāh-ı kebā'irden 'add olunur mu?

*El-cevāb: Müsliman yiyecek murdārlar degildür.*¹⁹²

Frage: Wird das Essen von Opium und Cannabis als große Sünde / Verfehlung gezählt?

Antwort: Ein Muslim wird keine unreinen Substanzen zu sich nehmen.

¹⁸⁸ Motzki, Harald (1994). „Religiöse Ratgebung im Islam. Entstehung, Bedeutung und Praxis des muftî und der fatwâ“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1), S. 3-22. Hier: S. 18.

¹⁸⁹ Eliaçık, Muhittin (2019). „Ebussu'ûd Efendi'nin Mükeyyifâtla ilgili fetvâları“. *Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (42), S. 92-97. Hier: S. 92.

¹⁹⁰ Danişmend, İsmail (1971). *Osmanlı Devlet Erkânı*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, S. 114.

¹⁹¹ Hammer-Purgstall gibt das Gehalt, das Ebu 's-Su'ūd von der Schatzkammer des Sultans bezog, auf 300 Asper an, die nach meritokratischem Prinzip ab und an auf 400 Asper erhöht wurden (Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von (1815). *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung dargestellt aus den Quellen seiner Grundgesetze*. Band 2. Wien: Camesinaschen Buchhandlung, S. 389-390.

¹⁹² Mecmûatü'l-fetâvâ, DİB Kütp. nr. 2118, vrk.157b. Zitiert nach Eliaçık, „Ebussu'ûd Efendi'nin Mükeyyifâtla ilgili fetvâları“, S. 94.

Mes'ele: Berş ü afyon ve ma'cûn ki içinde esrâr ola mertebe-i sekre varmayınca ħarâm olur mı?
*El-cevâb: Feseķa ve ehl-i hevâ yiyişi üzerine ħiķbiri ħalâl degildür.*¹⁹³

Frage: Sind Marihuana und Opium und Opiumpaste, in der Haschisch enthalten ist, verboten, wenn die Stufe der Trunkenheit nicht erreicht wird?

Antwort: Keines davon ist halal, wenn sie aus lasterhaften Leidenschaften heraus gegessen werden.

Dieser Auszug mag in Hinblick auf der vorgenommenen Betonung des Rauschzustands und des Genusses als Zeichen gedeutet werden, dass die genannten Substanzen unter bestimmten Umständen nicht als Quell schwerwiegender Verunreinigung von Körper und Seele gesehen werden, sondern als Medizin: Wie bereits angedeutet, verhielt sich die hanafitische Rechtslehre durchaus ambivalent, wenn es um den Einsatz von Rauschmitteln in der Medizin ging. Der Inhalt dieser *fetvâ*, die die Intention der Konsument*innen in den Blick nimmt, ist vermutlich in diesem kontextuellen Rahmen zu betrachten. Weitere *fetvâs* hingegen folgen einer klaren, den Dualismus von Gut-Böse (in Form von *ħalâl* und *ħarâm*) bedienenden Linie:

Mes'ele: Afyonu ħalâldur deyu ekl idene şer'an ne lazım gelür?
*El-cevâb: Mezmûm ve mekrûh tiryâķi olmak lâzım gelür.*¹⁹⁴

Frage: Was muss mit demjenigen, der Opium isst und trinkt und dabei sagt, es sei halal, nach göttlichem Gesetz passieren?

Antwort: Man muss ihn einen tadelnswerten und abscheulichen Opiumsüchtigen heißen.

Mes'ele: Zeyd afyon ve esrâr satup andan ħayri şan'at ve pîşesi olmasa şer'an ħalâl olur mı?
*El-cevâb: Fışķıyye esbâb-ı fesâdlarını iħzâr itmek ile taħşîl olunan mâl ħalâl olmaķ mümkün midür?*¹⁹⁵

Frage: Ist es gemäß dem göttlichen Recht erlaubt, wenn Zeyd Opium und Haschisch verkauft und ein Anderer daraus ein Gewerbe macht und diese kocht?

Antwort: Ist es möglich, dass eine Ware, die aus verderbten Waren [Substanzen] zubereitet und gewonnen wird, erlaubt ist?

Angesichts der Konzeption des osmanischen Rechtssystems, das durch die Verflechtung verschiedener, teilweise konzeptionell im Widerstreit zueinander befindlicher Akteure, Instanzen und normativer Autoritäten geprägt war, stellt sich nun die Frage, wieviel Tragweite den hier dargestellten Rechtsgutachten zugesprochen werden kann. Ungeachtet der Tatsache, dass es sich bei ihrem geistigen Urheber in Gestalt von Ebu 's-Su'ûd um eine erwiesenermaßen überaus renommierte und daher einflussreiche Figur der osmanischen, staatspolitisch wirkenden Elite handelte, kann den

¹⁹³ Mecmûatü'l-fetâvâ, DİB Küt. nr. 2118, vrk.157b. Zitiert nach Eliaçık, "Ebussu'ûd Efendi'nin Mükeyyifâtla İlgili fetvâları", S. 94.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., S. 95.

Rechtsgelehrten allgemein insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert erheblicher Einfluss auf die theoretische Rechtslage, und damit (wenn auch eingeschränkter) auf die Rechtspraxis attestiert werden: Durch die Dominanz der *ṣarīʿa* über jegliche Formen des „weltlichen“ Rechts (auch des vom Sultan repräsentierten *ḳānūn*) fiel der hanafitischen Rechtsschule und ihrer im 16. Jahrhundert bereits standardisierten und genormten Doktrin¹⁹⁶ die primäre legislative Gewalt zu und fungierte als jenes normative Rahmenwerk, in dem sich die Richter (*ḳāzī*) in ihrer Rechtsfindung und Rechtsprechung zu bewegen hatten, sofern die Angelegenheit im Sinne des Millet-Systems und der daraus resultierenden partiellen juristischen Autonomie der nicht-muslimischen Bevölkerung nicht die Heranziehung anderer Rechtskorpora verlangte¹⁹⁷.

Diese Abhängigkeit der Urteilssprechung von der hanafitischen Lehrmeinung und den diese repräsentierenden islamischen Rechtsgelehrten spiegelt sich auch in zeitgenössischen Gerichtsakten, die sich mit Rauschmitteln beschäftigen und die in einem späteren Abschnitt dargestellt werden sollen, wider – wenn auch in einer vom Regelwerk der *ṣarīʿa* punktuell abweichenden Form. Bevor diese, die tatsächliche Rechtspraxis darstellenden Dokumente jedoch mit der theoretischen Perspektive des osmanischen Rechts sinnvollerweise verglichen werden können, bedarf es der Betrachtung der im *ḳānūn* geäußerten Einstellung „weltlicher“ Akteure (insbesondere der Sultane) auf berauschende Substanzen.

6.3 Die aus dem *ḳānūn* abzulesende Perspektive auf Rauschmittel

Trotz der bereits dargelegten Dominanz der *ṣarīʿa* über den *ḳānūn* sind dessen Richtlinien als wichtiger Faktor wahrzunehmen, wenn das osmanische Recht in Theorie und Praxis und unter Einbeziehung komplexer personaler, ideologischer und soziopolitischer Aspekte betrachtet werden soll. Selbst in Bezug auf Perioden, in denen sich die Dominanz des islamischen Rechts besonders stark zeigt, kann und darf die Macht des Sultans und das durch ihn repräsentierte und von ihm gegebene „weltliche“ Recht nicht außer Acht gelassen werden: Während prinzipiell die legislative Macht in den Händen der *ʿulemāʾ* lag, hatte sich in den Jahrhunderten der osmanischen Reichs- und Rechtskonsolidierung für die bereits erwähnten, staatspolitisch besonders relevanten Bereiche ein eigener Rechtskorpus, der *ḳānūn*, herauskristallisiert, der jene Bereiche des (meist öffentlichen) Lebens regelte, die von der *ṣarīʿa* unberührt blieben oder nur oberflächlich behandelt wurden. Diese Bereiche, die von der „weltlichen“ Jurisdiktion geregelt wurden, stellten innerhalb der Sphäre der „weltlichen“ Herrschaft gewissermaßen einen Nukleus der Macht dar, der jedoch (wie bereits angesprochen) nicht unabhängig von der religiösen Sphäre existieren konnte, da diese im Sinne der osmanischen Legitimation von

¹⁹⁶ Detaillierter in: Peters, Rudolph (2005). „What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire. In: Bearman, Peri et al. (Hg.) *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge, MA: Harvard University Press, S. 147-158.

¹⁹⁷ Peters, „What does it mean to be an official madhhab?“, S. 148.

Macht miteinander verbunden waren. Abgesehen von diesen thematischen Schwerpunkten wurde jedoch auch eine bestimmte Personengruppe direkt der Jurisdiktion des Sultans unterstellt: Die weltlichen Beamten und Würdenträger unterstanden als *kul* (Sklave, Diener) der uneingeschränkten Autorität ihres Herrschers, der sie nach Belieben und ohne die Zustimmung von islamischen Rechtsgelehrten oder Richtern arrestieren, bestrafen und auch zum Tode verurteilen konnte¹⁹⁸. Angehörige der *‘ulemā’* waren vom direkten Zugriff des Sultans aus strafrechtlicher Sicht in der Regel ausgenommen, was die Dominanz der religiösen Sphäre widerspiegelt, doch auch das daran tendenziell abzulesende Machtverhältnis ist angesichts der komplexen Stellung der *‘ulemā’* und des Sultans zueinander, sowie der Verflechtung von religiöser und „weltlicher“ Bedeutungen, die der Stellung des Sultans als Kalifen innewohnten, nicht als derart eindeutig anzusehen, als dass von einem expliziten Machtgefälle zu Ungunsten des Sultans gesprochen werden könnte: Tatsächlich finden sich beispielsweise für das 17. Jahrhundert einige Verweise auf vom Sultan zum Tode verurteilte *şeyhü l-islāms* – so wurden etwa Ahîzâde Hüseyn Efendi 1634 (1044 H.), Hôcazâde Mescûd Efendi 1656 (1066 H.) und Seyyid Feyzu’llâh Efendi 1703 (1115 H.) auf Anweisung der jeweiligen Sultane hingerichtet¹⁹⁹.

Während sich in der Theorie *şarî‘a* und *ķānūn* ergänzten und die *‘ulemā’* als bestimmender Faktor auch für das „weltliche“ Recht auftrat, kam es in der praktischen Umsetzung des Rechts offenkundig zu Fokusverschiebungen, die von den jeweiligen Rahmenbedingungen abhingen: So zeigen Kadi-Urkunden, dass in Bezug auf die Bestrafung von Diebstahl, ein Vergehen, für das die *şarî‘a* die Amputation einer Hand oder eines Fußes vorschreibt, in der Regel die im *ķānūn* dargelegten Bestrafungen (Bußzahlungen, Peitschenhiebe) zur Anwendung gebracht wurden²⁰⁰. Angesichts der tragenden Rolle des *ķānūn* ist dessen Perspektive auf Rauchmittelkonsum von hoher Relevanz für die vorliegende Darstellung sozialdisziplinatorischer und legislativer Maßnahmen.

Interessanterweise scheinen im *ķānūn* des für seine legislative Tätigkeit berühmten Sultan Süleymân in Hinblick auf Rauschmittel jeglicher Art lediglich drei Einträge (im Kapitel III) auf, die offenbar gemäß der Tradition frühislamischer, normativer Texte Wein in das Zentrum der Betrachtung rücken und möglicherweise im Sinne eines *pars pro toto* die Haltung der Obrigkeit in Bezug auf andere Rauschmittel reflektieren, wobei diese nicht explizit genannt werden. So heißt es etwa: *eger bir kişi ħamr icse ba‘d aṣ-ṣubūt ķāzî ħaķķından gelüb iki ağaca bir aķçe cürm alına*²⁰¹ [Wenn eine Person Wein trinkt, soll der Kadi, nachdem es bewiesen wurde, ihn bestrafen und eine Bußzahlung von einem Akce pro jeden zweiten Schlag soll erhoben werden.]

¹⁹⁸ Heyd, *Ottoman Criminal Law*, S. 262.

¹⁹⁹ Ibid., S. 263.

²⁰⁰ Ibid., S. 265.

²⁰¹ Ibid., S. 72. Vom Osmanischen eigenständig in Transkriptionsschrift übertragen.

Die weiteren beiden Erwähnungen von Wein befassen sich mit dem Pressen und dem Verkauf von Wein einerseits, und der Teilnahme an einem Fest, bei dem Wein ausgeschenkt wird, andererseits. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass einem Muslim, der sich im Pressen und Verkauf von Wein betätigt, nur signifikant härter bestraft wird als jemand, der an einem Gelage mit Wein teilnimmt, erwiesenermaßen aber keinen selbst konsumiert:

Eger muslimān ḥamr soḵsa ve yāḥūd bey^c etse kāzī ta^czīr edüb iki ağaca bir aḳçe cürm alına²⁰².

[Wenn ein Muslim Wein presst und verkauft, so soll ihn der Kadi züchtigen und eine Bußzahlung von einem Akce pro jeden zweiten Schlag soll eingesammelt werden.]

Eger bir kimsene ḥamr soḥbetinde bile otursa amma ḥamr icmese ta^czīr edüb üç ağaca bir aḳçe cürm alına²⁰³.

[Wenn eine Person an einer Wein-Feier teilnimmt, selbst aber keinen Wein trinkt, soll ihn [der Kadi] züchtigen und eine Bußzahlung von einem Akce pro jeden dritten Schlag soll eingesammelt werden.]

Diesen Richtlinien ist eine prinzipielle Übereinstimmung des *ḳānūn* mit der hanafitischen Auslegung der *ṣarīʿa* zu entnehmen: Beide Rechtskorpora sehen den Konsum von Wein bzw. im Falle der *ṣarīʿa* anderen Rauschmitteln als bestrafungswürdig an, wobei sich der *ḳānūn* sowohl hinsichtlich der für mit Weinkonsum in Verbindung stehenden Bestrafung, als auch des punktuellen, nur auf die muslimische Bevölkerung abzielenden Wirkungsbereich eng an die *ṣarīʿa* anlehnt. Es ist allgemein bekannt, dass das osmanische Recht Angehörigen anderer Konfessionen durchaus die Produktion, den Verkauf und nicht zuletzt auch den Konsum von Wein gestattete – dieser konfessionsbedingte Freiraum wird meist mit Verweis auf Pera und Galata, die christlich dominierten Stadtteile Istanbuls, versinnbildlicht, die für ihre Weinschenken berühmt waren, selbst wenn etwa für 1747 (1160 H.) ein allumfassendes Verbot den öffentlichen Verkauf von Wein auch in den christlichen Vierteln untersagte²⁰⁴. Interessanterweise zeigt sich hier eine der theoretischen Konzeption und Weltauffassung entsprechende Unterordnung der Interessen des Staates bzw. des Sultans als dessen absolutistischen Vertreter unter die von den ‘*ulemā*’ vertretenen, auf religiösen Kategorien aufgebaute Weltanschauung: Entgegen den prinzipiellen Zielen eines sich als oberster Hüter des Gemeinwohls und der öffentlichen Ordnung deklarierenden frühneuzeitlichen Staats, der per definitionem ein Gewaltenmonopol beanspruchte, und dessen sozialdisziplinatorischen Maßnahmen zur Wahrung der öffentlichen Ordnung in der Regel

²⁰² Heyd, *Ottoman Criminal Law*, S. 72. Vom Osmanischen eigenständig in Transkriptionsschrift übertragen.

²⁰³ Ibid. Vom Osmanischen eigenständig in Transkriptionsschrift übertragen.

²⁰⁴ Hammer-Purgstall, Johann Freiherr von (1832). *Die Geschichte des Osmanischen Reiches größtenteils aus bisher unbenützten Handschriften und Archiven. Band 8: Vom Belgrader Frieden bis zum Frieden von Kainardsche 1739-1774*. Pest: Hartlebens Verlag, S. 96.

die gesamte Bevölkerung umfassen sollte²⁰⁵, zeigt sich hier eine Verengung und punktuelle Konzentration auf eine Gesellschaftsgruppe, die zwar hegemonialen Charakter aufweist, aber beileibe nicht die gesamte Bevölkerung umfasst – man denke nur an die von den Osmanen beherrschten, christlich dominierten Balkanländer.

In diesem Sinne lässt sich die „weltliche“ Machtsphäre, der frühneuzeitliche, absolutistisch geprägte osmanische Staat, von religiösen Dogmen, Narrativen und Instanzen leiten, was einmal mehr die komplexe Aushandlung von Autorität, Macht und Handlungsspielraum zwischen „weltlichen“ und geistlichen Akteuren im osmanischen Kontext verdeutlicht. Auch die Legitimation der Strafe, das heißt der von *ṣarīʿa* und *kānūn* gleichermaßen geforderten sozialdisziplinatorischen Maßnahme, durch „weltliche“ Instanzen (den Sultan und seine Amtsträger) weist eine klare Anlehnung an die insbesondere in den Hadithen zutage tretende Argumentationslinie auf: Wie bereits gezeigt, wurde Rauschmittelkonsum als Ursache von moralischer Degeneration, Zügellosigkeit und schrittweiser geistiger Umnachtung angesehen – mit diesem gedanklichen Konnex im Einklang steht beispielsweise auch die bereits zitierte Verordnung Sultan Murāds III von 1578 (986 H.):

„Therefore, people who had been working in their jobs are now at disgrace, university students and assistants of judges became ignorant, and rumors were spread all over the society by the above-mentioned people.“²⁰⁶

Hier werden moralischer und geistiger Verfall als Resultat von Rauschmitteln angesehen, wobei unter anderem Opium, Rakı und Cannabis explizit als Quelle der Degeneration genannt werden.

Fakt ist jedoch, dass entgegen den aus (früh-)islamischen Schriften und zeitgenössischen *fetvās* gespeisten Erwartungen im osmanischen Strafrecht keine explizite Regelung in Hinblick auf Opium und Cannabis aufscheint – das allgemeine Strafrecht erkannte den Konsum dieser Substanzen somit nicht als illegalen Tatbestand an²⁰⁷. Dennoch gibt es genügend Quellen, die eine ablehnende Haltung vieler religiöser und „weltlicher“ Oberhäupter belegen – in Ermangelung einer klaren, im Strafrecht verankerten Richtlinie, intervenierten viele Sultane und religiöse Würdenträger mit Hilfe von eigenen Bestimmungen: Sultane erließen *fermāne*, *muftī* und *şeyhü l-islām fetvās*²⁰⁸. Ein Beispiel für eine solche Richtlinie, die wohl aus der Perspektive des erlassenden Sultans ein Vakuum im Rechtssystem füllte, stellt der bereits genannte Erlass Sultan Murāds III dar, in dessen Zuge der Konsum von Opium und

²⁰⁵ Schuppert, Gunnar (2010). *Staat als Prozess. Eine staatsrechtliche Skizze in sieben Auszügen*. Frankfurt / New York: Campus Verlag, S. 16.

²⁰⁶ Dağlıoğlu, Hikmet Turhan (1940). *Onaltıncı Asırda Bursa*. Bursa: Bursa Halk Evi Matbaası, S. 87. Übersetzt von Karababa, Ger (2011). „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture“, S. 748.

²⁰⁷ Sariyannis, Marinos (2007). „Law and Morality in Ottoman Society. The Case of Narcotic Substances“. In: Kolovos, Elias et al. (ed.) *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands. Toward a Social and Economic History*. Istanbul: The Isis Press, S. 315.

²⁰⁸ Ibid.

Cannabis, sowie von weiteren Rauschmitteln mit einem graduellen Zusammenbruch der gesellschaftlichen und moralischen Ordnung in Zusammenhang gebracht wird.

Die Sultane späterer Jahrzehnte vertraten diesen Standpunkt mit ebenso großer, wenn nicht größerer Vehemenz und erließen zahlreiche Erlässe gegen den Konsum von Rauschmitteln, zu denen ab dem 16. Jahrhundert auch immer öfter Kaffee und Tabak gerechnet wurde – insbesondere Sultan Murād IV trat mit aller Schärfe gegen Tabakkonsum auf und verurteilte zahlreiche Personen zum Tode, nachdem sie Tabak geraucht hatten, wie etwa in einem von Egon Corti (1931) dargestellten Bericht überliefert wurde:

„Whenever the Sultan went on his travels or on a military expedition his halting-places were always distinguished by a terrible increase in the number of executions. Even on the battle field he was fond of surprising men in the act of smoking, when he would punish them by beheading, hanging, quartering, or crushing their hands and feet and leaving them helpless between the lines (...)”²⁰⁹.

Die Gesetzgebung Sultan Murāds IV richtete sich auch ganz explizit gegen Opium, das er laut Gilles Boucher de la Richarderie mit *„la même sévérité que le vin et les liqueurs spiritueuses“*²¹⁰ verbot. Diese gegen Übertreter des „weltlichen“ und islamischen Gesetzes gerichtete Gewalt weist einen klaren Bruch mit der im *kānūn* von Sultan Süleymān festgehaltenen Parallele zwischen „weltlichem“ und von der *ṣarīʿa* gefordertem Strafausmaß in Hinblick auf Weinkonsum auf: An dieser Stelle zeigt sich der absolutistische Drang des Sultans nach allumfassender Macht, er allein übt Gewalt aus und sorgt für öffentliche Ordnung. Dieser Griff nach absoluter Macht, der islamische Rechtsvertreter völlig außen vorlässt, spiegelt sich auch in einer vom Hofchronisten Naʿīmā ben Emir Çelebi (1655-1716 /1065-1128 H.)²¹¹ überlieferten Anekdote wider: Laut dieser zwang Sultan Murād IV seinen Leibarzt Emir Çelebi, der ursprünglich den Namen Muḥammad al-Ḥüseynī trug, eine tödliche Dosis Opium zu schlucken, nachdem er diesen beim heimlichen Opiumkonsum ertappt hatte und sich dieser damit herausreden wollte, dass es sich bei der von ihm konsumierten Substanz um eine sehr leichte, nicht berauschende Mischung handeln würde, die er für medizinische Zwecke einsetze²¹².

²⁰⁹ Brecher, Edward et al. (1972). *Licit and Illicit Drugs. the Consumers Union Report on Narcotics, Stimulants, Depressants, Inhalants, Hallucinogens, and Marijuana- Including Caffeine, Nicotine, and Alcohol*. Boston: Little, Brown and Co., S. 212.

vgl. auch: Corti, Egon (1931). *A History of Smoking*. London: George G. Harrap and Co., S. 138-139.

²¹⁰ Richarderie, Gilles Boucher de la (1808). *Bibliothèque universelle des voyages, ou Notice complète et raisonnée de tous les voyages anciens et modernes dans les différentes parties du monde*. Band 2. Paris: Treuttel & Würtz, S. 110.

²¹¹ Details zur Biographie finden sich etwa in Babinger, Franz (1927). *Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig: Harrassowitz, S. 245-246.

²¹² Somel, Selçuk (2003). *Historical Dictionary of the Ottoman Empire*. Series: Ancient Civilizations and Historical Eras Nr. 7. Oxford u.a.: The Scarecrow Press, S. 83.

Beck, Christian (1793). *Allgemeine Schilderungen des Othomanischen Reichs*. Zweiter Theil. Leipzig: Weidmannische Buchhandlung, S. 220-222.

