Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients

Herausgegeben von Michael Ursinus, Christoph Herzog, Raoul Motika

29

Volker Adam

Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges

Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Rußland und Zentralasien



PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges

Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients

Herausgegeben von Michael Ursinus, Christoph Herzog, Raoul Motika

Band 29

PETER LANG
Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Volker Adam

Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges

Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Rußland und Zentralasien

PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Adam, Volker:

Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges : die Berichterstattung osmanischer Periodika über Rußland und Zentralasien / Volker Adam. - Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Wien : Lang, 2002
(Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients ; Bd. 29)
Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1999
ISBN 3-631-39962-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Papier.

D 25
ISSN 1437-5672
ISBN 3-631-39962-6

© Peter Lang GmbH
Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2002
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

www.peterlang.de

Meiner Aynur

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde von der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1999 als Dissertation angenommen. Angeregt und betreut wurde sie von Herrn Prof. Dr. Michael Ursinus, der mir schon in den frühen Phasen meines Studiums seine Faszination für die osmanische Pressegeschichte zu vermitteln wußte und meine Begeisterung für die Geschichte der turksprachigen Welt Rußlands entfachte. Ihm und Herrn Prof. Dr. Jens Peter Laut, der aus turkologischer Sicht die Entstehung der Arbeit mit regem Interesse und kritischem Anteil verfolgte, möchte ich für ihre Unterstützung und Hilfe herzlich danken.

Ein Teil der Materialsammlung zu dieser Arbeit erfolgte zwischen 1994 und 1997 in Baku, St. Petersburg und Istanbul. Für ihre Hilfestellung und Unterstützung möchte ich Herrn Prof. Dr. Hüseyn Bağırov (Western University, Baku), Herrn Prof. Dr. Boris Ananic (Historisches Institut RAN, St. Petersburg) und Frau Prof. Elena Campbell (European University in St. Petersburg) sowie Herrn Prof. Dr. Stéphane Yerasimos (Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul) meinen Dank aussprechen. Finanziell unterstützt wurden meine Recherchen durch ein dreimonatiges Auslandsstipendium des DAAD (1994/95) sowie durch eine einjährige Landesgraduiertenförderung der Universität Freiburg (1998/99). Der Societas Uralo-Altaica danke ich für das Vertrauen, das sie mir und meiner Arbeit im Jahr 2000 durch die Überreichung des Förderpreises für wissenschaftliche Leistungen entgegengebracht hat.

Doch wären weder meine Doktorarbeit noch deren Drucklegung ohne den finanziellen und moralischen Beistand, den ich durch meine Eltern und meine Großmutter erfahren habe, zu realisieren gewesen. Dies gilt in ganz besonderem Maße auch für die Geduld und das Verständnis, das mir meine Frau Aynur Adam die ganze Zeit über entgegengebracht hat. Darüber hinaus hat sie mir bei der Lektüre handschriftlicher Kyrilliza aus den St. Petersburger Archiven wertvolle Hilfe geleistet.

Danken möchte ich ebenso den Herren Kai Uwe Baumbach, Dr. Rainer Brunner und Dr. Christoph Herzog, die diese Arbeit Korrektur lasen und zahlreiche nützliche Anregungen gaben. Sämtliche Fehler sind selbstverständlich nur vom Autor zu verantworten.

Die vorliegende Arbeit beruht im wesentlichen auf der im Frühjahr 1999 abgeschlossenen Version. Lediglich das Schlußwort wurde für die Publikation leicht verändert und ein Index hinzugefügt. Literatur, die nach dem Frühjahr 2000 erschienen ist, konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

Halle (Saale) im Frühjahr 2002 Volker Adam

Inhalt

1 Einleitung 1

2 Panislamismus und Panturkismus: Ein historischer Überblick 15

3 Der äußere Rahmen 33

3.1 Aufbau, Ausrichtung und Redaktionsmitglieder osmanischer Periodika 33

3.1.1 *Sırat-i Müstakim* (1908–1912) und *Sebilürreşad* (ab 1912) 36

3.1.1.1 Werdegang des Blattes 36

3.1.1.2 Osmanische Mitarbeiter 41

3.1.1.3 Rußlandmuslimische Mitarbeiter 46

3.1.1.4 Rußlandrelevante Rubriken 51

3.1.2 *Türk Derneği* (1909–1910) und andere kurzlebige Blätter 57

3.1.2.1 Werdegang des Blattes 57

3.1.2.2 Mitarbeiter und Ausrichtung 59

3.1.3 *Tearüf-i Müslimin* (1910–11) 64

3.1.3.1 Werdegang des Blattes 64

3.1.3.2 Mitarbeiter und Ausrichtung 66

3.1.4 *Hikmet* (1910–11) 72

3.1.4.1 Werdegang des Blattes 72

3.1.4.2 Mitarbeiter und Ausrichtung 72

3.1.5 *Türk Yurdu* (ab 1911) 74

3.1.5.1 Werdegang des Blattes 74

3.1.5.2 Mitarbeiter und Ausrichtung 77

3.1.6 *İslâm Dünyası* (1913–1914) 79

3.1.6.1 Werdegang des Blattes 79

3.1.6.2 Mitarbeiter und Ausrichtung 81

3.1.7 *İslâm Mecmuası* (ab 1914) 84

3.1.7.1 Werdegang des Blattes 84

3.1.7.2 Mitarbeiter und Ausrichtung 86

3.2 Die Reaktionen der rußlandmuslimischen Presse auf die Istanbuler Periodika (1905–14) 88

3.2.1 Die Periodika der Krim 89

3.2.2 Die Periodika des Wolga-Ural-Gebiets 103

3.2.2.1 Die muslimische Presse Kasans 103

3.2.2.2 Die muslimische Presse Orenburgs 117

3.2.2.3 Die muslimische Presse Astrachans und anderer Städte 131

3.2.3 Die Periodika des Kaukasus 135

3.2.4 Rußlandmuslimische Buchhändler 151

3.2.5 Zusammenfassende Bemerkungen 154

4 Rußlandmuslimische Selbstporträts in der osmanischen Presse (1908–1910) 157
4.1 Panturkistische Aufbruchstimmungen 157
4.1.1 Türk Derneği 157
4.1.2 Die Geschichtsvorträge (1908–1909) 173
4.1.2.1 Die Rede Ahmed Midhats 173
4.1.2.2 Die Rede Yusuf Akçuras 182
4.1.2.3 Die Rede İsmail Gasprinskis 192
4.1.3 Ethnographische und historische Darstellungen 196
4.1.3.1 Die tatarische Gesellschaft 196
4.1.3.2 Die kasachischen Nomaden 203
4.1.3.3 Die kaukasischen Muslime 207
4.2 Diskussionen um Ziele und Aufgaben des Panturkismus 213

5 Stereotypen und Topoi 219
5.1 Die russische Bedrohung 222
5.1.1 Die immaterielle Bedrohung: Der Missionar 226
5.1.1.1 Die Briefe Il'minskijs 236
5.1.1.2 Die neuen Missionare: Linke Schalmeienklänge 244
5.1.2 Die schleichende Russifizierung 246
5.1.3 Die Staatsduma: Ein Instrument der Repression 259
5.1.4 Die materielle Bedrohung: Der russische Siedler 268
5.1.4.1 Die ukrainisch-kasachischen Konfrontationen 269
5.1.4.2 Slawen oder Türken: Wer herrscht über Eurasien ? 276
5.1.5 Zwangsmaßnahmen der Behörden 281
5.1.6 Der Zensor: Der Feind der freien Presse 290
5.1.7 Die russischen Medien: Islamfeindliche Demagogie 296
5.2 Kritik in den eigenen Reihen 305
5.2.1 Der unwissende Mullah 305
5.2.2 Der Radikalreformer 313
5.2.3 Der institutionalisierte Islam 318
5.2.4 Der falsche İbrahim: (Schein-)Heilige und ihre leichtgläubigen Opfer 326
5.3 „Osmanenschelte" 330
5.3.1 Zwischen Neid und Mitgefühl 331
5.3.1.1 Die Privilegien der „Fremdstämmigen" im Osmanischen Reich 332
5.3.1.2 Arabischer Verrat am türkischen Bruder 341
5.3.2 „Osmanisch ist keine Sprache !" 359
5.3.3 Osmanisches Desinteresse an der türkischen Welt 368
5.4 Rußlandmuslimisches Eigenlob 376
5.4.1 Der „Lehrer der Nation" 378
5.4.2 Wirtschaftliche Erfolge 383

6 Ein abschreckendes Beispiel:
Das Schicksal Bucharas zwischen 1909 und 1911 389
6.1 Widerstände und Drohungen ... 394
6.2 Konfrontation statt Kooperation ... 400
6.2.1 Die konfessionellen Kämpfe vom Januar 1910 ... 400
6.2.2 Die Suche nach den Verantwortlichen ... 404
6.3 Zwischen Bangen und Hoffen ... 410

7 Russische Reaktionen 417
7.1 Die Zensur osmanischer Publikationen (1908–1914) ... 417
7.1.1 *Sırat-i Müstakim* ... 420
7.1.2 *Tearüf-i Müslimin* ... 426
7.2 Das Interesse der Regierung an osmanischen Publikationen (1910–1912) ... 428
7.2.1 Die geheimen Zirkulare des Innenministeriums 1910/11 ... 431
7.2.2 Die Dienstreise Antakis nach Kairo und Istanbul (1911) ... 438
7.2.3 Abschließende Bemerkungen ... 444

8 Schlußbetrachtungen 449

Appendizes 457
Appendix A ... 457
Appendix B ... 459
Appendix C ... 461
Appendix D ... 462
Appendix E ... 467
Appendix F ... 472
Appendix G ... 475
Appendix H ... 476

Literaturverzeichnis 491

Index 503

1 Einleitung

Über Fragen der türkischen Geschichte, der türkischen Identität und der „richtigen" nationalen Sprache konnte in der Phase der 30jährigen Herrschaft Abdülhamids II. (1876–1908/09) nicht in dem Maße öffentlich gestritten werden, wie dies nach Wiedereinführung der osmanischen Verfassung im Juli 1908 möglich wurde.[1] Auch wenn sich ein türkisch-nationales Bewußtsein durchaus schon in der zweiten Hälfte des 19. Jh. herausbildete, schuf erst die „Zweite Verfassungsperiode", wie der Zeitraum zwischen 1908–18 genannt wird, die Voraussetzung für eine Popularisierung dieser Ideen. Die Gründung der nationalen Vereinigung *Türk Yurdu Cemiyeti* im Sommer 1911 und die Herausgabe der Zeitschrift *Türk Yurdu* seit Ende desselben Jahres werden in der Forschung als Meilensteine in der Entwicklung eines modernen türkischen Nationalismus angesehen.[2] Wenn dieser auch erst in der Republik Türkei zur Staatsdoktrin erhoben wurde, so hatte er sich doch schon in den Jahren vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs in organisierter Form manifestieren können.[3]

