

Laurent Mignon*

Andere Götter, andere Opfer

Debatten über Vegetarismus und Religion in der Türkei, am Beispiel der Werke von Hasan Ferit Cansever und Asaf Halet Çelebi

<https://doi.org/10.1515/zfr-2021-0038>

Zusammenfassung: In den letzten Jahren haben Debatten über die Themenbereiche Vegetarismus und Veganismus auch in der Türkei an Bedeutung gewonnen. Von der islamischen Akzeptanz vegetarischer und veganer Lebensstile bis zur Frage nach dem Tierwohl werden ernährungsbezogene Themen häufig in den Medien diskutiert. Weniger bekannt ist, dass schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts führende Intellektuelle und Literat*innen sich mit Vegetarismus aus ethischer, religiöser und ideologischer Perspektive auseinandergesetzt haben. Interesse für indische Religionen, neuheidnische Strömungen und alternative Lebensweisen, rechte Ideologien und islamischer Reformismus sind einige der intellektuellen und politischen Entwicklungen, die zu diesen Auseinandersetzungen geführt haben. Durch die Betrachtung von Hasan Ferit Cansevers und Asaf Halet Çelebis kritischen Ansätzen gegenüber dem Monotheismus und ihres aktiven Vegetarismus wird es möglich, über eine Geschichte der Religionen in der späten osmanischen und frühen republikanischen Türkei nachzudenken, die über die Untersuchung der Vielfalt innerhalb des Islams, des Status der christlichen und jüdischen Minderheiten und des Aufstiegs der säkularen Ideologien hinausgeht. Die Untersuchung der Ernährungsnormativität bietet im Falle der Türkei die Möglichkeit, zu einer anderen Geschichte der Religionen in der Türkei beizutragen.

Schlagwörter: Türkei, Buddhismus, Vegetarismus, Nationalismus, Antisemitismus

Abstract: In recent years, debates on the topics of vegetarianism and veganism have also gained prominence in Turkey. From the Islamic acceptance of vegetarian and vegan lifestyles to the question of animal welfare, nutrition-related issues are frequently discussed in the media. What is less well known is that leading

*Kontaktperson: Laurent Mignon, Oriental Institute, Pusey Lane, Oxford OX1 2LE, Großbritannien, E-Mail: laurent.mignon@orinst.ox.ac.uk

intellectuals and literary figures in the first half of the 20th century were already addressing vegetarianism from ethical, religious and ideological perspectives. Interest in Indian religions, neo-paganism and alternative lifestyles, right-wing ideologies and Islamic reformism are some of the intellectual and political developments that have led to these debates. By considering Hasan Ferit Cansever's and Asaf Halet Çelebi's critical approaches to monotheism, and their active vegetarianism, it becomes possible to think about a history of religions in late Ottoman and early republican Turkey that goes beyond examining diversity within Islam, the status of Christian and Jewish minorities, and the rise of secular ideologies. In the case of Turkey, the study of dietary normativity offers the possibility of contributing to a different history of religions in Turkey.

Keywords: Turkey, Buddhism, Vegetarianism, Nationalism, Antisemitism

In den letzten Jahren haben Debatten über die Themenbereiche Vegetarismus und Veganismus auch in der Türkei an Bedeutung gewonnen. Von der islamischen Akzeptanz vegetarischer und veganer Lebensstile bis zur Frage nach dem Tierwohl werden ernährungsbezogene Themen häufig in den Medien diskutiert. Weniger bekannt ist, dass schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts führende Intellektuelle und Literat*innen sich mit Vegetarismus aus ethischer, religiöser und ideologischer Perspektive auseinandergesetzt haben. Interesse für indische Religionen, neuheidnische Strömungen und alternative Lebensweisen, rechte Ideologien und islamischer Reformismus sind einige der intellektuellen und politischen Entwicklungen, die zu diesen Auseinandersetzungen geführt haben. In diesem Artikel beschäftige ich mich mit den Werken des nationalistischen Denkers und Arztes Hasan Ferit Cansever (1891–1969)¹ und des Dichters Asaf Halet Çelebi (1907–1958). Ich analysiere die sich auf den Vegetarismus beziehenden Diskurse beider Schriftsteller anhand einer kritischen Behandlung ihrer relevanten Schriften im Kontext ihres Wirkens. Insbesondere beziehe ich mich auf Cansevers Monographie *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık* (Kannibalismus im Nahen Osten laut der Torah, 1952). Auch den beiden Schriftstellern gewidmete Biographien, Studien und die gedruckten Zeugnisse von Zeitgenossen sind Quellen meiner Untersuchung. Nach einer kurzen Vorstellung beider Autoren und ihres Bezugs zu Vegetarismus und Religion im frührepublikanischen Kontext bespre-

¹ In diesem Artikel habe ich mich bei der Schreibweise von Personennamen an die zeitgenössische türkische Rechtschreibung gehalten, wie sie vom Türk Dil Kurumu (Türkisches Sprachinstitut) festgelegt wurde. Bei bibliografischen Verweisen habe ich die ursprüngliche Rechtschreibung, sofern sie abweicht, in eckigen Klammern angegeben. Jedoch bei den Titeln habe ich die ursprüngliche Orthographie beibehalten.

che ich im zweiten Abschnitt das Problem von Cansevers Verwendung antisemitischer Themen in seiner Interpretation der Bibel, auf der seine These beruht, dass der Fleischverzehr zu Kannibalismus führt. Doch betone ich auch, dass die Kritik am monotheistischen Judentum eine leicht verschleierte Kritik am Islam und Teil von Cansevers Infragestellung des Anthropozentrismus ist. Im dritten Abschnitt meines Beitrags zeige ich, wie der Arzt Cansever Parallelen zwischen der Rolle der Propheten und der der Ärzte in der Verurteilung des Kannibalismus bzw. des Kanimismus sieht. Wichtig ist hier, dass er immer wieder den Anthropozentrismus mit physiologischen Argumenten in Frage stellt. Doch wie ich im vierten Abschnitt zeige, hatte seine Förderung des Vegetarismus und seine Kritik am Anthropozentrismus nur einen sehr beschränkten Einfluss auf das nationalistische Milieu, in dem er aktiv war. Im fünften Abschnitt dann konzentriere ich mich auf den Dichter und Autor Asaf Halet Çelebi. Ich bespreche sein Interesse für Buddhismus und die Schriften, in denen er sich mit Ernährungsnormen auseinandersetzt. Wie Cansever bestreitet auch Çelebi das Prinzip der menschlichen Einzigartigkeit in der Schöpfung, doch anders als der Arzt Cansever, der materialistische und physiologische Argumente benutzt, liegt es nahe, dass Çelebi von seinem Studium indischer Religionen und des Buddhismus inspiriert ist.

Zwei türkische Intellektuelle der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Auf einem der bekanntesten Bilder des sogenannten Rassismus-Turanismus-Verfahrens², in dem führende nationalistische Intellektuelle 1944 angeklagt wurden, ist in der vorderen Reihe des überfüllten Gerichtssaals der ehemalige Armeearzt Hasan Ferit Cansever in Militäruniform zu erkennen.

Cansever ist eine der interessantesten Figuren des türkischen Nationalismus. Er war nicht nur ein Mitbegründer des *Türk Ocağı* (Türkischer Herd), einer 1913 etablierten nationalistischen Denkfabrik, und der Autor von ultranationalistischen Schriften wie dem 1959 veröffentlichten Büchlein *Türkçülük Nedir?* (Was ist

² Während des Rassismus-Turanismus-Verfahrens (Irçılık Turancılık Davası), das zwischen dem 7. September 1944 und dem 29. März 1945 andauerte, wurden 23 Persönlichkeiten des türkischen radikalen Nationalismus mit nationalsozialistischen Sympathien des Turanismus und Rassismus angeklagt, zu einer Zeit, in der die türkische Regierung sich den Alliierten im Zweiten Weltkrieg annäherte. Unter den Angeklagten waren Zeki Velidi Togan (1890–1970), Nihal Atsız (1905–1975) und der zukünftige Führer der rechtsextremen religiös-nationalistischen Milliyetçi Hareket Partisi (Partei der nationalistischen Bewegung) Alparslan Türkeş (1917–1997).



Turkismus?), sondern auch ein früher Verfechter des Vegetarismus in der Türkei. Für den Denker und Aktivisten, der seit den frühen 1930er Jahren eine, aus heutiger Sicht, vegane³ Lebensweise bevorzugte, waren diese beiden Engagements eng miteinander verbunden, da, so Cansever, die Türken ursprünglich ein vegetarisches Volk gewesen seien. Den Untergang der zentralasiatischen Turkvölker erklärte er mit ihrer Annahme einer fleischhaltigen Ernährung in einer Zeit, in der „Inder“ und „Chinesen“ sich weiterhin mit Reis ernährten. Diese „gesunde“ Ernährungsweise habe diesen Völkern ermöglicht, die Überhand in Asien zu gewinnen.⁴ Cansever behauptete weiter, dass die Verwestlichung der anatolischen Türken im zwanzigsten Jahrhundert eine Gefahr darstelle, die ihre zivilisatorischen Errungenschaften gefährde. Der Grund dafür, so der nationalistische Denker, war, dass die westliche Lebensweise den Verzehr von giftigen Waren fördere, wie zum

³ In den Schriften der hier besprochenen und zitierten türkischsprachigen Autoren wird nicht zwischen Veganismus und Vegetarismus auf terminologischer Ebene unterschieden. Obwohl Cansever eine pflanzenbasierte Ernährung bevorzugte und Tierprodukte mied, also aus heutiger Sicht vegan war, wird er als „etyemez“, also „Keinfleischesser“ (das türkische Wort für Vegetarier) und „vejetaryen“ bezeichnet. Auch herrscht eine gewisse Unklarheit in Cansevers eigenen Texten. Darum habe ich in diesem Artikel den Begriff „Vegetarismus“ bevorzugt, da er auch den Veganismus mit einbegreift.