6.3.1 Opium als Exportware: Opium im Spannungsfeld von Ökonomie und Ideologie?

Die Reaktion der osmanischen Sultane auf Drogenkonsum fiel somit unterschiedlich aus: Während sich einige vornehmlich auf die Richtlinien der *ṣarī'a* als theoretische Basis des *kānūn* zu stützen schienen – ohne dass explizite Regelungen im osmanischen Strafrecht erlassen wurden – versuchten andere, wie etwa Sultan Murād IV, dem Konsum von Rauschmitteln durch weitgehende persönliche Involvierung und Aussetzung der in der *ṣarī'a* in Hinblick auf berauschende Substanzen erlassenen Richtlinien Herr zu werden. Diese unterschiedlichen Herangehensweisen an den weit verbreiteten, jedoch als Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung – und somit auch für die ausgehandelte Hierarchie und die Stellung des Sultans – begriffenen Konsum von Rauschmitteln stellt jedoch nicht die einzige Unstimmigkeit hinsichtlich des Herrschaftsstils der Sultane aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert dar – vielmehr ist über die Jahrhunderte eine schleichende Veränderung hin zur stillschweigenden Akzeptanz des Anbaus²¹³ von Opium zu verzeichnen, die sich ab 1783, als die Produktion von *ma'cūn* vom Osmanischen Staat monopolisiert (jedoch erst im 19. Jahrhundert intensiv betrieben) wurde²¹⁴, im wirtschaftspolitischen Handeln des Staates offenbarte: Der osmanische Markt wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts einer der Hauptlieferanten von relativ billigem, aufgrund seines hohen Morphinum-Gehalts unter anderem im Bereich der Anästhesie verwendetem Opium für europäische Staaten (insbesondere England), die USA und China²¹⁵: Bereits für 1790 ist ein Exportvolumen von 7.833 Pfund (circa 3.553 Kilogramm) Opium an England überliefert, das sich über die Jahre hinweg signifikant steigerte, sich 10 Jahre später auf 29.492 Pfund (13.377 Kilogramm) vervierfachte und im Jahr 1839 bereits auf fast 100.000 Pfund (45.359 Kilogramm) belief²¹⁶. Diese Einbeziehung von Opium in die osmanischen Export-Beziehungen brachte eine signifikante Veränderung für die Agrarpolitik einzelner Regionen mit sich – so verzeichnete etwa die Region um Bursa innerhalb eines halben Jahrhunderts (in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts) eine Ausdehnung des Opiumanbaus um 300%²¹⁷. Es liegt auf der Hand, dass diese wirtschaftspolitische Integration von Opiumanbau nicht nur für die tatsächlich involvierten Akteure, insbesondere den Farmer*innen und Händler*innen, eine Veränderung ihrer Lebens- und Arbeitswelt mit sich brachte, sondern auch eine Adaptierung des gesetzlichen Rahmens

²¹³ Prinzipiell wurde Opium immer in kleineren Quantitäten kultiviert, und auch bereits in dem späten 18. Jahrhundert vorangegangenen Perioden in kleinem Umfang exportiert. Kleinere Mengen fanden beispielsweise schon im 16. Jahrhundert ihren Weg nach Europa – der französische Forscher und Reisende Pierre Belon (1517-1563) berichtet etwa von einer Karawane, die 40 Kamele umfasste, die Opium über das unter osmanischer Herrschaft stehende Ägypten nach Europa transportierten (vgl. Booth 1996, S. 25; Chouvy, Pierre-Arnaud (2010). *Opium. Uncovering the Politics of the Poppy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, S. 79).

²¹⁴ Poroy, Ibrahim (1981). „Expansion of Opium Production in Turkey and the State Monopoly of 1828-1839“. *International Journal of Middle Eastern Studies* 12, 191-211. Hier: S. 197-198.

²¹⁵ Dumper, Michael; Stanley, Bruce et al. (2007). *Cities of the Middle East and North Africa. A Historical Encyclopedia*. Oxford / Santa Barbara / Denver: ABC Clio, S. 103.

²¹⁶ British Parliament (1831). *Accounts and Papers* 46, S. 3. sowie auch: British Parliament (1808). *Accounts and Papers* 12, S. 99. Beide zitiert nach Poroy, Expansion of Opium Production, S. 194, 197.

²¹⁷ Dumper; Stanley, *Cities of the Middle East*, S. 102.

und der offiziellen²¹⁸ Haltung der politischen Akteure gegenüber Rauschmitteln bedingte. Somit kann das ausgehende 18. Jahrhundert als Bruch mit der in den vorangegangenen Jahrhunderten geformten offiziellen, mehr oder minder dezidiert gegen Rauschmittelkonsum ausgerichteten Doktrin angesehen werden, wobei die Integration von Opium in den Markt keineswegs als Synonym für eine etwaige Toleranzpolitik zu Gunsten von Drogenkonsum durch die eigene Bevölkerung gewertet werden sollte – wirtschaftspolitische Aspekte sollten hier nicht als deckungsgleich mit gesellschaftspolitischen oder sozialdisziplinatorischen Maßnahmen angesehen werden – jedoch aber als ein klares Abrücken von den starren, religiös-ideologisch beeinflussten Normen in *ṣarīʿa* und sultanischen Erlassen, die bislang auch den Produktion und den Verkauf von Rauschmitteln als Vergehen ansahen.

6.4 Praktische Anwendung von *ṣarīʿa* und *ḳānūn*

Während die Betrachtung von normativen Schriften wie *ṣarīʿa*, *ḳānūn* und *fetvā*-Sammlungen unverzichtbar sind, um die theoretischen Rahmenbedingungen und die ideologischen, religiösen und kulturellen Gesichtspunkte, die die Herrschenden in ihrem Handeln leiten, zu skizzieren und so das theoretische Fundament osmanischer Sozialdisziplinierung darzustellen, bedarf es eines Blicks abseits der luftigen Höhen der Gesetzgebung auf die tatsächlich in Praxis gegossene, und damit für die zu disziplinierende Gesellschaft fassbare und offenkundige Sozialdisziplinierung, um Schlüsse auf die Tragweite der in der Theorie verhafteten Richtlinien wagen zu können. Demzufolge widmen sich folgende Seiten der Frage, inwiefern Theorie und Praxis hinsichtlich der Bestrafung von Rauschmittelkonsum als kongruent angesehen werden können: In deren Verlauf wird versucht, die Figur des *ḳāzī* (Richter) als judikative Handlungsmacht in den Blick zu nehmen, die durch die praktische Anwendung und Auslegung der Gesetzgebung eine wichtige Schnittstelle zwischen den Intentionen der Herrschenden einerseits, und der diesen nicht immer entsprechenden Bevölkerung andererseits, darstellt. Demensprechend spiegeln *ḳāzī*-Dokumente (trk. *kadı sicilleri*) die tatsächliche Lebenswelt der osmanischen Bevölkerung, den „Ist-Zustand“ wider, während *ṣarīʿa*, *ḳānūn* und alle darauf aufbauenden juristischen Schriften lediglich den von den Herrschenden als solchen begriffenen „Soll-Zustand“ wiedergeben.

Insgesamt lassen sich für den Raum Istanbul relativ wenige Dokumente auffinden, die sich mit Rauschmittelkonsum bzw. Drogen im weiteren Sinn beschäftigen, noch weniger behandeln konkret Opium oder Cannabis. Dies steht im Einklang mit dem allgemeinen Mangel an konkreter strafrechtlicher Thematisierung von Opium- und Cannabiskonsum als Straftat. Die wenigen

²¹⁸ Das Attribut „offiziell“ ist hier bewusst gewählt und soll auf die von Marinos Sariyannis und Thomas Bauer gleichermaßen dargelegte Koexistenz zweier Moralsysteme hindeuten – offizielle und private Moralvorstellungen gehen demnach in der osmanischen *Gesellschaft in Hinblick auf Konsum, Genuss, sprich: hedonistische Aktivitäten, Hand in Hand miteinander* (Sariyannis, „Law and Morality“, S. 320-321; Bauer, *Kulturelle Ambiguität*, S. 27).

Erwähnungen gewähren jedoch interessante Einblicke in die osmanische Lebenswelt und liefern genug Stoff, um die Durchsetzungsfähigkeit der bereits dargelegten, teils rigiden Normen, Richtlinien und der mit ihrer Übertretung einhergehenden Bestrafung – kurz: die Effizienz der Sozialdisziplinierung in Hinblick auf Opium- und Cannabiskonsum – zumindest in Frage zu stellen.

Im April des Jahres 1514 (920 H.) ist im Stadtteil Üsküdar der Tod Mehmed b. ‘Abdullāh zu beklagen, ein offenkundig (für die Nachwelt) eher unscheinbarer Mann, der jedoch in Hinblick auf das Einzige, das von ihm überliefert wurde – sein Testament – von Bedeutung ist. Unter seinem Nachlass, in dem etwa Wolle (*kebe*), mehrere Sättel (*eyer*), und Bargeld in der Höhe von 33 Akçe aufgelistet sind, befindet sich auch ein Posten für Opium (*afyon*): Opium im Gesamtwert von 3 Akçe wird im Nachlass angegeben²¹⁹.

Ein ähnliches Bild zeigt sich auch etwa fünf Jahre später, als der Nachlass eines gewissen Hasan Çerçi, verstorben im Jahr 1519 (925 H.) protokolliert wird: Auch hier scheint Opium als Teil der Erbmasse auf – Hasan Çerçi vererbt seinen Erben zwei Stück Opium, deren Wert sich auf insgesamt 15 Akçe beläuft²²⁰.

Interessanterweise finden sich in den für diesen Zeitraum überlieferten Kadi-Urkunden keine Einträge, die Opiumkonsum oder den Besitz von Opium als illegal oder zumindest sozial unerwünscht darstellen, was vorsichtige Schlüsse darauf zulässt, dass Opiumkonsum zu Beginn dieses Jahrhunderts möglicherweise noch weniger mit sozialer und moralischer Stigmatisierung durch die Obrigkeit einherging – dies würde in das Bild des sich graduell immer mehr auf die *şarī‘a* und ihre Ausleger, die *‘ulemā* stützende Herrschaftssystem passen, wie es etwa von Uriel Heyd²²¹ skizziert wird, oder aber ein Indikator dafür sein, dass der Besitz und Konsum von Opium schlicht nicht als erwähnenswert angesehen wurde, da im Strafrecht die nötige Grundlage für eine nähere juristische Auseinandersetzung fehlte. Diese fehlende Thematisierung ist angesichts der relativ zahlreich überlieferten Verstöße gegen das Konsumverbot von Wein, etwa im 84. Band (Üsküdar Mahkemesi) für den Zeitraum 1590-91 (998-999 H.)²²², durchaus bemerkenswert und deutet daraufhin, dass Weinkonsum – als klar definierter Strafbestand – als weitaus größere Gefahr für die Ordnung und die Moral angesehen wurde. Dennoch zeigen Quellen aus dem 18. Jahrhundert, dass die Obrigkeit durchaus handfeste sozialdisziplinatorische Maßnahmen (auch auf juridischem Weg und nicht mehr

²¹⁹ Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 1. İstanbul: İsam, S. 282.

²²⁰ Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 2. İstanbul: İsam, S. 211.

²²¹ Heyd, *Ottoman Criminal Law*, S. 155.

²²² Hier wird beispielsweise der Fall mehrerer Personen verhandelt, die im Weinrausch einige Passanten belästigten und die daraufhin durch das Gericht zur Strafe durch Auspeitschen verurteilt wurden (I Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 84. İstanbul: İsam, S. 248 (Fall 368)).

oder weniger unter Eigenregie wie etwa für Sultan Murād IV belegt) ergriff, um Opium- und Cannabiskonsum einzudämmen.

Der August 1726 (Zū l-Ḥicce 1138 H.), der in die Regierungszeit Sultan Aḥmeds III (1673-1736; reg. 1703-1730 /1084-1149; reg. 1115-1143 H.) fällt, zeigt dies besonders eindrucksvoll – alle derjenigen Fälle, die sich mit Opium beschäftigen und für den Zeitraum 1726-1738 (1138-1148 H.) für Istanbul überliefert sind, wurden in diesem Monat verhandelt – davon etwa zwei am 6. August (7. Tag des Zū l-Ḥicce) und einer am 20. August (21. Tag des Zū l-Ḥicce)²²³. Alle drei Fälle sind klare Indikatoren für eine weitgehende Verbreitung von Opiumkonsum innerhalb der Gesellschaft und ebenso für die (größtenteils erfolglos gebliebenen und von Resignation gezeichneten) Versuche der politischen Obrigkeit diesen Verbreitungsgrad zu minimieren. Im Gegensatz zum formalen Scheriatrecht, das für dieses Vergehen im Sinne des Konsums berauschender Substanzen körperliche Züchtigung (80 bzw. 40 Peitschenhiebe) vorsah, sprach sich das Gericht in allen drei Fällen, die im August 1726 verhandelt wurden, gegen eine Stigmatisierung der Missetäter aus, sondern versuchte diese in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben zu integrieren. Tatsächlich handelte es sich in allen genannten Fällen um kleine Ladenbesitzer, die sich offenbar durch den Verkauf von Opium unter der Theke ein geheimes Zubrot erwirtschaftet hatten, entlarvt worden waren und deren Geschäfte daraufhin geschlossen worden waren. Am 6. August und 20. August wurde nun beschlossen, dass die Ladenbesitzer Aḥmed Bey (Fall 65) und Meḥmed Bey (Fall 132) ihre Geschäfte wieder öffnen durften – selbstverständlich unter der Auflage, dass sie sich hinsichtlich ihrer Warenauswahl auf offiziell genehmigtes Verkaufsgut beschränken sollten. Beide hatten davor Opiumpaste verkauft – Meḥmed Bey als Teil seines breitgefächerten Angebots verschiedener Pasten – und waren nach längerer Wartezeit, in der sie offenbar eine Reihe an Bittschriften an das Gericht verfasst hatten, für würdig befunden worden ihre Geschäfte neu zu eröffnen: Aḥmed Bey sollte sich von nun an der Herstellung von Rosendessert und weiteren Süßwaren widmen, während Meḥmed Bey weiterhin Pasten, jedoch dieses Mal ausschließlich aus erlaubten Substanzen, verkaufen durfte. So heißt es etwa im Fall Aḥmeds, dass gemäß des hohen Befehls festgesetzt werde, dass Aḥmed Bey auf Grund des Umstands, dass er versprochen habe dem hohen Befehl zu gehorchen, in seinem Geschäft (in Aksaray), in dem (früher) Opium gekocht worden war, statt Pasten aus Opium und anderen Drogen nun Sirup und Rosendesserts kochen würde („*lākin mezbūr ba^cde’l-yevm berş ve sāir mukeyyifāta müte^callik ma^cācin ṭabḥ ve te^cātī etmeyip ancak eşribe ve gülşeker ṭabḥ ve te^cātī edip ol vechile sadır olan fermān-ı ālī mūcebince*“²²⁴) und sein Geschäft wieder eröffnen dürfe („*dükkān-ı mezbūr fetḥ olunmak*“²²⁵).

²²³ Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 21. İstanbul: İsam, Fälle 65, 72, 132.

²²⁴ Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 21. İstanbul: İsam, S. 129. Die Transkriptionsweise wurde übernommen

²²⁵ Ibid.

Auch Mehmed Bey durfte sich am 20. August über die Erlaubnis freuen, seinen Laden wieder öffnen zu dürfen, jedoch ebenso wie in Ahmed Beys Fall unter der Bedingung, dass er weder Opium noch andere Rauschmittel kochen würde, die laut dem großherrlichen Befehls des Sultans verboten seien („*muḳaddemā ṭabḥı fermān-ı ālileriyle memnu^c olan berş ve sâir mukeyyifât-ı me^câcin ṭabḥ etmemek*“²²⁶).

In beiden Fällen wurde der Verkauf von Opium nach Intervention der Obrigkeit eingestellt, wobei die Bestrafung relativ glimpflich ausgefallen zu sein scheint und die beiden Episoden mit einer (offiziellen) Neuausrichtung des Ladens und der Verkaufsware endeten. Inwiefern die Auflagen des Gerichts von Ahmed und Mehmed Bey beachtet wurden, liegt mangels Quellen im Dunklen, jedoch kann die Vermutung angestellt werden, dass sich angesichts der scheinbaren allgemeinen Etablierung von Opiumpasten und der relativen Milde der drohenden Strafe nicht alle Ladenbesitzer an ihre „Bewährungsauflagen“ gehalten haben werden.

Der 6. August 1726 brachte noch eine weitere Öffnung eines ehemaligen Pasten-Ladens mit sich, der jedoch im Gegensatz zu den beiden davor dargelegten Fällen nicht vom gleichen Inhaber wiedereröffnet wurde, sondern von einem gewissen Hüseyn Bey an den zukünftigen Gemüsehändler Mehmed Bey überging²²⁷.

Alle diese Quellen unterstreichen die davor erfolgten Ausführungen hinsichtlich des prinzipiell illegalen Charakters von Opium, der sich nicht nur in *şarī'a* und *fetvā*-Sammlungen widerspiegelt, sondern auch in den Handlungen diverser Sultane, die sich besonders „aktiv“ im Kampf gegen als für die irdische (moralische, soziale und politische) Ordnung gefährlich angesehenen Substanzen engagierten, wie beispielsweise die Sultane Süleymān II, Murād IV, Mehmed IV. Jedoch zeigt sich im angewandten Strafraumen und in der relativ milden Haltung der scheinbar auf eine Re-Integrierung des jeweiligen Verurteilten in die Gesellschaft abzielenden Justiz, dass die strengen Normen und drakonischen sultanischen Strafen der vorherigen Jahrhunderte im 18. Jahrhundert eine graduelle Aufweichung erfuhren, die in einem knappen Jahrhundert in Zuge des bereits erwähnten kommerziellen Anbaus und staatlichen Vertriebs von Opium ihren Höhepunkt erfahren sollte. Dieser Wandel ist wohl auch im Kontext des graduellen Bedeutungsverlusts der religiösen Rechtsphäre und ihrer Akteure zu sehen, der im 19. Jahrhundert zu verzeichnen ist: Die im Zuge der Tanzimat-Zeit erfolgten Reformen im Bereich der Verwaltung, des Militärs, der Industrie, sowie nicht zuletzt der Justiz sollten unter dem Schlagwort „*tanẓimat-i ḥayriye*“ (heilsame Ordnung)²²⁸ das im Vergleich zu den großen europäischen Mächten ins

²²⁶ Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 21. İstanbul: İsam, S. 211. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

²²⁷ Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 21. İstanbul: İsam, S. 133.

²²⁸ Dieser Terminus wurde bereits 1839 unter Sultan Mahmūd II (1785-1839) eingeführt und ist somit keine retrospektive Zuschreibung. vgl. Kechriotis, Vangelis (2005). „Greek-Orthodox, Ottoman Greeks or just Greeks?

Hintertreffen geratene Osmanische Reich modernisieren und sowohl wirtschaftlich, als auch militärisch konkurrenzfähig machen²²⁹. Die Veränderungen des Justizsystems, die etwa in Form des *ḥaṭṭ-ı şerif* (erhabenes Handschreiben) die Abschaffung des Millet-Systems und die allgemeine Gleichstellung der osmanischen Untertanen vor dem Gesetz mit sich brachten, führten zu jener Aufwertung des „weltlichen“ Rechts - und prinzipiell auch der Sultane, selbst wenn diese sukzessive ihren absolutistischen Anspruch begraben mussten - , auf die unter anderem Uriel Heyd 1973 hingewiesen hat²³⁰. Das nunmehr abgeschaffte Millet-System, das im Osmanischen Reich zwischen 1453 (857 H.) und 1839 (1255 H.) einen integralen Bestandteil der soziopolitischen Ordnung darstellte, war tief in der religiösen Rechtsphäre und der traditionellen, durch religiöse Dogmen geformten Gesellschaftsordnung verwurzelt – schließlich stellte es in den Worten von Barkey und Gavrilis „a form of indirect rule based on religious difference“²³¹ dar. Diese im Kontext der allgemeinen, vorrangig dezentralisierten Herrschaftsform zu sehende Praxis gestand den drei nicht-muslimischen *millet*²³² in Sachen Justiz weitgehende Autonomie zu, wobei den jeweiligen Vorstehern der Glaubensgemeinschaft die Rolle des Vermittlers zwischen der durch ihn repräsentierten *millet* und dem Sultan zukam²³³. Während die *millet* im Zuge der erwähnten Reformen an Bedeutung einbüßten, stellten sie dennoch weiterhin einen wichtigen Faktor für (ethno-nationalistische) Identitätsbildung und kollektive Weltsicht dar²³⁴ - ein Umstand, der für die weiteren soziopolitischen Entwicklungen des Osmanischen Reichs weitgehende Folgen haben sollte – diese liegen jedoch außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Fest steht, dass die Abkehr vom Millet-System den Bruch mit der etablierten, differenzierten und vorrangig auf religiösen Aspekten und Akteuren aufgebauten Rechtsordnung versinnbildlicht. Diese Hintanstellung der religiösen Sphäre und die damit erfolgende drastische Aufwertung weltlicher, nicht-religiöser Richtlinien und Perspektiven auf die (formell nicht mehr vorrangig über ihre religiöse Zugehörigkeit identifizierte) Bevölkerung hat, wie bereits dargelegt, auch Auswirkungen auf vormals religiös-legitimierte Verbote: Opium-Anbau und Export wurde für den Osmanischen Staat ein wichtiger

Theories of Coexistence in the Aftermath of the Young Turk Revolution.” *Études Balkaniques* 1, 51-72. Hier: S. 51.

²²⁹ Demirel, Demokan (2011). “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kamu Yönetiminde Yeniden Yapılanma”. *Türk İdare Dergisi* 473, 97- 111. Hier: S. 97.

²³⁰ Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, S. 114; Demirel, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kamu Yönetiminde Yeniden Yapılanma”, S. 99.

²³¹ Barkey, Karen; Gavrilis, George (2016). „The Ottoman Millet System. Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy”. *Ethnopolitics* 15 (1), 24-42. Hier: S. 26.

²³² Für eine detaillierte Besprechung des Begriffs millet und einer Darstellung der damit verbundenen Diskussionen in Hinsicht auf Konnotation, Bedeutungszusammenhänge und potentiell exkludierende Funktion siehe etwa Ursinus, Michael (1989). „Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich”. *Südost-Forschungen* 48 (1), 195-207.

²³³ Barkey, Gavrilis, „Millet System“, S. 26.

²³⁴ Ibid., S. 28.

Dressler, Markus (2015). „Historical Trajectories and the Ambivalence of Turkish Minority Discourse.” *New Diversities* 17 (1), 9-26. Hier: S. 15.

Wirtschaftszweig, dessen Existenz und vor allem die damit einhergehende direkte Involvierung des Osmanischen Staats in Hinblick auf das in den vorangegangenen Jahrhunderten praktizierte Scheriatrecht kaum zu legitimieren gewesen wäre.

Im durch diese Arbeit vorrangig behandelten Zeitraum zeigt sich hinsichtlich der juristischen Perspektive auf Opium und Cannabis somit ein facettenreiches Bild, das die verschiedenen Intentionen, Hintergründe und normativen Ideale jener Akteure, die an der theoretischen Rechtsbildung und praktischen Durchführung beteiligt waren, widerspiegelt. Insgesamt kann in Hinblick auf die Verflechtung von weltlichen und religiösen Akteuren und Perspektiven, der mehrheitlich klar gegen Rauschmittel auftretenden frühislamischen dogmatischen Schriften und der in Hinsicht auf die tatsächliche Rechtspraxis überlieferten Quellen eine gegen den Konsum von Opium und Cannabis (sowie weiterer Rauschmittel) ausgerichtete Politik festgestellt werden, die jedoch eingedenk ihrer Kontextgebundenheit kaum als einheitlich anzusehen ist: Verschiedene Sultane traten in ihrer jeweiligen Herrschaftsperiode einmal mehr, einmal weniger rigide gegen Rauschmittelkonsum auf, der direkte Einfluss religiöser Dogmen war in Hinsicht auf die weltliche Gesetzgebung und Praxis einmal mehr, einmal weniger deutlich spürbar, gesellschaftliche Entwicklungen und Gruppierungen, wie etwa jene der fundamentalistischen islamischen Gruppe der Kadizadeli prägten den soziopolitischen Diskurs und veränderten ihn gemäß ihrer Ziele und Überzeugungen – kurz, das Verhältnis zwischen Theorie und eigentlicher Praxis, also der tatsächlich umgesetzten und spürbaren sozialdisziplinatorischen Maßnahmen (Schließung von Tavernen und Kaffeehäusern, Verbrennen von Waren, physische Bestrafung von Rauschmittelkonsument*innen), fluktuierte in Anbetracht seiner Verortung im von sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren determinierten gesellschaftlichen Raum zwangsläufig. Festzuhalten ist jedoch eine offiziell ablehnende Haltung, die vorwiegend auf einer Verflechtung von politischen Zielen (Aufrechterhaltung der Herrschaft und der allgemeinen Ordnung) und religiösen Normen (Aufrechterhaltung der spirituellen Reinheit und der moralischen Integrität) basierte.