Zu Recht hat die Forschung auf die wichtige Rolle hingewiesen, die Muslime aus Rußland bei der Gründung nationaler Vereinigungen in Istanbul gespielt haben.[4] Zu den Gründervätern von Gesellschaften wie *Türk Derneği* oder *Türk Yurdu* zählten prominente Rußlandtürken, die sich nach der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung in die Türkei begeben hatten.[5] Das Ziel der in Istanbul aktiven Rußlandmuslime war es, das Interesse der osmanischen Öffentlichkeit auf die „türkischen Brüder" in Rußland und Zentralasien zu lenken und somit den Grundstein für eine sprachliche und kulturelle Vereinigung aller Türken zu legen. Das schriftstellerische Wirken dieser Gruppe wird daher meist mit der Ideologie des Panturkismus in Verbindung gebracht.[6] Dieser erhielt in den Führern der Jungtürken, insbesondere Enver

---

1 Zum türkischen Nationalismus vor 1908 siehe KUSHNER (1977). Zur „Wiederentdeckung" der Türken in der spätosmanischen Geschichtsschreibung siehe URSINUS (1988).

2 Zum türkischen Nationalismus in der Jungtürkenzeit sei auf ARAI (1992, a) und (1992, b) verwiesen. GEORGEON hat sich in mehreren Einzelstudien mit diesem Phänomen auseinandergesetzt; GEORGEON, FRANÇOIS (1995): *Des Ottomans aux Turcs.* Naissance d'une nation. Istanbul. (Analecta Isisiana. 16.) Siehe auch GEORGEON (1980). Unter den türkischen Autoren, die sich in den letzten Jahren *Türk Yurdu* gewidmet haben, seien TUNCER (1990), SARINAY (1994) und ÜSTEL (1997) genannt.

3 Zur Herausbildung einer nationalistischen Geschichtsschreibung in der kemalistischen Republik und ihrer Entwicklung bis in die Gegenwart hat COPEAUX, ÉTIENNE (1997): *Espaces et temps de la nation turque.* Analyse d'une historiographie nationaliste 1931–1993. Paris, eine beeindruckende Studie vorgelegt, die nicht unerwähnt läßt, daß viele Dogmen des republikanischen Nationalismus bereits in der spätosmanischen Phase ausformuliert wurden.

4 Siehe hierzu DUMONT (1974), GEORGEON (1988) sowie (1997).

5 Der Begriff „Türkei" (*Türkiye* bzw. *Türkiyâ*) wurde in der spätosmanischen, aber auch rußlandmuslimischen und russischen Presse als Synonym für „Osmanisches Reich" verwendet.

6 Zum Panturkismus siehe ausführlich LANDAU (1995, a) und (1995, b). Weniger politische als vielmehr

Beys,[1] nach den Balkankriegen prominente politische Fürsprecher. Während des Weltkriegs setzte sich der Panturkismus, der in seiner extremsten Variante die politische Vereinigung aller Völker türkischer Sprache forderte, schließlich im Kampf mit konkurrierenden Staatsideologien wie dem Panislamismus und dem Osmanismus durch.[2]

Die Beschäftigung mit dem Panturkismus der Jungtürken konzentrierte sich bisher auf die Jahre nach 1911 und erwähnte nur am Rande, daß in dem Zeitraum zwischen 1908 und 1911 zahlreiche rußlandmuslimische Emigranten bereits aktiv an der Diskussion um die Zukunft des Osmanischen Reichs teilgenommen hatten.[3] Rußlandmuslime wandten sich in dieser Phase über Konferenzen, die Fragen der türkisch-tatarischen Geschichte, der Lage der islamischen Welt und ähnlichen Themen gewidmet waren, aber natürlich auch über die Istanbuler Presse an die osmanische Öffentlichkeit. In der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*, dem Organ der reformorientierten Ulema, gewannen prominente rußlandmuslimische Journalisten, zu denen auch die späteren Gründer von *Türk Yurdu* gehörten, bereits Anfang 1909 ein Sprachrohr in der osmanischen Hauptstadt, über das sie ihre Vorstellungen von der religiösen und nationalen Einheit der türkischen Welt propagieren konnten. Die den Jungtürken nahestehende Redaktion von *Sırat-i Müstakim* bemühte sich zu dieser Zeit, die Wiedereinführung der Verfassung und später auch den Sturz von Abdülhamid II., der bei ausländischen Muslimen als Kalif eine hohe Verehrung genoß, religiös und politisch zu legitimieren.[4] Sie strebte daher eine enge Kooperation mit gleichgesinnten Muslimen aus aller Welt an – in der Hoffnung, auf diese Weise die Position der „jungtürkischen" Türkei zu stärken. Istanbul blieb in ihren Augen weiterhin der Sitz des Kalifats, mit dem alle Muslime ideell verbunden sein sollten.

---

linguistische Rahmenbedingungen des Panturkismus behandelt RÖHRBORN (1994). Zu einer tatarischen Neubewertung des Panturkismus siehe MUCHAMMEDINOV, R. F. (1996): *Zaroždenie i ėvoljucija tjurkizma. Iz istorii političeskoj mysli i ideologii tjurkskich narodov, Osmanskaja i Rossiskaja Imperii, Turcija, SSSR, SNG 70-e gg XIX v – 90-e gg XX v.* Kazan'; türkische Übersetzung: MUHAMMETDİN, RAFAEL (1998): *Türkçülüğün doğuşu ve gelişimi.* İstanbul. (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları. 163.)

1 Siehe JÄSCHKE (1941). Unter den osmanischen Wortführern der neuen Richtung gilt Ziya Gökalp als einflußreichster Literat; siehe HEYD, URIEL (1950): *Foundations of Turkish Nationalism.* The Life and Teachings of Ziya Gökalp. London, sowie BERKES, NIYAZİ (1959) (ed.): *Turkish Nationalism and Western Civilization.* Selected Essays of Ziya Gökalp. London; und PARLA, TAHA (1985): *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876–1924.* Leiden. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East. 35.).

2 Zur Ideologie des Panislamismus im Osmanischen Reich siehe ÖZCAN (1997); sowie LANDAU (1990) und (1995). Den Akzent auf die Herrschaftszeit Abdülhamids II. legt DERİNGİL (1993). Zur Diskussion um die konkurrierenden Ideologien (Turkismus, Islamismus, Osmanismus) siehe die Übersetzung von Yusuf Akçuras programmatischer Schrift *Üç tarz-i siyaset* („Drei Wege der Politik") sowie der Antworten osmanischer Zeitgenossen bei GEORGEON (1980), S. 94–112.

3 Eine Ausnahme bildet GEORGEON (1980), S. 43; sowie (1988) und (1997), der auf die Aktivitäten rußlandmuslimischer Emigranten vor 1911 hinweist. Im folgenden steht der Begriff „Emigrant" stellvertretend für alle Rußlandmuslime, die sich in Istanbul aufhielten, d.h. er umfaßt auch Kaufleute oder Studenten. Falls Differenzierungen nötig sind, wird darauf hingewiesen, um wen es sich im einzelnen handelte.

4 Zu der einflußreichen osmanischen Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* siehe die Arbeiten von DEBUS (1991), sowie SOMEL, AKŞIN (1987): *Sırat-ı Müstakim – Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire (1908–1912).* (Unveröffentlichte Magisterarbeit der Boğaziçi University. İstanbul), sowie SOMEL (1988).

Sırat-i Müstakim übernahm dabei bis zu einem gewissen Grad die Methoden der panislamistischen Propaganda, wie sie zuvor unter Abdülhamid II. betrieben worden war.

Gerade im Falle der rußlandtürkischen Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* widersprachen sich nationale und religiöse Argumentationen keineswegs, sondern ergänzten sich. Als Türke unterschied man sich im Zarenreich durch seinen muslimischen Glauben von der dominanten Ethnie, den christlichen Russen. Wenn rußlandmuslimische Autoren in *Sırat-i Müstakim* für die Bewahrung ihrer religiösen Rechte eintraten, dann verteidigten sie gleichzeitig ihre Nationalität. Christianisierung bedeutete für sie immer auch Russifizierung.[1] Während sich im Osmanischen Reich kurz vor dem Ersten Weltkrieg die beiden ideologischen Strömungen „Islamismus" *(islâmiyet cereyanı)* und „türkischer Nationalismus" *(türklük cereyanı)* zu bekämpfen schienen,[2] vertraten die rußlandmuslimischen Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* panturkistische und panislamistische Thesen, ohne hierin einen Widerspruch zu erkennen.

Die Wiedereinführung der osmanischen Verfassung im Juli 1908, häufig schlicht als „Jungtürkische Revolution" bezeichnet,[3] wurde von zeitgenössischen sowie späteren Betrachtern als Teil eines „Erwachen Asiens" gewertet, das mit dem Sieg Japans über Rußland,[4] der Russischen Revolution von 1905 und der Verfassungsrevolution in Iran begonnen zu haben schien.[5] Rußlandmuslimische Intellektuelle hatten schon seit geraumer Zeit darauf gewartet, daß das Osmanische Reich als letztes islamisches Großreich die autoritäre Herrschaftsweise Abdülhamids II. überwinden und wie alle modernen Staaten eine „Verfassung" *(meşrutiyet)* und ein frei gewähltes Parlament einführen werde, wie es beides 1876–78 kurzfristig gekannt hatte.[6] Die Jungtürkische Revolution wurde daher in Rußland von politisch und publizistisch aktiven Muslimen überwiegend begrüßt und als Aufbruch zu einer gesellschaftlichen Modernisierung verstanden. Rußlandmuslimische Modernisten, nach der von

---

1 Der Vorwurf, das Zarenreich habe die nationalen Minderheiten seit der Regierungszeit Alexander III. (1881–94) einer massiven Russifizierungspolitik ausgesetzt, ist von vielen nichtrussischen Ethnien, aber auch von der westlichen Forschung erhoben worden; siehe etwa SETON-WATSON (1967), S. 485–505. Als wesentlich vielschichtigeres Problem stellt KAPPELER (1993) die russische Integrationspolitik des späten 19. Jh. dar. Im Umgang mit den Muslimen betont KAPPELER die pragmatische Haltung der russischen Regierung; siehe KAPPELER (1989).