⁴ Beşir Ayvazoğlu, „Etyemez Türkü: Hasan Ferit Cansever,“ *Türk Yurdu* 283 (März 2011): 40–50, hier: 46.

Beispiel von Zigaretten und Alkohol, aber auch von Fleisch. Diese Ernährungsweise stehe im Gegensatz zur traditionell auf Getreide basierenden Ernährung der Türken Kleinasiens.⁵ In anderen Worten benötigte die Rückkehr zu türkischer Authentizität, die von den Nationalisten befürwortet wurde, auch die Übernahme einer pflanzenbasierten Ernährung, die Synonym für Reinheit und Gesundheit war. Doch seine Kritik am Fleischkonsum – eigentlich an dem, was die US-amerikanische Sozialpsychologin Melanie Joy „Karnismus“ nennt⁶ – erforderte auch eine Auseinandersetzung mit dem abrahamitischen Verständnis der Schöpfung⁷, die Cansever in seiner kleinen Monographie *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık* vollzogen hat.⁸

Doch Cansever war nicht der einzige türkischsprachige Vegetarier, der sich im Kontext islamischer und monotheistischer Weltanschauungen abrahamitischer Abstammung nicht wohlfühlte. Interessanterweise war es ein ausgesprochener Kritiker nationalistischer Ideologien, nämlich der avantgardistische Dichter und Buddhismus-interessierte Autor Asaf Halet Çelebi, der durch sein Vegetarierium in literarischen Zirkeln für Aufsehen sorgte. Çelebi selbst war in den späten 1930er Jahren ein Opfer ultranationalistischer Hetzschriften gewesen. Dass der rassistische Diskurs ihn beunruhigte, lässt sich aus einigen satirischen Artikeln ablesen, die er 1941 in der Zeitschrift *Yeni Ses* (Neue Stimme) veröffentlichte. Die Artikel mit den Titeln „Patlıcan Irkı“⁹ (Die Auberginenrasse) und „İlim Dünyasında Elim Bir Skandal“¹⁰ (Ein bedauernswerter Skandal in der Welt der Wissenschaft) verspotteten den pseudowissenschaftlichen Diskurs rassistischer Ideologien. Er schrieb eine Parodie des pan-arischen Rassismus und zitierte aus den Werken von Arthur de Gobineau (1816–1882) und Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) sowie denen von imaginären Gelehrten, nämlich des französischen Professors Bobineau und des deutschen Professors von Tiergartner. Es sei darauf

5 Hasan Ferit Cansever, *Türkçülük Nedir* (Istanbul: Toprak Dergisi Yayınları, 1962), 19.

6 Es geht also vor allem um die entsprechende Ernährungspraktiken begleitenden Überzeugungen, dass der Verzehr von manchen Tierarten ethisch vertretbar sei. Siehe Melanie Joy, *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen: Karnismus – eine Einführung*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Achim Stammberger (Münster: Compassion Media, 2013).

7 Obwohl ich mir des Reduktionismus des Begriffs „abrahamitisch“ und der religionswissenschaftlichen und theologischen Kritiken am Konzept der abrahamitischen Abstammung bewusst bin, verwende ich ihn hier, um mich auf eine monotheistische Vision zu beziehen, die den Menschen gegenüber anderen empfindungsfähigen Wesen als überlegen betrachtet und sich den abrahamitischen Mythos als Ursprung aneignet.

8 Hasan Ferit Cansever [Hasan Ferid Cansever], *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık* (Istanbul: Işıl Matbaası, 1952).

9 Asaf Halat Çelebi, *Bütün Yazıları*, Hg. Hakan Sazyek (Istanbul: Yapı Kredi, 1998), 72–74.

10 Çelebi, *Bütün Yazıları*, 75–77.

hingewiesen, dass Çelebi in seinem antirassistischen Widerstand konsequent war. Er griff nicht nur die Idee der Überlegenheit der Arier an, sondern auch den Rassismus in der Türkei. In einer Fußnote zu „Patlıcan Irkı“ wies er darauf hin, dass der oben erwähnte Nihal Atsız auch zur Debatte über die Überlegenheit der Aberginenrasse und die zukünftige Entstehung eines Kartoffelübermenschen beigetragen hätte.¹¹ Interessant zu bemerken ist hier, dass, obwohl Çelebi zu den ersten türkischsprachigen Autoren zählt, die sich in einer Zeit, in der die türkische Buddhismusforschung von oft nationalistischen Motiven geprägt war¹², ausführlich mit Buddhismus auseinandergesetzt haben, er im Vorwort zu seiner 1946 veröffentlichten Monographie *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (Gotama Buddha gemäß den Pali-Texten) betonte, dass er nicht über alttürkischen Buddhismus schreibe, weil „eine Besprechung der Beziehungen zwischen den Türken und dem Buddhismus außerhalb des Rahmens [seines] Buchs“ sei. Was ihn interessiere, seien „die Dinge rund um die Persönlichkeit des Buddha“¹³. Diese Abgrenzung von der zeitgenössischen türkischen Buddhismusforschung ist bemerkenswert, auch wenn sie vielleicht nicht überinterpretiert werden sollte. Immerhin betonte der Dichter, dass eine separate Studie zum Thema der Ausbreitung des Buddhismus bei den Uiguren und anderen Turkvölkern nötig sei.

Dieser letzte Punkt verdient es, angesprochen zu werden. In der Tat ist das Interesse an der Figur des Buddha und, allgemeiner, am Buddhismus in der literarischen Welt in der Übergangszeit zwischen dem osmanischen Reich und der türkischen Republik im ersten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts bei weitem nicht so selten, wie die herkömmliche Geschichtsschreibung, die den Aufstieg des Rationalismus, des Szientismus und der materialistischen Philosophien in Opposition zum Islam und, allgemeiner, zu den Monotheismen abrahamitischer In-

11 Çelebi, *Bütün Yazıları*, 74.

12 Die türkische Erforschung des alttürkischen Buddhismus begann nach den vier deutschen Turfan-Expeditionen (1902–1914). Für einen Überblick des Forschungsstandes der alttürkischen buddhistischen Fragmente, u.a. auch in der Türkei, siehe: Volker Adam, Jens Peter Laut und Andreas Weiss, *Bibliographie Alttürkischer Studien*, Orientalistik Bibliographien Und Dokumentationen, Bd. 9 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000) und Jens Peter Laut, „Nachträge und Neuzugänge“ in den Ural-Altaischen Jahrbüchern, Band 17 (2001/2) und folgende. Siehe auch: Osman Fikri Sertkaya, „Türkiye’de Uygur Türkçesi Araştırmaları Tarihine Bir Bakış ve Eski Uygur Türkçesi Üzerine Türkiye’de Yapılan Son Çalışmalar“, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 43 (1995): 411–431. Für eine kritische Aufarbeitung der Forschungsgeschichte in der Türkei, siehe den bis dato unveröffentlichten Vortrag: Arzu Kaygusuz, „Geschichte der buddhistischen Studien in der Türkei“. Abstract in Christoph Bochinger und Jörg Rüpke, *Dynamics of Religion: Past and Present. Proceedings of the XXI World Congress of the International Association for the History of Religions* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2016), 354–55.

13 Asaf Halet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (Ankara: Hece, 2003), 14.

spiration hervorhebt, uns vermuten lassen würde. Neben den islamischen Aneignungen des Buddha zeigen die vielfältigen Verweise auf den Buddhismus das wachsende Interesse an alternativen Formen der Spiritualität in einer Generation von Schriftstellern, die den Zusammenbruch des Osmanischen Reiches, die Vertreibungen und Massaker auf dem Balkan und die völkermörderische Politik in Anatolien miterlebten und weder Trost im Islam und anderen monotheistischen Religionen noch intellektuelle Befriedigung in materialistischen und rationalistischen Philosophien fanden.

Trotz der fundamentalen Unterschiede in ihren Weltanschauungen haben Cansever und Çelebi ein gemeinsames Interesse für Vegetarismus entwickelt. Beşir Ayvazoğlu, ein konservativer literarischer Journalist, der eine ausführliche Biographie des Dichters geschrieben hat, hält es durchaus für möglich, dass Cansever eine Rolle in Çelebis Konversion zum Vegetarismus gespielt haben könnte. In der Tat war Cansever Çelebis Hausarzt, und beide hätten sich, so Ayvazoğlu, regelmäßig auf dem Dampfer getroffen, der sie vom asiatischen Stadtteil Istanbuls, wo beide ansässig waren, zum europäischen Teil der Stadt brachte.¹⁴ Doch ganz überzeugend sind die von Ayvazoğlu vorgelegten Indizien nicht, auch wenn seine Interpretation gut in seine versöhnliche Einstellung zur türkischen Literatur- und Geistesgeschichte passt. Gutmeinend ist sein Ansatz sicherlich, doch entspricht er nicht unbedingt den historischen Realitäten, da Çelebis eigenes Engagement mit indischen religiösen Traditionen und islamischer Mystik in den 1930ern ihn möglicherweise schon früher zu einer Auseinandersetzung mit Ernährungsnormen geführt haben könnte.