Der vormoderne osmanische Staat versuchte somit, wie anhand diverser, im Vorfeld angeführter Quellen belegt, die Handlungsdispositionen seiner Untertan*innen als Opium und Cannabis abgeneigt zu formen, da diese, sowie viele weitere Rausch- und Genussmittel, als Gefahr für die öffentliche, moralische und religiöse Ordnung, und somit auch für das Herrschaftssystem gesehen wurden. Diese sowohl auf dem quasi-absolutistischen Herrschaftssystem, als auch auf Paternalismus basierende, top-down angelegte Vorgehensweise, die einmal strenger, einmal milder umgesetzt wurde und insgesamt wohl relativ selten die erwünschte Wirkung erreichte²³⁵, stellt jedoch nur eine Seite der Medaille dar

²³⁵ Christian Beck berichtet beispielsweise im Jahre 1793 retrospektiv, dass die brutalen Maßnahmen Sultan Murāds IV keineswegs langfristige Wirkung erzielten. So schreibt er etwa: „Nach Murads Tode nahm der

und lässt die tatsächliche Praxis, die Konsummuster und mit Opium und Cannabis verbundenen, kulturell und gesellschaftlich ausgehandelten Assoziationen außer Acht. Während sich die „tatsächliche Praxis“, die sich aus Handlungsdispositionen ergebenden Handlungen, die Lebenswelt und Denkweisen einer vollständigen Rekonstruktion naturgemäß entziehen, soll doch im nächsten Abschnitt dieser Arbeit eine Annäherung an diese gewagt werden. Die nachfolgenden Seiten beschäftigen sich somit mit der Frage, welche soziokulturell bedingten Assoziationen für welche Bevölkerungsschichten herausgearbeitet werden können – kurz: welche Bedeutungen Opium und Cannabis von welchen Gruppierungen in verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen zugeschrieben und von diesen im Sinne einer Wechselwirkung in ihren sozialen Habitus einverleibt wurden. Dabei erfolgt eine Schwerpunktsetzung auf zwei Genres, die in Hinblick auf ihr Zielpublikum und ihre Verortung in spezifischen soziokulturellen Kontexten große Unterschiede aufweisen: Poesie (und der spezifischen Diskursform der *münāzara*) als Form von „high culture“, der - wie von Pierre Bourdieu (1979)²³⁶ und Theodore Adorno & Marx Horkheimer (1947)²³⁷ skizziert – eine exklusive, elitäre Aura anhaftet, und die als Teil des „kulturellen Kapitals“ (Bourdieu) einer Gesellschaft gilt, steht in diesem Sinne dem Karagöz-Theater, einer Form des Populärtheaters, diametral entgegen. Beide kulturellen Ausdrucksformen geben zusammengenommen jedoch ein – in Bezug auf das Zielpublikum und kulturellen Geschmack - relativ inklusives Bild wieder, das in Hinblick auf soziokulturell determinierte Assoziationen innerhalb von Teilen der osmanischen Gesellschaft als annäherndes Schema herangezogen werden kann.

Gebrauch des Opiums wieder stärker als jemals überhand bey allen Classen der Nation, sogar die Sultans nicht ausgenommen“ (Beck, Allgemeine Schilderungen des Othomanischen Reichs, S. 222).

²³⁶ Bourdieu, Pierre (1982/79). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

²³⁷ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido Verlag.

7. Opium, Cannabis und sozialer Habitus

Vorliegendes Kapitel widmet sich der Besprechung ausgewählter, zwei sehr unterschiedlichen Genres angehöriger literarischer Stücke, und deren semantische Analyse in Hinblick auf mit Opium und Cannabis verwobenen Assoziationsfeldern und Konnotationen.

7.1. Opium, Cannabis und deren Darstellung in zeitgenössischer Dīvān-Poesie

In einem als *terkīb-i bend* (meist 5-7 Strophen umfassendes Gedicht) zu klassifizierenden Werk Nef'īs (1572-1635 /980-1045 H.), der einer der berühmtesten osmanischen Dichter war und insbesondere für seine *kaşīden* (Lobgedichte) gerühmt wurde²³⁸, finden sich folgende *beyts* (Verse):

*Ben hele bir sana benzer yâr-ı hemdem bulmadım
Hem senin bezmin gibi bir bezm-i hurrem bulmadım
(...)
Sana hâşâ benzedem afyon u bengin neşvesin
Anların dahi husûsâ keyfini kem bulmadım*²³⁹

Ich habe erst recht keinen Herzensfreund gefunden, der dir ähnelt,
Obendrein habe ich auch keine fröhliche Berausung gefunden [erfahren],
wie durch dich.

(...)

Möge die Trunkenheit durch Opium und Bang nicht mit dir verglichen
werden,
Ich erachte deinen Frohsinn im Vergleich zu diesen [Substanzen] nicht
minder.

Dieses augenscheinliche Liebesgedicht basiert auf einem gedanklichen Konnex zwischen Opium, Bang, der aus deren Konsum resultierenden Berausung und Lebensfreude, die jedoch im Vergleich zu jener Freude, die das generische Ich im Beisein des Geliebten erfasst, an Strahlkraft verliert. Der Kern der vom generischen Ich dargelegten Liebesbotschaft stellt somit eine Gegenüberstellung zweier Quellen der Freude dar, von denen jede für sich genommen Herz und Verstand berauscht, eine davon jedoch – eben die Anwesenheit des Geliebten – den Konsum von Opium und Bang eindeutig in den Schatten stellt. In Anbetracht der Tatsache, dass das Liebesgedicht und die darin enthaltene Liebesbotschaft nur als solche verstanden werden können, wenn man eine gedankliche Verbindung von Opium zu Lebensfreude, Glückseligkeit und weiteren positiven Konnotationen knüpft²⁴⁰, liegt die Vermutung

²³⁸ Andrews, Walter; Kalpaklı, Mehmed (1996). „Across Chasms of Change: The Kaside in Late Ottoman and Republican Times.“ Sperl, Stefan; Shackle, Christopher (Hg.) *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa. Classical Traditions and Modern Meanings*. Leiden / New York / Köln : E.J. Brill, S. 302.

²³⁹ Nef'î (2008). *Nefi Divanı*. Musammatlar, 3 (IV). In: Akkuş, Metin (ed.). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206118/nefi-divani.html> Stand: 01.08.2020. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

²⁴⁰ Wie etwa in William Shakespeare's Sonnet XVIII wird der Geliebte mit schönen Dingen bzw. Gefühlen verglichen, denn nur der Triumph des Geliebten über diese für sich genommen bereits Freude spendenden

nahe, dass sich Nef'î bewusst war, dass sein Publikum diese gedankliche Assoziationslinie herstellen würde – schließlich hing die Wirkung und Aussagekraft seines Gedichts davon ab. Demzufolge kann darauf geschlossen werden, dass innerhalb der Kreise seines (elitären) Zielpublikums ein soziokulturell ausgehandeltes und determiniertes Denkschema existierte, auf dessen Basis eine gedankliche Verknüpfung zwischen Opium und positiven Assoziationen (Lebensfreude etc.) hergestellt wurde.

Dieser gedankliche Konnex war zu Lebzeiten Nef'îs keineswegs neu und beschränkte sich selbstverständlich auch nicht auf das osmanische Territorium, was in Anbetracht der kulturellen Vernetzung der osmanischen, arabischen und persischen Kulturräume, sowie des allgemeinen synkretistischen Wesens von Kultur²⁴¹ absurd gewesen wäre. So findet sich etwa folgendes *beyt*, verfasst vom persischen Dichter Ḥāfiẓ (1315-1390 /715-792 H.), das Opium ebenfalls in einen festlichen, freudigen Kontext setzt und somit ebenfalls die offenbar wenigstens von Teilen der Gesellschaft damit verbundenen positiven Assoziationen darstellt:

*Az ān afyon ke sākī der mi-afkonad
ḥerīfān-rā ne ser mānad ne destār*²⁴²

Vom Opium, das der Mundschenk in den Wein gab,
verblieb der Festgesellschaft weder Verstand noch Turban.

Im gleichen Rahmen verortet Siyāhī Muṣṭafā Dede (m. 1710/11 bzw. 1122/1123 H.) im ausgehenden 17. Jahrhundert den Konsum von Opium bzw. von „*berş-i Raḥīkī*“²⁴³ (einer Mischung aus Opium und weiteren Substanzen²⁴⁴). In einer an den *deFTERdār* von Zypern, Maḥmūd Efendi (m. o.A.) gerichteten

Objekten oder Phänomenen kann die besondere Stellung, die das generische Ich dem Geliebten zuspricht, widerspiegeln. Beispielsweise sei hier in Hinblick auf das genannte Sonnet folgender Auszug zu nennen:

*Shall I compare thee to a summer's day?
Thou art more lovely and more temperate:
Rough winds do shake the darling buds of May,
And summer's lease hath all too short a date.*

(vgl. Shakespeare, William (2004). "Sonnet XVIII". Mowat, Barbara; Werstine, Paul (Hg.) *Shakespeare's Sonnets & Poems*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, S. 55.)

Ein Vergleich mit einem düsteren Wintertag hätte wohl kaum einen vergleichbaren Effekt erzielt.

²⁴¹ Shaw, Rosalind; Stewart, Charles. „Introduction. Problematizing Syncretism.“ Shaw, Rosalind; Stewart, Charles (Hg.) *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London / New York: Routledge, S. 1.

²⁴² Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 97. Vom Persischen in Transkriptionsschrift übertragen.

²⁴³ Diese Mischung geht auf Raḥīkī (m. 1546), einen ehemaligen Janitscharen zurück, der nach seiner Entlassung der Herstellung von Drogen nachging. Die seinen Namen tragende Droge *berş-i Raḥīkī* wurde noch Jahrhunderte nach seinem Tod produziert und erfreute sich großer Beliebtheit bis ihre Herstellung in den 1830er Jahren eingestellt wurde. vgl. Péri, Benedek (2018). „...beklerüz': An Ottoman Paraphrase (nazîre) Network from the 16th Century“. Czygan, Christiane; Conermann, Stephan. *An Iridescent Device. Premodern Ottoman Poetry*. Göttingen: Bonn University Press, S. 147-182. Hier: S. 155. Uluskan, Murat (2013). „İstanbul'da bir Afyonlu Macun İşletmesi: Berş-i Raḥîkî Macunhanesi (1783-1831)“. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 29, 77-106.

²⁴⁴ Laut Benedek Péri bestand die vom ehemaligen Janitscharen Raḥīkī hergestellte Abwandlung der bereits vor seinen Lebzeiten erwiesenermaßen bekannten berş-Mixtur aus Opium, weißem Bilsenkraut, Pfeffer, Ingwer,

kaşide lobt er dessen Freigiebigkeit, die sich unter anderem in Form von bereitgestellten Drogen vielerlei Art im Zuge von Festivitäten äußert:

*Tab ‘ehline şeker yidirür müflise dinār
Dil-teşnelere şu yirine cām-ı keyāne
Keyf ehli olan zümre-i erbāb-ı şafāya
İtmekde durur berş-i raḥīk ile i‘āne
Afyon-ı mu‘anber ki şunar dest-i zarīfe
Her ḥabbeleri benzer anuñ ḥāl-i bütāna²⁴⁵*

Er verteilt Zucker an die Dichter und goldene Münzen an die Armen,
anstelle von Wasser gibt er jenen, deren Herz Durst leidet, herrschaftliche
Kelche.

Er unterstützt die Fröhlichen, die süchtig auf bewusstseinsverändernde
Substanzen sind,

indem er ihnen andauernd berş-i raḥīk gibt.

Wohlduftendes Opium, das er der hübschen / geistreichen Hand anbietet
jedes kleine Stückchen ähnelt in seinem Zustand Butan.

Der Konsum von Opium, sowie anderer in diesen Versen nicht explizit genannter Rauschmittel, ist den angeführten Gedichten gemäß in einem fröhlichen Kontext verhaftet, wodurch jener semantische Konnex zu allgemeinen positiven Assoziationen im Zeichen von Lebensfreude hergestellt wird, der etwa dem ein knappes Jahrhundert zuvor verfassten Gedicht Nef‘īs zu Grunde liegt. Dieser Assoziationsstrang wird durch jene homoerotischen Gedichte verstärkt, die hinsichtlich ihres semantischen Feldes und der darin befindlichen Wortspielereien (*tevrīye*) auf gedanklichen Verbindungen zwischen dem Konsum von Rauschmitteln, Freude, Lust und Begierde aufbauen, wie etwa Benedek Péri im Zuge seiner Forschung zum semantischen Feld von Cannabis gezeigt hat²⁴⁶.

Exemplarisch dafür sei folgendes Gedicht von Muḥibbī (m. 1566 /974 H.) zu nennen:

*Jeng-i ğamdan her ki dil āyīnesin pāk istese
Yā leb-i dilber gerek yāhod şarāb-ı sāf aña²⁴⁷*

Wenn jemand den Rost der Sorge vom Spiegel seines Herzens wischen will,
So braucht er entweder die Lippen des Geliebten oder reinen Wein²⁴⁸.

Safran, gelbem Steinklee, mehrjährigen Bertram (Ringblumen-Art), Kardamom, Zimt, arabischen Balsambaum, Bibergeil, Harzwolfsmilch, indischer Narde, Selleriesamen und Honig. vgl. Péri, Benedek (2016). „A Janissary’s Son Turned Druggist and His Highly Successful Designer Drug in 16th-17th Century”. Emecen, Feridun; Akyıldız, Ali; Gürkan, Emrah. *Osmanlı İstanbul IV. IV Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri 20-22 Mayıs 2016, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi*. İstanbul: Gök Matbaacılık, S. 643-654. Hier: S. 651.

²⁴⁵ Cangöz, Gülşah (2010). *Siyâhî Dede Dîvânı. İnceleme – Transkripsiyonlu Metin*. MA-Arbeit. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, S. 114.

²⁴⁶ Péri, Benedek (2017). „Cannabis (Esrâr): A Unique Semantic Field in Classical Ottoman Lyrical Poetry.” *Turcica* 48, S. 9-36.

²⁴⁷ Edirneli Nazmî (2017). *Macma‘u’n-Nezâ‘ir*. Köksal, Fatih (ed.). Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195954/mecmaun-nezair-edirneli-nazmi.html> Stand: 01.08.2020, S. 137. Zitiert und transkribiert nach Péri, „Semantic Field”, S. 24.

²⁴⁸ Übersetzung in Anlehnung an Péri, „Semantic Field”, S. 24.

Ist im ersten Augenblick hier nicht ersichtlich, inwiefern Cannabis in diesem Gedicht eine Rolle spielt, so fördert eine nähere Betrachtung der *izâfet* -Verbindung *leb-i dilber* (Lippe des Geliebten) eine Möglichkeit zur Doppeldeutung zu Tage: Laut dem Poeten und Bibliographen Laṭîfî (1491-1582 /896-990 H.) und ‘Aşık Çelebi (1520-1571 /926-979 H.), seines Zeichens Poet, Bibliograph und Chronist stellte *leb-i dilber* nicht nur einen lyrischen Verweis auf einen Geliebten dar, sondern bezeichnete eine im 16. Jahrhundert verbreitete berauschende Substanz in Pillenform, die hauptsächlich aus Cannabis bestand und weite Verbreitung fand. So schreibt etwa Laṭîfî:

*Bir ğam-ı cihân-güzerân hurrem ve handân ve şādân-ı ferhân olup pîr-i sipihriñ rişine ve dihkân-i dehriñ kîşine gülmekde ve (...) hâl-ı hûbân mişâl habblar ve leb-i dilber gibi müferrih terkibler kesb-i feraḥ ve def-i teraḥ edip (...)*²⁴⁹.

Wenn eine vorübergehende Sorge / Geisel der Welt erfreut, erheitert und Glückseligkeit verbreitet und über den Bart des Alten des Himmels und den Glauben des Dörflers der Erde lacht, und wenn die Freude erregenden Mixturen wie Stücke vergleichbar mit dem Wesen der Schönen und leb-i dilber Gewinn an Freude und Verscheuchung des Kammers bringen (...)

Nach dieser Deutung ergibt sich eine alternative bzw. zusätzliche Aussage des Gedichts, die die durch Wein und Cannabis geschenkte Freude mit jener in Beziehung setzt, die in Anwesenheit des Geliebten entfacht wird:

Wenn jemand den Rost der Sorge vom Spiegel des Herzens wischen will,
So braucht er entweder die Lippen des Geliebten [Cannabis-Pillen]
oder reinen Wein²⁵⁰.

Auch hier werden Drogen also eindeutig mit positiven Assoziationen versehen und somit eine Ansicht vertreten, die sich gegen die dogmatischen Vorgaben der ‘ulemā’ stellt (vgl. insbesondere die *fetvās* des *şeyhü l-islâm* Ebu ‘s-Su‘ūd Efendi), als auch gegen den von Sultan Süleymân dargelegten *kānūn*, der in Hinblick auf Weinkonsum durch Muslime auf klare Strafregelungen verweist (vgl. Abschnitt 6.3). Ist diese in allen bereits dargelegten Gedichten evidente Positionierung gegen sozialdisziplinatorische Versuche durch die „weltliche“ und islamische Obrigkeit bereits per se interessant, so ist diese Haltung im vorliegenden Gedicht von Muḥibbî umso bemerkenswerter. Tatsächlich erscheint die Diskrepanz zwischen sozialdisziplinatorischen Vorgaben und dem im Gedicht inhärenten Diskurs hier als besonders krass, wenn man bedenkt, dass *Muḥibbî* das Pseudonym von Sultan Süleymân selbst war, der durch seine Gleichsetzung von Drogen (insbesondere von Wein!) und Freude seine eigenen

²⁴⁹ Laṭîfî (1977) *Evsâf-ı İstanbul*. Suner, Nermin Suner (ed.). İstanbul: Baha Matbaası, S. 52. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

²⁵⁰ Übersetzung in Anlehnung an Péri, „Semantic Field“, S. 24.

Vorgaben ein stückweit konterkarierte und somit das perfekte Beispiel für in einem einzelnen Individuum inhärente Ambiguität verkörpert.

Cannabis und Opium, sowie weitere Drogen als Mittel zur Flucht aus dem grauen, von Sorgen geprägten Alltag – dieser Topos findet sich in einer Reihe an weiteren, teilweise in die frühislamische Zeit zurückgehenden Gedichten, wie etwa in jenem von Ḥasān ibn Ṣābit (m. 674? /54? H.), eines Zeitgenossen des Propheten Muḥammad:

*“When we drink it, it leaves us kings
And lions. Battle action does not repell us.”²⁵¹*

Wenn auch gemäß den Ausführungen Rosenthals²⁵² ausschließlich auf den Konsum von Wein abzielend, zeigt dieses *beyt* die im vorangegangenen Gedicht von Muḥibbī tendenziell spürbare Flucht vor der Realität in seiner krassesten Form: Durch die Berauschung wird der Trinkende seiner soziokulturellen/-politischen, eventuell auch sozioökonomischen Schranken enthoben und wird mit Macht und Souveränität bzw. auf jeden Fall mit Autonomie versehen. Überdies verweist dieser Vers auch auf einen für Drogen (insbesondere für Opium) dokumentierten Anwendungsbereich: So ist etwa für den persischen Raum die Vergabe von Opiummischungen an Soldaten, die unmittelbar vor einer Schlacht standen, überliefert, da Opium zu Euphorisierung und übersteigter Selbsteinschätzung führte – wie im Gedicht von Ḥasān ibn Ṣābit für Wein dargestellt.

In die gleiche Kerbe, nämlich Realitätsverweigerung und Flucht vor dem eigenen Alltag, schlägt ein Gedicht des namhaften osmanischen Poeten Bākī (1526-1600 /932-1009 H.):

*Yeyüb esrārın güler halk-ı cihānuñ rîşine
Ġam ġubārın ġātırından defc eden ġayrān dede²⁵³*

Er aß sein Haschisch und lachte über die Wunden der Weltbevölkerung [der ganzen Welt] -
Ḥayrān Dede [der berauschte Dede], der den Staub des Kammers von seinem Gemüt gewischt hat.

Kummer und Schmerz werden also durch Opium und Cannabis vergessen, der Konsument flüchtet sich in seine eigene, ganz persönliche Utopie. Die Bedeutung, die diesen Drogen in manchen Gedichten in Bezug auf die mentale Gesundheit des Konsumenten beigemessen wird, zeigt sich auch noch in einem

²⁵¹ Rosenthal, *The Herb*, S. 109.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Pervâne b. Abdullah (2014). *Pervâne Bey Mecmuası. Topkapı Sarayı Bağdat 406, III*. Gıynaş, Kâmil (ed.) Eskişehir: Eskişehir Valiliği, S. 569; zitiert und transkribiert nach Péri, „Semantic Field“, S. 29.

Gedicht Şeyh Gâlip (1757-1799 /1170-1205 H.), was Schlüsse darauf zulässt, dass bestimmte Assoziationen und Topoi in Bezug auf Opium und Cannabis relativ ungeachtet der kontextuellen Rahmenbedingungen im soziokulturellen Raum Bestand hatten: So wird etwa als Teil eines Hemistichions Opium als „Nahrung für die Seele“ bezeichnet: „*Afyon-i hâl gerçi ki rûhun gîdâsidir*“²⁵⁴ [Die Kraft / Wirkung von Opium ist es wohl, die der Seele Nahrung ist].

Eine weniger positivistische Deutung könnte eingedenk des hohen Suchtpotentials, das von Opium ausging, auch die mit dem Konsum verbundene Gefahr für die körperliche und mentale Gesundheit in den Blick nehmen – tatsächlich sprechen zahlreiche (Reise-) Berichte in jener Zeit von der hohen Anzahl an Opiumsüchtigen im Osmanischen Reich und sämtliche sozialdisziplinatorischen Maßnahmen, die auf die Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der göttlichen und / oder „weltlichen“ Ordnung abzielten, waren insbesondere gegen den suchterregenden und berauschenden Aspekt der verbotenen bzw. schlecht beleumundeten Substanzen gerichtet. Eine dahingehend ausgerichtete Deutung wird auch von einem weiteren überlieferten *beyt* Şeyh Gâlips nahegelegt, in dem Opium nicht als Rettung vor der Realität, sondern als trügerische Falle dargestellt wird, die den Konsumenten in den Abgrund der Verzweiflung und Melancholie zieht.

*Beng-i sevdâyı çekip dalma hayâl-i huşke
Salma kalyon dimâğın kuru girdâba sakın*²⁵⁵

Ziehe nicht am Opium der Melancholie, tauche nicht ein in einen trüben Traum,
Lasse nur ja nicht die Galeere deines Verstands in einen leeren Abgrund ziehen.

Auch folgender Vers von Gelibolu Muştafâ Paşa (1541-1600 /948-1009 H.) warnt vor den Gefahren des Opiums, das lebenszerstörend sei:

*Döşenme berşe libâs-ı hayâtı pâreleme
Kaşandurur seni ol bir hırâş-ı cân ancak*²⁵⁶

Kämpfe nicht um Opium, zerreiße nicht das Kleid des Lebens,
doch die Angst vor dem Leben besiegt dich.

²⁵⁴ Şeyh Galip (o.A.) Şeyh Gâlip Dîvânı. *Gazeller* 78. Okçu, Naci (ed.). Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html> Stand: 01.08.2020.

²⁵⁵ Şeyh Galip (o.A.) Şeyh Gâlip Dîvânı. *Gazeller* 234. Okçu, Naci (ed.). Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html> Stand: 01.08.2020 Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

²⁵⁶ Gelibolu Mustafa Âlî (2018). *Gelibolu Mustafa Âlî Dîvânı. Kıtalar* 193. Aksoyak, İbrahim (ed.) Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-208602/gelibolulu-mustafa-ali-divani.html> Stand: 01.08.2020. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

Mit ihren mahnenden Worten stellen die beiden Dichter einen klaren Kontrapunkt zu den Gedichten, die auf vielfältige und facettenreiche Art die Vorzüge von Rauschmitteln darlegen, womit die in der Poesie verankerten, entwickelten und transportierten semantischen Verbindungen zu Opium und Cannabis keinesfalls als homogen angesehen werden können – denn während die Thematisierung der beiden Rauschmittel in vielerlei Gedichten jenen bereits beschriebenen lebensbejahenden Aspekt aufweist, so verweisen die genannten warnenden Verse auf eine ebenso vielfältige und von zahlreichen Dichtern vertretene Kultur der über Poesie dargelegten Ablehnung.