2 Bekannt wurde der Schlagabtausch zwischen Babanzâde Ahmed Naim *(İslâmda dava-yi kavmiyet)* und Ahmed Ağayef *(İslâmda dava-yi milliyet)*, der 1914 in *Sebilürreşad* und *Türk Yurdu* ausgetragen wurde. Beide Beiträge sind in einer dem heutigen Türkisch angepaßten Form wiedergegeben in KARA (1997), S. 371–81 und S. 581–95.

3 Die kemalistische Geschichtsschreibung hat die Bedeutung der „Jungtürkischen Revolution" von 1908 weit hinter die „Kemalistische Revolution" von 1923 treten lassen; zur ideologisch belasteten Diskussion um den Stellenwert der Ereignisse von 1908 siehe KANSU, AYKUT (1997): *The Revolution of 1908 in Turkey*. Leiden u.a. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia. 58.), S. 1–27.

4 Die Auswirkungen, die der Sieg einer „asiatischen" Macht über eine europäische hatte, beschreibt KREISER (1981).

5 Die Erste Russische Revolution von ihren Anfängen bis zur Machtübernahme Stolypins 1907 behandelt ASCHER, ABRAHAM (1992): *The Revolution of 1905*. Authority Restored. Stanford. Zur iranischen Verfassungsrevolution siehe BAYAT, MANGOL (1991): *Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909*. New York u.a.; sowie AFARY (1996).

6 So behandelte z. B. die in Baku erscheinende Zeitschrift *Füyuzat* (1906–7) in fast jeder ihrer Nummern die Frage: „Wann endlich folgen die Osmanen in diesen Punkten dem Beispiel Rußlands und Persiens?"

ihnen propagierten „neue Schulmethode" *(usul-i cedide)* meist Dschadidisten genannt,[1] hofften nun auf Unterstützung aus Istanbul in ihrem Kampf um die Bewahrung kultureller und nationaler Rechte im Zarenreich.

1905 war es den Rußlandmuslimen gelungen, im Schatten der revolutionären Ereignisse erstmalig überregional politisch aktiv zu werden.[2] Auf drei Konferenzen, die sie 1905/06 in St. Petersburg und Nižnij Novgorod abhalten konnten, hatten die Protagonisten der künftigen nationalen Bewegungen die Gründung einer „Union der Muslime" *(İttifakülmüslimin)* beschlossen, deren Programm inhaltlich dem der konstitutionellen Demokraten („Kadetten") angepaßt wurde.[3] Zu ihren wichtigsten Forderungen zählten unter anderem eine verstärkte Autonomie im Bereich der religiösen Verwaltung und des Bildungswesens sowie die Einführung einer einheitlichen Schriftsprache an den muslimischen Schulen. Die Ziele der Gesellschaft sollten der muslimischen Bevölkerung nicht zuletzt über das Medium Presse vermittelt werden. Unter Ausnutzung der neuen Freiheiten war es seit 1905 zur Gründung zahlreicher Periodika gekommen.[4] Die Politik der Regierung Stolypin, die 1907 eine Phase der Restauration, wenn nicht der Reaktion, einleitete, beendete jedoch viele Hoffnungen der muslimischen Aktivisten auf eine stärkere Partizipation am politischen Leben. Die dritte Staatsduma, die Ende 1907 zusammentrat, zählte nur noch zehn Muslime zu ihren Abgeordneten, während die zweite noch 36 muslimische Deputierte gekannt hatte.[5] Unter den Muslimen selbst, so stellte Yusuf Akçura wenige Monate nach seiner Ankunft in Istanbul fest, entbrannte seit 1907/08 erneut der Streit zwischen Anhängern der „Union" und ihren konservativen Gegnern, die Akçura zufolge Unterstützung durch die zaristischen Behörden erhielten.[6]

In dieser Situation erfolgte im Osmanischen Reich jene politische Wende, die der Autokratie Abdülhamids II. eine Ende bereitete und neue Freiheiten versprach. Zwischen 1908 und 1914 entschieden sich einige prominente Veteranen der rußlandmuslimischen politischen Bewegung, wie Yusuf Akçura, Ahmed Ağayef und Abdürreşid İbrahimof, in die Türkei auszuwandern oder sich zumindest für eine gewisse Zeit in Istanbul niederzulassen. Istanbuler Hochschulen gewannen für Dschadidisten in Rußland erneut an Attraktivität, da man nun hoffte, auf ihnen moderne weltliche Fächer, aber auch Theologie, in einer liberaleren Atmo-

---

1 Der Dschadidismus bezeichnet die russische Spielart der islamischen Erneuerungsbewegung des 19. und 20. Jh. Abgeleitet wurde das Wort von dem Begriff *usul-i cedide* („die neue Methode"), mit der die neue „phonetische Methode" im Sprachunterricht auf den Grundschulen gemeint war – daher spricht man auch von „neumethodischen Schulen"; siehe Lazzerini (1973), Lazzerini (1975), Lazzerini (1989), sowie Lazzerini, Edward. J. (1995): „Jadīdism." In: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 2. S. 351–52. Rezente Studien liegen vor in Dudoignon (1996), Abdoulline (1996), Kanlidere (1997) sowie Khalid (1998).

2 Zur politischen Bewegung der Rußlandmuslime vor dem Ersten Weltkrieg siehe Mende (1936), Bennigsen (1960), sowie Zenkovsky (1960) und Devlet (1985).

3 Die Beschlüsse der allmuslimischen Konferenzen wurden bereits 1915 in Buchform veröffentlicht: Bigi, Musa Ğarullah (1915): *İslaxat äsaslary*. Petrograd; siehe auch Hablemitoğlu, Necip (1997): *Çarlık Rusyasında Türk kongreleri (1905–1917)*. Ankara.

4 Siehe hierzu die immer noch autoritative Studie von Bennigsen (1964).

5 Die Muslime Zentralasiens und der Steppengebiete waren in der dritten Duma überhaupt nicht mehr vertreten. Zu den Aktivitäten muslimischer Abgeordneter in den vier Staatsdumen siehe Usmanova (1998).

6 Siehe hierzu Kapitel 4.1.2.2.

sphäre als vor 1908 erlernen zu können. Mit dem dort erlernten Wissen glaubten viele Studenten, später in ihrer russischen Heimat als Lehrer tätig werden zu können.[1]

Studenten und bekannte Publizisten prägten seit 1908/09 das Bild der rußlandmuslimischen Exilgemeinde in Istanbul. Ihre Kontakte mit der Heimat halfen den osmanischen Blättern, für die sie arbeiteten, in Rußland Fuß zu fassen. Istanbuler Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* wurden auf diese Weise rasch in das journalistische Netz der rußlandmuslimischen Presse mit einbezogen.

Die Zielsetzung von *Sırat-i Müstakim*, über das Osmanische Reich hinaus auf sich aufmerksam zu machen und die Muslime weltweit „voneinander in Kenntnis zu setzen", ging dank der Zusammenarbeit mit tatarischen, bucharischen und aserbaidschanischen Journalisten in Istanbul und rußlandmuslimischen Redaktionen im Zarenreich in den Jahren 1909/10 tatsächlich bis zu einem gewissen Grad in Erfüllung. Als Sprachrohr eines osmanischen Reformislams und als eine Zeitschrift, die den Belangen der „türkisch-muslimischen Brüder" in Rußland mehr Gewicht beimaß als andere osmanische Blätter, wurde sie in jenen Jahren von rußlandtürkischen Zeitungen wie *Terciman*, *Vakyt* oder *Joldyz* den Lesern im Zarenreich zur Lektüre empfohlen. *Sırat-i Müstakim* schuf damit indirekt auch die Voraussetzungen für den Erfolg, den seit 1912 Blätter wie *Türk Yurdu* oder *İslâm Mecmuası* in Rußland haben sollten.

Die Berichterstattung Istanbuler Periodika über das Leben der Muslime in Rußland und Zentralasien läßt sich in der Vorkriegszeit in drei Phasen teilen:

1. Bis zum Herbst 1909 dominierten längere historisch, ethnologisch und philologisch orientierte Analysen, Reportagen sowie Konferenzbeiträge. Diese sollten das osmanische Publikum mit der Thematik „Muslime in Rußland" vertraut machen.
2. Zwischen Herbst 1909 und Sommer 1911 bemühten sich die osmanischen Periodika verstärkt, ihre Leser über die aktuelle Entwicklung in Rußland und Zentralasien zu informieren. Die Politik der russischen Regierung gegenüber ihren islamischen Untertanen und den muslimischen Nachbarstaaten wurde dabei als Bedrohung dargestellt. Vom Osmanischen Reich verlangten die Zeitschriften, die Rolle einer Schutzmacht für die vom Zarenreich bedrängten Völker einzunehmen.
3. In der Zeitspanne zwischen dem italienischen Überfall auf Tripolitanien (September 1911) und dem Beginn der Feindseligkeiten zwischen dem Osmanischen und dem Russischen Reich (Oktober 1914)[2] änderte sich der Charakter der Berichte. Angesichts militärischer Niederlagen und innenpolitischer Verwerfungen im Osmanischen Reich dienten die Erfolge, die Rußlandmuslime auf dem Gebiet von Handel und Industrie, Literatur und Sprache, moderner Religionsauffassung und Schulbildung erzielt hatten, den Istanbuler

1 Dieser Wunsch kam in zahlreichen Briefen zum Ausdruck, die Rußlandmuslime aus Istanbul an Zeitungen in Rußland sandten; siehe etwa den langen Bericht von Ayaz İshakof über die tatarischen Studenten in Istanbul in *Joldyz* 1909, Nr. 457, 15.10.1909/14. Şevval 1327 *(Fel'eton: İstanbul mäktübläre)*, S. 2–3.