Die Tatsache, dass sich zwei so unterschiedliche Figuren wie Cansever und Çelebi mit einer vegetarischen Lebensweise beschäftigten und dafür plädierten, ist sowohl für die Ideen- als auch für die Religionsgeschichte der Türkei des 20. Jahrhunderts von großem Interesse.¹⁵ Ihre Ansichten über die „richtige“ Form der Ernährung schlugen ihrem Milieu und ihren Lesern nicht nur normative Handlungsweisen vor, sondern untergruben auch grundlegend die traditionelle islamische Weltsicht über die Vorrangstellung des Menschen in der Schöpfung. Sie bereiteten das Terrain für neue Formen der Religiosität und Spiritualität in der

¹⁴ Beşir Ayvazoğlu, *He'nin İki Gözü İki Çeşme: Bir Asaf Halet Çelebi Biyografisi* (Istanbul: Kapı Yayınları, 2014), 113.

¹⁵ Bemerkenswert ist, dass sowohl Cansever als auch Çelebi aus Familien stammen, die eine nicht unbedeutende Rolle in der religiösen Geschichte Istanbuls gespielt haben. Cansevers Vater Mehmet Ali Efendi war der letzte Scheich der Türabi Baba Tekkesi, einer Kadiri-Loge, die von seiner Familie im frühen neunzehnten Jahrhundert gegründet worden war. Çelebis Vater Mehmet Sait Hâlet Çelebi war ebenfalls ein Kadiri-Derwisch, der mit der Dergâh, der Derwischloge von Salkımsöğüt, verbunden war, obwohl er auch enge Verbindungen zu den Mevlevis pflegte.

Türkei jenseits der islamischen und, allgemeiner, der abrahamitischen Traditionen vor. Im Fall von Cansever geschah dies durch eine Infragestellung des Anthropozentrismus aus physiologischen Gründen in seiner Verteidigung des Vegetarismus, während für Çelebi die Begegnung mit dem Buddhismus eine entscheidende Rolle gespielt hat. Von beiden scheint Cansever am deutlichsten für eine rein pflanzliche Ernährung eingetreten zu sein, denn er widmete dem Thema das kurze, ungewöhnliche Werk mit dem Titel *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*. Das Werk befasste sich mehr mit Karnismus als mit Kannibalismus (yamyamlık) und bezog sich generell auf den Tanach, also auf das Alte Testament, wie es in der christlichen Tradition heißt, und nicht nur auf die Torah (Tevrat), also das Pentateuch. Diese Veröffentlichung ist die früheste bekannte Befürwortung des Vegetarismus in türkischer Sprache in Buchlänge. Die Tatsache, dass seine Argumentation größtenteils auf Beispielen aus der Bibel beruht, macht es im Kontext des Studiums der Religionen in der modernen Türkei noch relevanter.

Auch wenn Cansevers nationalistische „Hagiographen“ argumentieren, dass er das Thema erforschte, als er zwischen 1915 und 1917 als Militärarzt in Palästina im Einsatz war¹⁶, schlägt der Autor selbst eine glaubwürdigere Erklärung bezüglich der Quellen für seine Studie vor. Nicht die Feldforschung im Nahen Osten,¹⁷ sondern das Studium einer von der American Bible Society (Amerikan Kitab-ı Mukaddes Şirketi) herausgegebenen türkischen Bibelübersetzung hat dem Autor Informationen über die „historischen Ereignisse“ geliefert, auf die er seine Überlegungen zum Thema Kannibalismus gestützt hat.

Hasan Ferit Cansevers Instrumentalisierung antisemitischer Motive

Der Autor stellt fest, dass die Bibel zwar für Millionen von Menschen ein heiliges Buch ist und viele Kommentare darüber geschrieben worden sind, er aber auf

¹⁶ Vgl. Necmeddin Sefercioğlu, „Dr. Hasan Ferit Cansever“, *Orkun* (1. Juni 2003): <https://www.kavgamiz.com/orkun-dergisi/dr-hasan-ferit-cansever-984/> [Letzter Zugriff 15. Dezember 2021]

¹⁷ In Beşir Ayvazoğlu's biographischem Essay „Etyemez Türkçü: Hasan Ferit Cansever“, das auf Interviews mit Cansevers Sohn, dem bekannten Architekten Turgut Cansever (1921–2009) basiert, erfahren wir, dass Cansever, sobald er 1914 seinen Abschluss an der medizinischen Hochschule gemacht hatte, zum Chefarzt des Hilal-i-Ahmer-Krankenhauses (Roter Halbmond) an der Sinai-Front ernannt wurde. Er nahm an den Suez- und Sinai-Feldzügen (1915–1916) teil, bevor er nach Jerusalem gesandt wurde. Während dieser letzteren Berufung baute er unter anderem ein Feldlazarett für die Gazza-Front auf (Beşir Ayvazoğlu, „Etyemez Türkçü: Hasan Ferit Cansever“, *Türk Yurdu* 283 [März 2011]: 40–50, hier: 41).

keine Studie gestoßen sei, die sich mit der Frage des Kannibalismus im Alten Testament beschäftigt habe. Das Ziel seines Buches sei es, die Wandlungen der Ernährungssysteme der Israeliten von der Zeit der Zivilisation der Pharaonen in Ägypten bis zum Aufkommen von Jesus Christus zu studieren und deren Auswirkung auf die „unnatürlichen“ Veränderungen, die in den Systemen des Geistes, der Idee, der Logik, der Moral und der Religion aufgetreten sind, zu zeigen. Doch sei sein übergeordnetes Ziel, wie einst das der Propheten Jesajah, Jeremias, Ezechiel, Josua und Daniel, die „Menschheit vom Kannibalismus und dem von ihm induzierten moralischen Zusammenbruch“ zu befreien.¹⁸ Also verknüpft er hermeneutische mit normativen Zielen, Bibelinterpretation und soziale Reform. Das Buch bedient sich zwar antisemitischer Motive, sieht aber die Geschichte der Israeliten als beispielhaft für die gesamte Menschheit an.¹⁹

In diesem Kontext schlägt Cansever eine literalistische Interpretation einiger Episoden im Tanach vor, ohne Rücksicht auf die „Bibliotheken voller Bücher“ und existierenden Bibelkommentare. Im Großen und Ganzen konzentriert er sich auf zwei Phasen der Geschichte des Volks Israel: Eine erste, die durch einen grundlegenden Konflikt zwischen vegetarischen Ägyptern und fleischessenden Israeliten gekennzeichnet ist, und eine zweite, in der die israelitische Sehnsucht nach und Abhängigkeit von Fleisch gelegentlich zu Episoden von Kannibalismus geführt habe. Es sei den oben genannten Propheten zu verdanken, dass diese Praxis aus dem Nahen Osten verschwunden sei, „sonst hätte man in diesen sehr schönen und außerordentlich begabten Ländern heute Kannibalen beobachten können, wie es an vielen Orten in Afrika der Fall ist.“²⁰

Die antisemitische Dimension des Buches lässt sich nicht leugnen. Der Vorwurf des Kannibalismus und seine verschiedenen Avatare, allen voran die Ritualmordlegende, gehören zu den ältesten antisemitischen Tropen.²¹ Durch den Bezug auf den Kannibalismus thematisiert er ein absolutes Tabu und erhofft sich höchstwahrscheinlich eine größere Wirkung auf seine Leserschaft und eine erhöhte Sichtbarkeit seines Werks in den Buchläden. Also instrumentalisiert Cansever antisemitische Motive, um seine Agenda bezüglich der verhängnisvollen Fol-

18 Cansever, *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*, 4.

19 Cansever hatte einen ambivalenten Zugang zur jüdischen Geschichte. Trotz seiner Aneignung antisemitischer Themen sah er jüdische Geschichte als vorbildhaft für die Türken an. Laut Alparslan Türkeş betrachtete Cansever das, was er für den „sozialen Zusammenhalt“ (içtimaileşme) der Juden hielt und ihr Überleben trotz des Fehlens eines Nationalstaats ermöglicht hatte, als vorbildhaft für die Türken (Alparslan Türkeş, „Büyük Türkçü Hasan Ferit Cansever“, *Ötüken* 6 [Juni 1970]: 4 & 16, hier: 4).

20 Cansever, *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*, 4.

21 Vgl. Pieter W. van der Horst, „The Myth of Jewish Cannibalism: A Chapter in the History of Antisemitism,“ in *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (Leiden: Brill, 2014), 173–187.

gen des Fleischkonsums durchzusetzen. Im Kontext der Religionskritik geht der antijüdische Diskurs auch über den für den rechtsextremen Nationalismus charakteristischen Antisemitismus hinaus. In der Tat erlaubt die Feindseligkeit gegenüber dem Judentum, genau wie die christianophoben Äußerungen in literarischen oder anderen Texten in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts, eine verschleierte Kritik am islamischen Monotheismus und an seiner Weltanschauung.²² Eine direkte Kritik an islamischen Praktiken wäre kontraproduktiv gewesen in einem Kontext, in dem der Islam, zumindest in kultureller Hinsicht, weiterhin ein wichtiges Identitätsmerkmal darstellte, selbst für säkulare türkische Bürger. Außerdem hätte Cansever den Zorn des religiösen Establishments auf sich gezogen und möglicherweise eine negative Gegenreaktion auf die von ihm vertretenen Ideen ausgelöst. Die Verunglimpfung ethnisch-religiöser Minderheiten hatte andererseits eine gewisse politische Akzeptanz.