Besonders eindringlich gießt etwa auch Sünbülzâde Vehbî (1718-1809 /1130-1224 H.) diese Haltung in Form eines an seinen Sohn gerichteten Lehrgedichts mit dem Titel *Lutfiye* in lyrische Worte:

*Ne belâdur hele berş ü efyûn
Ki ider âdemi süst ü mecnûn
(...)
Telh olur zâ'ika-i idrâki
Şeker eylerse dahi Tiryâki*²⁵⁷

Welche Heimsuchung sind [doch] vor allem Berş und Opium,
die den Menschen kraftlos und verrückt machen.

(...)

Sie machen den Geschmack, das Kosten der Einsicht bitter,
wenn man sie süßt, ist man noch abhängiger [wörtlich: ist man noch mehr
Opiumraucher].

In Anbetracht der dargelegten Beispiele lässt sich eine große Bandbreite an mit Opium und Cannabis verbundenen semantischen Feldern und Assoziationssträngen feststellen, die eingedenk der Heterogenität der osmanischen Kultur und der direkt mit der Person des Dichters verknüpften Subjektgebundenheit der Kunst stark polarisieren: Sind die beiden Rauschmittel in dem einen Gedicht als Quell der Freude und Lebenslust dargestellt, oder gar als Rettung vor dem Unbill der Realität, so sind sie in einem anderen der Stein, der den Konsumenten in den Abgrund und ins Verderbnis zieht. Bedeutsam ist auf jeden Fall die Koexistenz verschiedener Diskurse und Wahrnehmungsschemata, die ungeachtet der jeweiligen persönlichen Meinung und Disposition vermutlich Teil des soziokulturell ausgehandelten Know-hows, d.h. des kulturellen Kapitals, der osmanischen Gesellschaft waren, und die somit ein weiteres Indiz für die Multikulturalität und Vielschichtigkeit der osmanischen Gesellschaft darstellen.

Zeigt sich also bei der Gegenüberstellung verschiedener Werke in Bezug auf Rauschmittel allgemein eine semantische Polarisierung entlang der Linie „Glorifizierung – Dämonisierung“, so spaltet sich das

²⁵⁷ Sünbülzâde Vehbî (2004). *Lutfiyye*. Beyzâdeoğlu, Sureyya (ed.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, S.160.

Lager der Befürworter von Rauschmittelkonsum nochmals in mehrere Gruppen, die spezifische Rauschmittel anderen vorziehen bzw. die Vorzüge einer bestimmten Substanz herausstreichen. Die im Zuge dieses Konflikts auf lyrischer Ebene ausgetragenen Streitgespräche zeigen einmal mehr die Heterogenität spezifischer Gruppen auf, sowie auch die Brisanz, die dem Thema allgemein beigemessen wurde. Eingedenk dieser Bedeutungszuschreibung und der großen Zahl an überlieferten Gedichten werden diese Streitgespräche als eigene Untergattung der Poesie klassifiziert – als *münāzara*-Literatur²⁵⁸.

7.2. Opium, Cannabis und ihre Rolle in der *münāzara*-Literatur

Die hierzu zählenden literarischen Werke sind eingedenk der Bezeichnung *münāzara*²⁵⁹ Teil einer klassischen, im islamischen Kulturkreis ab dem 13. Jahrhundert belegten Disziplin der Logik und Argumentation, die durch Şams ad-Dīn as-Samarqandī (1250-1310 / 648-710 H.) Schrift „*Risāla fī ādāb al-baḥs*“ begründet wurde²⁶⁰. Allgemein wird die *münāzara*-Literatur als „*bir gerçeği ortaya koymaya yönelik olarak kesin delillerle, öncüllere ya da meşhurat türünden öncüllere dayanan akıl yürütme*“²⁶¹ [logische Ausführung, die auf sicheren Tatsachen, Prämissen oder auch Prämissen auf der Basis anerkannter Thesen basiert, um ein Faktum darzulegen] definiert und beschäftigt sich demgemäß mit kontroversen soziopolitischen und soziokulturellen Thematiken, wie zum Beispiel dem Genuss von Rauschmitteln. Die dem Genre zugrunde liegende primäre Intention formulierte Ahmed Cevdet Paşa im Jahr 1876 wie folgt: „*The science of argumentation (bahs) and deliberation (münazara) concerns [the art of] defending a claim in order to disclose the truth (hakk)*“²⁶².

Angesichts dieses Anspruchs und der semi-öffentlichen²⁶³ Auseinandersetzung mit höchst kontroversen Themen verwundert es nicht, dass diese Diskussionen meist hitzig und mit einem hohen Grad an verbaler Vehemenz geführt wurden. Im Zuge dieser Arbeit werden nun einzelne Ausführungen beleuchtet und im Sinne einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Diskursanalyse aufbereitet, um den bereits davor skizzierten, in der Dīvān-Literatur verorteten Assoziationsfeldern von Opium und Cannabis noch mehr Tiefe zu verleihen bzw. den in der Poesie geführten Diskurs in Hinblick auf die genannten Rauschmittel abzurunden.

²⁵⁸ Wagner, Ewald (o.A.) „Munāzara“. In: Bearman, Peri et al. (ed.) *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Online unter: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5507 Stand: 31.05.2020.

²⁵⁹ *münāzara* ist die Kurzform von *adab al-bahs ve al- münāzara* (Angewandte Lehre der Argumentation und der Überlegung) – vgl. Benli, Şeyma (2019). *Klasik Türk Edebiyatında Münazara*. Doktora tezi, T.C. İstanbul Üniversitesi, S. 6.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Yazoğlu, Ruhattin; İmamoğlu, Tuncay (2010). *Klasik Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınevi, S. 115.

²⁶² Gelenbevi, İsmail (2011). *Tartışma usulü*. Übers. Alp, Taha (Hg.). İstanbul: Yasin Yayınevi, S. 20. Zitiert nach Fatyre, Leonard (2018). „*Münazara*“ and the Internal Dimension of Argumentation Ethics. A translation and Commentary on Ahmed Cevdet's *Adab-i Sedad in the Light of Sufism and Western Argumentation Theories*. MA Thesis. Başakşehir: Ibn Haldun University, S. 6. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

²⁶³ Angesichts der Rahmenbedingungen und des sozialen Kontexts der Diskussionen konnte nur eine sehr kleine Anzahl an Personen daran partizipieren bzw. diese verfolgen.

Im 16. Jahrhundert schreibt ein unbekannter Dichter eine poetische, den stilistischen und inhaltlichen Kriterien der *münāzara*-Literatur gehorchende Abhandlung, in deren Zuge die personifizierten Rauschmittel Cannabis (*esrār*) und die Weinsorte *süci* miteinander ins Gespräch und in dessen Verlauf in einen heftigen Streit geraten: Ein jedes Rauschmittel versucht dabei seine eigenen Vorzüge über jene der jeweils anderen Droge zu stellen. Während dieses Disputs scheinen nicht nur die Haltungen und Ansichten des unbekannten Poeten selbst durch, sondern auch die zeitgenössischen sozio-politischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen und Diskurse werden widergespiegelt, wie in folgenden Ausschnitten des insgesamt 115 *beyt* umfassenden Texts ersichtlich wird:

Ğavğa kesülsün andan senüñle bir sözüm var (105)

Fi'lüñ kamu zamānda ğavğa degül mi baķ hā

Yine fesāda şimdi meyl eyledüñ sebük-vār (106)

Esrār Süci'ye eydür bu da'vāmuz senüñle

Ceng ile vü söz ile faşl olunumaz ey yār (107)

Gel berü gel senüñle şerī'ate varalum

(...)

Esrār'a Süci eydür ķāđiya varmazan ben

Her ķāđi meclisinde seksen ağac ĥaddüm var²⁶⁴

Mögest du den Streit abbrechen, danach habe ich ein Wort für dich
 Schau, bewirkt dein Handeln etwa nicht die ganze Zeit Streit?
 wieder einmal hast du Leichtfertiger alles in Richtung Zwietracht gewendet.
 Esrār sagt zu Süci: dieser, unser Streit mit dir,
 ach Freund, kann mit Kampf und Wort nicht beendet [wörtlich: getrennt] werden
 Komm herüber, komm, ich komme mit dir vors Scheriatgericht
 (...)
 Süci sagt zu Esrār: Ich gehe nicht vor das Scheriatgericht,
 Ich habe im Anwesen eines jeden Kadi achtzig hochgewachsene Bäume²⁶⁵.

In dieser Manier geht es weiter – Esrār (Cannabis) betont seine eigene Konformität²⁶⁶ mit dem Koran und den Hadithen, sowie der bestehenden juristischen Ordnung, während es Süci (Wein) als Krawallmacher und als illegale Substanz brandmarkt, die gegen die öffentliche Ordnung verstoße. Im Gegenzug stellt Süci Esrār als das Rauschmittel von Idioten dar, das zwar geschmacklich gut sei, jedoch den Verstand umneble²⁶⁷. Diese auf Personifikation basierende Charakterisierung der beiden

²⁶⁴ Ülken, Fatih (2019). „Münazırları ve Nasıl Sonlandıkları Bakımından Klasik Türk Edebiyatındaki Mükeyyifat Münazaraları“. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (63), 209-236. Hier: S. 217.

²⁶⁵ Hier wird wohl auf die von der *şarī'a* angedrohte Strafe von 80 Peitschenhieben bzw. Stockhieben für diejenigen, die Wein trinken, verkaufen oder herstellen angespielt.

²⁶⁶ Dass diese absolute Beteuerung der Konformität im Falle von Cannabis keineswegs immer historisch gegeben war, haben bereits die Verweise auf zahlreiche, von diversen Sultanen persönlich ausgestellte Edikte dargelegt. Jedoch bekräftigt auch dieses Gedicht die These, dass Cannabis kaum als so illegal angesehen wurde wie Wein, der tatsächlich explizit in *şarī'a* und *ķānūn* besprochen wird.

²⁶⁷ Ülken, „Mükeyyifat Münazaraları“, S. 217.

Substanzen greift die bereits in den Gedichten der klassischen Dīvān-Literatur enthaltenen Assoziationsfelder auf (Freude, Gesetzeswidrigkeit – hier lediglich auf Wein gemünzt – potenzielle Gefahr der Geistesumnachtung).

Ähnliche Topoi werden auch im Werk von Muḥammad b. Süleymān Fuḏūlī (m. 1556 /963 H.) mit dem Titel *Beng ü Bāde* (Bang und Wein) aufgegriffen, wo es etwa heißt:

*Lâle vü gül solumda sağumda
Beng başumda mey ayāğumda
Beng-tek neş'e ile başum hoş
Beng ü mey hāzir ü me'aşum hoş
(...)
Özini muṭlak āşkār itmez
Mey olan yirlere güzār itmez²⁶⁸*

Links und rechts von mir ist die Tulpe und die Rose,
in meinem Kopf ist Opium und zu meinen Füßen Wein.
Bang allein macht meinen Kopf froh,
Bang und Wein [aber]
machen mich glücklich [sehr froh].
(...)
Die Essenz macht den Soldaten nicht froh,
an Worten, wo es Wein gibt, geht er / man nicht vorbei.

Interessant ist, dass in den meisten *münāzara*, deren temporaler Kontext vor dem 17. Jahrhundert zu verorten ist, Opium, Cannabis und Wein (und etwas weniger häufig Rakı, Boza und Honig) als Hauptbezugspunkt der Diskussion auftreten und einer von diesen dreien meist den Sieg davonträgt. Ab dem 17. Jahrhundert scheint jedoch, wie in Fatih Ülkens Aufstellung gezeigt, Kaffee alle anderen Rausch- und Genussmittel – auf jeden Fall in der durch die *münāzara* dargelegten öffentlichen Meinung der Poeten-Community – in den Schatten zu stellen: So finden sich für das 17. Jahrhundert zahlreiche Beispiele²⁶⁹ für *münāzara*, die Kaffee zum Sieger der Debatte küren. Diese, dem Kaffee zugeneigte Haltung scheint sich auch ins 18. Jahrhundert fortgesetzt zu haben, wie etwa im Werk *Muhāleme-i Mükeyyifât* (1750) belegt ist, in dem Kaffee gegen Opium, Berş, Cannabis, Boza, Wein, Rakı und Tabak siegreich antritt²⁷⁰.

Neben der Beobachtung, dass die *münāzara*-Gedichte die klassische Dīvān-Literatur in Bezug auf Argumentation und die Verwendung von stereotypen Zuschreibungen und Assoziationen widerspiegeln, ist auch die graduelle Einführung und Thematisierung des Kaffees ab der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts von hoher konsumgeschichtlicher Relevanz. Selbst wenn die Dīvān-Literatur

²⁶⁸ Ülken, „Mükeyyifat Münazaraları“, S. 212-213. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

²⁶⁹ z.B. *Mahzenü l-esrâr* (Vardalı Fazlî, 1636); *Menâkıb-ı Mükeyyifât-ı Âlem* (Sihattî Çelebi, 17. Jahrhundert)

²⁷⁰ Ülken, „Mükeyyifat Münazaraları“, S. 230.

eingedenk der mit dem Konsum dieser Substanzen verbundenen Gesetzeswidrigkeit (bzw. im Falle von nicht explizit verbotenen Substanzen: sozialen Ächtung) auf einer symbolischen, keinesfalls die tatsächlichen Handlungen der Poeten illustrierenden Ebene operiert, fungiert sie doch als Bühne für eine geistreiche, künstlerische und deshalb von der tatsächlichen, auf individuelle Dichter zurückzuführenden Praxis losgelösten Auseinandersetzung mit den genannten Rauschmitteln, die im Sinne einer diskursanalytischen Herangehensweise Wahrnehmungs- und Denkschemata eines Teils der osmanischen Gesellschaft verkörpert und diese prägte. In Verbindung mit den Topoi der Dīvān-Literatur, die ebenso auf einen soziokulturell geteilten, jedoch nicht homogenen Corpus an Assoziationen, Vernetzungen und Konnotationen zurückgreifen, und den zahlreichen historisch fundierten Überlieferungen, die die Verbreitung des Rauschmittelkonsums in den verschiedenen Teilen der überaus heterogenen osmanischen Gesellschaft darlegen, können die poetischen Debatten im Gelehrtenkreis jedoch auch (unter Vorbehalt) für Rückschlüsse auf Handlungsdispositionen herangezogen werden.

Dass der Vergleich zwischen verschiedenen berauschenden Substanzen kein thematisches Monopol der *münāzara* -Literatur darstellt, und so die beiden lyrischen Genres sowohl in Gestalt ihrer jeweiligen Urheber, als auch in Hinblick auf Thematik, Symbolik und – wie bereits besprochen – soziokulturell ausgehandelter Topoi vernetzt sind, zeigen dezidiert komparatistisch ausgerichtete *beyts*, wie die folgenden:

La'net olsun añā kim mey var iken
Zādını berş yaḥod beng eyler
(Gelibolu Muştafā Paşa²⁷¹)

Tod und Teufel demjenigen, der sich von Opium und Bang ernährt, während es Wein gibt.

Keyfinden anin dâne-i hardal doyamazlar
Hâli görünür rindlere neş'e-i afyon
(Şeyh Galip²⁷²)

Die Senfsaat kann ihr Verlangen nicht stillen,
der Opiumrausch erscheint den Freigeistern als trist.

²⁷¹ Gelibolu Muştafā Âlî. *Gelibolu Mustafa Âlî Dîvânı*. Hakkı Aksoyak (Ed.) 2018. Ankara: Kültür Eserleri Dizisi, S. 502.

²⁷² Şeyh Galip (o.A.) *Şeyh Gâlip Dîvânı*. Gazeller 267. Okçu, Naci (ed.). Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html> Stand: 01.08.2020.

Ein Gedicht, das zudem konkrete konsumgeschichtliche Aspekte aufwirft, ist eines von Muḥibbī (Sultan Süleymān):

*Herkes kısmet güninde oldı bir nesne nasîb
Rinde câm-ı bâde vü zâhide afyondur
(Muḥibbî²⁷³)*

Jedem wird an seinem Schicksalstag sein Los zu Teil,
für den Freigeist ist dies ein Glas Wein und für den Gläubigen ist es Opium.

Demzufolge scheiden sich wie in der Dīvān-Literatur die Geister, wenn es um eine Bewertung von Cannabis und Opium geht, jedoch scheinen beide Drogen sowohl mit Lebensfreude und Wohlgenuss, als auch mit Stumpfsinn und allgemeinen geistigen Verfalls assoziativ verknüpft zu sein. Im Fall des Gedichts von Muḥibbī handelt es sich kontextuell um das Sterbebett eines Menschen, dessen Übergang in eine andere Welt durch anästhesierende Mittel erleichtert werden soll. Die Differenzierung zwischen dem *rind* (Freigeist) und dem *zâhid* (Gläubigen) basiert auf der Annahme, dass Letzterer während seines Lebens weder Wein, noch anderen Drogen zugesprochen hat und somit durch die Wirkung von Opium genug berauscht wird, während jener „Freigeist“, der schon früher Opium konsumiert hat und dementsprechend an die berauschende Wirkung gewöhnt ist, nicht im gleichen Maß wie der Gläubige anästhesiert werden würde und somit zu Wein greifen muss, um die erwünschte Schmerzlinderung zu erfahren²⁷⁴. Dementsprechend sind auch hier Opium und Wein mit einer positiven Konnotation versehen, wenn auch nur im kontextuellen Rahmen der Medizin. Das *beyt* greift somit auf die traditionelle Praxis der medizinischen Anwendung von Opium und anderen Drogen zurück und stellt sich gleichsam den dogmatischen Ausführungen der frühen islamischen Rechtsgelehrten entgegen, die – wie bereits in Kapitel 6 dargelegt – sich mehrheitlich gegen eine medizinische Verwendung von Drogen aussprechen, da die daraus resultierende Berauschung nicht gottgefällig sei²⁷⁵.

Wie bereits mehrfach angemerkt, spiegeln die angeführten Ausschnitte der poetischen Auseinandersetzung mit Opium und Cannabis nur einen sehr kleinen Teil des gesellschaftlichen Diskurses wider: In Anbetracht der Exklusivität der Akteure und des kontextuellen Rahmens sind die Gedichte und die daraus abzuleitenden Wahrnehmungs- und Denkschemata (und in Verbindung mit weiteren Quellen auch Handlungsdispositionen) nur für eine sehr privilegierte, gebildete Schicht gültig, die sich nicht zwangsläufig mit der Perspektive der allgemeinen Bevölkerung decken muss,

²⁷³ Erkal, Abdulkadir (2007). „Divan Şiirinde Afyon ve Esrar“. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (33), S. 25-60. Hier: S. 43. Die Transkriptionsweise wurde übernommen.

²⁷⁴ Erkal, „Divan Şiirinde Afyon ve Esrar“, S. 43.

²⁷⁵ Hanel, *Das elementare Handbuch der Rechtslehre von Abu Hanifa*, S. 56.

insbesondere wenn man die generelle Heterogenität der osmanischen Gesellschaft in die Überlegungen einbezieht. Weit davon entfernt, ein so facettenreiches Bild zeichnen zu können, dass die Frage nach den verschiedenen, in der osmanischen Bevölkerung vorhandenen Formen des sozialen Habitus in ihrer Gänze abgehandelt werden könnte, möchte ich dennoch in weiterer Folge die in einem anderen soziokulturellen Rahmen verorteten Assoziationen in Hinblick auf Opium und Cannabis beleuchten, um so die im poetischen Diskurs verbreiteten Darstellungen um eine populärkulturelle Perspektive zu erweitern. Die folgenden Seiten befassen sich somit mit einem der wohl populärsten, relativ schichtübergreifenden Medien der osmanischen Kultur – dem Karagöz-Theater – und dem im Zuge einer Vielzahl an von Cevdet Kudret und Hellmut Ritter kompilierten Theaterstücken gezeichneten Bild des Drogenkonsumenten.

7.3 Die Figur des Tiryākī im Karagöz-Theater

In Anlehnung an Sabri Esat Siyavuşgil bezeichnet Steve Tillis die Figur des Tiryākī als *“irritable, impatient, (...) treated with scorn”*, der jedoch als *“important comic butt”* fungiert²⁷⁶. Tatsächlich stellt Tiryākī, eine der Nebenfiguren des Karagöz-Theaters, eine wichtige Rolle dar, wenn es um amüsante Auflockerung und kurze Pausen innerhalb der Narrationslinie geht. Wie in den im Folgenden dargelegten Ausschnitten zu sehen sein wird, ist Tiryākī, dessen Bezeichnung bereits auf seine Funktion als stereotyper Charakter eines Rauschmittelsüchtigen verweist, ein nur vordergründig flacher Charakter – vielmehr zeigt eine genauere Betrachtung, dass die Figur des Tiryākī trotz ihrer überaus typisierten Darstellung als sich wandelndes Wesen dargestellt wird, als Wesen, das eine Entwicklung durchlaufen hat, die jedoch zum Zeitpunkt des im Schaustück gezeigten Kontexts bereits abgeschlossen ist. Doch bevor die Frage nach der Konzeptionalisierung der Figur des Tiryākī näher beleuchtet wird, soll die Frage erhoben werden, welche Bedeutung deren Darstellung in Hinblick auf mit Opium und Cannabis verknüpfte soziokulturelle Wahrnehmungsschemata beigemessen werden kann.

Das Karagöz-Theater, seines Zeichens eine Form des Schattenspiels, stellte seit dem 16. Jahrhundert ein wichtiges Phänomen der osmanischen Populärkultur dar: Möglicherweise im Zuge von ägyptisch-osmanischem Kulturtransfer nach der Eingliederung Ägyptens in das Osmanische Reich (1517) durch die Osmanen für sich „entdeckt“²⁷⁷, entwickelte sich die ägyptische Form über die Jahrzehnte hinweg zu einer spezifisch osmanisch-geprägten Art des Schattenspiels, das regionale Charaktere (etwa die Figur des Çelebi als Vertreter der Istanbuler Oberschicht) und typisierte, verschiedene

²⁷⁶ Tillis, Steve (1999). *Rethinking Folk Drama*. Westport / London: Greenwood Press, S. 148.

²⁷⁷ Alternative Ursprünge des Karagöz-Theaters werden etwa in der Mongolei, China oder Indien verortet. Auch das griechische und byzantinische, sowie italienische Theater der Renaissance werden als potentieller Einfluss erwogen (Ze’evi, Dror (2006). *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East. 1500-1900*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, S. 128).