2 Ende Oktober eröffneten die beiden Kreuzer *Midilli* und *Yavuz*, die ehemals deutschen *Goeben* und *Breslau*, das Feuer auf russische Schwarzmeerhäfen; am 2.11.1914 erklärte daraufhin Rußland dem Osmanischen Reich den Krieg.

Blättern als Beweis dafür, daß auch die osmanisch-türkische Gesellschaft modernisiert werden könne und das Erwachen des (türkischen) Asiens ungehindert weitergehe.

Während die vom „Komitee für Einheit und Fortschritt" (im folgenden: CUP) unterstützten Zeitschriften *İslâm Mecmuası* und *Türk Yurdu* der dritten Phase zuzurechnen sind, deckt *Sırat-i Müstakim* vor allem die ersten beiden Phasen ab. Die größte Dichte an Artikeln und Meldungen über Muslime in Rußland und Zentralasien (ca. 420) weisen *Sırat-i Müstakim* und ihr Ableger *Tearüf-i Müslimin* zwischen September 1909 und August 1911 auf. Die Beiträge jenes Zeitraums sind eine Reaktion auf die Politik der Regierung Stolypin. Das russische Innenministerium hatte sich Ende 1909 entschlossen, in Zusammenarbeit mit dem „Departement für die Geistlichen Angelegenheiten fremder Religionen" (*Departament Duchovnych Del Inostrannych Ispovedanij*; im folgenden DDDII) und den Missionarsgesellschaften verstärkt Maßnahmen zur Eindämmung einer „panislamistischen Gefahr" in Rußland zu ergreifen.[1] Dem seit 1905 einsetzenden Abfall der „getauften Tataren" vom Christentum, der sprachlichen und kulturellen Dominanz muslimischer Tataren über die kleineren christlichen Wolgavölker, aber auch über Baschkiren, Kasachen und Turkestaner, sollte entgegengewirkt werden, da man in einer solchen Stärkung des Islams eine Bedrohung für die innere Stabilität Rußlands erkannt zu haben glaubte.[2]

Im Verlauf des Jahres 1910 wuchs in russischen Regierungskreisen der Verdacht, daß die Rußlandmuslime Unterstützung aus dem Osmanischen Reich erhielten und daß die Jungtürken Agitatoren nach Rußland geschleust hätten, um die lokale muslimische Bevölkerung gegen die Regierung aufzuhetzen. In den osmanischen Zeitschriften *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin*, deren Einfuhr nach Rußland offiziell verboten wurde, glaubte das DDDII schließlich, die Quelle der panislamistischen Propaganda gefunden zu haben. Um vor der Gefahr einer panislamistischen Unterwanderung zu warnen, verwiesen die russischen Dienststellen in ihren internen Schreiben auf Artikel in diesen Zeitschriften, die sich kritisch mit der Islampolitik der russischen Regierung auseinandersetzten oder zur Einheit der Muslime aufriefen. Der tatsächliche Einfluß osmanischer Propaganda auf die politische Loyalität der Muslime Rußlands mag in der Realität gering gewesen sein – in den Augen zaristischer Beamter und (natürlich) der Istanbuler Redaktionen selbst stellte er hingegen in den Jahren 1909–11 ein politisches Faktum dar.

Bernhard Rosenberger hat jüngst die Rolle der europäischen Presse im Vorfeld des Ersten Weltkrieges auf die Frage hin untersucht, inwiefern Zeitungen als Kriegstreiber in Erscheinung getreten sind. Für die Zeit vor 1914 spricht er von der „Presse als Störenfried" im Verhältnis der Staaten zueinander und argumentiert:

---

1 Zum Hintergrund dieser Maßnahmen siehe McCarthy (1973) sowie Geraci (1997). Zur Islampolitik der orthodoxen Kirche allgemein siehe Glazik (1959) und Saussay (1967).

2 In zeitgenössischen zaristischen Dokumenten begegnet man immer wieder dem Verdacht, die Muslime Rußlands hätten auf ihren drei Kongressen die panislamistische Idee zur politischen Doktrin erhoben und strebten die Verbreitung derselben auf den neumethodischen Schulen an. In diesem Zusammenhang verwiesen die Beamten auf den Umstand, daß zahlreiche Lehrer im Ausland, d.h. Istanbul und Ägypten, studiert hätten; siehe Gol'mstrem (1911), S. 11–12; Gorochov (1941), S. 192.

„Die Zeitungen wurden in der Vorkriegszeit als relevanter Faktor im Zusammenspiel der Mächte nicht nur wahrgenommen, sondern sie dienten geradezu als politisches Barometer. Symptomatisch ist außerdem, daß die Presseorgane primär kritisch-negativ beurteilt wurden. Die Zeit vor 1914 war dadurch gekennzeichnet, daß die Zeitungen vielfach als unliebsame Störenfriede, als die Politik massiv behindernde Akteure angesehen wurden. Man traute ihnen im Prinzip alles Schlechte zu, bis hin [...] zur Entfachung eines großen europäischen Krieges."[1]

1910 waren *Tearüf-i Müslimin* und *Sırat-i Müstakim* kurzfristig „Störenfriede" im Verhältnis zwischen der Pforte und dem Zarenreich. Der russische Botschafter in Konstantinopel, Nikolaj Čarykov, mußte auf Geheiß St. Petersburgs beim osmanischen Außenminister vorstellig werden, um ihm mitzuteilen, daß die zunehmende antirussische Agitation in der osmanischen Presse aus Sicht Rußlands die ansonsten freundlichen Beziehungen der beiden Länder störe.[2] Tatsächlich zog die osmanische Regierung 1911 aus Furcht vor unerwünschten internationalen Verwicklungen ihre Unterstützung für panislamistische Projekte zurück.[3] Zu einem Krieg sollte es zwischen Osmanen und Russen Ende 1914 dann doch kommen – allerdings wurde dieser nicht durch die Agitation rußlandmuslimischer Exilkreise in Istanbul ausgelöst. Diese hatten 1913/14 vielmehr mehrfach ihre Hoffnung auf eine Kooperation der beiden Vielvölkerreiche zum Ausdruck gebracht.[4]

Auf welche Weise läßt sich nun das Bild vom Leben der Muslime in Rußland und Zentralasien rekonstruieren, wie es in der osmanischen Presse zwischen 1908 und 1914 – überwiegend von Rußlandmuslimen selbst – gezeichnet wurde? Dieser Frage soll in der vorliegenden Arbeit nachgegangen werden. Die Arbeit nimmt dabei nicht für sich in Anspruch, Aussagen über „den Islam in Rußland" machen zu können.[5] Die Autoren waren viel zu parteiisch, als daß man ihre Beiträge als neutrale Quelle betrachten könnte, deren Auswertung Aussagen über konkrete Vorgänge in Rußland zuließen. Zudem repräsentieren sie natürlich einen viel zu kleinen Ausschnitt aus dem Spektrum der zeitgenössischen rußlandmuslimischen Publizistik, um damit auch nur annähernd die dschadidistische Auseinandersetzung mit dem Russischen Reich bewerten zu können.

---

1 ROSENBERGER, BERNHARD (1998): *Zeitungen als Kriegstreiber?* Die Rolle der Presse im Vorfeld des Ersten Weltkrieges. Köln u.a. (Medien in Geschichte und Gegenwart. 11.), S. 35–36.

2 Siehe hierzu Kapitel 7.2.1.

3 Zwischen 1911 und 1913 betrieb das Komitee für Einheit und Fortschritt keine aktive panislamistische Politik; die den Jungtürken nahestehende Zeitung *Tanin* warnte die osmanische Presse sogar davor, panislamistischen Strömungen nachzugeben und damit das Ausland gegen die Osmanen aufzubringen; siehe ÖZCAN (1997), S. 168–69.

4 Siehe KURAT (1970), S. 216–19. Zu den offiziellen russisch-osmanischen Beziehungen vor dem Ausbruch der Feindseligkeiten siehe auch BODGER, ALAN (1984): „Russia and the End of the Ottoman Empire." In: KENT, MARIAN (ed.): *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*. London u.a. S. 76–110.

5 Nach dem Ende der Sowjetunion sind westlichen, aber auch einheimischen Forschern neue Quellen in großer Zahl zugänglich gemacht worden. Als erstes Resultat dieser „Neuentdeckung" des Islams in Rußland sei auf die Sammelbände verwiesen: *Muslim Culture I*, *Muslim Culture II*, *Réformisme musulman*, *Islam de Russie* sowie *Russia's Orient*. Die Frage der nationalen Identität der Tataren warf jüngst YÉMELIANOVA (1997) erneut auf.

Die Texte sind vielmehr als Teil eines spätosmanischen „Entdeckens" der islamischen und türkischen Welt in Rußland und Asien zu betrachten. Auch wenn Rußlandmuslime in Istanbuler Periodika nach außen hin über das Leben ihrer Landsleute in Rußland referieren mögen, sprechen sie doch immer ein osmanisches Publikum an. Es muß daher der Frage nachgegangen werden: Inwiefern hat der Aufenthalt am Sitz des Kalifats die Argumentation rußlandmuslimischer Emigranten beeinflußt? Um eine eventuell vorhandene „osmanische Dimension" dieser Berichte greifbar werden zu lassen, sollen ihnen daher zeitgenössische rußlandmuslimische Stimmen (etwa aus der tatarischen oder aserbaidschanischen Presse) sowie die Ergebnisse der westlichen und sowjetischen Forschung zum Thema „Islam in Rußland" kontrastiv entgegengestellt werden. Aufgrund der Fülle an Primärliteratur kann dem nur an einigen markanten Beispielen ausführlicher nachgegangen werden.

Die Aufarbeitung der damaligen russisch-osmanischen Pressebeziehungen steckt heute noch in den Anfängen, und die vorliegende Arbeit versteht sich als einer der ersten Schritte in diese Richtung. Es erscheint mir deshalb unerläßlich, die Kooperation zwischen den Redaktionen in Istanbul und Rußland ausführlich darzustellen, um die Bedeutung dieser journalistischen Kontakte für das Entstehen eines turksprachigen Presseraumes vor dem Ersten Weltkrieg konkret beurteilen zu können.