Also kann man hier von Antisemitismus als Teil eines „orientalistischen“ Diskurses sprechen, und zwar in dem Sinne, den Edward Said dem Begriff gegeben hat. Dieser antisemitische Diskurs hebt die vermeintlichen Widersprüche des Judentums hervor. Es geht also um die Darstellung des Judentums anhand von Kon-

22 Einige der Hauptfiguren der frühen republikanischen Literatur, wie Halide Edip Adıvar (1884–1964) und Reşit Nuri Güntekin (1889–1956), haben in ihren Werken dazu beigetragen, das Bild eines fanatischen islamischen Anführers zu prägen, der sich gegen Fortschritt und Modernität stellt (siehe u. a. Abdullah Özbolet, „Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili“, *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 [Herbst 2012]: 2473–83). Doch hat die Kritik am Christentum in progressiven und säkularen Ansätzen der Religionskritik wohl eine mindestens ebenso wichtige Rolle gespielt. Oft ist die offene Kritik an christlichen Überzeugungen oder Praktiken eine verschleierte Kritik am Islam in einem Kontext, in dem ein offener Tadel am islamischen Glauben zu kostspielig gewesen wäre, sowohl sozial als auch politisch. Zum Beispiel ist für die Hauptfigur in Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889–1974) neuheidnischen Prosagedichten „Bir Huysuzun Deferinden“ (Auszüge aus dem Notizbuch eines mürrischen Mannes), veröffentlicht zwischen Dezember 1913 und Februar 1914, das Aufkommen des Christentums ein ebenso wichtiges und verhängnisvolles historisches Ereignis wie die Zerstörung Roms durch die „Barbaren“ aus dem Norden. Der Erzähler beklagt die Zerstörung heidnischer Lebensfreude und ästhetischer Genüsse, als die Menschen mit dem „schmutzigen“ und „ausgemergelten“ Körper Christi konfrontiert wurden. Die Feier der heidnischen Lebensfreude steht in krassem Gegensatz zu den morbiden Bildern und der Strenge eines imaginierten Christentums, und doch ist das Christentum hier nur ein rhetorisches Mittel, um monotheistische Weltanschauungen, einschließlich des Islams, als Ganzes anzuprangern; vgl. Laurent Mignon, „Les apôtres turcs de Pan et Apollon“, in *Généralités de la rupture dans les Balkans et en Turquie (XXe siècle)*, Hg. Marie Vrinat Nikolov, *Slavica Occidentalia* 52 (2021): 77–92. Nichtsdestotrotz trug die Marginalisierung und gelegentliche Dämonisierung des Christentums und der Christen im Kontext der säkularen und progressiven Literatur auch dazu bei, eine „alterophobe“ Atmosphäre zu schaffen, die die gesellschaftliche Akzeptanz der armenischen und assyrischen Völkermorde und die Vertreibung der griechischen Bevölkerung aus Anatolien ermöglichten.

flikten zwischen „wucherischem Verhalten und traditioneller Ökonomie, einem universellen Gott und exklusiver Paria-Zugehörigkeit; einem rationalen antimagischen Ethos und irrationalen Praktiken“, wie es der Soziologe Brian Turner kritisch betont.²³ Zu dieser Liste von Widersprüchen steuert aber Cansever einen weiteren bei:

„Allerdings erklärt uns die Torah, dass das Volk Israel auch die Toten verabscheut, obwohl ihre primitive Religion aus einem Opferritual besteht. Opfern bedeutet jedoch, ein lebendes Wesen zu töten, es tot zu machen. Trotzdem betrachtet es [das Volk Israel] das Opfer als heilig und verzehrt sein Fleisch ohne zu zögern. Doch wer auch nur Menschen berührt, die an einer Krankheit gestorben sind oder getötet wurden, gilt als unrein und es [das Volk Israel] akzeptiert, dass man erst nach einem siebentägigen Ritual gereinigt werden kann.“²⁴

Die Kritik an einem angeblich „primitiven“ und „widersprüchlichen“ Judentum gibt dem Autor jedoch die Möglichkeit, sich kritisch mit den Verhältnissen im eigenen Land und insbesondere mit dem Einfluss des Islams in der türkischen Gesellschaft auseinanderzusetzen:

„Heute sehen wir die gleiche Mentalität in unserem Land. Wenn wir zum Beispiel ein Tier schlachten, wird es als sauber angesehen, obwohl es tot ist, aber wenn ein Mensch mit einem Messer getötet wird, wird dieser tote Mensch als schmutzig angesehen, und wenn man nach dem Grund fragt, wird geantwortet, dass ein Mensch als schmutzig angesehen wird, weil er gestorben ist. Wir schlachten und töten jedoch die Tiere, die wir als Schlachttiere betrachten, mit demselben Messer. Ihre Toten werden jedoch nicht unrein. Denn wir nennen sie Fleisch und nicht tote Tiere. Indem wir ihm einen anderen Namen geben, hört das tote Tier auf, ein ekliger und schmutziger Kadaver zu sein, und wird zu einer Handelsware, die mit Appetit verzehrt werden kann, und zu einem nützlichen Nahrungsmittel.“

Tatsächlich können die Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts angesichts der gleichen Lebensereignisse natürlich auch genau so handeln wie dieses primitive Volk Israel mit einem zweiseitigen Denken, das völlig widersprüchlich ist. Diese Mentalität ist insofern bemerkenswert, da sie zeigt, dass die Menschen unseres Jahrhunderts, wie das primitive Volk Israel, mit einigen falschen Überzeugungen und fixen Ideen leben, die auf keiner logischen Grundlage beruhen.“²⁵

Auch wenn in der obigen Passage kein direkter Bezug zum Islam oder zum rituellen Schlachten von Tieren in einem islamischen Kontext besteht, ist es ganz offensichtlich, dass die Anprangerung des, so der Autor, „widersprüchlichen Umgangs mit dem Tod“ eine verschleierte Kritik an den abrahamitischen Traditionen

23 Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (London et al.: Sage Publications, 1991 [1983]), 28.

24 Cansever, *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*, 28.

25 Ebd., 30.

als Ganzes ist. Auffallend ist hier die Weigerung, zwischen Mensch und Tier zu unterscheiden, eine Haltung, die den Autor außerhalb der eher flexiblen Grenzen des Islam führt. In der Tat stellt dieser Ansatz den Anthropozentrismus in Frage, der das Herzstück eines Großteils des traditionellen islamischen Denkens ist.²⁶ Dieser Ansatz ist ein wichtiges Thema seiner Arbeit, denn, so argumentiert er, es gibt keinen „physiologischen und biologischen“ Unterschied zwischen dem Kadaver eines Tieres und dem eines Menschen. Die Tatsache, dass wir uns vor einer menschlichen Leiche ekelnd, aber mit Appetit Tierfleisch verschlingen, ist also das Produkt eines rhetorischen Spiels, das den Kadaver zu Fleisch macht.²⁷ Die Verweise auf die Primitivität der jüdischen Religion und des jüdischen Volks, eine Variation des Themas der Juden als unanpassbares Wüstenvolk, auf die scheinbaren Widersprüche innerhalb der jüdischen Lehre und, wie wir weiter unten sehen werden, auf die Aufsässigkeit und Ungehorsamkeit des jüdischen Volkes, funktionieren innerhalb einer antisemitischen Weltsicht. Im Kontext von Cansevers Werk werden die antisemitischen Tropen jedoch in einem breiteren Kontext instrumentalisiert, der alle abrahamitischen Traditionen, einschließlich des Islam, kritisiert, auch wenn dieser nicht direkt ernannt wird.

26 Im Kontrast zu dem „traditionellen“ Denken gibt es heutzutage eine Reihe von islamischen Denkern und Theologen, die im Kontext von Diskussionen über Tierrechte, Nachhaltigkeit und vegane und vegetarische Ernährungsweisen diesen Anthropozentrismus in Frage stellen. Die Diskussion über den Status der Tiere im Islam umfasst eine Vielzahl von Perspektiven. So sollte es nicht überraschen, dass auch im Kontext der islamischen Theologie der Anthropozentrismus von einigen Gelehrten in Frage gestellt wird. Zum Beispiel bietet Sarra Tlili eine nichtanthropozentrische Interpretation des Korans, die in der klassischen exegetischen Tradition verwurzelt ist, siehe u. a.: Sarra Tlili, *Animals in the Quran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Asmaa Al Maaroufi ist zwar nicht so radikal wie Tlili, die das Argument der menschlichen Ausnahmestellung ablehnt, aber Al Maaroufi plädiert nachdrücklich für eine nichthierarchische islamische Ethik, die nichtmenschliche Tiere als Subjekte einschließt. Siehe dazu Asmaa Al Maaroufi, *Ethik des Mitseins: Grundlinien einer islamisch-theologischen Tierethik* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber in der Herder GMBH, 2021). Erwähnenswert in diesem Kontext ist auch die Masterarbeit von Zinnira Hafiz Shaikh, „Islamic Perspectives on Veganism“, MA Dissertation in Islamic Studies, College of Islamic Studies, Hamad Bin Khalifa Universität, 2020.