Bevölkerungsgruppen der osmanischen Gesellschaft (z.B. Laz, Arnavut, Arap) repräsentierende Charaktere einbezog²⁷⁸. Eingedenk der Konzeption des Karagöz-Theaters spielt naturgemäß der von (meist aus Leder gefertigten) Figuren geworfene Schatten eine große Rolle – und hier ist den Überlegungen David Currells²⁷⁹ zum Schattenspiel auch die Verbindung von Schauspiel zur Lebenswelt des Publikums zu suchen: Ausgehend von der These, dass der Schatten seit Jahrtausenden als mysteriöser, mythologisch gedeuteter und gleichsam überirdischer Begleiter des Menschen gesehen wird und ihm so eine metaphysische Aura anhaftet²⁸⁰, können Schattenspiele als Metapher für das Leben, und die Marionetten als Sinnbild des Menschen gesehen werden, wie etwa in einem von Dror Ze'evi aufgegriffenen sufistischen Gazel dargelegt, in dem es heißt:

*Look, oh Wise One, with your ever-truth-seeking eyes, and behold the skies
where the pavilion of the shadow-theater has already been pitched
Gaze upon the spectacle, which the Master-Showman of the Universe has displayed to
your view
From behind His screen, through the men and women He has created
It is He who, casting all the figures in their proper roles,
Causes each to speak in the words and manner appropriate thereto.
See-all those figures are but passing shadows
And it is God's wrath of beauty, which manifests itself through them
(...)²⁸¹*

Diese Zeilen verdeutlichen nicht nur die Flüchtigkeit des Menschen, sondern lassen auch einen Konnex zwischen der im Karagöz-Theater gezeichneten Welt und der Lebensrealität des Publikums zu, das nun nicht (wie laut sufistischer Darstellung insinuiert) selbst Objekt eines übermächtigen Puppenspielers ist, sondern als Zuseher²⁸², als Akteur auftritt: Denn der Puppenspieler nahm Vorschläge und Wünsche aus dem Publikum auf und inkorporierte diese in sein Stück²⁸³. Durch die direkte Einflussnahme des Publikums und den an die spezifischen Rahmenbedingungen des Schauspiels adaptierten Kontext einer jeden Aufführung ist das Karagöz-Theater eng mit zeitgenössischen soziokulturellen und soziopolitischen Perspektiven verwoben, was Rückschlüsse vom Text auf bestimmte Elemente des osmanischen Diskurses zulässt: Jedoch selbstverständlich unter Vorbehalt, denn die Karagöz-Schaustücke sind nicht nur Bühne für allgemeine zeitgenössische Diskurse, sondern insbesondere auch für die Wünsche des mehrheitlich im Vergleich zur Zielgruppe der Dīvān-Literatur minderprivilegierten

²⁷⁸ And, Metin. (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu*. İstanbul: Yenikapı, S. 275.

²⁷⁹ Currell, David (2007). *Shadow Puppets and Shadow Play*. Ramsbury: Crowood, S. 3.

²⁸⁰ An dieser Stelle soll auf die altägyptische Vorstellung verwiesen werden, die die Seele eines verstorbenen Menschen als Schatten in der Unterwelt begreift. Diese Darstellung findet sich auch in der griechisch-römischen Mythologie: Der Schatten ist die Spur eines verstorbenen Menschen, gleichsam die unsterbliche Seele, die in einem der drei Bereiche des Hades bis in alle Ewigkeit verweilt (vgl. Currell, *Shadow Puppets*, S. 3).

²⁸¹ Siyavuşgil, Sabri Esat (1941). *Karagöz*. İstanbul: Maarif Matbaası, S. 30. Zitiert nach Ze'evi, *Producing Desire*, S. 131.

²⁸² Es mag darüber diskutiert werden, in wie weit dem Publikum in Anbetracht der oftmals sexuell aufgeladenen, jedenfalls von Emotionen jeglicher Art getränkten Handlung die Rolle des Voyeurs zukam.

²⁸³ Ze'evi, *Producing Desire*, S. 139.

Publikums. In diesem Sinne sind Karagöz-Stücke laut Talat Halman als „*revenge of the individual*“²⁸⁴ zu begreifen, da dieses im Zeitraum des Schauspiels seine eigene Utopie mit klar transgressivem Charakter kreiert. Dieser transgressive Charakter ergibt sich aus der in vielen Sequenzen zu Tage tretenden Umkehrung der Realität, dem „Auf-den-Kopf-Stellen“ der gesellschaftlichen Hierarchie und Ordnung, wie es etwa Mikhail Bakhtin in Hinblick auf die Figur Karagöz und deren Relation zu Hacivat mit folgenden Worten beschreibt:

*“He who is crowned is the antipode of a real king, a slave or a jester; this act, as it were, opens and sanctifies the inside-out world of carnival. In the ritual of crowning all aspects of the actual ceremony-the symbols of authority that are handed over to the newly crowned king... all become ambivalent and acquire a veneer of joyful relativity”*²⁸⁵.

Die Figur des tölpischen, ungehobelten und ungebildeten Karagöz, seines Zeichens Angehöriger einer minderprivilegierten Gesellschaftsschicht, wird im Karagöz-Theater an die Spitze der Hierarchie gehoben und kehrt somit rein durch seine Konzeption die gesellschaftlichen Verhältnisse um: Das Publikum, das sich mehrheitlich aus Angehörigen der Unterschichten zusammensetzte, identifizierte sich mit Karagöz und war an seinem Triumph gegenüber Repräsentanten der Oberschichten (z.B. Hacivat, Çelebi) unmittelbar durch seine Einflussnahme auf Narration und Darstellung beteiligt²⁸⁶. Im Kaffeehaus, dem neuen Zentrum des öffentlichen Lebens, wurde somit für die Dauer eines Stücks eine neue Welt entworfen, mit neuen, vom Publikum erstellten Regeln und Normen²⁸⁷. Der auf regionale und lokale Besonderheiten eingehende kontextuelle Rahmen der Schauspiele trug zu einem hohen Maße zur kollaborativen Kreation dieser „*inside-out world*“²⁸⁸ bei und schuf eine Verbindung zwischen der Narration und der Lebenswelt des Publikums: Wie Dror Ze’evi konstatiert, ist „*the screen of the shadow theater (...), in fact, a window on the old urban neighborhood*“²⁸⁹ bzw. in den Worten Sabri Esat Siyavuşgil: „*This screen, with its manifold characters, its atmosphere, its events and its intrigues, is nothing other than one of the old neighborhoods (mahalles) of Istanbul in days gone by*“²⁹⁰.

Das Karagöz-Theater spiegelt somit neben den Wünschen und utopischen Vorstellungen des Publikums auch die Lebenswelt desselben wider – wenn auch durch den Filter des Karnevalesken. Demzufolge ist eine nähere Betrachtung der Figur des rauschmittelsüchtigen Tiryākī von großem

²⁸⁴ Halman, Talat. 2007. *Rapture and Revolution. Essays on Turkish Literature*. Syrakus/ New York: Syracuse University Press, S. 114.

²⁸⁵ Bakhtin, Mikhail. (1998). „Carnival and the Carnavalesque.“ *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*. Edited by John Storey, Athens: University of Georgia Press, S. 252.

²⁸⁶ Smith, James (2004). „Karagöz and Hacivat: Projections of Subversion and Conformance.“ *Asian Theatre Journal* 21: 187-193. Hier: S. 190.

²⁸⁷ Ze’evi, *Producing Desire*, S. 139.

²⁸⁸ Bakhtin, „Carnival and the Carnavalesque“, S. 252.

²⁸⁹ Ze’evi, *Producing Desire*, S. 138.

²⁹⁰ Siyavuşgil, *Karagöz*, S. 20-21. Zitiert nach Ze’evi, *Producing Desire*, S. 138.

Interesse in Hinsicht auf den zeitgenössischen, durch Angehörige der „gemeinen Bevölkerung“ hervorgebrachten²⁹¹ Diskurs und dessen Kernelemente.

Wie bereits eingangs erwähnt, wird die Figur des Tiryākī vorwiegend mit einem komischen, dem Amusement des Publikums dienenden Charakter verbunden, dessen Witz gewissermaßen als passiv zu bezeichnen ist, da Tiryākī meist lediglich Objekt desselben ist – über ihn werden Witze gerissen, über ihn ergießen sich Spott und Hohn (in der Regel durch Karagöz selbst), er amüsiert das Publikum ungewollt durch die Konzeption seiner Figur und seine Rolle als Referenzpunkt von Karagöz' Spott. Die Darstellung Tiryākīs, die vordergründig ebenso typisiert und stereotyp ausfällt wie die anderer Charaktere, legt die Eckpunkte des mit Rauschmittelsucht verknüpften zeitgenössischen Stereotyps offen, das sich in vielerlei Hinsicht mit den in der Poesie enthaltenen Assoziationsschemata deckt: Tiryākī wird in sämtlichen Stücken als Schlafmütze dargestellt, als eine Figur, die kognitiv, physisch und psychisch nicht mehr dazu in der Lage ist zielführend an der Handlung und somit am gesellschaftlichen Leben zu partizipieren. Die offensichtlich auf Rauschmittelkonsum zurückgeführte Unfähigkeit zur Konzentration und seine kognitive Degeneration geben in einer Reihe an Stücken Anstoß für Spott und Hohn. Diese auf mangelnde geistige Fähigkeiten verweisende Darstellung findet sich etwa im Stück *Çeşme*, indem Karagöz in einer Szene der von Hacıvat und seiner Frau ausgehenden Anschuldigung nachgeht, die seine, Karagöz' Frau als Prostituierte in Verruf bringt. Im Verlauf seiner Nachforschungen berichtet er auch Tiryākī von diesem Sachverhalt und bittet ihn etwaiges Wissen dahingehend mit ihm zu teilen. Diese Bitte gestaltet sich jedoch als schwierig, nicht nur aufgrund der für Karagöz typischen „Missverständnisse“, die etwa auf phonetische Assoziationen²⁹², lexikalisch bedingte Assoziationen²⁹³ und paradigmatische Modifikation²⁹⁴ beruhen, sondern insbesondere wegen der Begriffsstutzigkeit und weitschweifigen, nicht sinnentleerten Äußerungen Tiryākīs, wie in den folgenden Auszügen aus dem Stück *Çeşme* zu sehen ist:

Karagöz: İki saatir dinliyorum bir şey söyleyecek diye!... Baba, benim sorduğum sana bu değil.

Tiryākī: Nedir sorduğun?

(...)

K: Eksik olma! Hacıvat bana dedi ki, 'senin karın orosup olmuş' dedi. – Ulan, uyuyor. – Bna baksan a, baba!

T: Canım, ne var, ne istiyorsun?

K: Ey dostlar! Baştan başlayacağız! – Bak dinle!

T: Söyle.

²⁹¹ Im Sinne der Wechselwirkung zwischen Diskurs und Akteur*in prägt Diskurs naturgemäß auch die ihn hervorbringende Bevölkerung(sgruppe).

²⁹² Mizrahi, Daryo (2014). "One Man and His Audience. Comedy in Ottoman Shadow Puppet Performances." *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*. Edited by Arzu Öztürkmen and Evelyn Vitz. Turnhout: Brepolis Publishers, S.280.

²⁹³ Ibid., S.282.

²⁹⁴ Ibid., S.285.

K: *Hacivat benim için diyor ki...*

T: *Evet, evet, evet. (Uyur).*

K: *'Senin karın orospu olmuş' diyor... – Ay, yine uyuyor! Aklıma dokunacak*²⁹⁵.

K: Ich höre dir seit zwei Stunden zu, auf dass du endlich etwas [Nützliches] sagst. Alter, das ist nicht das, wonach ich dich gefragt habe.

T: Was ist es, das du gefragt hast?

(...)

K: Schlaf nicht ein! [wörtlich: Geh nicht!] Hacivat hat mir gesagt: „Deine Frau ist wohl eine Hure“ – das hat er gesagt. – Wohlan, er schläft. Alter, schau mich an!

T: (wacht auf) Mein Lieber, was gibt es, was willst du von mir?

K: Ach Freunde! Wir werden von vorne beginnen! Schau her und hör zu!

T: Sprich.

K: Hacivat hat mir gesagt, dass...

T: Ja, ja, ja (schläft ein).

K: Er sagte „deine Frau ist eine Hure“ – Ach, jetzt schläft er schon wieder! Das mich noch um den Verstand bringen!

In einem weiteren Stück, namentlich *Yalova Safası*, zeigen sich weitere relevante mit Opium und Cannabis verknüpfte Passagen, in denen erstens Tiryākī wiederum als unverbesserliche Schlafmütze, unfähig zu einem klaren Gedanken, dargestellt wird, eben jener zweitens aufgrund seiner Rauschmittelsucht implizit in ein verfrühtes Grab geredet wird – was auf die potentiell tödliche Gefahr anspielt, die insbesondere mit Opium in Teilen des gesellschaftlichen Diskurses verbunden wurde – und drittens Rauschmittelkonsum per se als relativ alltäglich, nicht weiter bemerkenswert dargestellt wird, solange dieser nicht in eine völlige physische und psychische Abhängigkeit (wie es bei Tiryākī der Fall ist)²⁹⁶ führt.

So schläft Tiryākī unmittelbar nach seinem Auftritt, während dessen er ein Gazel rezitiert, wieder ein, was ihm die Bezeichnung „*uykucuzâde*“²⁹⁷ (Sohn einer Schlafmütze) durch Karagöz einbringt. Nach einem kurzen Intermezzo, in dessen Verlauf Karagöz Tiryākī wieder aufweckt, erzählt Karagöz eben jenem von einer geplanten Reise. Tiryākī, der noch nicht im Bild ist und nicht weiß, dass es sich um eine Reise nach Yalova²⁹⁸ handelt, fragt wohin es denn gehe, woraufhin Karagöz mit einem sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Tiryākī gerichteten, makabren Witz antwortet:

²⁹⁵ Kudret, Cevdet (1969). *Karagöz. Cilt 2. Çeşme Oyunu*. Ankara: Bilgi Yayınevi, S. 24.

²⁹⁶ Franz Rosenthal verweist etwa in seiner Abhandlung über den sozialen Status von Rauschmittelkonsumenten daraufhin, dass im Zuge einer Beurteilung eines Individuums durch die Gesellschaft eine Unterscheidung zwischen allgemeinen Konsum und bereits in eine totale physische und psychische Abhängigkeit resultierenden Konsum gemacht wurde (Rosenthal, *The Herb*, S. 274).

²⁹⁷ Ritter, Hellmut (1941). *Karagös. Türkische Schattenspiele. Zweite Folge*. Leipzig: Brockhaus, S. 34.

²⁹⁸ Yalova ist noch heute eine beliebte Feriendestination im Nordwesten der Türkei.

T: Nereye gidiyoruz?

K: Karaca Aḥmede, mezarlığa.

T: Sen git mezarlığa! Daha ben gün göreceğim.

K: Doğru söylüyorsun (sic!), daha senin yaşı ne, başın ne! Olsan olsan üç otuz.

T: Tütün paketi mi otuzluk?²⁹⁹

T: Wohin fahren / gehen wir?

K: Zum Schwarzen Ahmed³⁰⁰, zum Friedhof.

T: Geh doch du auf den Friedhof. Ich selbst werde noch viele Tage erleben.

K: Recht hast du, du bist ja noch jünger! Höchstens drei mal dreißig.

T: Ein Paket Tabak um Dreißig?

Während der makabre Scherz per se nicht direkt auf Tiryākī und seine mannigfaltigen Abhängigkeiten gemünzt ist, und diese nicht explizit ins Feld geführt werden, ist doch der unmittelbar darauf erfolgende Verhörer (*Tütün paketi mi otuzluk?*) auffällig: Möglicherweise wird hier nicht von ungefähr Tabak unvermittelt Teil des Gesprächs, sondern soll möglicherweise noch einmal die Verbindung zwischen Tiryākī und Rauschmittelkonsum herstellen, wodurch der davor gemachte Witz eine bedrohliche, unheilschwangere, weil auf eine reale Gefahr hindeutende, Konnotation erhält. In Verbindung mit den aus manchen Dīvān-Gedichten herauszulesenden Warnungen vor physischer und psychischer Abhängigkeit von Rauschmitteln und den im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch aufgegriffenen Berichten über die scheinbare Omnipräsenz von Rauschmittelsüchtigen im osmanischen „public space“, kann dieser abrupte Gedankensprung zu Tabak als Ausdruck des von Rauschmitteln aller Art ausgehenden Suchtpotentials gesehen werden. Zudem könnte die bezüglich des Alters von Tiryākī abgegebene Schätzung von 90 Jahren als Hinweis auf die den Körper zerstörenden und somit in signifikanter Weise zum Alterungsprozess beitragenden Wirkung von Drogen gedeutet werden. Folgt man dieser gedanklichen Linie, mutet die kurz auf diese Passage erfolgende Aufzählung an Rauschmitteln, die Karagöz seinen Worten nach bereits im Verlauf seines Lebens konsumierte, auf den ersten Blick als paradox an:

T: Sen de benim gibi her şey içer mi idin?

K: İçerdim.

T: Ne içerdin?

K: Salep içerdim, boza içerdim, tütün içerdim, rakı içerdim, esrar içerdim...

T: İçin gitsin! İçin gitsin!³⁰¹

T: Hast auch du wie ich alles konsumiert [wörtlich: getrunken]?

K: Das habe ich.

T: Was hast du konsumiert [wörtlich: getrunken]?

K: Ich habe Salep getrunken, Boza getrunken, Tabak geraucht, Rakı getrunken, Haschisch geraucht/ getrunken...

T: Immer weiter so!

²⁹⁹ Ritter, *Karagös*, S. 35.

³⁰⁰ Laut Ritter (*Karagös*, S. 35) handelt es sich beim Karaca Aḥmed um einen großen Friedhof in Üsküdar.

³⁰¹ Ritter, *Karagös*, S. 36.

In dieser Passage wird Rauschmittelkonsum als etwas sehr Alltägliches, nicht weiter Aufsehererregendes dargestellt: Karagöz erzählt freimütig darüber, ohne sich dessen zu schämen. Eine ähnliche, ebenfalls die relative Alltäglichkeit, die dem Konsum anhaftete, zum Ausdruck bringende Stelle findet sich im Stück *Cazular*, in deren Verlauf Karagöz Hacivat neckisch beschuldigt schon wieder einmal heimlich vom Opium genascht zu haben, was dazu geführt haben müsse, dass sich Hacivat nun so verrückt gebäre: Beim Anblick eines in Kleidern gewandeten Esels will Hacivat Karagöz davon überzeugen, dass dieser wohl von Hexen verwandelt worden sein müsse, was Letzterer mit einem „*Bu akşam sen afyonu ziyade yuvarlamışsın!*“ („Du hast wohl heute Abend dem Opium eifrig zugesprochen!“)³⁰² abtut. Auch hier wird Rauschmittelkonsum keineswegs als die Integrität und den Zusammenhalt der Gesellschaft bedrohendes Phänomen angesehen, sondern lediglich als kleine, den Geist kurzzeitig umnebelnde Bagatelle, auf die man sich als Gegenüber einstellen müsse, wenn man mit einer berauschten Person zu tun habe. Dies wirft allerdings die Frage auf, warum Tiryākī, die Personifikation des Rauschmittelkonsums schlechthin, mit weitgehender Verachtung behandelt wird?

Die Antwort ist vermutlich in einem soziokulturell augenscheinlich dominanten Deutungsschemata zu finden, das eine klare Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen des Rauschmittelkonsums bzw. der daraus abzuleitenden Wirkung auf den / die Konsument*in kennt: Geht man von der Annahme aus, dass der Status einer/s bestimmen Konsument*in entlang der Linie abhängig – nicht abhängig gesehen wurde, wie es Rosenthal³⁰³ darlegt, ist Tiryākī als Repräsentant eines Rauschmittelabhängigen mit den stereotypen Merkmalen der Schläfrigkeit und der geistigen Umnachtung der Bezugspunkt für alle hegemonialen Vorurteile, die dem Süchtigen sowohl Faulheit, selbstverschuldete materielle Armut, ebenso wie Armut im Geiste, als auch umstürzlerische Neigungen bzw. ein allgemeines Gefahrenpotential unterstellen³⁰⁴. Ihm wird daher nicht der Konsum von Rauschmitteln per se vorgeworfen, und die eine oder andere Opiumpfeife würde ihm nicht zu dem sozialen Stigma als Schlafmütze, Faulpelz und Dummkopf verhelfen, sondern es ist der zur Abhängigkeit führende exzessive Konsum, der ihn zum teils belächelten, teils verachteten Außenseiter macht.

In Hinblick auf die Konzeption der Figur Tiryākīs ist jedoch noch ein weiterer Aspekt interessant, der der prinzipiell typisierten und stereotypen Gestalt eine für das Karagöz-Theater im Allgemeinen ungewöhnliche Multidimensionalität verleiht und anhand dessen das lebenszerstörerische Potential von Rauschmitteln unterstrichen wird. Zudem kann dieser Aspekt auch im karnevalesken Modell Bakhtins eingeordnet werden: Denn selbst wenn Tiryākī die meiste Zeit über in seiner eigenen Welt zu

³⁰² Ritter, *Karagös*, S. 154.

³⁰³ Rosenthal, *The Herb*, S. 274.

³⁰⁴ Etwa ersichtlich anhand des im 6. Kapitel bereits angeführten Dekrets von Sultan Murād III (Dağlıoğlu, Hikmet Turhan (1940). *Onaltıncı Asırda Bursa*. Bursa: Bursa Halk Evi Matbaası, S. 87. Übersetzt von Karababa, Ger (2011), S. 748), Rosenthal, *The Herb*, S. 275.

sein scheint und seine Gesprächspartner mit wirren, sinnbefreiten Äußerungen zur Verzweiflung bringt, scheint doch bisweilen ein gebildeter, ehemals potentiell in der Oberschicht sozialisierter Charakter durch, der sich in seiner Ausdrucksweise und seiner Angewohnheit, mit einem Gazel auf den Lippen die Bühne zu betreten, zeigt. So drückt sich Tiryākī bisweilen so gewählt aus wie die der Oberschicht zuzuordnenden Charaktere Hacivat und Çelebi, was Karagöz bisweilen zu einem „*anlamadım*“³⁰⁵ (ich habe nicht verstanden) nötigt. Nach dieser Lesart ist Tiryākī der einzige Charakter, der eine (wenn auch nicht in einem tatsächlichen Stück dokumentierte) Entwicklung durchläuft, die ihn zu jener Figur machte, die im Karagöz-Theater präsentiert wird: Tiryākī, der bisweilen noch immer spitzfindig ist, zeigt dem Publikum implizit durch sein im Gegensatz zu Karagöz als fein zu klassifizierendes Gebaren und seine Ausdrucksweise, dass er einst ein anderer war, ein möglicherweise geachtetes Mitglied der feinen Gesellschaft, das jedoch im Zuge des exzessiven Rauschmittelkonsums die soziale Leiter hinabrutschte und nun Objekt von Spott und Hohn ist. In diesem Sinne greift er der für das Karagöz-Theater laut Bakhtin (1999) integralen Umkehrung vor – er, der einst Mitglied der Oberschicht war, befindet sich nun am Ende der sozialen Hierarchie. Tiryākī ist somit die einzige Figur, die sich durch ihren impliziten, nicht im Schauspiel thematisierten Wandel der karnevalesken, auf die utopischen Vorstellungen des meist minderprivilegierten Publikums eingehenden Umkehrung entzieht: Für Tiryākī hat sich die Welt bereits ohne das Publikum im Sinne einer „*inside-out world*“³⁰⁶ gewandelt.

Rauschmittelkonsum hat im Karagöz-Theater also eindeutig ambivalenten Charakter: Als alltäglich, nicht weiter moralisch oder soziopolitisch bedenklich³⁰⁷ einerseits, als lasterhaft, für das Individuum und die Gesellschaft gefährlich, wenn der Konsum zur Abhängigkeit führt, andererseits. In diesem Sinne wird im Karagöz-Theater eine allgemein verbreitete Praxis widergespiegelt, die in vielerlei Hinsicht beim Publikum auf Akzeptanz stieß, aber auch die bereits durch Rosenthal (1971) dargestellte Verachtung, die denjenigen entgegengebracht worden zu sein scheint, die sich ihrem Konsum exzessiv ergaben und sich so der Gesellschaft und der Realität dauerhaft entzogen.

Den beiden, auf sehr unterschiedliche Teile der Gesellschaft zugeschnittenen Genres der Poesie und des Populärtheaters Karagöz ist unbestreitbar zu entnehmen, dass Rauschmittel und der Konsum derselben eine wichtige Rolle im zeitgenössischen Diskurs spielten, der sich eingedenk der Wechselwirkung zwischen realer Praxis und Diskurs wiederum auf tatsächlicher Praxis begründete – denn wie etwa Gasteiger konstatiert: „*Das Diskursive ist (...) nicht als Realität eigener Art zu denken,*

³⁰⁵ Kudret, *Karagöz*, S. 23.

³⁰⁶ Bakhtin, „Carnival and the Carnavalesque“, S. 258.

³⁰⁷ ... wobei hier an vieler Stelle der transgressive Charakter des Karagöz-Theaters durchzuscheinen scheint und die teilweise dargestellte allgemeine Legalität der Drogen insbesondere im 17. Jahrhundert angesichts der Einhebungsmaßnahmen seitens diverser Sultane kaum der Realität entsprach.