Zum Aufbau: Nach einem Kapitel, das sich den historischen Hintergründen ideologischer Phänomene wie des Panislamismus und des Panturkismus widmet (Kapitel 2), sollen in Kapitel 3 die Primärquellen ausführlicher dargestellt werden. Kapitel 3.1 behandelt einzeln und in chronologischer Abfolge die osmanischen Periodika – die Beschreibung beschränkt sich dabei ausschließlich auf die rußlandrelevanten Aspekte der Blätter. In Kapitel 3.2 versuche ich die Frage zu klären, inwieweit die in Kapitel 3.1 vorgestellten osmanischen Periodika von der zeitgenössischen rußlandmuslimischen Presse zur Kenntnis genommen wurden und welches Echo sie in tatarischen und aserbaidschanischen Zeitungen und Zeitschriften hervorriefen. Kapitel 3.2 ist geographisch untergliedert, die einzelnen Unterkapitel sind chronologisch aufgebaut.

Die Kapitel 4 bis 6 dienen der Analyse der Istanbuler Texte, die sich mit Rußland und Russisch-Zentralasien beschäftigen. Der besonderen Bedeutung des Jahres 1909 wird durch Kapitel 4 Rechnung getragen. Vortragsabende, mehrteilige Reportagen und ähnliche längere Artikel führten die osmanischen Leser erstmalig in die Thematik „Islam in Rußland" ein und beleuchteten historische, literarische und ethnographische Aspekte der rußlandmuslimischen Gesellschaft. In Kapitel 5 werden die in den Artikeln und Kurzmeldungen immer wieder vorgetragenen Stereotypen und Topoi vorgestellt, wobei sie nach folgenden Oberkriterien unterteilt werden: „Russische Bedrohungen", „Kritik in den eigenen Reihen", „Osmanenschelte" und „Rußlandmuslimisches Eigenlob". Der Schwerpunkt liegt hierbei auf den Jahren 1909–11. Kapitel 6 widmet sich ganz dem Schicksal Bucharas in den Jahren 1909–11, wie es in den Istanbuler Blättern geschildert wurde. Das Chanat von Buchara besaß einen halbautonomen Status. Seine Innenpolitik, vor allem in Schul- und Bildungsfragen, wurde nicht von St. Petersburg beeinflußt.[1] Dennoch ist die Geschichte Bucharas jener Jahre nicht aus dem

1 Zur Geschichte Bucharas unter russischer Herrschaft siehe SUCHAREVA (1966) sowie BECKER (1968).

gesamtrussischen Kontext getrennt zu sehen. Daher habe ich mich entschlossen, die Berichterstattung aus und über Buchara in einem gesonderten Kapitel zu behandeln.

In Kapitel 7 soll anhand ausgesuchter Beispiele verdeutlicht werden, welchen Stellenwert zaristische Behörden den Istanbuler Blättern, allen voran *Tearüf-i Müslimin* und *Sırat-i Müstakim*, beigemessen haben. Kapitel 7.1 analysiert die Berichte, die der Orientalist Smirnov, der im Untersuchungszeitraum als Zensor für die „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" in St. Petersburg tätig war, über die beiden osmanischen Zeitschriften anfertigte. In Appendix H habe ich eine Liste sämtlicher zwischen Sommer 1908 und Kriegsausbruch 1914 von der „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" zensierten osmanisch-türkischen Druckerzeugnisse angeführt.

Kapitel 7.2 basiert auf den Akten des DDDII über panislamistische und panturkistische Strömungen in Rußland. Ich möchte anhand der Analyse ausgewählter Dokumente nachzeichnen, vor welchem historischen Hintergrund die Istanbuler Periodika in Rußland zu einem Politikum wurden; in den Appendizes A-G werden einige der Schriftstücke in deutscher Übersetzung auszugsweise vorgestellt.

Die Umschrift von Namen, Titeln und Textpassagen aus einem halben Dutzend Sprachen bleibt ein schwer zu lösendes Problem. Russische Namen und Begriffe transkribiere ich nach den Regeln der philologisch-wissenschaftlichen Umschrift der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Allerdings orientiere ich mich bei der Schreibung geläufiger geographischer Begriffe und Ethnonyme, z.B. Taschkent, Tschuwaschen oder Baschkiren, am Duden. Analog gilt auch für orientalische Sprachen: Termini, Ethnonyme und geographische Begriffe, die Eingang in den Duden gefunden haben, werden in der dortigen Form wiedergegeben, z.B. Hadith; „Ulema" wird jedoch nicht als Singular, sondern als Plural, d.h. „die Gelehrten", aufgefaßt. Die Transkription arabischer und persischer Namen, Titel und Zitate erfolgt ansonsten nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Koranzitate in deutscher Sprache entstammen der Übersetzung von PARET.[1]

Die größten Schwierigkeiten bereitet die Transkription türkisch-tatarischer Wörter. Der mehrfache Schriftwechsel, den die türkischen Sprachen im 20. Jh. erfahren haben, hat diese Aufgabe nicht gerade erleichtert. Die Transkription von osmanisch-türkischen und krimtatarischen Zitaten, Eigennamen und Termini erfolgt nach *Redhouse*.[2] Auch die wenigen usbekischen Namen und Begriffe werden auf der Basis des *Redhouse* umschrieben.

Bei Titeln von Periodika, bei Artikelüberschriften oder Zitaten in tatarischer und aserbaidschanischer Sprache weiche ich jedoch von *Redhouse* ab, um die sprachliche Eigenständigkeit der Quellen zum Ausdruck zu bringen. Im Falle des Aserbaidschanischen orientiere ich mich an der 1993 eingeführten Lateinschrift – mit einer Ausnahme: Der Vokal /ə/ bzw. /Ə/ wird mit /ä/ bzw. /Ä/ wiedergegeben. Im Falle des Tatarischen richte ich mich nach der Schreibung, wie sie dem tatarisch-russischen Wörterbuch *Tatarsko-russkij slovar'* von 1966 zugrunde liegt, und transkribiere aus der kyrillischen Schrift. Dort nicht vorkommende Voka-

1 PARET, RUDI (1985): *Der Koran*. [4]Stuttgart u.a.

2 *Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük*. (1988). [10]İstanbul. (edd. von B. ALKIM u.a.).

beln persischer, türkischer oder osmanischer Herkunft werden, so weit dies möglich ist, an die moderne tatarische Sprache angeglichen. Im Zweifelsfall orientiert sich die Umschrift türkisch-tatarischer Zitate in arabischer Schrift immer an *Redhouse*.

Folgende Besonderheiten sind dabei zu berücksichtigen:

- Durch Bindestrich abgesetzte *izafet*-Vokale werden der Vokalharmonie nicht angeglichen *(Sırat-i Müstakim* statt *Sırat-ı Müstakim)*. Der Bindestrich steht auch bei aserbaidschanischen Titeln vor dem *izafet*-Vokal, d.h. *Şärq-i Rus* statt *Şärqi-Rus*. Dabei wird das Verbindungs-*ya* nur geschrieben *(*z.B. *ulema-yi Buhara)*, wenn es als «ی» im arabischen Schriftbild erscheint.
- «ب» und «د» im Auslaut bzw. im Anlaut nach stimmlosen Konsonanten werden getreu dem arabischen Schriftbild wiedergegeben (*mektebde* statt *mektepte*).
- Wenn es sich nicht um einen Satz- oder Artikelanfang handelt, werden Ethnonyme wie *türk*, aber auch der Name der Religion *islâm* klein geschrieben.
- Wenn Titel von Periodika oder Rubriken aus zwei Elementen bestehen, so werden beide groß geschrieben: z.B. *Âlem-i İslâm*.

Diese Regeln gelten jedoch nicht für die Appendizes. Dort folgt die Schreibung der orientalischen Eigennamen und Titel nach dem französischen bzw. russischen Original; d.h. aus dem kyrillischen Original wird transkribiert.

Daten im Text entsprechen, wenn nichts anderes gesagt wird, dem gregorianischen Kalender. Der Unterschied zwischen dem gregorianischen und julianischen Kalender betrug zu Beginn des 20. Jh. 13 Tage.

Die Stellenangaben für Zitate und Belegstellen aus den Primärquellen, d.h. den osmanischen und rußländischen Periodika, erfolgen nach einem einheitlichen System: Nach dem kursiv geschriebenen Namen des Blattes folgt das Jahr, in dem die Nummer nach gregorianischem Kalender herauskam; daraufhin Nummer des Bandes und der Ausgabe, Datum (soweit angegeben Finanz- und Hidschrakalender im Osmanischen Reich; Julianischer und Hidschrakalender in Rußland), der kursiv geschriebene Name des Artikels in Klammern und seine Seitenzahlen. Ein Beispiel würde lauten: *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 48, 23. Temmuz 1325/19. Receb 1327 *(Terakkiyat-i islâmiye kongresi)*, S. 337–40.

Dabei gilt es, folgendes zu beachten:

- Im Artikel erwähnte Zeitungsnamen werden steil geschrieben und nicht dem Umschriftsystem der jeweiligen Primärquelle unterworfen, d.h. auch in aserbaidschanischen oder tatarischen Zitaten steht *Türk Yurdu* oder *İslâm Mecmuası*.
- Die Monatsnamen des Hidschrakalenders werden in allen Fällen einheitlich nach *Redhouse* transkribiert; d.h. es steht z.B. Şevval auch bei der Nennung tatarischer und aserbaidschanischer Stellenangaben statt Šäüüäl bzw. Şävväl.
- Gelegentlich haben Redaktionen vergessen, das Datum, die Nummer der Ausgabe oder die Seitenzahlen zu aktualisieren. Wenn ein solcher Fehler festgestellt werden konnte, wurde in eckigen Klammern durch [sic!] darauf hingewiesen. Generell gilt aber: Die Daten der

Stellenangaben wurden unverändert aus der Primärquelle übernommen, mit allen eventuellen Unstimmigkeiten.

- Bei rußlandtürkischen Periodika konnten bisweilen nicht alle relevanten Daten gesammelt werden. Hin und wieder wurde nur ein Datum (Julianischer oder Hidschra-Kalender) festgehalten, mitunter fehlen Seitenzahlen. Bei Zeitungen, deren Umfang meist nicht mehr als vier Seiten betrug, scheinen mir jedoch die verbliebenen Daten für ausreichend, um die Belegstelle zu kennzeichnen.