27 Cansever, *Tevrata Göre Yakan Şarkta Yamyamlık*, 7–8.

Karnismus, Kannibalismus und die Kritik am Anthropozentrismus

Auf den ersten Seiten seines Buches verbindet der Autor religiöse Referenzen, wie den Verweis des islamischen Gelehrten und Gründers des Malikismus, Malik ibn Anas (711–795), auf einen Hadith über Fleischsucht, mit der Studie *Gıda ve Perhiz* (Ernährung und Diät) eines Professors Lasablier aus einer nicht weiter identifizierten Ecole des hautes études. Laut Cansever argumentiert Lasablier, dass Fleisch eine giftige Wirkung habe.²⁸ Später bezieht sich Cansever auf Charles Richet und Florian Delbarres *L'insuffisance alimentaire* (Der Nahrungsmangel), ein Werk, das 1950 veröffentlicht wurde und sich unter anderem mit der Auswirkung des Hungers auf die geistige Gesundheit auseinandersetzt.²⁹

Bemerkenswert ist Cansevers Behauptung, die Tatsache verdiene Aufmerksamkeit, dass ein moderner Wissenschaftler und der Prophet des Islams zur selben Schlussfolgerung gekommen seien.³⁰ Die Worte, auf die sich Malik ibn Anas bezieht, stammen jedoch nicht von Muhammed, sondern von 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (592–644), dem zweiten „rechtgeleiteten“ Kalifen in der sunnitischen Tradition.³¹ Zweifellos überschreitet Cansever Grenzen. Er spricht sowohl mit der Autorität eines Wissenschaftlers, indem er sich auf medizinische Werke bezieht, wenn auch tendenziös, als auch als Gelehrter der abrahamitischen religiösen Traditionen. Aber wie sollen wir seine eher schlampige Herangehensweise an den obigen Hadith oder seine literalistische Lesart des Tanach interpretieren, die Jahrhunderte von religiösen und säkularen Kommentaren außer Acht lässt? Ist es bloße Schlamperei oder ist es Teil eines breit angelegten religionskritischen Plans? Schließlich wird jeder Leser, der die *Muwatta'* (Der geebnete Pfad), das Hauptwerk Mālik ibn Anas, durchblättert, sehen, dass es der Jünger (Umar) und nicht der Prophet (Muhammad) ist, der in dieser Passage den Fleischkonsum verurteilt. Und die Kritik an rituellen Opfern und Fleischkonsum unter den Israeliten dient

28 Ebd., 7.

29 Im Kontext von Cansevers ideologischen Neigungen ist es nicht uninteressant zu wissen, dass Charles Richet als Spezialist für Ernährung 1940 zum Mitglied der Académie de Médecine gewählt wurde und Mitglied der Kommission war, die sich während des Zweiten Weltkriegs mit der Frage des Nährstoffmangels in Frankreich unter deutscher Besatzung befasste. Er war jedoch Mitglied der Résistance und wurde mit seiner Familie deportiert; siehe George Weisz, „Les Richet: Une dynastie familiale“, in *Charles Richet (1850–1935). L'exercice de la curiosité*, Hg. Jérôme Van Wijland (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2015), <http://books.openedition.org/pur/88534>.

30 Cansever, *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*, 7.

31 *Muwatta'* Buch 49, Hadith 1709: „Yahya berichtete mir von Malik von Yahya ibn Said, dass Umar ibn al-Khattab sagte ‚Hüten Sie sich vor Fleisch. Es macht süchtig wie der Wein‘.“

der Verurteilung ähnlicher Praktiken unter Muslimen. Zielt also die einseitige Interpretation nicht darauf ab, die abrahamitische Tradition als Ganzes zu diskreditieren und damit Räume für die Artikulation alternativer Glaubensvorstellungen zu schaffen?

In seinem Werk lässt sich die Verbindung zwischen Karnismus und Kannibalismus darauf reduzieren, dass der Verzehr von Fleisch, der an sich ungesund für den Menschen ist, da es giftig ist, zu einer Form der Sucht führt, die in Krisen- und Hungerzeiten zu Ausbrüchen von Kannibalismus führen kann. Während er Beispiele für Kannibalismus aus der Schlacht von Stalingrad und aus dem Sensationsjournalismus der Türkei anführt, behauptet er, dass Kannibalismus in Indien kein Thema sei, da, so der Arzt, die Menschen kein Fleisch konsumierten und somit nicht in Versuchung geraten, „Hunderttausende verhungern zu lassen“³². Auch sollen hungrige osmanisch-türkische Soldaten in den Balkankriegen sich mit Baumrinde ernährt haben, weil in Anatolien Fleischverzehr die Ausnahme, nicht die Regel sei, und da Menschen sich tendenziell eher von Getreide ernährten.³³ Es gibt eine gewisse Spannung in Cansevers Argumentation. Einerseits betont er, dass es aus medizinischer Sicht keinen Unterschied zwischen Tier- und Menschenfleisch gebe,³⁴ er stellt also den menschlichen Exzeptionalismus in Frage, andererseits benutzt er die absolute Tabuisierung des Kannibalismus als Mittel, um seine vegetarische Agenda voranzutreiben.

Er wendet sich der Bibel zu, weil sie nicht nur weltweit gelesen wird, sondern auch, so Cansever, eines der frühesten historischen Werke sei, das den Zusammenhang zwischen Karnismus und Kannibalismus zeige. Die Torah wird von dem Arzt dann als ein Werk interpretiert, das die „vegetarischen“ Ägypter gegen die karnivoren Israeliten ausspielt.³⁵ Die Spannung entstehe aber nicht nur durch den Wunsch der Israeliten, Fleisch zu essen, sondern auch durch die Notwendigkeit, ihrem Gott Tiere zu opfern:

„Es ist nicht schwer zu verstehen, wie stark das Bedürfnis, Fleisch zu essen und Tiere zu schlachten, in diesem Volk gewesen sein muss, das in einem Moment der Rebellion bereitwillig auf alle Segen Ägyptens verzichtete, weil es ihm nicht erlaubt war, Fleisch zu essen, und es ihrem Herrn keine Tiere durch Schlachten opfern konnte in einem Land wie Ägypten, wo es alle Arten von Gütern im Überfluss gab“.³⁶

32 Cansever, *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*, 8.

33 Ebd., 37–38.

34 Ebd., 8.

35 Da Cansever sich bei seiner Darstellung der Ernährungsnormen der alten Ägypter nicht auf klassische griechischsprachige Autoren wie Herodot, Chairemon oder Porphyrios bezieht, bleibt letztlich unklar, worauf sich seine Behauptung stützt, die Ägypter seien Vegetarier gewesen.

36 Cansever, *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*, 16–17.

Durch das Opfern von Tieren, so Cansever, wollte Moses sich von den Ägyptern abgrenzen, die Tiere vergötterten und Vegetarier waren. Der Prophet konnte jedoch nicht vorhersehen, dass dies zu einer Abhängigkeit führen würde, die gelegentlich in Kannibalismus mündete. Auch berücksichtigte er nicht ausreichend, dass die ägyptische Vergöttlichung von Tieren und Menschen Teil eines Versuchs gewesen sei, kannibalische Praktiken zu verhindern. Cansever argumentierte weiter, dass das Verbot der Vergöttlichung von Menschen, Tieren und Gegenständen einen wichtigen Fortschritt für die Menschheit darstellte, dass aber die Juden nicht die einzigen gewesen seien, die dieses Konzept entwickelt hätten. Er erkennt in seiner Diskussion von Deuteronomium 12:31 („Wenn du dem Herrn, deinem Gott, dienst, sollst du nicht das Gleiche tun wie sie; denn sie haben, wenn sie ihren Göttern dienten, alle Gräuel begangen, die der Herr hasst. Sie haben sogar ihre Söhne und Töchter im Feuer verbrannt, wenn sie ihren Göttern dienten“)³⁷ an, dass das Verbot der kanaanitischen Menschenopfer und ihre Ersetzung durch Tieropfer als Fortschritt interpretiert werden könnte. Jedoch war für ihn das Bild eines Gottes, der sich an der Idee der Tieropfer erfreut und den Rauch der verbrannten Opfer einatmet, primitiv.³⁸ Spätere biblische Hinweise liefern dann Belege für eine israelitische Sehnsucht nach Fleisch. Zum Beispiel führt er das Verbot, Blut zu trinken, als Beweis dafür an, dass dies eine gängige Praxis war, während die kraftvolle Bildsprache der Propheten, wie Jeremias’ Hinweis in Jeremias 19:9 („Ich gebe ihnen das Fleisch ihrer Söhne und Töchter zu essen; einer wird das Fleisch des andern verzehren in der Not und Bedrängnis, mit der ihre Feinde und alle, die ihnen nach dem Leben trachten, sie bedrängen“) als Tatsache und Beweis für Kannibalismus unter den Juden gedeutet wird.³⁹

Für Cansever ist die Rolle des Arztes und die einiger biblischer Propheten ähnlich, da alle vor den Gefahren warnen, die der Verzehr von Fleisch und anderen Giften mit sich bringt, aber von ihrem Volk verhöhnt werden.⁴⁰ Doch führt er gegen Ende seines Buches, nach dem Gesundheitsargument und der Ablehnung des Anthropozentrismus, eine neue Dimension ein, nämlich das Mitleid:

„Wir töten täglich Tausende von Tieren in unseren Schlachthäusern, und noch Tage nach ihrer Tötung essen wir das Fleisch dieser toten Tiere ohne Ekel und ohne jegliches Mitleid zu empfinden. Wir schlachten und töten diese unschuldigen kleinen Lämmchen, ohne irgendein Mitgefühl zu empfinden, als ob wir keine Gefühle der Liebe für unsere eigenen Nach-

³⁷ Alle Bibelzitate sind aus der deutschsprachigen Einheitsübersetzung von 1980.