*das unabhängig von anderen Ebenen sozialer Wirklichkeit prozessiert*³⁰⁸. Die Thematisierung von Rauschmitteln als Konsummittel – unabhängig davon, ob dieses positiv oder negativ konnotiert wurde – ist somit ein Indikator für eine tiefe Verwurzelung von Drogenkonsum in den kollektiven Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata einer spezifischen Gruppe bzw. Gesellschaft und verweist auf in Relation mit soziokulturellen Diskursen stehende Praktiken, also auf das tatsächlich ablesbare Verhalten. Weitere Hinweise auf gelebte Praxis, die aus den bereits angedeuteten Diskurssträngen in Bezug auf Rauschmittelkonsum resultieren, scheinen in einem weiteren Genre - der Reiseliteratur - auf, das sich in Perspektive und Sozialisierung der Urheberschaft von den bereits genannten Genres der Poesie und des Populärtheaters unterscheidet – wiesen beide Letztgenannten in Hinblick auf Autorenschaft, Intention, Zielpublikum, Medium und Form fundamentale Unterschiede auf, so teilten sie doch eine Gemeinsamkeit: Die kulturelle Verankerung in einer osmanisch geprägten Kultur, die zwar eingedenk der Heterogenität des Osmanischen Reichs keineswegs als deckungsgleich begriffen werden darf, jedoch als gemeinsamen Nenner eine osmanische Binnenperspektive auf osmanische Lebenswelten und Kulturen aufwies. Der Blick von außen hingegen, die Perspektive eines nicht in einer der verschiedenen Sub-Kulturen des Osmanischen Reichs sozialisierten Individuums, die in einem Reisebericht zu Tage tritt, wirft oft ein anderes Licht auf soziale Praktiken und Phänomene und muss daher kritisch betrachtet werden – dies ist umso mehr der Fall, wenn die Rahmenbedingungen eine kolonialistisch-imperialistische, auf Orientalismus basierende Perspektive nahelegen. Die im folgenden Kapitel angeführten Reiseberichte west- und mitteleuropäischer Reisender bedürfen daher einer kontextuellen Einordnung und kritischen Analyse, werden jedoch dennoch in die Betrachtung miteinbezogen, mit dem Ziel weitere Hinweise auf reales, das heißt am tatsächlichen Handeln der Personen abzulesendes Verhalten in Bezug auf Opium und Cannabis zu erhalten.

³⁰⁸ Gasteiger, Ludwig (2008). „Michael Foucaults interpretative Analytik und das unbestimmte Ethos der Kritik“. Freikamp, Ulrike et al. (Hg.) *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 33-51. Hier: S. 39.

7.4 Der Blick „von außen“ – die Figur des Tiryākī in west- und mitteleuropäischen Reiseberichten

Die zahlreich überlieferten, (insbesondere von mittel- und west-)europäisch sozialisierten Autor*innen³⁰⁹ verfassten Reiseberichte über das Osmanische Reich, das im Zuge von geopolitischer Verflechtung und diplomatischen Beziehungen näher ins Blickfeld der europäischen politischen und ökonomischen Eliten rückte, bieten nicht nur Einblick in Diskurse über das Osmanische Reich, die sich zwischen Dämonisierung und romantisierend-exotisierendem Orientalismus bewegten³¹⁰, sondern auch unter anderem in soziokulturelle Praktiken und Phänomene, deren Zeuge die jeweiligen Reisenden im Zuge ihres Aufenthalts in verschiedenen Regionen des Osmanischen Reichs wurden. Dass diese soziokulturellen Phänomene durch die Linse des / der Reisenden gefiltert und übermittelt werden, und so eine starke, auf kontextuelle und individuelle Faktoren aufbauende Prägung durch das übermittelnde Subjekt aufweisen, liegt angesichts der Konzeption von Reiseberichten auf der Hand, und unterliegt den genrespezifischen Merkmalen der Reiseberichtsliteratur und den kontextuellen Rahmenbedingungen der Reise und der Entstehung des Reiseberichts – Natalie Zemon Davis fasst dies folgendermaßen zusammen:

„The author’s choice of genre and audience shapes the channels in which his or her voice can sound, enlarging possibilities in some directions, limiting them in others, offering chances for play, inversion, and transgression.“³¹¹

Eingedenk dieser Interdependenz mit personengebundenen, genrespezifischen und kontextuellen Faktoren sind Reiseberichte das Produkt von individuellen, soziokulturellen und soziopolitischen Projektionen auf bzw. Haltungen gegenüber einer als territoriale (und im Zuge von Stereotypisierung und Homogenisierung auch oft als kulturelle) Einheit begriffene Konstellation und geben somit einen klassischen Blick „von außen“ wieder, das heißt den Blick eines in einem vom Beschriebenen divergierenden kulturellen Gefüge sozialisierten Individuums. Im Kontext der vorliegenden Arbeit dienen Reiseberichte der inhaltlichen Verdichtung und weiteren Ausformung des Bildes, das sich im Spannungsfeld zwischen Sozialdisziplinierung und sozialem Habitus zeigt. Die auf Basis der davor behandelten poetischen und dramatischen Genres gezogenen Rückschlüsse auf potenzielle Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen innerhalb verschiedener sozialer Gruppierungen

³⁰⁹ Selbst wenn in dieser Arbeit lediglich auf die Schriften männlicher Reisender eingegangen werden wird, soll doch an dieser Stelle auf Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) verwiesen werden, die im Zuge eines zweijährigen Aufenthalts (1716-18) in Istanbul (als Ehefrau des britischen Botschafters) Teile des Osmanischen Reichs bereiste und ihre Erfahrungen in Briefen festhielt.

³¹⁰ Vergleiche hierzu etwa: Turhan, Filiz (2003). *The Other Empire. British Romantic Writings about the Ottoman Empire*. New York / London: Routledge, S. 1.

³¹¹ Davis, Natalie Zemon (2011). „Revealing, Concealing. Ways of Recounting the Self in Early Modern Times“. *Egodocuments. Revelation of the Self in the Early Modern Period*. Workshop at the University of Texas, Austin. Online unter: <https://research.library.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1103&context=emw> 14.06.2020.

sollen erweitert werden, indem eine zusätzliche Perspektive beleuchtet wird, die vorsichtige Schlüsse auf soziale Praxis und somit eine schemenhafte Rekonstruktion von osmanischen Rauschmittelkonsum und den damit verbundenen Praktiken zulässt.

Im Jahre 1610 beginnt für George Sandys (1577-1644), den Sohn Edwin Sandys (1519-1588), des Erzbischofs von York, seine erste Reise durch Europa und den Mittleren Osten, nach deren Beendigung er sich mit dem Reisebericht „*The Relation of a Iourney begun An. Dom. 1610*“³¹² einen herausragenden Ruf als Reisender und Schriftsteller erwarb, der auch nach seinem Tod Bestand hatte, wie etwa der Umstand bezeugt, dass sein Buch im Jahre 1673 nochmals neu verlegt wurde – dies war bereits die siebte Auflage innerhalb von knapp 60 Jahren³¹³. In diesem Werk äußert sich Sandys unter anderem über die von ihm beobachteten Trink- und Essgewohnheiten und berichtet von Kaffeehäusern, die das osmanische Äquivalent zu Tavernen seien³¹⁴, von heimlichem Weinkonsum durch Teile der muslimischen Bevölkerung, die im Haus von christlichen Freunden und Bekannten trotz des strikten Verbots dem Wein zusprachen, und die allgemeine Beliebtheit von Scherbett (Kaltgetränk aus Früchten). Anschließend an diese Beobachtungen schreibt Sandys:

*„The Turkes are also incredible takers of Opium, whereof the lesser Asia³¹⁵ affordeth them plenty: carrying it about them both in peace and warre; which they say expelleth all feare, and makes them courageous: but I rather thinke giddy headed, and turbulent dreamers; by them, as should seeme what hath bene said, religiously affected.“*³¹⁶

Sandys bestätigt in dieser Passage nicht nur die traditionelle Stellung Anatoliens als Anbaugebiet für Mohn³¹⁷, die bereits eingangs im vierten Kapitel erwähnt wurde, sondern greift auch bestimmte, bereits in Poesie und / oder im Karagöz-Theater dargestellte Konsummuster, sowie auf die Person des Konsumenten³¹⁸ abzielende Charakterisierungsstränge auf –und bezieht sich auch auf den von Rudi

³¹² Anm.: Die Orthographie wurde direkt vom Original übernommen, Diskrepanzen mit moderner englischer Orthographie werden nicht explizit aufgezeigt.

³¹³ vgl. Sandys, George. *Sandys Travels*. London: R. & W. Leybourn.

³¹⁴ Sandys, George (1615). *A Relation of a Iourney begun An. Dom. 1610. Foure Books Containing a Description of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote Parts of Italy, and Ilands adioyning*. London: W. Barrett, S. 66.

Anm.: Die Orthographie wurde direkt vom Original übernommen, Diskrepanzen mit moderner englischer Orthographie werden nicht explizit aufgezeigt.

³¹⁵ Die Bezeichnung „Lesser Asia“ bezieht sich auf Anatolien und wurde alternativ zum Begriff „Minor Asia“ verwendet.

³¹⁶ Sandys, *A Relation of a Iourney begun An. Dom. 1610*, S. 66.

Anm.: Die Orthographie wurde direkt vom Original übernommen, Diskrepanzen mit moderner englischer Orthographie werden nicht explizit aufgezeigt.

³¹⁷ Evered, *Traditional Ecologies*, S. 170.

³¹⁸ In Anbetracht der Fokussierung auf männliche Figuren (Karagöz-Theater) bzw. Männer / Burschen als Bezugspunkte (Poesie) wird davon abgesehen zusätzlich die feminine Form anzuführen.

Mathee³¹⁹ für den persischen Raum belegten Opiumkonsum zum Zweck der Unterdrückung von Furcht, womit eine signifikante Steigerung von Kühnheit einherging. Das, was Sandys als „giddy headed“ bezeichnet, verweist vermutlich auf die im Zuge von Opiumkonsum erlebten Halluzinationen, die im Kontext des Sufismus als religiöse Erfahrung bzw. Erleuchtung umgedeutet wurden³²⁰.

Ähnlich äußert sich der Botaniker und Orientreisende Leonhart Rauwolf³²¹ (1535-1596), der in seinem 1582 veröffentlichten Werk „Aigentliche Beschreibung der Raiss inn die Morgenlaender“³²² folgendes schreibt:

„Nit minder findet man allda auch dess gefassts von Apoteckern Opium, den jnnwonern aber Ofiun genennet / welchen die Türcken / Moren / Persae, und andere mehr vo'cker einzunemen pflegen / nit allein in kriegem / umb die zeit/ wañ sie wider ire feind sollen kempfen uñ streiten / jnen ein güt hertz uñ starcken müth zûmachen: sondern auch zû zeiten dess fridens / die sorgen und phantasenen zubeneñen / oder auffß wenigst zû miltern. Diesen essen auch sehr jre Ordensleüt / sonderlich aber under andern die Deruis, unnd neñen dessen sovil / das sie gleich darvon schläfferig und unbesonnen werden / damit wann sie sich selb in jrer tollen weiss schneidē / hauen oder breñen / sie dester minder schmerzen und wehetagen befinden. Wann nun einer od mehr damit also angefangen (dessen sie ohngefahrlich einer Erbis gross zûnemen pflegen) so ko'nden sie nit wol mehr darvon lassen (...) das sie sich in ein kranckheit stürzten / oder auffß wenigest (...) sehr ubel im leib befinden.“³²³

Rauwolffs Bericht ist zu entnehmen, dass sich Opium im vorwiegend islamisch geprägten Kulturraum (Osmanisches Reich, Persisches Reich) sowohl als Genussmittel, als auch für militärische Zwecke weiter Verbreitung erfreute, und insbesondere Derwische im Rahmen sufistischer Rituale Opium zusprachen. Die hier skizzierte Bedeutung Opiums als Konsummittel und dessen weiter Verbreitungsgrad wird durch die Thematisierung der Nebenwirkungen dieses Konsums noch unterstrichen: Ähnlich wie der bereits in Kapitel 7.2 thematisierte Bericht Abū r-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnīs (973-1048), der auf den verbreiteten, in die totale physische und psychische Abhängigkeit eines Menschen führenden Prozess hinweist, in dessen Verlauf die Opiumdosen kontinuierlich erhöht werden, zeigt

³¹⁹ Mathee verweist etwa darauf, dass Opium im persischen Raum als gängiges Mittel zur Steigerung von Mut und Kampfeskraft an Soldaten kurz vor der Schlacht verabreicht wurde (vgl. Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 101).

³²⁰ Rauschmittelkonsum war integraler Bestandteil sufistischer Rituale und Praktiken, wie etwa Gnoli, Mathee und Rosenthal konstatieren (vgl. Gnoli, „Bang“, S. 689. Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 109. Rosenthal, S. 49).

³²¹ Als Autor seiner Publikationen wird sein Name als Rauwolff wiedergegeben, dabei handelt es sich um sein Autorenkürzel.

³²² Rauwolff, Leonhart (1582). *Leonharti Rauwolffen, der Artzney Doctorn, vnd bestelten Medici zû Augspurg. Aigentliche beschreibung der Raiß, so er vor diser zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer fürnemlich Syriam, Iudaeam, Arabiam, Mesopotamiam, Babyloniam, Assyriam, Armeniam [et]c. nicht ohne geringe mühe vnnd grosse gefahr selbs volbracht, neben vermeldung vil anderer seltzamer vnd denckwürdiger sachen, die alle er auff solcher erkundiget, gesehen vnd obseruiert hat. Alles in drey vnderschiedliche Thail mit sonderem fleiß abgethailt, vnd ein jeder weiter in seine sondere Capitel, wie dero innhalt in zû end gesetztem Register zûfinden.* Laugingen: o.A.

³²³ Rauwolff, *Aigentliche Beschreibung*, S. 126-127. Anm.: Die Orthographie wurde direkt vom Original übernommen, Diskrepanzen mit moderner deutscher Orthographie oder Grammatik werden nicht explizit aufgezeigt.

Rauwolffs Darstellung, dass Opiumsucht ein bekanntes und somit auch verbreitetes gesellschaftliches Phänomen war. Diesem Gedankenstrang folgend, schreibt Rauwolff weiter:

„Nachdē aber solch Opium bey ihnen sehr im gebrauch / begibet sichs zū zeitē / das dessen auss versehen zuvil genomēn wirt / wañ nun das geschicht / das einem nit geringe gefahr darüber zūgewarten / haben sie denen zūhelffen (wie ich bericht wordē) ein gūte wurtzel Aslab³²⁴ geneñet (...) welche sie sollen alss ein sondere Artzney dafür eingeben.“³²⁵

Tod durch eine bewusst oder unbewusst eingenommene Überdosis war laut der Darstellung Rudi Mathees³²⁶ keine Seltenheit und bezeugt einmal mehr den hohen Verbreitungsgrad des Rauschmittels. Auch die Erwähnung des am Südbalkan, in Nordafrika, und dem Nahen Osten heimischen Gewächses Löwentrapp (*Leontice leontopetalum*), das – wenn rechtzeitig eingesetzt – als Gegenmittel zu Opium fungieren kann³²⁷, zeigt, dass Opiumsucht, Tod durch Opium und somit auch Opiumkonsum im Allgemeinen keine Unbekannten waren, sondern vielmehr in Konsumkultur eingebettete Phänomene.

So konstatiert Pierre Belon (1517-1563), ein französischer Botaniker, dass „il n’y a turc qui n’en achete“³²⁸ und dass die Bevölkerung es auch immer bei sich hätte³²⁹. Wenn dies zwar eine offensichtliche Hyperbel darstellt, die möglicherweise durch Unterstreichung und Aufbauschung „exotischer“ Elemente im Sinne des Orientalismus auf Aufsehen innerhalb der gebildeten europäischen Leser*innenschaft abzielte, so kann diese Äußerung dennoch in Verbindung mit den Berichten weiterer Reisender als zuverlässige Quelle für verbreiteten Konsum herangezogen werden.

Diese These stützt auch der Bericht William George Brownes (1768-1813), eines englischen Oxford-Absolventen aus gutsituierter Familie, der sich im Laufe seines Lebens auf drei mehrjährige Reisen nach Afrika und Asien begab³³⁰: Dieser schildert einmal mehr Istanbul als Zentrum von Opiumkonsum und bezieht sich ähnlich wie Rauwolff auf die Auswirkungen des suchterregenden Opiums auf den menschlichen Organismus, der eine graduelle Unempfindlichkeit gegen die berauschende Wirkung aufbaut, eine Beobachtung, die auch Sultan Süleymān in seiner Funktion als Poet (Muḥibbî) in dem

³²⁴ Dabei handelt es sich wohl um das Knollenkraut Löwentrapp (Becher, Johann (1663). *Parnassus Medicinalis Illustratus. Oder: Ein neues und dergestalt vormahln noch nie gesehenes Thier-Kräuter- und Berg-Buch sampt der Salernischen Schule*. Frankfurt: Johann Görlin Buchhandlung, S. 627).

³²⁵ Rauwolff, *Aigentliche Beschreibung*, S. 127. Anm.: Die Orthographie wurde direkt vom Original übernommen, Diskrepanzen mit moderner deutscher Orthographie oder Grammatik werden nicht explizit aufgezeigt.

³²⁶ Mathee, *The Pursuit of Pleasure*, S. 104.

³²⁷ Hörhammer, Ludwig et al. (1976⁴). *Chemikalien und Drogen (H-M)*. Fünfter Band der Reihe: Hagers Handbuch der Pharmazeutischen Praxis. Berlin / Heidelberg / New York: Springer Verlag, S. 483.

³²⁸ Belon, Pierre (1588). *Observations de plusieurs singularitez & choses memorables trouvees en Grece, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges, redigées en trois livres. Premier livre*. Paris: Hierosme de Matnef & Guillaume Cauellat, S. 404.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Brockhaus (1821). *Zeitgenossen*. Band 12. Leipzig: Brockhaus, S. 107-128.

bereits angeführten Gedicht³³¹ über das letzte Abschiednehmen und Hinübergleiten auf die andere Seite thematisiert hat. So schreibt Browne etwa:

„The use of opium, as is well known, is carried to excess in Constantinople. Some persons have so long accustomed themselves to that powerful drug, that a dose of two drams³³², or more, will have no effect in exhilarating them, or producing that agreeable stupor which they seek. In such cafes, they will swallow, in a convenient vehicle, several grains, to the amount, it is said, of ten (...) as a stimulus.“³³³

Einmal mehr wird hier das Bild einer allgemein bekannten Praxis gezeichnet: Opium ist sowohl Genussmittel, als auch Mittel zur Betäubung und somit zur temporären Flucht aus der Realität, während die suchterregende Wirkung des Rauschmittels die betreffenden Konsument*innen durch graduell gesteigerte Dosen immer enger an sich bindet, bis sie schließlich dem für die soziopolitischen Autoritäten aufgrund mangelnder Konformität so bedrohlichen Schreckgespenst des im Karagöz-Theater charakterisierten Tiryâki gleichen. Auch der aus Böhmen stammende, im Dienst des Augsburger Kaufmanns Anton Fugger (1493-1560) stehende Hans Dernschwam (1494-1568) widmet sich in seinem Reisetagebuch der Gestalt des Opiumsüchtigen und beschreibt diesen, sowie das Phänomen des Opiumkonsums als etablierte Praxis mit eindrucksvollen Worten:

„(Afyon) ist von mohen safft gemacht, wie die medici wissen vnd lernen, vnd ich im Ruellio³³⁴ gelesen. Des dosigen aphion prauchen das gemain turkisch gesindle seer, vnd dieselbigen haben khain rechte farbe, wie die todten vnd solchen lewtten gleich, als die nit ausgeschlafen hetten, vnd ane rechte vernunfft. Wer ain mol daroun ysset, derselb mus taglich prauchen, als ainer linsen ader hanff khorn gros. Wer des aphion zuuil genomen het vnd daroun lang entschlaffen wer, wen man ime den aphion fwr die nasen helt vnd den geschmach an sich zeucht, so erwacht er wider. Ist bey den turkhen seer gemain, brengt man von weitten her, (...) aus Asia ader Arabia.“³³⁵

Dernschwam betont hier ebenso wie Rauwolff etwa 30 Jahre später die suchterregende und lebensbedrohliche Wirkung von Opium, das die Konsument*innen gleichsam in Schatten ihrer selbst verwandelt und bereits nach erstmaligem Genuss süchtig macht. Interessant an dieser Passage ist zudem die von Dernschwam hergestellte Verbindung zwischen Opiumkonsum und sozial weniger privilegierter Gesellschaftsschichten, mit Hilfe deren er das konsumgeschichtliche Phänomen des Opiumkonsums sozial klar zu situieren versucht. Diese exklusive Verortung kann in Anbetracht der soziokulturellen Prägung, die durch Opium und Opiumkonsum in einer Reihe an Formen – wie bereits

³³¹ Erkal, „Divan Şiirinde Afyon ve Esrar“, S. 43.

³³² Ein türkisches Dram entsprach 3,2 Gramm (vgl. Kurzweil, Peter (2013). *Das Vieweg Einheiten-Lexikon. Formeln und Begriffe aus Physik, Chemie und Technik*. Berlin: Springer Verlag, S. 105.

³³³ Browne, William George (1799). *Travels in Africa, Egypt, and Syria, from the year 1792 to 1798*. London: Adell & Davies, S. 345.

³³⁴ Hierbei handelt es sich um einen Verweis auf die Schriften des Botanikers und Arztes Jean de la Ruelle (1474-1537). vgl. Babinger, Franz (1923). *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*. München / Leipzig: Duncker & Humboldt, S. 285.

³³⁵ Babinger, Hans Dernschwam's Tagebuch, S. 54.

gezeigt - erfolgte, berechtigterweise angezweifelt werden: Tatsächlich mögen die Gründe für diese Gleichsetzung von Opiumkonsum und unteren Gesellschaftsschichten in der Perspektive, dem „Sehepunkt“³³⁶ des Autors zu suchen sein, die es ihm ermöglicht eine Praxis, für die er offensichtliche Ablehnung empfindet, einer gesellschaftlichen Schicht zuzuschreiben, die ihm als etabliertes und wohlhabendes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft Augsburgs fremd ist. Ungeachtet dessen, ob der Passage Klassendünkel anhaftet oder Dernschwam nur die Unterschiede von Opium und Cannabis, das als hochpreisige Droge nur den oberen Gesellschaftsschichten offenstand, implizit und plakativ zugleich betonen wollte, ist sein Bericht doch ein weiteres wertvolles Indiz für die Verbreitung von Opium und der Etablierung des Opiumkonsums als soziokulturelles Phänomen.

Zusammengefasst geben die Reiseberichte über Jahrhunderte hinweg ein relativ einheitliches Bild des Opiumkonsums im Osmanischen Reich, mit besonderem Fokus auf die Hauptstadt, wieder, dessen assoziativ-inhaltliche Eckpunkte Omnipräsenz, Alltäglichkeit, Genuss, Berausung bzw. Betäubung und (Lebens-)Gefahr umfassen. Insbesondere im urbanen Raum Istanbuls soll den Berichten gemäß eine blühende, fest in die alltägliche, das heißt nicht aufsehenerregende Praxis verankerte Konsumkultur geblüht haben, die eingedenk der Darstellung Pierre Belons („*il n’ya turc qui n’en achete*“³³⁷) für sämtliche Schichten der Gesellschaft prägend war bzw. eben von diesen hervorgebracht wurde. Diese breite Basis konnte eingedenk der sozioökonomischen Disparitäten nur unter der Voraussetzung entstehen, dass Opium in qualitativ höchst unterschiedlichen Formen konsumiert wurde und somit sowohl für finanziell minderbemittelte, als auch privilegierte Schichten reizvoll war – an dieser Stelle zeigt sich auch der Unterschied zwischen Cannabis und Opium, von denen erstgenanntes in Anbetracht seines höheren Preises eher den wohlhabenden Teilen der Bevölkerung zugänglich war, während Opium wie bereits eingangs angesprochen auch als *ḥaṣīṣ al-fuḳarā’* (Haschisch der Armen)³³⁸ bezeichnet wurde. Diese für Opiumkonsum zu verzeichnende schichtübergreifende soziale Komponente zeigt sich auch in einem der dominanten Schauplätze dieser Konsumpraxis.