Die Schreibweise der Eigennamen der wichtigsten Protagonisten erfordert eine weitere Klärung: Personen, die sich zwischen den Sprachen und Kulturen bewegten, sind meist unter mehr als einem Namen bekannt. Der Einheitlichkeit zuliebe habe ich mich für folgende Schreibungen entschieden, bin mir aber bewußt, daß andere möglich wären:

- Yusuf Akçura; anstelle Yusuf Akçurin, Akçuraoğlu Yusuf
- Ahmed Ağayef; anstelle Ahmet Ağaoğlu, Ähmäd Ağayev; Ähmädbäy Häsän bäy oğlu Ağayev; Ahmet Agayeff
- Abdürreşid İbrahimof; anstelle Abdürreşid İbrahim, Räšid İbrahimov
- Ayaz İshakof; anstelle Gayaz İshakov, Ayaz İshaki
- Mehmed Emin Resulzâde, anstelle Mähämmäd Ämin Räsulzadä
- Rızaeddin Fahreddin, anstelle Rizauddin Faxruddin
- İsmail Gasprinski, anstelle Ismail Gasprinskij oder İsmail Gaspıralı

Gerade der letzte Name wirft ein grundsätzliches Problem auf: In der türkeitürkischen aber auch westlichen Sekundärliteratur besteht seit längerem der Trend, den Namen Gasprinski in der Form Gaspıralı wiederzugeben, um nachträglich seine türkische Identität stärker zum Ausdruck zu bringen. Auch wenn man ihn mit einigem Recht als eine der Vaterfiguren der panturkistischen Bewegung ansehen darf, ist diese „Turkifizierung" seines Namens doch ein Anachronismus. In den mir vorliegenden Quellen, die zu seinen Lebzeiten entstanden sind, wurde er immer Gasprinski genannt, und so unterzeichnete er auch seine Briefe und Artikel in der osmanischen Presse. Es gibt keinen Anlaß, daran zu zweifeln, daß er diesen Namen mit Stolz trug. İsmail Gasprinski war sich als *mirza*, Mitglied des niederen Adels, sehr wohl des kleinen, aber wichtigen sozialen Unterschieds zwischen einem Gasprinski und einem Gaspıralı bewußt, der durch das Suffix -inskij zum Ausdruck gebracht wurde. Da ich aus der arabischen Schrift transkribiere, schreibe ich nicht Gasprinskij, sondern Gasprinski (Şahtaxtinski usw.)

Viele Ethnonyme, die in den Primärquellen Verwendung fanden, existieren heute nicht mehr oder haben einen Bedeutungswandel erfahren. Zu Beginn des 20. Jh. kämpften Chachuls und Kirgisen um die fruchtbaren Böden in der Steppenregion des heutigen Kasachstans, Nogaier und Sarten beäugten sich mißtrauisch in Turkestan, kaukasische Türken wurden von den Russen transkaukasische Tataren genannt, die Aserbaidschaner kamen alle aus

Iran und so mancher türkische Osmane hielt den Ausdruck *türk* noch für eine Beleidigung.[1] Am Ende des 20. Jh. besitzen viele dieser Völker unabhängige Nationalstaaten oder wenigsten autonome Republiken; neue Ethnonyme sind eingeführt worden, bereits existierende haben sich in einigen Fällen auf andere Völker ausgedehnt. Es ist nicht ohne weiteres möglich, die heutige Bezeichnung in die Zeit vor 1914 zurückzuprojizieren. Die turksprachigen Bewohner Bakus z.B. nannten sich 1910 entweder Muslime oder „kaukasische Türken" *(Qafqaz türkläri)*, allenfalls ihre Sprache wurde „aserbaidschanisch-türkische Sprache" *(azärbaycan-türk dili)* genannt. Dennoch habe ich mich entschieden, aus Gründen der Einheitlichkeit die heute gültigen Ethnonyme zu übernehmen – in Sonderfällen wird auf die damalige Eigenbezeichnung hingewiesen.

Unter „aserbaidschanisch" und „Aserbaidschanern" verstehe ich die Aserbaidschanisch sprechenden Bewohner Nordwest-Irans und der südkaukasischen Provinzen des Zarenreiches, bin mir jedoch bewußt, daß in der heutigen Republik Aserbaidschan der Streit um die Selbstbezeichnung noch schwelt. Mit „Tataren" bezeichne ich das in der Literatur als Wolga- bzw. Kasantataren bekannte Volk, dessen Vertreter auch heute größtenteils außerhalb der Republik Tatarstans leben. In turkestanischem und kasachischem Umfeld wurden die Tataren häufig „Nogaier" genannt. In den untersuchten Quellen der Vorkriegsepoche war der Streit um die Selbstbezeichnung unter den tatarischen Intellektuellen noch nicht gelöst. Vertreter der „türkischen" und der „tatarischen" Sichtweise lieferten sich Polemiken in der Orenburger Zeitschrift *Šura* und anderen Organen. Auch im Osmanischen Reich kam es unter den dort lebenden Tataren zu Auseinandersetzungen um diese Frage.[2] Die Mehrzahl der Autoren störte sich an der Verwendung des Begriffes *tatar* keineswegs. Nur unter bestimmten Umständen reagierten Tataren in Istanbul verärgert, wenn Osmanen sie so bezeichneten:

1. Wenn das Wort „Tatare" eine pejorative Konnotation besaß, weil damit das Bild vom blutrünstigen, heidnischen Berserker aus den Tiefen Asiens suggeriert wurde.
2. Wenn die Verwendung des Wortes „Tatare" geschah, um eine Trennungslinie zwischen Tataren und Türken zu ziehen, d.h. wenn ihnen unterstellt wurde, daß sie ethnisch und sprachlich nichts mit den Türken gemein hätten.

In diesen Fälle wiesen die Tataren darauf hin, daß es zwischen osmanischen Türken und Tataren keinen ethnischen Unterschied gebe, daß beide Angehörige eines Volkes seien und „Tataren" eine historische Fehlbezeichnung sei. Wenn das Wort „Tatare" von Osmanen jedoch in dem Sinn benutzt wurde, daß man darunter lediglich einen besonderen Zweig der türkisch-tatarischen Sprachfamilie verstand, störte diese Verwendung die Tataren wenig.

Die osmanische Presse übernahm die russische Fehlbezeichnung Kirgisen für die Kasachen. Da von den eigentlichen Kirgisen in den untersuchten Texten nie die Rede ist, habe ich mich dazu entschlossen, konsequent die Eigenbezeichnung „Kasache" zu verwenden. Bei den

1 Zum letzten Punkt siehe Ursinus (1994).

2 Siehe Kirimli (1996), S. 163–66.

Chachul, die als Kolonisten in ihr Land drangen, handelte es sich um Ukrainer.[1] Die Bewohner Bucharas und Turkestans werden als Bucharer bzw. Turkestaner bezeichnet. Auf „Sarte" oder „Usbeke" wird verzichtet, es sei denn, die Quelle spricht eindeutig hiervon. Was die turksprachigen Bewohner der Krim angeht, so habe ich mich für das Ethnonym „Krimtatare" entschieden. Die Selbstbezeichnung hieß in den Primärquellen meist „Krimbewohner" *(kırımlı)*. Die Deportation, die dieses Volk 1944 erleben mußte, hat es besonders sensibel in diesen Fragen gemacht. In Exilkreisen war in den 50er und 60er Jahren vorwiegend von „Krimtürken" die Rede.[2] Seit zehn bis zwanzig Jahren spricht man unter den Angehörigen dieses Volkes auch im westlichen Ausland und der Türkei wieder bewußt von „Krimtataren"; und dem soll hier Rechnung getragen werden. Gelegentlich verwende ich den Begriff „rußländisch", der dem türkischen *rusyalı* entspricht. Die Rußlandmuslime sprachen in der osmanischen Literatur von sich selbst nie als „russische Muslime" *(rus müslimanları)*, sondern als „Bewohner Rußlands" bzw. „Rußländer" *(rusyalı)*.

Abkürzungen

AÜDTCFD	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
CAS	Central Asian Survey
CMRS	Cahiers du Monde Russe et Soviétique
CUP	Comité Union et Progrès
DDDII	Departament Duchovnych Del Inostrannych Ispovedanij
EI	Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Édition
En Ir	Encyclopædia Iranica
İA	İslâm Ansiklopedisi
IJMES	International Journal of Middle East Studies
MSOS	Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen
RMM	Revue du Monde Musulman
ROMM	Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerannée
TDEA	Türk Dili ve Edebiyat Ansiklopedisi
TDEK	Türk Dünyası El Kitabı
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
TKAEY	Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları
TTKY	Türk Tarih Kurumu Yayınları
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

1 Der Name Chachul ist eine despektierliche Bezeichnung für die Ukrainer; LEYN (1988), S. 678.

2 Siehe etwa KIRIMAL, EDİGE (1952): *Der nationale Kampf der Krimtürken*. Emsdetter.

2 Panislamismus und Panturkismus: Ein historischer Überblick

Die Berichterstattung der osmanischen Presse aus Rußland und Zentralasien wurde bereits von Zeitgenossen mit zwei ideologischen Strömungen in Verbindungen gebracht, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. im politischen Sprachgebrauch Europas verankert sind:[1] mit dem Panislamismus und dem Panturkismus.[2] Der Begriff „Panislamismus" wurde erstmals um 1880 von dem französischen Journalisten Gabriel Charmes verwendet, um die Solidarisierung der muslimischen Welt mit den Tunesiern und ihrem Widerstand gegen die französische Besetzung des Landes zu charakterisieren.[3] In der Folgezeit wurde in der europäischen Öffentlichkeit jegliche Agitation unter Muslimen gegen die Kolonialmächte als „Panislamismus" bezeichnet. Der Begriff „Panturkismus" kam in der europäischen Literatur zwar schon in den 60er Jahren des 19. Jh. auf, erhielt aber erst kurz vor und während des Ersten Weltkriegs eine politische Bedeutung.[4] In beiden Fällen haben bei der Namensgebung zeitgenössische nationalistische Bewegungen wie der Pangermanismus oder der Panslawismus Pate gestanden – die politische Dimension dieser Irredenta wurde damit auch auf den Panislamismus und den Panturkismus übertragen.[5]

LANDAU betont, daß es sich bei diesen Ideologien um Verteidigungsstrategien handelte, die erst durch die Konfrontation der muslimischen Welt mit den europäischen Großmächten hervorgerufen wurden.[6] Ahmed Ağayef vertrat 1912 in *Türk Yurdu* eine ähnliche These: Die Politisierung des Islams sei im wesentlichen eine Reaktion der muslimischen Welt auf das Vor-

1 Siehe X (1913): „Le panislamisme et le panturquisme." In: *RMM* 22. S. 179–220.

2 Ich spreche im folgenden von „Panislamismus" und „panislamistisch", wenn es sich um ideologische Aspekte dieses Phänomens handelt, etwa „panislamistische Propaganda" oder „panislamistische Zeitschrift". Konsequenterweise spreche ich auch von „panturkistisch".