³⁸ Cansever, *Tevrata Göre Yakın Şarkta Yamyamlık*, 35–36.

³⁹ Ebd., 49.

⁴⁰ Ebd., 43.

kommen hätten, wir grillen sie auf dem Feuer und essen sie mit einem wilden und krankhaften Appetit.“⁴¹

Jedoch verbindet er dieses Gefühl mit einem anti-anthropozentrischem Argument und zieht eine Parallele zwischen dem Verzehr von Fleisch und den Schwangerschaftsabbrüchen, die von Frauen begangen werden, „die ihre sexuellen Begierden frei befriedigen wollen.“⁴² Schließlich sieht er in diesen Frauen ein Beispiel für die moralische Dekadenz der heutigen Gesellschaft, die der in der Bibel beschriebenen ähnlich ist. Der Konsum von Fleisch führe, so der Denker, zum allgemeinen moralischen Zerfall der Gesellschaft. Das Buch endet auf einer eher pessimistischen Note, da der Autor auf die Zunahme des Fleischkonsums in der Türkei hinweist.

Hasan Ferit Cansevers begrenzter Einfluss

Das Fehlen einer wissenschaftlichen Biographie über Hasan Ferit Cansever ist eine Herausforderung für jede*n Wissenschaftler*in, der oder die sich mit Aspekten des Werks dieses nationalistischen Denkers beschäftigen möchte. Abgesehen vom oben zitierten langen Interview, das Beşir Ayvazoğlu mit Cansevers Sohn Turgut, dem bekannten Architekten, geführt hat,⁴³ muss man sich auf die zahlreichen Erinnerungen seiner Mitstreiter verlassen, die oft im Rahmen von Sonderausgaben nationalistischer Zeitschriften zur Erinnerung an sein Leben und Werk veröffentlicht wurden und daher eher unkritisch sind. Die meisten von ihnen erwähnen seinen militanten Vegetarismus, wenn auch meist nur als Kuriosität, nicht als Hauptaspekt seines Denkens. Nichtsdestotrotz liefern diese verstreuten Texte interessante Anekdoten und Informationen über Cansevers Haltung in Fragen der Ernährung und des Glaubens, die zur Analyse seiner kleinen Monographie über Kannibalismus in der Torah beitragen können. Bemerkenswerterweise schreibt Fethi Tevetoğlu, ein weiterer nationalistischer Schriftsteller, der wie Cansever im Rahmen des Rassismus-Turanismus-Verfahrens verhaftet wurde, dass letzterer auch ein Werk mit dem Titel *Gıda ve Sağlıklı Beslenme* (Lebensmittel und gesunde Ernährung) verfasst habe,⁴⁴ das eine vegetarische Lebensweise befür-

⁴¹ Ebd., 54.

⁴² Ebd., 54.

⁴³ Beşir Ayvazoğlu, *Dünyayı Güzelleştirmek: Turgut Cansever’le Konuşmalar* (Istanbul: Kapı, 2019).

⁴⁴ Fethi Tevetoğlu, „Ocağımızın Değerli Evladı: Dr. Hasan Ferid Cansever“, *Türk Yurdu* 348 (März 1987): 36–38, hier: 36.

wortete. Ein Manuskript mit diesem Titel ist zwar bisher nicht auffindbar,⁴⁵ solche Hinweise bestätigen jedoch klar die Zentralität des vegetarischen Anliegens in Cansevers Denken.

Inwieweit seine Ansichten über den Fleischkonsum und die Förderung des Vegetarismus im ultranationalistischen Milieu einflussreich waren, ist schwer zu beurteilen. In einer Ausgabe der Zeitschrift *Ötüken*, die Cansever gewidmet war, stellt Nihal Atsız (1905–1975), der Herold des türkischen rassistischen Ultranationalismus, fest, dass Cansevers militanter Vegetarismus einen gewissen Einfluss auf andere nationalistische Mitstreiter gehabt habe. Nach der Zusammenfassung eines Gesprächs mit Cansever, in dem der Arzt argumentiert habe, dass es keinen Unterschied zwischen dem Fleisch einer Wachtel und dem einer Ratte gebe, betont Atsız, dass die Vision des Arztes die Intellektuellen in Atsızs Milieu berührt habe, wie den Historiker und Linguist Orkun, den Religionshistoriker Tanyu und den Literaturwissenschaftler Sançar:

„Er hatte auf uns alle einen Einfluss, außer auf Hüseyin Namık Orkun [1902–1956]. Hikmet Tanyu [1918–1992] hat seither kein Fleisch mehr gegessen. Nejdet Sançar [1910–1995] tut es selten. Monatelang konnte ich kein Fleisch essen. Manchmal kann ich immer noch keines essen.“⁴⁶

Was Atsız jedoch am meisten interessierte, war, dass Cansever sich als Mediziner mit der „Frage der Gesundheit der Rasse“ beschäftigte und glaubte, dass eine tierische Ernährung, insbesondere Fleisch, schädlich für den Menschen sei:

„Er hatte ernsthafte Studien zu diesem Thema durchgeführt und kam zu grundlegenden Schlussfolgerungen. Seiner Meinung nach hatte jedes Lebewesen eine natürliche Ernährungsweise. Wenn sie sich nur von ihrer natürlichen Nahrung ernährten, würden sie bis ins hohe Alter leben und gesund sein. Die natürliche Ernährung des Menschen waren Pflanzen, Früchte und Nüsse.“

Laut Atsız argumentierte Cansever, dass der Untergang der zentralasiatischen Türken durch ihren Verzehr von ausschließlich tierischen Produkten zu erklären sei, während die Türken im Nahen Osten aufgestiegen seien, weil ihre Ernährung auf Getreide basierte.⁴⁷ Ethnozentrische Geschichtsinterpretationen, besonders,

⁴⁵ Verweise auf ein unveröffentlichtes Manuskript zum Thema Ernährung finden sich auch in anderen Schriften, siehe z. B. Ömer Özcan's Verweis auf eine unveröffentlichte sechsbändige Studie mit dem Titel *Gıda Tarihi ve Modern Gıda Bilgisi* (Ernährungsgeschichte und moderne Ernährungskunde) in seinem Porträt des nationalistischen Intellektuellen (Ömer Özcan, „Dr. Hasan Ferit Cansever“, *Türk Yurdu* 281 (Januar 2011): 103–109, hier: 109.

⁴⁶ Atsız, „Dr. Hasan Ferit Cansever“, *Ötüken* 6 (Juni 1970): 3.

⁴⁷ Ebd.

wenn sie das Potenzial hatten, eine antisemitische Agenda voranzutreiben, und kritisch gegenüber dem Islam und anderen abrahamitischen Religionen waren, waren das, wonach Atsız suchte, obwohl er keinen Gebrauch von Cansevers Unterwanderung des Anthropozentrismus im Herzen eben dieser Religionen machte.

Asaf Halet Çelebi: Ein buddhistischer Weg zum Vegetarismus?

Anders als Cansever hat der Dichter Çelebi nie zum Thema Vegetarismus publiziert, obwohl er ausgiebig über Buddhismus, indische Religionen und Sufismus geschrieben hat. Einige seiner Schriften enthalten jedoch Bemerkungen, die seine Einstellung zu Ernährungsnormen erkennen lassen. Aufgrund seiner Bedeutung im Kontext der Geschichte der modernen türkischen Lyrik haben Literaturwissenschaftler*innen in den letzten drei Jahrzehnten begonnen, sich ausführlich mit seinem literarischen Werk zu beschäftigen. Eine umfangreiche Biographie mit dem Titel *He'nin İki Gözü İki Çeşme: Bir Asaf Halet Çelebi Biyografisi* (Zwei Augen des Ha, zwei Brunnen: Eine Biographie des Asaf Halet Çelebi) wurde dem Dichter von Beşir Ayvazoğlu gewidmet.⁴⁸ Die Biographie kann durch die Erinnerungen von Çelebis Freunden und Weggefährten ergänzt werden. Wie oben vermerkt, erwähnt Ayvazoğlu Çelebis Vegetarismus und dessen Kontakte zu Cansever. Ayvazoğlu ist das große Verdienst zuzuschreiben, den Mangel an Biographien im Kontext der Geschichtsschreibung der modernen türkischen Literaturgeschichte und des konservativen Denkens, im weitesten Sinne, in der Türkei erkannt zu haben. Seine biographischen Arbeiten leisten einen immensen Beitrag in diesen beiden Bereichen, aber ein zu großes Vertrauen in seine Publikationen birgt gewisse Risiken. Seine intellektuelle Aneignung von Figuren wie Asaf Halet Çelebi im Kontext einer „konservativen“ türkisch-islamischen Kultur, die allerdings von ihm als pluralistisches Feld verstanden wird, führt dazu, dass er es vermeidet, bestimmte Fragen zu stellen, wie etwa die Konsequenzen von Cansevers Ablehnung eines anthropozentrischen Weltbildes in einem islamischen Kontext oder Çelebis buddhistische Neigungen.⁴⁹

⁴⁸ Beşir Ayvazoğlu, *He'nin İki Gözü İki Çeşme: Bir Asaf Halet Çelebi Biyografisi* (Istanbul: Kapı, 2014).