In Hinblick auf den räumlichen Rahmen verweist Browne auf die Bedeutung der Kaffeehäuser, die der Praxis des Drogenkonsums eine soziale Komponente verlieh und im Sinne von Karababa und Ger Teil einer auf gesteigerte politische und gesellschaftliche Partizipation abzielenden sozialen Veränderung

³³⁶ Das auf den Geschichtswissenschaftler Johann Martin Chladenius () zurückgehende Konzept des „Sehepunkts“ bezieht sich auf die Existenz einer kontextuell gebundenen, individuellen Perspektive: Entsprechend äußerer und innerer Faktoren nehmen verschiedene Individuen das selbe Ereignis unterschiedlich wahr und erschaffen sich somit in Übereinstimmung mit ihrer jeweiligen Positionierung im sozialen Feld ein individuelles Bild, das durch subjektive Deutungsschemata beeinflusst ist. vgl. Köller, Wilhelm (2004). *Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, S. 293.

³³⁷ Belon, *Observations*, S. 404.

³³⁸ Gelpke, *Vom Rausch im Orient und Okzident*, S. 79; Nahas, „Hashish in Islam“, S. 821.

des kollektiven mind-sets der bis dato von politischen Machtsphären ausgeschlossenen Bevölkerung darstellte³³⁹. Diese im Laufe des 16. Jahrhunderts in der osmanischen Gesellschaft etablierten Kaffeehauskultur verband sich, wie bereits im Kapitel 5 gezeigt, mit der graduellen Entwicklung eines aktiv an konsumspezifischen gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen partizipierenden Konsumententypus und wurde aufgrund der implizit geförderten Erstarkung des Individuums als soziales und in der Folge auch politisches Subjekt von den soziopolitischen Eliten, allen voran durch den Sultan, als Ort der politischen und sozialen Unruhe angesehen³⁴⁰. Wie bereits dargestellt, richteten sich sozialdisziplinatorische Maßnahmen häufig gegen Kaffeehäuser als Orte des Zusammenkommens und potentiellen (aktiven oder passiven) Aufbegehrens gegen die gewünschte öffentliche Ordnung – diese Maßnahmen wurden auch von Reisenden interessiert rezipiert, wie etwa von Gilles Bouchon de la Richarderie (1733-1810): Dieser gibt das von den soziopolitischen Autoritäten zeitweise gemalte Bild des Kaffeehauses als Ort der Schändlichkeit und Verlotterung wieder und rezipiert somit den insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert von einzelnen Sultanen (Murād III, Murād IV) forcierten hegemonialen Diskurses. Gleichzeitig wird jedoch auch die ambivalente Haltung einzelner Akteure bzw. die Heterogenität des gesellschaftlichen Diskurses allgemein thematisiert, wie etwa folgender kurze Exkurs über (theologische) Debatten zeigt:

„Plus de cinquante cafés s'établirent à Constantinople, et le nombre en fut porté jusqu'à six cents sous le règne de Soliman. Ces cafés devenus insensiblement des lieux de débauche et d'infamie, furent proscrits par Mourad III, qui défendit l'usage même du café. Cette défense engagea les gens de loi à discuter sérieusement la matière, et ils décidèrent que l'usage du café ne contrariait pas le Koran, et que ce motif de prohibition exprimé dans le fetfa du mufti, n'avait pas véritablement d'application au café, puisqu'on en rôtit seulement les grains, sans les réduire en charbon. Cette décision engagea le sultan à révoquer son édit prohibitif (...)”³⁴¹

Weiter schreibt Gilles Bouchon de la Richarderie davon, dass die Kaffeehäuser unter Sultan Murād IV wiederum geschlossen wurden, nachdem sie *„étant devenus encore des lieux de dissolution et le rendez-vous des mutins de la milice”³⁴²* – diese Maßnahme sei aber nicht von langanhaltender Wirkung gewesen:

„Sous Ibrahim 1er, les cafés se rétablirent partout, sans aucune opposition de la part du gouvernement. Il n'y a pas auhord'hui, dit Mourad III, de ville, de village, de bourgade, qui n'ait son café.”³⁴³

Aus dieser Ausführung lassen sich die Entwicklungslinien des Kaffeehauses als soziokulturelle Institution ebenso nachzeichnen, wie jene der soziopolitischen Akzeptanz bzw. des hegemonialen

³³⁹ Karababa; Ger, “Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture”, S. 737, 748, 755.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Richarderie, *Bibliothèque universelle des voyages*, S. 110.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ibid.

Diskurses, der eingedenk seiner Abhängigkeit von der Person des Sultans, weiteren hohen Würdenträgern aus „weltlicher“ und religiöser Machtsphäre, sowie des allgemeinen historischen Kontexts kontinuierlichem Wandel unterlag. Auf jeden Fall spiegelt der Bericht einmal mehr die Heterogenität der osmanischen soziokulturellen und soziopolitischen Diskurse in Hinblick auf Opium wider.

In Hinblick auf die dominante Perspektive des europäischen Westens auf diese Thematik sei an dieser Stelle gleichsam als Abschluss für diesen Abschnitt exemplarisch ein Eintrag des *Grand Dictionnaire de l'Académie française* genannt, der auf plakative Weise die von außen auf die osmanische Gesellschaft projizierte Verbindung zwischen Opium und allgemein nachgegangener Konsumpraxis versinnbildlicht – so heißt es etwa im nur drei kurze Zeilen umfassenden Eintrag über Opium wie folgt:

*„Opium. f. m. Suc de pivot qui a une vertu soporative. On luy a donné de l'opium; deux grains d'opium; une prise d'opium; les Turcs prennent plaisir à s'envoyer d'opium.“*³⁴⁴

Als Beispielsatz für die Verwendung des betreffenden Terminus „Opium“ herangezogen, wird die Verbindung zwischen Opium und osmanischer Konsumkultur als Stereotyp wiedergegeben und verdeutlicht die (von Außenstehenden) angenommene Omnipräsenz von Opium im Osmanischen Reich. Diese Darstellung, so stereotyp, pauschalisierend und dadurch soziale Unterschiede nivellierend sie auch sein mag, zeigt nicht nur Wahrnehmungs- und Denkschemata von Teilen von westeuropäischen (in diesem konkreten Fall französischen) Gesellschaften auf, sondern legt insbesondere in Verbindung mit den bereits angeführten Reiseberichten eine mittels realer, empirischer Beobachtungen fassbare Verwurzelung von Opium in der osmanischen Konsumkultur nahe.

³⁴⁴ *Le Grand Dictionnaire de l'Académie Française, dédié au roy. Seconde édition. Tome Premier* (1788). „Opium“. Paris: Jean Baptiste Coignard, S. 93.

8. Conclusio

Betrachtet man die verschiedenen ausgewählten Facetten des osmanischen kulturellen Lebens – die historischen und soziopolitischen Rahmenbedingungen und die unterschiedlichen Bereiche kulturellen Schaffens – zeigt sich, wie bereits eingangs angedeutet, ein uneinheitliches, kaum auf simple kausale Vernetzungen zurückzuführendes Bild: Konsummuster und -praktiken, die mit den beiden behandelten Drogen Opium und Cannabis in Verbindung standen, stehen in vielerlei Hinsicht nicht in Einklang mit den Wünschen der soziopolitischen, judikativen, exekutiven, sowie legislativen Eliten, die mittels sozialdisziplinatorischen Maßnahmen die Bevölkerung ihrer Vorstellungen gemäß formen wollten. Um die Stellung der allgemeinen Bevölkerung innerhalb der hegemonialen osmanischen Weltanschauung fassen, und somit den ideologisch-gedanklichen Hintergrund der Sozialdisziplinierung rekonstruieren zu können, bedarf es, wie im Kapitel 6.1 gezeigt, einer genauen Betrachtung der über Quellen überlieferten, dominanten Gedankenwelt: Sozial ausgehandelte Hierarchien, die Frage, wie einzelne Gruppen in der hegemonial geschaffenen Weltordnung verortet waren, sowie die Frage nach der Ausgestaltung soziopolitischer und -kultureller „agency“³⁴⁵ der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure müssen in diese Überlegungen miteinbezogen werden, um ein annähernd dreidimensionales Bild der mit Opium und Cannabis in Verbindung stehenden soziopolitischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen wiedergeben zu können. Wie bereits gesehen, zeichnet sich die rekonstruierte Version der osmanischen Gedankenwelt durch einen hohen Grad an Komplexität aus, der insbesondere durch die Überlappung theologisch und religiös legitimer Machtsphären (Scheriatrecht, religiöse Würdenträger) und eher der „weltlichen“ Sphäre zuzuschreibender Machtausübung (Sultane, Wesire, Bürokraten...) bedingt war. Diese Überschneidung zeigt sich bereits in der Gestalt des Sultans, wie von Hüseyin Yılmaz (2018) gezeigt: Durch seine Doppelfunktion als Sultan, ein mit „weltlicher“ Macht assoziierter Titel, und als Kalif, der per definitionem geistiger und religiöser Vorsteher der gesamten muslimischen Weltbevölkerung ist, befanden sich die osmanischen Sultane an der Schnittstelle zwischen dem Irdischen und Überirdischen und legitimierten dadurch ihre Stellung als Herrscher auf zweifache Weise. Die Verflechtung der beiden Machtsphären zeigt sich auch

³⁴⁵ Aufgrund der vielseitigen Verwendung dieses Begriffes sei an dieser Stelle eine Definition angeführt: Im Zuge der in den späten 1960er Jahren erfolgenden Abkehr von Strukturfunktionalismus und den damit verbundenen strukturzentrierten Ansätzen in Hinblick auf die Handlungsmacht eines Individuums (dessen Handeln rein von äußeren Strukturen determiniert angesehen wurde), wird der Begriff „agency“ eingedenk der neueren Verflechtung von strukturzentrierten und subjektorientierten Elementen als Ausdruck von Wechselwirkungen zwischen strukturellen Rahmenbedingungen und individuellem Handeln verstanden. vgl. Scherr, Albert (2012). „Soziale Bedingungen von „agency“. Soziologische Eingrenzungen einer sozialtheoretisch nicht auflösbaren Paradoxie“. In: Bethmann, Stephanie et al. (Hg.) *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Weinheim / Basel: Beltz Juventa Verlag, 99-121. Hier: S. 99; Raitelhuber, Eberhard (2012). „Ein relationales Verständnis von Agency. Sozialtheoretische Überlegungen und Konsequenzen für empirische Analysen.“ In: Bethmann, Stephanie et al. (Hg.) *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Weinheim: Beltz Juventa, 122-153. Hier: S. 127.

in der Einbindung der *‘ulemā’* in den Herrschaftsapparat des Sultans – die daraus resultierende Verwebung von Grundsätzen der *ṣarī‘a* und dem *ḵānūn*, sowie den von einzelnen Sultanen herausgegebenen Edikten (*fermān*), die angesichts des soziokulturellen und soziopolitischen Rahmens und Konstruktion osmanischer Herrschaft immer in, wenn auch je nach Periode unterschiedlich starker, Beziehung zueinander standen, tritt in Hinblick auf Sozialdisziplinierung und Rauschmittelkonsum deutlich zu Tage: Die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung und somit der politisch erkämpften und sozial ausgehandelten hierarchischen Verhältnisse, die nicht zuletzt religiös konnotiert waren, war das Ziel beider, ohnehin wie bereits betont nie als gänzlich getrennte Entitäten existierenden Sphären.

Ungeachtet der Anstrengungen verschiedener Akteure und Institutionen bestand die über Jahrtausende in Gebieten des Osmanischen Reichs kultivierte und geformte Tradition des Rauschmittelkonsums weiterhin fort, wenn auch in angepasster Form an die zeitgenössischen Rahmenbedingungen: Als Teil der sich im Laufe des 16. Jahrhunderts etablierenden Kaffeehauskultur wurde der Konsum von Rauschmitteln wie Opium und Cannabis neu im gesellschaftlichen Leben verortet, wodurch dieser neue, mit dem transgressiven Wesen des in Kaffeehäusern verwurzelten Diskurses verbundene Assoziationen zugesprochen bekam. Trotz der insbesondere im 17. Jahrhundert radikalen sozialdisziplinatorischen Einhebungsversuche blieben Opium und Cannabis Teil der Lebenswelt der osmanischen Bevölkerung, wobei sich dies nicht unbedingt in tatsächlichem Konsum ausdrücken musste – auch in Hinblick auf zeitgenössische kulturelle Formen und gesellschaftlicher Diskurse können die beiden Rauschmittel als Teil derselben bezeichnet werden: Wie bereits dargelegt, wurden Opium und Cannabis in bezüglich ihrer Zielgruppe sehr unterschiedlichen Formen kulturellen Schaffens thematisiert, wobei die in Poesie und Theater enthaltenen Diskurse und Assoziationen eben jene Ambiguität reproduzierten, die den beiden Rauschmitteln und deren Konsum in der „realen“ Welt anhaftete: An dieser Stelle ist vor allem die den Quellen zu entnehmende gedankliche Trennung zwischen gelegentlichem Konsum und dem Zustand der vollkommenen physischen und psychischen Abhängigkeit hervorstreichend, anhand deren Opium- und Cannabiskonsum sehr unterschiedlich bewertet wurde, wobei gelegentlicher Konsum mehrheitlich akzeptiert worden zu sein scheint, oder zumindest als Teil gesellschaftlich etablierter Praxis stillschweigend toleriert wurde.

Der von der Mehrheit der soziopolitischen Autoritäten als transgressiv konnotierte Konsum von Opium und Cannabis war Teil eines sozialen Gefüges, dem laut Thomas Bauer per definitionem Ambiguität anhaftet:

„(...) es ist kaum ein Moment kulturellen Handelns denkbar, bei dem nicht irgendeine Art von Disambiguierung zu leisten ist. Kulturelles Handeln ist zwangsläufig ambiguitätshaltig. (...) Kulturelles Handeln ist also Teil der conditio humana.“³⁴⁶

Ist Pluralität und Koexistenz von bestimmten Phänomenen, Prinzipien, Denk- und Handlungsweisen solcherart als universal, das heißt in jeder Gesellschaft, Gemeinschaft oder Gruppierung vorkommend zu denken, so divergiert die Art und Weise, wie mit Ambiguität umgegangen wird, stark: Der Unterschied liegt also in dem Grad an Ambiguitätstoleranz³⁴⁷. In Hinblick auf Rauschmittelkonsum tritt Ambiguität offen zu Tage: Trotz klarer Tendenzen hin zur Einhegung durch soziopolitische Akteure, die sowohl der „weltlichen“, als auch der religiösen Machtsphäre zuzuordnen sind, schrieben sich die behandelten Rauschmittel und der Konsum derselben durch verschiedene Formen kulturellen Ausdrucks in die osmanische Gesellschaft ein, die trotz ihrer Heterogenität durch grundlegende Wahrnehmungsschemata vereint war. Dies bedeutet mitnichten, dass der Diskurs in Hinblick auf Rauschmittel homogen war oder kollektive Handlungsdispositionen erzeugte – wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt, wurden Opium und Cannabis auch innerhalb eines vermeintlich relativ einheitlichen Spektrums sozialer Akteure mit verschiedenen Konnotationen belegt: hier sei an die angeführten Beispiele für poetische Auseinandersetzung mit dem Thema erinnert, die ein sehr pluralistisches Bild von Opium zeichnen. Sowohl in Hinblick auf das Spannungsfeld zwischen von Autoritäten angestrebten Verhaltens und den tatsächlichen Handlungsdispositionen der Bevölkerung, die sich anhand der behandelten Texttypen teilweise rekonstruieren ließen, als auch bezüglich der Diskurse innerhalb eines bestimmten sozialen Feldes scheinen Diskrepanzen auf, die durch einen hohen Grad an Ambiguitätstoleranz in das soziokulturelle Gefüge der osmanischen Gesellschaft eingebettet wurden. Aushandlung und Umgang mit laut Bauer omnipräsenter Ambiguität verlangte ein Lavieren zwischen persönlichen und kollektiv ausgehandelten Prinzipien, gesetzlichen Rahmenbedingungen und den eigenen Wünschen und trug auch in Hinblick auf einzelne Individuen eindrucksvolle Blüten: Zur Verdeutlichung der Existenz von Pluralismus und Ambiguität innerhalb eines einzelnen Individuums sei hier das naheliegende, weil prominente Beispiel Sultan Murāds IV genannt, der trotz seiner rigiden Verbote von Wein, weiteren diversen Rauschmitteln und Tabak offenbar selbst dem Wein zusprach, was den preußischen Diplomaten Jakob Bartholdy (1779-1825) im Jahre 1805

³⁴⁶ Bauer, *Kulturelle Ambiguität*, S. 17.

³⁴⁷ Ibid., S. 18.

veranlasste, ihn sehr plakativ als den „größte(n) Trunkenbold der auf dem türkischen Throne gesessen hat“³⁴⁸ zu beschreiben.

³⁴⁸ Bartholdy, Jakob (1805). *Bruchstücke zur näheren Kenntnis des heutigen Griechenlands gesammelt auf einer Reise von J.L.S. Bartholdy. Erster Theil*. Berlin: Realschulbuchhandlung, S. 297.

9. Bibliographie

9.1. Primärquellen

Âhî (1994). *Âhî Divânı*. In: Sungur, Necati ed. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 1. İstanbul: İsam.

Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 2. İstanbul: İsam.

Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 21. İstanbul: İsam.

Aydın, Mehmed Âkif et al. (ed.) *İstanbul Kadi Sicilleri*. Cilt 84. İstanbul: İsam.

Babinger, Franz (1923). *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*. München / Leipzig: Duncker & Humboldt.

Becher, Johann (1663). *Parnassus Medicinalis Illustratus. Oder: Ein neues und dergestalt vormahln noch nie gesehenes Thier-Kräuter- und Berg-Buch sampt der Salernischen Schule*. Frankfurt: Johann Görlin Buchhandlung.

Beck, Christian (1793). *Allgemeine Schilderungen des Othomanischen Reichs*. Zweiter Theil. Leipzig: Weidmannische Buchhandlung.

Belon, Pierre (1588). *Observations de plusieurs singularitez & choses memorables trouvees en Grece, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges, redigées en trois livres. Premier livre*. Paris: Hierosme de Matnef & Guillaume Cauellat.

Browne, William George (1799). *Travels in Africa, Egypt, and Syria, from the year 1792 to 1798*. London: Adell & Davies.

Collins, Samuel (1671) *The Present State of Russia In a Letter to a Friend at London. Written by an Eminent Person residing at the Great Czars*. Edited by Poe, Marshall (2008). Iowa Research Online: https://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=history_pubs Stand: 30.06.2020.

Edirneli Nazmî (2017). *Macma'û'n-Nezâ'ir*. Köksal, Fatih (ed.). Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195954/mecmaun-nezair-edirneli-nazmi.html> Stand: 01.08.2020.

Gelibolu Mustafâ Âlî (2018). *Gelibolu Mustafa Âlî Divânı. Kıtalar 193*. Aksoyak, İbrahim (ed.) Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-208602/gelibolulu-mustafa-ali-divani.html> Stand: 01.08.2020.

Kudret, Cevdet (1969). *Karagöz 2*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kudret, Cevdet (1970). *Karagöz 3*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Laṭîfî (1977) *Evsâf-ı İstanbul*. Suner, Nermin Suner (ed.). İstanbul: Baha Matbaası.

Nefî (2008). *Nefî Divanı*. Musammatlar, 3 (IV). Akkuş, Metin (ed.). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206118/nefi-divani.html> Stand: 01.08.2020.

Pervâne b. Abdullah (2014). *Pervâne Bey Mecmuası. Topkapı Sarayı Bağdat 406, III*. Gıynaş, Kâmil (ed.) Eskişehir: Eskişehir Valiliği.

Rauwolff, Leonhart (1582). *Leonharti Rauwolffen, der Artzney Doctorn, vnd bestelten Medici zů Augspurg. Aigentliche beschreibung der Raiß, so er vor diser zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer fürnemlich Syriam, Iudaeam, Arabiam, Mesopotamiam, Babyloniam, Assyriam, Armeniam [et]c. nicht ohne geringe mühe vnnd grosse gefahr selbs volbracht, neben vermeldung vil anderer seltzamer vnd denckwürdiger sachen, die alle er auff solcher erkundiget, gesehen vnd obseruiert hat. Alles in drey vnderschiedliche Thail mit sonderem fleiß abgethailt, vnd ein jeder weiter in seine sondere Capitel, wie dero innhalt in zů end gesetztem Register zůfinden.* Laugingen: o.A.

Ritter, Hellmut (1941). *Karagös. Türkische Schattenspiele. Zweite Folge.* Leipzig: Brockhaus.

Sandys, George (1615). *A Relation of a Iourney begun An. Dom. 1610. Foure Books Containing a Description of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote Parts of Italy, and Ilands adioyning.* London: W. Barrett.

Sünbülzâde Vehbi (2004). Lutfiyye. Beyzâdeoğlu, Sureyya (ed.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Şeyh Galip (o.A.) *Şeyh Gâlip Dîvânı*. Okçu, Naci (ed.). Online unter: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html> Stand: 01.08.2020.

9.2. Sekundärliteratur

Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1947). *Dialektik der Aufklärung.* Amsterdam: Querido Verlag.

Ali, Mansur (2014). "Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology". *Religions* 5, 912-928.

And, Metin. (1985). *Geleneksel Türk Tiyatrosu.* İstanbul: Yenikapı.

Andrews, Walter; Kalpaklı, Mehmed (1996). „Across Chasms of Change: The Kaside in Late Ottoman and Republican Times." Sperl, Stefan; Shackle, Christopher (Hg.) *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa. Classical Traditions and Modern Meanings.* Leiden / New York / Köln: E.J. Brill.

Atar, Fahrettin (o.A.) „fetva". In: Türkiye Diyanet Vakfı (ed.) *İslâm Ansiklopedisi*. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/fetva> Stand: 31.07.2020.

Aykılmaz, Gül (2007). „The Kadi in the Ottoman Empire. In: Scholler, Heinrich; Tellenbach, Silvia (Hg.) *Positionen und Aufgaben des Richters nach westlichem und islamischem Recht.* Tübingen: Mohr Siebeck, 87- 118.

Babinger, Franz (1927). *Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke.* Leipzig: Harrassowitz.

Bakhtin, Mikhail. (1998). „Carnival and the Carnavalesque." *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader.* Edited by John Storey, Athens: University of Georgia Press.

Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Barkan, Ömer (1952). *Kanunnameler.* In: *islam Ansiklopedisi*. Vol. 6,185–95. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi.

Barkey, Karen; Gavrilis, George (2016). „The Ottoman Millet System. Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy". *Ethnopolitics* 15 (1), 24-42.

Becker, Marshall; Turfa, Jean (2011). *The Etruscans and the History of Dentistry. The Golden Smile through the Ages.* London / New York: Routledge.

- Benli, Şeyma (2019). *Klasik Türk Edebiyatında Münazara*. Doktora tezi. İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi.
- BibleServer, *Römer 13*. Online unter: <https://www.bibleserver.com/EU/R%C3%B6mer13%2C1-7>
Stand: 22.04.2019.
- Booth, Martin (1999). *Opium: A History*. New York: St. Martin's Press.
- Born, Max (1965). *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers*. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Bourdieu, Pierre (1970/ 1968). „Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis“. In: Bourdieu, Pierre (Hg.). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 125-158.
- Bourdieu, Pierre (1976/1972). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1982/ 1979). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987/ 1980). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1999/ 1992). *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bray, Robert (2004), *Armies of Pestilence: The Impact of Disease on History*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Brecher, Edward et al. (1972). *Licit and Illicit Drugs. the Consumers Union Report on Narcotics, Stimulants, Depressants, Inhalants, Hallucinogens, and Marijuana- Including Caffeine, Nicotine, and Alcohol*. Boston: Little, Brown and Co.
- British Parliament (1808). *Accounts and Papers*. Volume 12.
- British Parliament (1831). *Accounts and Papers*. Volume 46.
- Brockhaus (1821). *Zeitgenossen*. Band 12. Leipzig: Brockhaus Verlag.
- Bulmuş, Birsen (2012). *Plague, Quarantines and Geopolitics in the Ottoman Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burak, Guy (2015). *The second formation of Islamic Law. The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cangöz, Gülşah (2010). *Siyâhî Dede Dîvânı. İnceleme – Transkripsiyonlu Metin*. MA-Arbeit. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Corti, Egon (1931). *A History of Smoking*. London: George G. Harrap and Co.
- Chouvy, Pierre-Arnaud (2010). *Opium. Uncovering the Politics of the Poppy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Currell, David (2007). *Shadow Puppets and Shadow Play*. Ramsbury: Crowood.
- Dağlioğlu, Hikmet Turhan (1940). *Onaltıncı Asırda Bursa*. Bursa: Bursa Halk Evi Matbaası.