3 LANDAU (1990), S. 2.

4 Der ungarische Turkologe jüdischer Abstammung Arminius Vambery soll den Begriff geprägt haben; siehe LANDAU (1995, c), S. 267. Zu Leben und Werk Vamberys siehe die Biographie ALDER, LORY/RICHARD DALBY (1979): *The Dervish of Windsor Castle: the Life of Arminius Vambery*. London.

5 Der Panslawismus war zu Beginn eine kulturelle Bewegung der Westslawen (Tschechen, Slowaken, Kroaten), die ein ethnisches Gemeinschaftsgefühl entwickelten. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. erhielt er eine militante politische Dimension, da er von der russischen Außenpolitik instrumentalisiert wurde, um die Herrschaft der Osmanen und der Habsburger über die Balkanslawen zu brechen. Während des russisch-türkischen Kriegs von 1877/78 fand er in der Person des Journalisten M. N. Katkov (1818–87) einen einflußreichen Wortführer; siehe hierzu KOHN, HANS (1956): *Die Slawen und der Westen. Die Geschichte des Panslawismus*. Wien u.a.; KOHN, HANS (1983): *Panislavism ve Rus milliyetçiliği*. İstanbul.

6 LANDAU (1995, a) und (1995, c).

dringen Europas gewesen.[1] In einer ersten Phase hätten die Muslime gehofft, sich durch eine sittliche und moralische Erneuerung dem machtpolitischen Niedergang entgegenstemmen zu können. Religiöse Bewegungen wie die Wahhābīya und die Sanūsīya seien die unmittelbare Folge dieses neuen Denkens gewesen,[2] das aber den Kern des Problems nicht erfaßt habe. In der zweiten Hälfte des 19. Jh. sei schließlich den Türken die Aufgabe zugefallen, die Wissenschaft und Technik sowie die politischen Institutionen Europas mit den Grundsätzen des islamischen Glaubens zu vereinbaren und auf diesem Weg die islamische Gesellschaft zu modernisieren. Ağayef vertrat die Ansicht, daß Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838/39–1897) der erste Gelehrte gewesen sei, der die Notwendigkeit umfassender Veränderungen eingesehen und den Islam hierfür politisiert habe. Dabei unterstrich Ağayef, daß es sich bei al-Afġānī um einen Türken gehandelt habe.[3] Durch diese Vereinnahmung des ersten prominenten Panislamisten sollte der Führungsanspruch der Türken und insbesondere der Istanbuler Intellektuellen innerhalb der islamischen Erneuerungsbewegung bekräftigt werden.

Die Thesen Ağayefs veranschaulichen, wie sich am Vorabend des Ersten Weltkriegs in *Türk Yurdu* türkisch-nationalistische und panislamistische Argumentationen überschnitten und sich auch Parteigänger des Panturkismus wie Ağayef durchaus in der Tradition al-Afġānīs verstanden. Als Proto-Nationalismus, wie ihn KEDDIE charakterisiert, bildete der Panislamismus eine wichtige Etappe auf dem Weg vom religiösen zum nationalen Bekenntnis im Nahen und Mittleren Osten.[4] Die „Einheit der Muslime" – *ittihad-i islâm*, wie sie in osmanischen Texten genannt wurde – geht zwar letztendlich auf prophetisches Geheiß zurück, wonach alle Gläubigen eine „Gemeinde" *(umma)* bilden, erfuhr aber im 18./19. Jh. eine Neuinterpretation.[5] Angesichts des militärischen Vordringens Rußlands hatte sich der osmanische Sultan im Schriftverkehr zwischen der Pforte und den Chanaten Zentralasiens bereits im späten 17. Jh. als „Padişah aller Muslime" bezeichnet und seine Aufgabe darin gesehen, die Muslime der ganzen Welt zu unterstützen.[6] Um mit dem Herrscher von Buchara eine Allianz

1 Diese Gedanken vertrat er in seiner Artikelserie „Die türkische Welt", in der er nachzuweisen versuchte, daß es zwischen türkischem Nationalismus und dem Bekenntnis zum Islam keinen Widerspruch gebe; zu den folgenden Ausführungen siehe den dritten Teil in *Türk Yurdu* 1912, Bd. 1, Nr. 3, 1327/28 *(Siyasiyat: Türk âlemi 3)*, S. 70–74.

2 Zu den beiden bedeutenden fundamentalistischen Bewegungen und ihren Begründern siehe PETERS (1996), S. 95–97, und S. 101–03.

3 Zu al-Afġānīs Wirken und der von ihm bewußt verschleierten Herkunft siehe KEDDIE, NIKKI R. (1983): *An Islamic Response to Imperialism.* Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghānī". With a New Introduction from Afghānī to Khomeini. Berkeley. Ağayef behauptete, sich mit al-Afġānī in ihrer beider Muttersprache, dem Aserbaidschanischen, unterhalten zu haben. al-Afġānī habe ihm berichtet, Sohn aserbaidschanischer Eltern aus Iran zu sein; siehe *Türk Yurdu* 1912, Bd. 1, Nr. 7, 1327/28 *(Siyasiyat: Türk âlemi 5)*, S. 200–01.

4 Siehe KEDDIE (1969).

5 Dem Islam als universeller Religion ist der Aufruf zur politischen Einheit aller Gläubigen inhärent. Doch war die Zersplitterung der islamischen Welt in zahlreiche Herrschaftsgebilde und konkurrierende Konfessionen im Lauf der Zeit zu einer unumstößlichen Tatsache geworden, die eine „Einheit des Islams" zur bloßen Theorie hatte werden lassen.

6 ÖZCAN, AZMİ (1992): *Pan-İslamizm.* Osmanlı Devleti, Hindistan Müsülmanları ve İngiltere (1877–1914). İstanbul; im folgenden beziehe ich mich auf die englische Übersetzung ÖZCAN (1997), S. 24 ff.

gegen das Russische Reich zu schließen, betonte der Sultan 1786 in einem Schreiben an den Chan die Notwendigkeit einer „Einheit der Muslime". Wenn auch unter völlig anderen historischen Rahmenbedingungen so wiesen, wie AZMİ ÖZCAN feststellt, diese frühen Schreiben doch bereits große Ähnlichkeiten mit der späteren panislamistischen Propaganda Abdülhamids II. auf, was den Gebrauch religiöser Begriffe und die Betonung der muslimischen Einheit und Solidarität angeht.[1] Im russisch-osmanischen Vertrag von Küçük Kaynarca, in dem die Pforte 1774 gezwungen wurde, dem Verlust der Krim zuzustimmen, wurde der Anspruch des osmanischen Sultans, Kalif aller Muslime zu sein, berücksichtigt.[2] Das Zarenreich gestand dem Kalifen damit eine religiöse Autorität über die Krimtataren zu. Ähnlich wie die europäischen Mächte eine Protektionsrolle für die osmanischen Christen spielten, erwarteten auch die osmanischen Sultane fortan, eine Schutzfunktion für die von Europäern beherrschten Muslime ausüben zu können. 1876 wurde denn auch in der osmanischen Verfassung verankert, daß der Sultan in seiner Eigenschaft als Kalif Schutzherr der islamischen Religion sei.[3]

Eine entscheidende Bedeutung bei der Verbreitung des *ittihad-i islâm*-Gedankens hatte die osmanische Presse der 70er Jahre des 19. Jh.[4] War eines der Ideale der *Tanzimat*-Epoche die „Einheit der [osmanischen] Völker" *(ittihad-i anasır)* gewesen,[5] so begannen osmanische Intellektuelle nun über eine neue Staatsideologie nachzudenken: eine mögliche „Einheit aller Muslime".[6] Am Beispiel der Berichterstattung Istanbuler Periodika jener Jahre über die Lage der indischen Muslime zeigt ÖZCAN, wie in der osmanischen Öffentlichkeit antichristliche Gefühle geschürt wurden. Die Schilderungen britischer Grausamkeiten gegenüber den Muslimen Indiens sollte die osmanischen Muslime daran erinnern, daß England zwar Gerechtigkeit von den Osmanen im Umgang mit den christlichen Minderheiten forderte, selbst aber nicht bereit war, seine muslimischen Untertanen mit Respekt zu behandeln. Muslimische Emigranten aus aller Welt, darunter viele Inder, kamen in diesen Jahren nach Istanbul: „These Muslims [...] not only informed the Ottoman public of the plight of their people, but also highlighted the hopes and the aspirations which the Muslim world entertained from the Ottomans."[7]

---

1 Ebd., S. 26.

2 Ebd., S. 29–30. Der Anspruch geht auf das Jahr 1518 zurück. Nachdem die Osmanen unter Selim I. das ägyptische Mamlukenreich erobert hatten, ließen sie den abbasidischen Schattenkalifen, dessen Vorfahren seit der mongolischen Eroberung von Bagdad im 13. Jh. in Kairo residiert hatten, nach Istanbul kommen. Dort soll die Kalifenwürde auf den Sultan der Osmanen übertragen worden seien; MATUZ (1990), S. 82–83.

3 PETERS (1996), S. 105.

4 ÖZCAN (1997), S. 35 ff. Zur Geschichte der osmanischen Presse sei verwiesen auf ORAL, F. S. (1967): *Türk basın tarihi*. Birinci Kitab. İstanbul; İNUĞUR, M. NURİ (1982): *Basın ve yayın tarihi*. İstanbul; sowie KARPAT (1964). Zur Rolle der Presse bei der Entstehung einer Öffentlichkeit im Nahen Osten siehe den Sammelband von HERZOG, CHRISTOPH/RAOUL MOTIKA/ANJA PISTOR-HATAM (1995) (edd.): *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*. Heidelberg.

5 Zu den Reformen der *Tanzimat*-Ära siehe DAVISON, R. H. (1998): „Tanẓīmāt." In: *EI* 10. S. 216–25.

6 Zur politischen Weltsicht der Jungosmanen siehe MARDİN, ŞERİF (1962): *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton; desgleichen BERKES (1964), S. 208–23.