⁴⁹ Dazu muss angemerkt werden, dass, was man als den „kulturellen Bürgerkrieg“ in der Türkei beschreiben könnte, dazu führte, dass Intellektuelle mit spirituellen Neigungen und Anliegen oft im rechten Flügel des Verlagswesens landeten, zusammen mit religiösen Nationalisten und konservativen Muslimen. Das gilt auch für Çelebi, der nach dem Zweiten Weltkrieg hauptsächlich in

Das wissenschaftliche Interesse des Dichters am Buddhismus und den indischen Religionen ist gut dokumentiert, da er umfangreich über diese Themen veröffentlicht hat. Dass sein Interesse nicht einfach auf intellektueller Neugier beruhte, sondern Teil seiner eigenen spirituellen Suche war, scheinen seine Gedichte, die sich oft mit buddhistischen Konzepten auseinandersetzten, und einige Äußerungen in seinen Interviews zu bestätigen. Sich offen zu einer buddhistischen Weltanschauung zu bekennen, hätte in den konservativen literarischen Zirkeln, die ihn aufgenommen hatten, zu einer gewissen Ächtung führen können, nachdem er sich von den eher bohemhaften Kreisen, in denen er als junger Mann verkehrte, distanziert hatte. Mit dem Aufkommen des Mehrparteiensystems im Kontext des Kalten Krieges mussten Schriftsteller*innen Stellung beziehen, und es war schwierig für einen Avantgardedichter mit spirituellen Neigungen, eine Heimat für seine Schriften zu finden. Einige Literaturkritiker aus dem religiös-konservativen Milieu, das ihn vereinnahmte, bemühten sich, das Werk des Dichters vom Buddhismus zu dissoziieren. Mustafa Miyasoğlu (1946–2013), ein dem religiös-nationalistischen *Büyük-Doğu*-Kreis (Der große Osten) nahestehender Schriftsteller, argumentierte in einer frühen, Çelebi gewidmeten Monografie mit dem Hinweis auf das eher heteroklitische spirituelle Universum seiner Poesie folgendes:

„Es besteht kein Zweifel, dass es für einen muslimischen Dichter völlig falsch und abwegig ist, einen Magier und einen Heiligen für ein und dasselbe zu halten oder dies für möglich zu halten. Aber es ist offensichtlich, dass der Dichter ‚mystische Begeisterung‘ erleben und seinen Durst nach dem Übernatürlichen ausdrücken wollte. Deshalb unterscheidet sich sein ‚Nirwana‘ völlig von dem der Buddhisten und ist ein Konzept, das direkt mit seinen eigenen Vorstellungen verbunden ist. Ihn für einen Buddhisten zu halten oder zu versuchen, eine Beziehung zwischen den Konzepten von Nirwana und Fenafillah herzustellen, führt folglich zu völlig falschen Schlussfolgerungen.“⁵⁰

Miyasoğlus sich auf Çelebis Religiosität beziehende stringente Aussage verwies auf eine Reihe von Texten, die der Dichter verfasst hatte, darunter einen Artikel

Zeitschriften wie der vom islamistischen Dichter und Denker Necip Fazıl Kısakürek (1904–1983) geleiteten *Büyük Doğu* (Der große Osten), der vom konservativen Literaturhistoriker Mehmet Kaplan geleiteten *İstanbul* und sogar der turkistischen *Türk Yurdu* veröffentlichte. Dies waren alles Publikationen, in denen die zukünftige türkisch-islamische Synthese theoretisiert wurde. In dieser Umgebung waren jedoch sein Universalismus und Internationalismus die Ausnahme, nicht die Regel.

50 Mustafa Miyasoğlu, *Asaf Hâlet Çelebi* (Ankara: Akçağ, 1993), 27. Ähnlicherweise behauptet Ayvazoğlu, ohne weitere Erklärung, dass es „manche gegeben hat, die gedacht haben, nachdem sie seine Gedichte und sein Buch *Gotama Buddha* gesehen hatten, dass der Dichter ein Buddhist sei; aber das ist nicht richtig“ (Ayvazoğlu, *He'nin İki Gözü İki Çeşme*, 112).

mit dem Titel „Şiirlerimde Mistisizm Temayülü“ (Die mystische Tendenz in meinen Gedichten), den der Dichter im Dezember 1954 in der Zeitschrift *İstanbul* veröffentlicht hatte. In diesem Aufsatz, in dem er die mystische Dimension seiner eigenen Poesie definierte, behauptete er, dass seine mystischen Verse, auch wenn sie sich auf verschiedene spirituelle Traditionen bezogen, als „eine Einladung zum Nirwana, eine Erzählung darüber, wie man das Nirwana erreicht“⁵¹, gelesen werden sollten. Doch fügte er auch hinzu, dass er im Gegensatz zu den Buddhisten und Rabindranath Tagore selbst im Nirwana keine Glückseligkeit erreicht habe, da „im geheimsten Winkel der Seele noch Qualen verbleiben“⁵². Der andere Text, auf den Miyasoğlu sich bezog, war Çelebis populäre Studie und Anthologie *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (Gautama Buddha gemäß den Pali-Texten), in dessen Einführung sich Çelebi auch mit der Gottesfrage im Buddhismus auseinandersetzte.⁵³ Obwohl, so Çelebi, es keinen „konkreten“ (müşahhas) Gott in der Pali-Tradition gebe, zog er mit Blick auf seine hauptsächlich muslimische Leserschaft Parallelen zwischen bestimmten Sufi- und buddhistischen Konzepten. Auch war er sich der Vielfalt der Glaubensvorstellungen innerhalb der buddhistischen Traditionen bewusst. Die Frage nach der Existenz Gottes war in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung:

„Die Devas sind keine Götter. Auch wenn der Pali-Kanon nichts Eindeutiges zu diesem Thema sagt, steht der Adi-Buddha (Ur-Buddha) im Sanskrit-Kanon der Vorstellung eines ewigen und einzigartigen Gottes nahe. Nichtsdestotrotz erinnert das Konzept des Nibbâna [Nirwana] im [Pali-]Kanon an die Sufi-Idee der Auflösung des eigenen Selbst in einem transzendenten Gott“⁵⁴.

Die behauptete Ähnlichkeit zwischen den Konzepten des Nirwana und des Fena-fillah, d.h. „der Auflösung des eigenen Selbst in einem transzendenten Gott“, ist für ihn von besonderem Interesse. Obwohl es gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem Zustand des Nirwana, dem vollkommenen Frieden, und dem Zustand der mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Geliebten, wie er von Sufi-Mystikern ersehnt wird, gibt, schafft die Voraussetzung der Existenz eines einzigen allmächtigen Gottes in der *Tasavvuf* ein schwer überwindbares Problem, wenn es darum geht, die beiden Begriffe auf einer theologischen Ebene zu verbinden. Doch scheint diese Komplexität für den Dichter nicht erwähnenswert zu sein, da er die Frage vor allem aus der Sicht der mystischen Erfahrung, also auf einer emotionalen Ebene, anspricht.

51 Çelebi, *Bütün Yazıları*, 172.

52 Ebd., 174.

53 Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (Ankara: Hece, 2003), 59.

54 Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 59.

Tatsächlich erinnert er sich im Vorwort desselben Buches daran, dass er kurz davor war, das schon jahrelang bearbeitete Buchprojekt aufzugeben, als er etwas erlebte, das einer mystischen Ekstase nahekam, einen Moment,

„in dem das Geheimnis der großen Wahrheiten des Buddha erschien und auf die Illusion die Zertrümmerung der Illusionen folgte und ich aufgab. Ich glaube, als der Wunsch zu schreiben aus meiner Seele getilgt wurde, öffnete sich der Pfad zum wahren Wissen und der Segnete in Person wollte sich offenbaren und beschloss meine Feder zu benutzen.“⁵⁵

Darüber hinaus beschreibt er in einem Interview, das im Dezember 1953 in der Literaturzeitschrift *Yeditepe* unter dem Titel „Om Mani Padme Hum’un Kahramanı Asaf Hâlet Çelebi“ (Asaf Hâlet Çelebi: Der Held von Om Mani Padme Hum) veröffentlicht wurde, den Buddhismus nicht als eine Religion (din), sondern als ein ‚moralisches Prinzip‘ (moral prensibi) und das genaue Gegenteil von „bürgerlicher Bequemlichkeit“⁵⁶. Nachdem er vorgetragen hatte, dass es in der Lehre des Buddha darum ging, den Menschen von Illusionen und den Qualen der Desillusionierung zu befreien, wechselte er plötzlich zu einem persönlicheren Ton und offenbarte seine eigene spirituelle Zugehörigkeit: „Wir brechen nicht zusammen, weil wir nichts haben, was zusammenbrechen könnte. Denn wir haben kein Prinzip, mit dem wir mit unserem ganzen Willen verbunden sind. Wir befinden uns in einem ständigen Zustand der Suche.“⁵⁷ Es scheint schon so zu sein, dass der Buddhismus für den Dichter nicht nur ein legitimer Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung ist, sondern auch ein spiritueller Weg, dem er folgt, und den er als positive Kraft sieht:

„Seine Vitalität [die des Buddhismus] zieht die Aufmerksamkeit eines jeden an, der es gewohnt ist, wissensdurstig das Universum zu betrachten. Der Buddhismus ist immer ein Prinzip des Friedens und der Gelassenheit geblieben, ein Symbol der Einheit, das wirtschaftliche Rivalität, Bürgerkriege und rassische Animositäten verdrängt hat.“⁵⁸

55 Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 11.

56 Çelebi, *Bütün Yazıları*, 492.