- Danişmend, İsmail (1971). *Osmanlı Devlet Erkânı*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Davis, Natalie Zemon (2011). „Revealing, Concealing. Ways of Recounting the Self in Early Modern Times”. Egodocuments. *Revelation of the Self in the Early Modern Period*. Workshop at the University of Texas, Austin. Online unter: <https://research.library.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1103&context=emw> 14.06.2020.
- Davis, Robert (2003), *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500-1800*. New York: Palgrave MacMillan.
- Demirel, Demokaan (2011). “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kamu Yönetiminde Yeniden Yapılanma”. *Türk İdare Dergisi* 473, 97- 111.
- Dönmez, İbrahim Kâfi (o.A.) “örf”. In: Türkiye Diyanet Vakfı (ed.), *İslam Ansiklopedisi*. Online unter: <https://islamansiklopedisi.org.tr/orf> Stand: 25.04.20.
- Dressler, Markus (2015). „Historical Trajectories and the Ambivalence of Turkish Minority Discourse.” *New Diversities* 17 (1), 9-26.
- Dumper, Michael; Stanley, Bruce et al. (2007). *Cities of the Middle East and North Africa. A Historical Encyclopedia*. Oxford / Santa Barbara / Denver: ABC Clío.
- Elaçık, Muhittin (2019). “Ebussuûd Efendi’nin Mükeyyifâtla ilgili fetvâları”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (42), S. 92-97.
- Elias, Norbert (1939). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Basel: Verlag Haus zum Falken.
- Erkal, Abdulkadir (2007). „Divan Şiirinde Afyon ve Esrar”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (33), 25-60.
- Fatyre, Leonard (2018). “Münazara” and the Internal Dimension of Argumentation Ethics. A translation and Commentary on Ahmed Cevdet’s *Adab-i Sedad in the Light of Sufism and Western Argumentation Theories*. MA Thesis. Başakşehir: İbn Haldun University.
- Ferguson, Heather (2018). *The Proper Order of Things. Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses*. Stanford: Stanford University Press.
- Findly, Ellison Banks (1993). *Nur Jahan. Empress of Mughal India*. New York / Oxford: OUP.
- Fuchs-Heinritz, Werner et al. (2007). *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Ganidagli, Suleyman; Cengiz, Mustafa; Aksoy, Sahin; Verit, Ayhan (2004). „Approach to Painful Disorders by Şerefeddin Sabuncuoğlu in the Fifteenth Century Ottoman Period”. *Anesthesiology* 100, 165-169.
- Gasteiger, Ludwig (2008). „Michael Foucaults interpretative Analytik und das unbestimmte Ethos der Kritik”. Freikamp, Ulrike et al. (Hg.) *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 33-51.
- Gelenbevi, İsmail (2011). *Tartışma usulü*. Übers. Alp, Taha (Hg.). İstanbul: Yasin Yayınevi .
- Gelpke, Rudolf (1995²). *Vom Rausch im Orient und Okzident* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag)
- Gnoli, Gherardo (1989). „Bang”. *Encyclopedia Iranica*. Band 3, 689-690.

Goldziher, Ignác et al. (2012). "Fiḫ". In: Bosworth, Clifford et al. (ed). *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Online unter: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fikh-SIM_2364?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=iuris+prudentes Stand: 08.08.2020.

Goethe, Johann Wolfgang von (1845). *Faust. Eine Tragödie*. Stuttgart / Tübingen: Cotta'scher Verlag.

Grossarth, Jan (2018). *Die Vergiftung der Erde. Metaphern und Symbole agrarpolitischer Diskurse seit Beginn der Industrialisierung*. Frankfurt / New York: Campus Verlag.

Haleem, Muhammad (2005). *The Qu'ran. A new translation*. Oxford: OUP.

Hallaq, Wael (2001). „From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation". *Islamic Law and Society* 8 (1), 1-26

Hallaq, Wael (2009). *Sharī'a: Theory, practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Halman, Talat (2007). *Rapture and Revolution. Essays on Turkish Literature*. Syrakus/ New York: Syracuse University Press.

Hamarneh, Sami (1972). „Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction." *Medical History* 16 (2), 226-237.

Hamilton, Gillian; Baskett, Thomas (2000). „In the Arms of Morpheus. The Development of Morphine for Postoperative Pain Relief". *Canadian Journal of Anesthesia* 47 (4), 367-374.

Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von (1815). *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung dargestellt aus den Quellen seiner Grundgesetze*. Band 2. Wien: Camesinaschen Buchhandlung.

Hammer-Purgstall, Johann Freiherr von (1832). *Die Geschichte des Osmanischen Reiches größtenteils aus bisher unbenützten Handschriften und Archiven*. Band 8: *Vom Belgrader Frieden bis zum Frieden von Kainardsche 1739-1774*. Pest: Hartlebens Verlag.

Hanel, Muḥammad (übers.). (o.A.). *Das elementare Handbuch der Rechtslehre von Abu Hanifa*. Online unter: http://www.ditib-ma.de/islam/Handbuch_der_Rechtslehre_-_Abu_Hanifa.pdf Stand: 07.06.2020.

Heine, Peter (2009). „Rezensionen. Moscheen in der Prärie. Mathias Rohe erkundet das islamische Recht". *Süddeutsche Zeitung vom 08.06.2009*. Online unter: https://www.buecher.de/shop/fachbuecher/das-islamische-recht/rohe-mathias/products_products/detail/prod_id/23835506/#reviews Stand: 26.5.06.2020.

Hellmann, Kai-Uwe (2013). *Der Konsum der Gesellschaft. Studien zur Soziologie des Konsums*. Wiesbaden: Springer Verlag

Herbert, Thomas (1928). *Travels in Persia 1627-29*. ed. William Foster. London: G. Routledge & Sons.

Heyd, Uriel (1973). *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press.

Hirschfelder, Gunther (2012). *Europäischer Alltag im Fokus der Kulturanthropologie / Volkskunde*. In: Conermann, Stephan (Hg.), *Was ist Kulturwissenschaft? – Zehn Antworten aus den „kleinen Fächern"*. Bielefeld: transcript Verlag.

- Jiang, Hong-En et al. "A new insight into Cannabis sativa (Cannabaceae) utilization from 2500-year-old Yanghai Tombs, Xinjiang, China." *Journal of Ethnopharmacology* 108 (3), 414–422.
- Hörhammer, Ludwig et al. (1976⁴). *Chemikalien und Drogen (H-M)*. Fünfter Band der Reihe: Hagers Handbuch der Pharmazeutischen Praxis. Berlin / Heidelberg / New York: Springer Verlag.
- Hurvitz, Nimrod (2000). „Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab". *Islamic Law and Society* 7 (1), 37-46.
- Ibn al-Salah (1986). *Wa fatwahu la yartabitu biha ilzam bi-khilaf al-qadi*. Edited by Muwaffaq 'Abd al-Qader. Beirut: o.A.
- İnan, Kenan (2008). "The Making of Kanun Law in the Ottoman Empire, 1300-1600." In: Lottes, Günther et al. *Making, Using and Resisting the Law in European History*. Pisa: Plus Pisa University, 65-76.
- İz, Fahir (1976). „Reviewed Work: Studies in Old Ottoman Criminal Law by Uriel Heyd, V.L. Ménage". *Journal of Near Eastern Studies* 35 (4), 201-293.
- Ibn aş-Şalāḥ (1986). *Wa fatwahu la yartabitu biha ilzam bi-khilaf al-qadi*. Muwaffaq 'Abd al-Qader (ed.). Beirut: o.A.
- Issawi, Charles Philip (1988), *Fertile Crescent, 1800-1914: A Documentary Economic History*. Oxford: Oxford University Press.
- Johansen, Baber (1999). *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden u.a.: E.J. Brill.
- Jung, Dietrich (2003). "Staat und Islam im Mittleren Osten." In: Minkenberg, Michael; Willems, Ulrich. *Politik und Religion*. PVS – Politische Vierteljahresschrift, Heft 33. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 207-230.
- Karababa, Eminegül; Ger, Güliz (2010). „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Subject". *Journal of Consumer Research*, DOI: 10.1086/656422, 1-41.
- Karaba, Eminegül; Ger, Güliz (2011). „Early Modern Ottoman Coffeehouse Culture and the Formation of the Consumer Subject". *Journal of Consumer Research* 37 (5), 737-760.
- Kechriotis, Vangelis (2005). „Greek-Orthodox, Ottoman Greeks or just Greeks? Theories of Coexistence in the Aftermath of the Young Turk Revolution." *Études Balkaniques* 1, 51-72.
- Kiefer, Michael (2009). „Rezension". *Die Tageszeitung* vom 17.10.2009. Online unter: <https://www.perlentaucher.de/buch/mathias-rohe/das-islamische-recht.html> Stand: 25.06.2020.
- Köller, Wilhelm (2004). *Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Kurzweil, Peter (2013). *Das Vieweg Einheiten-Lexikon. Formeln und Begriffe aus Physik, Chemie und Technik*. Berlin: Springer Verlag.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edib (1950). "Kānuni'nin Bālī Beğ'e Gönderdiği Hatt- ı Humāyūn," *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 8, 225- 231.
- Lenger, Alexander et al. (2013). *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer Verlag.

Mallat, Chibli (2009). *Introduction to Middle Eastern Law*. Oxford / New York: OUP.

Mathee, Rudi (2005). *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900* (Washington: Mage Publishers).

McKrause, Stanford et al. (2008). *Geschichte des Islam*. Cambridge Stanford Books, online: https://books.google.at/books?id=6OLNDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=geschichte+des+islam+mc+krause&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwiPhtzCyO_qAhXVi1wKHesfAU0Q6AEwAHoECAIQAg#v=onepage&q=geschichte%20des%20islam%20mc%20krause&f=false Stand: 28.07.2020.

Miller, Max (1989). „Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Überlegungen zu Bourdieus Habitus-theorie. In: Eder, Klaus (Hg.) *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Meyers, Joseph (1974). „Habitus“. *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*. Mannheim / Wien / Zürich: Lexikonverlag.

Mizrahi, Daryo (2014). „One Man and His Audience. Comedy in Ottoman Shadow Puppet Performances.“ *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*. Edited by Arzu Öztürkmen and Evelyn Vitz. Turnhout: Brepolis Publishers.

Motzki, Harald (1994). „Religiöse Ratgebung im Islam. Entstehung, Bedeutung und Praxis des muftā und der fatwā“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1), 3-22.

Muṣṭafā b. Faṭḥ Allāh al-Ḥamawī (1975). *Fawā'id al-irtihāl wa-natā'ij al-safar fi akhbār al-qarn al-ḥādī'ashar*. Dār al-Nawadīr, Beirut: Dār al-Nawadīr.

Nahas, Gabriel (1982). „Hashish in Islam. 9th to 18th century“. *Bulletin of the New York Academic Medicine* 58 (9), 814-831.

Nepos Cornelius (o.A.) *Hannibal*. Online unter: <https://latin.packhum.org/loc/588/1/0#23> Stand: 9.8.2019.

Oestreich, Gerhard (1969). „Strukturprobleme des europäischen Absolutismus“. In: Oestreich, Gerhard (Hg.). *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*. Berlin: Duncker & Humboldt.

Othman, Yuhanza et al. (2015). „A Study on Syariah Whipping as Punishment for Drug Dependents in Malaysia.“ Omar, Roaimah et al. (Hg.) *Islamic Perspectives Relating to Business, Arts, Culture and Communication. Proceedings of the 1st ICIBACC 2014*. Singapur u.a.: Springer.

Panaite, Viorel (2019²). *Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and its Tribute-Payers from the North of the Danube*. Leiden / Boston: Brill.

Péri, Benedek (2016). „A Janissary's Son Turned Druggist and His Highly Successful Designer Drug in 16th-17th Century“. Emecen, Feridun; Akyıldız, Ali; Gürkan, Emrah. *Osmanlı İstanbul IV. IV Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri 20-22 Mayıs 2016, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi*. İstanbul: Gök Matbaacılık, S. 643-654.

Péri, Benedek (2017). „Cannabis (esrār). A Unique Semantic Field in Classical Ottoman Lyric Poetry.“ *Turcica* 48, 9-36.

Péri, Benedek (2018). „...beklerüz': An Ottoman Paraphrase (nazîre) Network from the 16th Century“. Czygan, Christiane; Conermann, Stephan. *An Iridescent Device. Premodern Ottoman Poetry*. Göttingen: Bonn University Press, S. 147-182.

- Peters, Rudolph (2005). „What does it mean to be an official madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire. In: Bearman, Peri. et al. (Hg.) *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 147-158.
- Poroy, Ibrahim (1981). „Expansion of Opium Production in Turkey and the State Monopoly of 1828-1839“. *International Journal of Middle Eastern Studies* 12, 191-211.
- Prenner, Karl (2014). „Islamische Kulturgeschichte“. In: Grabner-Haider, Anton et al. *Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Von 1500 bis 1800*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (1999²). „Habitus“. In: Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hg.). *Metzler Philosophie Lexikon*. Stuttgart / Weimar: J.B. Metzler.
- Raitelhuber, Eberhard (2012). „Ein relationales Verständnis von Agency. Sozialtheoretische Überlegungen und Konsequenzen für empirische Analysen.“ In: Bethmann, Stephanie et al. (Hg.) *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Weinheim: Beltz Juventa, 122-153.
- Renfrew, Jane (1973). *Paleoethnobotany. The Prehistoric Food Plants of the Near East and Europe*. New York: Columbia University Press.
- Repp, Richard (1986). *The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaca Press.
- Rickert, Heinrich (1921). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: Mohr.
- Rosenthal, Franz (1971). *The Herb. Hashish versus Medieval Muslim Society*. Leiden: E.J. Brill.
- Russo, Ethan (2005). „Cannabis in India. Ancient lore and modern medicine.“ In: Michoulam, Raphael (ed.) *Cannabinoids as Therapeutics*. Basel: Birkhäuser, S. 1–22.
- Sariyannis, Marinos (2007). „Law and Morality in Ottoman Society. The Case of Narcotic Substances“. In: Kolovos, Elias et al. (ed.) *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands. Toward a Social and Economic History*. Istanbul: The Isis Press.
- Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muahmmadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press.
- Schacht, Joseph (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press.
- Scherr, Albert (2012). „Soziale Bedingungen von „agency“. Soziologische Eingrenzungen einer sozialtheoretisch nicht auflösbaren Paradoxie“. In: Bethmann, Stephanie et al. (Hg.) *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Weinheim / Basel: Beltz Juventa Verlag, 99-121.
- Schimmel, Annemarie (1958). „Rose und Nachtigall“. *Numen* 5 (1), 85-109.
- Schuppert, Gunnar (2010). *Staat als Prozess. Eine staatstheoretische Skizze in sieben Auszügen*. Frankfurt / New York: Campus Verlag.
- Schwingel, Markus (1995). *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Shakespeare, William (2004). „Sonnet XVIII“. Mowat, Barbara; Werstine, Paul (Hg.) *Shakespeare's Sonnets & Poems*. New York: Simon & Schuster Paperbacks.

- Shaw, Rosalind; Stewart, Charles. „Introduction. Problematizing Syncretism.” Shaw, Rosalind; Stewart, Charles (Hg.) *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London / New York: Routledge.
- Sheibani Mariam et al. (2018). „The Classical Period. Scripture, Origins, and Early Development”. In: Emon, Anver; Ahmed, Rumei (Hg.) *Oxford Handbook of Islamic Law*. Oxford: OUP.
- Siyavuşgil, Sabri Esat (1941). *Karagöz*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Smith, James (2004). „Karagöz and Hacivat: Projections of Subversion and Conformance.” *Asian Theatre Journal* 21: 187-193.
- Smith, Richard (1980). „Avicenna and the Canon of Medicine: A Millennial Tribute”. *The Western Journal of Medicine* 133 (??).
- Somel, Selçuk (2003). *Historical Dictionary of the Ottoman Empire*. Series: Ancient Civilizations and Historical Eras Nr. 7. Oxford u.a.: The Scarecrow Press.
- Steger, Florian (2002). *Kultur. Ein Netz von Bedeutungen, Analysen zur symbolischen Kulturanthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Syed, Mairaj (2017). *Coercion and Responsibility in Islam. A Study in Ethics and Law*. Oxford: OUP.
- Takī ad-Dīn Aḥmad bin Taimiyya (1995). *Majmu' al-Fatawa*. Medina: Mucamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf aṣ-Ṣarīf.
- Taşköprüzade, Aḥmad b. Muṣṭafā (1975). *Al-Shaqā'iq al-nu'māniyya fi 'ulamā' al-dawla al-'Uthmaniyyā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi.
- Thompson, Elizabeth (2000). *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege and Gender in French Syria and Lebanon*. New York: Columbia University Press.
- Tillis, Steve (1999). *Rethinking Folk Drama*. Westport / London: Greenwood Press.
- Turhan, Filiz (2003). *The Other Empire. British Romantic Writings about the Ottoman Empire*. New York / London: Routledge.
- Tursun Bey (1490/95), *Tarih-i Ebü'l-Feth*. Haz. Mertol Tulum (1974). İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınevi.
- Uluskan, Murat (2013). „İstanbul'da bir Afyonlu Macun İşletmesi: Berş-i Rahikî Macunhanesi (1783-1831)”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 29, 77-106.
- Ursinus, Michael (1989). „Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich”. *Südost-Forschungen* 48 (1), 195-207.
- Ülken, Fatih (2019). „Münazırları ve Nasıl Sonlandıkları Bakımından Klasik Türk Edebiyatındaki Mükeyyifat Münazaraları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (63), 209-236.
- Vikør, Knut (2017). „Sharia”. *The [Oxford] Encyclopedia of Islam and Politics in the Oxford Islamic Studies Online*. Online unter: <https://web.archive.org/web/20170202054116/http://bridgingcultures.neh.gov/muslimjourneys/items/show/226#> Stand: 25.04.2019.
- Wagner, Ewald (o.A.) „Munāzara”. In: Bearman, Peri et al. (ed.) *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Online unter: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5507 Stand: 31.05.2020.

Weber, Max (2009). *Economy and Society: An Outline of interpretive Sociology*. Ed. Günther Roth and Claus Wittich. Vol. 2. New York: Bedminster Press.

Wood, Leonard (2018). „Legislation as an Instrument of Islamic Law”. In: Emon Anver; Ahmed, Rume (Hg.), *The Oxford Handbook of Islamic Law*. Oxford: OUP.

Yazoğlu, Ruhattin; İmamoğlu, Tuncay (2010). *Klasik Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınevi.

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.

Ze'evi, Dror (2006). *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East. 1500-1900*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.

Zilfi, Madeline (2006). „The Ottoman Ulema”. In: Faroqhi, Suraiya (Hg.). *The Cambridge History of Turkey. Band 3. The Later Ottoman Empire 1603-1839*. Cambridge: Cambridge University Press.

Abstract

Whereas recent years have shown a decisive increase in interest connected to disciplinary measures taken by the Ottoman sultan and his legal representatives³⁴⁹, questions regarding the relationship between top-down- imposed social order and behaviour patterns have tendentially been neglected so far. This is particularly the case with regard to consumption of substances deemed illegal such as opium and cannabis. Present study thus aims to determine in how far disciplinary measures and laws (*ḳānūn* and *ṣarīʿa*) mirror socio-cultural behaviour reconstructed on the basis of legal and literary primary sources from the 16th to 18th century. In order to answer this question, this study draws on the concepts of “Sozialdisziplinierung” (social discipline) coined by Gerhard Oestreich (1968) and of habitus as outlined by Pierre Bourdieu (1967). Referring to a broad range of legal and literary texts (e.g. fatwa collections, *ḳānūnnāme*, qadi documents, diwans, travel accounts), present study attempts to reconstruct legal theory (social discipline) and practice (an indicator for habitus) followed by certain groups of the Ottoman society, whereby particular focus is given to Istanbul and the socio-politically and socioeconomically privileged elite. The findings, having been interpreted according to the theory of historical hermeneutics, reveal a striking discrepancy between behaviour desired by Ottoman legal authorities and reconstructed socio-cultural behaviour characteristic for members of the privileged classes. Drawing on Thomas Bauer’s theory of cultural ambiguity, this paper reveals a clearly ambivalent attitude that points at a co-existence of conflicting discourses within Ottoman society pertaining to the consumption of opium and cannabis.

³⁴⁹ vgl. Burak, Guy (2015). *The Second Formation of Islamic Law. The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ferguson, Heather (2018). *The Proper Order of Things. Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses*. Stanford: Stanford University Press.

İnan, Kenan (2008). “The Making of Kanun Law in the Ottoman Empire, 1300-1600.” In: Lottes, Günther et al. *Making, Using and Resisting the Law in European History*. Pisa: Plus Pisa University, S. 65-76.

Zusammenfassung

Während im Verlauf der letzten Jahre Fragen in Bezug auf durch den Sultan und seine Repräsentanten eingesetzten sozialdisziplinatorischen Maßnahmen eine signifikante Rolle in der Forschungswelt eingenommen haben, zeigt die Auseinandersetzung mit den osmanischen Rechtssystemen doch einen Mangel an relationalen Betrachtungsweisen in Hinblick auf Sozialdisziplinierung und Verhaltensmuster. Dies tritt insbesondere in der Thematisierung von Opium und Cannabis als Teil der osmanischen Konsumkultur zu Tage. Vorliegende Arbeit versucht somit festzustellen, inwiefern sich disziplinäre Maßnahmen und normative Texte (v.a. *ḵānūn* und *ṣarīʿa*) mit soziokulturellem Verhalten decken, das auf Basis von rechtlichen und literarischen Primärquellen aus dem 16. bis 18. Jahrhundert ansatzweise rekonstruiert werden soll. Diese Zielsetzung verfolgend, stützt sich diese Arbeit auf die Konzepte der „Sozialdisziplinierung“ (Gerhard Oestreich 1968) und des „sozialen Habitus“ (Pierre Bourdieu 1967). Im Verlauf dieser Arbeit soll anhand einer Reihe an rechtlichen und literarischen Texten (*fetvā*-Sammlungen, *Dīvān*-Literatur, *ḵānūnnāme*, *ḵāzī*-Urkunden, Reisebeschreibungen) sowohl juristische Theorie (Sozialdisziplinierung) und etablierte Praxis (sozialer Habitus) rekonstruiert werden. Dieser Rekonstruktionsversuch bezieht sich auf das Verhalten bzw. die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen verschiedener Gruppierungen der osmanischen Gesellschaft, wobei insbesondere die privilegierte Oberschicht des urbanen Raums quellenbedingt im Zentrum der Betrachtung steht. Die sich in Folge von Rekonstruktion und Abgleich mit sozialdisziplinatorischen Maßnahmen ergebende Darstellung osmanischer Konsumkultur zeigt augenscheinliche Disparitäten zwischen top-down etablierten Normen und in literarischen Quellen zu Tage tretenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata eines Teils der osmanischen Bevölkerung. Diese Ambivalenz in Hinblick auf die behandelten Rauschmittel, die nicht zu letzt auch in der näher beleuchteten Subkultur der urbanen Oberschicht rekonstruiert werden kann, wird in Hinblick auf Thomas Bauers Amiguitätstheorie als Zeichen für parallel existierende soziale Diskurse gedeutet, die die Heterogenität der osmanischen Gesellschaft und ihrer verschiedenen Subkulturen unterstreicht.