57 Ebd.

58 Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 13. Çelebis spirituelle Suche war jedoch vielfältig. In einer interessanten Anekdote, die er in einem 1946 veröffentlichten Interview erzählt, beschreibt er seine Begegnung in Istanbul mit dem belgisch-französischen Geiger Robert Soetens (1897–1997), der sich auf einer Konzertreise in der Gegend befand. Zu dieser Zeit recherchierte Çelebi über die Ramakrishna-Mission für ein Buch, das er nie fertigstellte: „Auch Soetens hatte die gleichen Bücher mit dem Flugzeug herübergebracht. Als ich sein Zimmer im Perapalas Hotel betrat, stand ein großes Bild von Ramakrishna auf seinem Tisch. Wir dachten zusammen, wir fühlten zusammen. Sie sehen, dass die Ideen, die die Menschheit vereinen, alle eine ähnliche Struktur haben. In der Tat war Soetens ein Anhänger der Ramakrishna-Mission“ (Çelebi, *Bütün Yazıları*, 480).

Verschiedene Autoren haben sich auf Çelebis Vegetarismus bezogen. In einem dieser frühesten Texte, veröffentlicht in der Literaturzeitschrift *Yeni Adam* (Der neue Mensch) am 4. Dezember 1940, erwähnt der Kritiker Zahir Güvemli (1913–2004), dass der Dichter sich selbst als „akilünnebat“ (Pflanzenesser) und „végétarien“ bezeichnet habe. Die Verwendung des arabischen und des französischen Begriffs für Vegetarismus zielte darauf ab, den Lebensstil des Dichters als fremd darzustellen, da Çelebis „Türkentum“ in einer Zeit des verschärften Nationalismus regelmäßig von seinen Gegnern in Frage gestellt wurde. In seinem satirischen Stück machte sich Güvemli über den Dichter und sein Milieu lustig. Bemerkenswerterweise war dessen Vegetarismus eines der Attribute, die zur Verspottung hervorgehoben wurden. Tatsächlich geht der Kritiker so weit, eine Liste von Lebensmitteln aufzulisten, die der Dichter täglich zu sich nahm, von „Gemüseaufläufen unter der Bedingung, dass sie kein tierisches Fleisch oder Fett enthielten“ bis hin zu „Zimtgetränken“.⁵⁹ Auch der mit Çelebi befreundete kommunistische Dichter Hasan İzzettin Dinamo (1909–1989) bezieht sich auf Çelebis Vegetarismus. In einem späten Beitrag, der im Februar 1985 in der Zeitschrift *Düşün* (Gedanken) veröffentlicht wurde, erinnerte Dinamo sich an einen Besuch bei Çelebi zu Hause in den frühen 1950er Jahren und bestätigte mit einigem Bedauern, dass in seinem Haus kein Fleisch als Essen angeboten wurde. Laut Dinamo führte Çelebi physiologische Argumente an, um seinen Vegetarismus zu begründen, nämlich, dass die Länge des menschlichen Darms ein Beweis dafür sei, dass Menschen eigentlich Pflanzenfresser seien.⁶⁰

Çelebis eigene literarische Prosa zeichnet sich durch seinen humorvollen Stil aus. Das hindert ihn aber nicht daran, normative Aussagen zu machen. In einem sehr kurzen Text, der nicht in sein Gesamtwerk aufgenommen wurde, den er über den Dichter und Maler Abidin Dino (1913–1993) verfasste, behauptete er, dass eine dessen größter Sünden darin bestanden habe, Lammfleisch zu essen, eine Sünde, die irgendwie durch die Tatsache getilgt war, dass er kein Menschenfleisch gegessen habe.⁶¹ Doch anders als Cansever schrieb Çelebi nicht umfassend über seine Nahrungspräferenzen, obwohl er die islamischen Lehren über den Konsum von Wein in Frage stellte. Er äußerte sich sehr entschieden über die Bedeutung des Weins in der klassischen Dichtung als Symbol der Rebellion gegen religiöse Autoritäten und als Ausdruck persönlicher Freiheit. In seiner Studie über die vorherrschenden Themen in der Rubai-Tradition, die Teil des einleitenden Aufsatzes seiner 1945 erschienenen Anthologie von Vierzeilern *Seçme Rubailer*

59 Der Artikel ist in Ayvazoğlu *He'nin İki Gözü İki Çeşme* reproduziert, zwischen Seiten 172–74.

60 Hasan İzzettin Dinamo, „Asaf Hallet Çelebi'nin Evinde,“ *Düşün* 11 (Februar 1985), 56.

61 Asaf Hallet Çelebi, „Abidin Dino,“ *Servetifünun (Uyanış)* 2293 (1. August 1940), 139.

(Ausgewählte Vierzeiler) ist, beschäftigte er sich ausführlich mit dem Thema Wein. Çelebi betonte, dass Wein sowohl eine konkrete als auch eine metaphorische Bedeutung haben kann. Insbesondere hob er hervor, dass in der osmanischen Dichtung „der Wein nicht angebetet wurde, wie jeder bürgerliche Alkoholiker leicht denken könnte.“⁶² Er stellte fest, dass die Verwendung des Weinbildes meist symbolisch gewesen sei. Um einer Aneignung seiner Interpretation durch die Anhänger einer orthodoxen Auslegung des sunnitischen Islams zuvorzukommen, führte er noch ein weiteres Argument an, das die Anhänger der religiösen Orthodoxie wahrscheinlich beunruhigt hätte:

„Ich glaube nicht, dass ein passenderes Symbol von frei denkenden, freiheitsliebenden Menschen hätte gewählt werden können, die sich gegen die ermüdenden und unsinnigen Anforderungen auflehnten, die durch die komplexen Formen, die der Islam durch schreckliche Manipulationen annahm, im gesellschaftlichen Leben entstanden sind, obwohl der Islam ursprünglich und im Wesentlichen eine einfache Religion war. Im islamischen Osten, insbesondere im Iran, wurde es zur Mode, das Thema Wein, ein gesellschaftliches Tabu, zu thematisieren, um ein gesellschaftliches Projekt, das einen falschen und für einen freien Menschen schwer erträglichen Weg eingeschlagen hatte, vollständig abzulehnen und anzugreifen.“⁶³

Çelebis literarische Feier des Weins ist weit entfernt von Cansevers medizinischer Denunziation von Alkohol als Gift. In ähnlicher Weise hat Çelebis Annahme einer vegetarischen Lebensweise wenig mit der Ablehnung von Fleisch als Gift zu tun.

In einigen Texten scheint Çelebi jedoch ein Weltbild zu vertreten, das den Anthropozentrismus in Frage stellt. Anders als bei Cansever drückt sich dies nicht durch eine Reduktion des menschlichen Leichnams auf „Fleisch“ aus, das von einem Tierkadaver nicht zu unterscheiden sei, sondern ist auf dem Mitgefühl für Tiere basiert. Charakteristisch für diesen Ansatz ist ein Artikel, den er am 16. Dezember 1938 in der Zeitschrift *Ses* (Die Stimme) veröffentlichte. Unter dem Titel „Kasap“ (Der Schlächter) zieht dieser poetische Text Parallelen zwischen Ochsen, die von einem Dampfschiff zu einem Schlachthof geführt werden, und dem Erzähler, der dasselbe Schiff verlässt, sich aber fragt: „In welchem Schlachthof werde ich getötet werden, mit warmem Atem in meinen Nasenlöchern?“⁶⁴ Die Emotionen des Erzählers werden jedoch nicht von allen geteilt, und er erwähnt den Viehhändler, „der lächelt, wenn er an das Geld denkt, das er pro Kopf erhalten wird“, und den Schlachter, der sich darüber freut, dass der „Kopf, der abgetrennt wird, nicht [der seine] ist.“⁶⁵ So zeichnet er ein eher düsteres Bild des Fleischhandels,

⁶² Çelebi, *Seçme Rubailer* (Ankara: Hece, 2003), 23.

⁶³ Çelebi, *Seçme Rubailer*, 20–21.

⁶⁴ Çelebi, *Bütün Yazıları*, 26.

⁶⁵ Ebd.

von Tieren, die als bloße Ware behandelt werden, und einer Welt, in der sich die Stärksten freuen, weil sie überleben. Die Ratlosigkeit des Erzählers steht indes für die Schwierigkeit des Menschen, sich in dieser grausamen Welt zurechtzufinden.

Schlussbemerkungen

Ähnlich wie Cansever scheint Çelebi die menschliche Einzigartigkeit in der Schöpfung in Frage zu stellen, wobei es nicht allzu weit hergeholt ist, dass sich seine Überlegungen auf sein Studium der indischen Religionen stützen und nicht auf physiologische Argumente. Für beide hat dies Konsequenzen für die Art der Ernährung, die sie befürworten. Aber dieser wohl neuartige Ansatz hat auch Konsequenzen auf dem Gebiet der Erforschung der Religion und ist eine Mahnung, dass die dichotomischen Interpretationen der modernen türkischen Geschichte, die Säkularismus und Islam gegenüberstellen, dem Reichtum an Ideen und Erfahrungen in der türkischen Geistes- und Literaturgeschichte nicht gerecht werden. Durch die Betrachtung von Cansevers und Çelebis kritischen Ansätzen gegenüber dem Monotheismus und ihres aktiven Vegetarismus wird es möglich, über eine Geschichte der Religionen in der späten osmanischen und frühen republikanischen Türkei nachzudenken, die über die Untersuchung der Vielfalt innerhalb des Islams, des Status der christlichen und jüdischen Minderheiten und des Aufstiegs der säkularen Ideologien hinausgeht. Die Untersuchung der Ernährungsnormativität bietet im Falle der Türkei die Möglichkeit, zu einer anderen Geschichte der Religionen in der Türkei beizutragen.