7 ÖZCAN (1997), S. 33.

Die Jahre 1878–84 brachten für die Muslime des Nahen Ostens eine dramatische Wende, die den Zeitgenossen wie ein Generalangriff Europas erscheinen mußte:[1] Innerhalb weniger Jahre gerieten erneut bedeutende Teile der islamischen Welt unter direkte oder indirekte europäische Kontrolle. Der russisch-türkische Krieg von 1877/78 schwächte die Position der Osmanen auf dem Balkan erheblich und führte zu territorialen Verlusten. 1881 ergriff Frankreich Besitz von Tunesien, und ein Jahr später landeten britische Truppen in Ägypten, warfen den nationalistischen Aufstand unter Oberst Aḥmad ʿUrābī nieder und besetzten das Land. Der intellektuelle Widerstand gegen den Kolonialismus der Europäer artikulierte sich nun in einer verstärkten panislamistischen Propagandatätigkeit. Als unmittelbare Folge der jüngsten muslimischen Niederlagen darf die Publikation der Zeitschrift *al-ʿUrwatu ʾl-wuṯqā* („Das festeste Band") gewertet werden, die 1884 von al-Afġānī und dem aus Ägypten ausgewiesenen Muḥammad ʿAbduh (1849–1905) in Paris herausgegeben wurde. Wegen der „panislamischen und antikolonialistischen" Haltung der Zeitschrift verboten die Briten die Einfuhr des Blattes nach Ägypten und Indien.[2] Die Jugendjahre der meisten Rußlandmuslime, die sich ab 1908 an der osmanischen Presse beteiligten, fielen in die bewegten 70er und 80er Jahre, die nicht ohne Einfluß auf ihr späteres Weltbild bleiben sollten.[3]

Im Osmanischen Reich bediente sich Sultan Abdülhamid II. ab 1878 offen der Idee der *ittihad-i islâm*, nicht nur um die außenpolitische Position des angeschlagenen Reichs zu stärken, sondern auch um von innenpolitischer Kritik an der Auflösung des Parlaments und seiner autokratischen Herrschaftsweise abzulenken. So finanzierte er muslimische Periodika, die seinen Anspruch auf das Kalifat bekräftigten und sandte osmanische Emissäre nach Algerien, Ägypten, Indien und in die von Muslimen bewohnten Regionen Chinas. GEORGEON hielt hierzu fest:

> « C'est là l'aspect communément appelé «panislamisme» de la politique du sultan – un panislamisme qui a tant effrayé les chancelleries occidentales, convaincues que se préparait à Istanbul une révolte des musulmans du monde entier qui aboutirait à la déstabilisation du système colonial. »[4]

ÖZCAN betont, daß England während der Herrschaftszeit Abdülhamids II. trotz einer Intensivierung der osmanischen Propagandatätigkeit in Indien nie wirklichen Grund zur Sorge hatte: Eine militante Aufwiegelung der indischen Muslime durch die Osmanen fand zu keiner Zeit

---

1 KEDDIE (1969), S. 20–21. Siehe hierzu auch SCHULZE, REINHARD (1982): „Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert." In: *Die Welt des Islams* 22. S. 103–16.

2 PETERS (1996), S. 115–16. Zum Wirken M. ʿAbduhs ebd., S. 119–24; sowie KERR, MALCOLM H. (1966): *Islamic Reform*. The political and legal theories of Muhammad ʿAbduh and Rashid Rida. Berkeley u.a.

3 So begann die Karriere Gasprinskis als Journalist, Pädagoge und Politiker in den Jahren 1878–82; LAZZERINI (1973), S. 10 ff. Abdürreşid İbrahimof reiste 1879 als 23jähriger über Istanbul nach Medina, wo er vier Jahre studierte; TÜRKOĞLU (1997), S. 11–13.

4 GEORGEON, FRANÇOIS (1989): „Le dernier sursaut (1878–1908)." In: MANTRAN, ROBERT (ed.): *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris, S. 533 ff. Zu diesem Thema siehe auch DERİNGİL, SELİM (1998): *The Well-Protected Domains*. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909. London.

statt.[1] Die Istanbuler Presse wurde in den 80er Jahren des 19. Jh. von der Regierung vielmehr wiederholt aufgefordert, sich bei der Behandlung „indischer" Themen im Ton zu mäßigen, um nicht den Unmut Englands zu erregen. Die osmanischen Periodika riefen zwar die Muslime der ganzen Welt dazu auf, sich um den Kalifen zu sammeln und die religiösen Bindungen untereinander zu festigen, doch waren solche Appelle nicht speziell für Indien oder andere auswärtige Regionen gedacht, sondern für das heimische Publikum. Wenn die offizielle osmanische Presse vom hohen Ansehen, das der Kalif unter ausländischen Muslimen genieße, schrieb, so beabsichtigte sie damit, seine innenpolitische Position zu stärken.

In der Fachwelt wird seit langem die Frage unterschiedlich beantwortet, ob es den Panislamismus vor dem Ersten Weltkrieg als konkret faßbare politische Größe überhaupt gegeben habe oder ob darunter lediglich eine kulturelle Bewegung zu verstehen sei.[2] JACOB LANDAU legt in seiner Monographie *The Politics of Pan-Islam* den Schwerpunkt auf die Organisation panislamistischer Bewegungen, d.h. er interpretiert das entsprechende Schrifttum der Panislamisten als ideologische Rechtfertigung künftigen politischen Handelns.[3] Der kulturelle Panislamismus wird von ihm daher in erster Linie als Wegbereiter eines politischen wahrgenommen. PETERS vertritt die Auffassung: „... den Panislamismus als organisierte politische Bewegung gab es schwerlich."[4] Er sei vielmehr Ausdruck eines neuen Bewußtseins der Muslime gewesen, die den Islam als Teil ihrer kulturellen Identität wahrgenommen hätten, die es gegenüber der herrschenden europäischen Kultur zu verteidigen galt. In der Propaganda al-Afġānīs habe die Einheit der Herzen und Geistesverfassungen im Mittelpunkt gestanden und nicht der politische Zusammenschluß muslimischer Staaten.[5]

ÖZCAN kommt bei der Untersuchung des indisch-muslimischen Panislamismus zu einem vergleichbaren Resultat: Dieser habe zu keiner Zeit einen aggressiven Charakter gehabt, sondern vielmehr eine Förderung der muslimischen Länder auf der Basis gegenseitiger Verständigung und Zusammenarbeit bezweckt. Die Loyalität indischer Muslime während des Weltkriegs wertet ÖZCAN als Ausdruck dieses Verständnisses von Panislamismus.[6] Das Beispiel

---

1 Zur panislamistischen Propaganda osmanischer Zeitungen unter Abdülhamid II. siehe ÖZCAN (1997), S. 120–26; sowie LANDAU (1990), S. 56–64.

2 Zu einer frühen Kontroverse unter deutschen Gelehrten kam es zwischen BECKER und VOLLERS. BECKER zeigte sich von der Existenz eines Panislamismus überzeugt; siehe BECKER, C. H. (1904): „Panislamismus." In: *Archiv für Religionswissenschaften* 7. S. 169–92. Eine kritische Antwort hierauf gab VOLLERS, K. (1904): „Ueber Panislamismus." In: *Preussische Jahrbücher* 117, Juli bis September 1904. S. 18–40.

3 LANDAU definiert folgende Ziele der Panislamisten: a) die Schaffung einer starken zentralen Autorität, womit im allgemeinen der Kalif gemeint war; b) die Ausformung eines gemeinsamen Ideals für alle Muslime; c) weltweiter Gehorsam der Muslime gegenüber ihrem Kalifen; d) die Bereitschaft, für das gemeinsame Ideal sogar Leben und Besitz zu geben; e) die Bereitschaft, gemeinschaftlich für das Ideal zu kämpfen, im Ernstfall auch einen „Heiligen Krieg" zu führen; f) Aufbau eines Staates, der alle Muslime weltweit umfaßt; LANDAU (1990), S. 5–6.

4 PETERS (1996), S. 105.

5 Ebd., S. 118.

6 ÖZCAN (1997), S. 183. Zu den Jungtürken war das Verhältnis der indischen Muslime zunächst getrübt gewesen, da die Absetzung Abdülhamids II. in Indien auf wenig Verständnis stieß. Die vom CUP nach Indien entsandten Emissäre mußten sich in den Jahren nach 1909 daher in erster Linie auf „Schadensbegrenzung" beschränken. Die Balkankriege lösten dann eine erneute Solidarisierung mit den osmanischen Muslimen aus;

der indischen Muslime weist zahlreiche Parallelen zum russischen Islam auf. Dies gilt auch für die Sorge der europäischen Kolonialmächte, die „eigenen" Muslime könnten von der Hohen Pforte und einer auswärtigen, panislamistischen Presse beeinflußt werden.[1] Da die britische wie die russische Verwaltung muslimischen Zeitungen als Propagandawaffen eine große Bedeutung beimaß, ist der tatsächliche Einfluß der Periodika bisweilen überschätzt worden. Zeitgenössische Beobachter, die an der Existenz einer panislamistischen Organisation zweifelten, glaubten sogar, der Panislamismus sei im wesentlichen nichts anderes als ein Produkt der Presse, insbesondere eines Emigrantenjournalismus. VOLLERS zitierte, um den Panislamismus zu charakterisieren, das berühmte Bismarckwort: „Druckerschwärze, nichts als Drukkerschwärze".[2] In ähnlicher Weise äußerte sich VÄLI XULUFLU Ende der 20er Jahre in Baku:

> „Diese Bewegung, die etwa ein halbes Jahrhundert andauerte, hatte weder ein konkretes Programm, noch verfügte sie über eine konkrete Organisation. Das Sprachrohr des Panislamismus waren vereinzelte Zeitungsredakteure, Journalisten oder Personen, die [...] aus ihrer Heimat in andere Regionen verbannt worden waren."[3]

Der Panislamismus habe über kein Zentrum verfügt, fuhr XULUFLU fort: Wenn eine Handvoll Aktivisten eine Zeitlang in Kairo oder Istanbul zusammengekommen sei, dann könne man noch nicht von einem Zentrum sprechen. Die Frage, ob ein politischer Panislamismus (die Vereinigung aller Muslime) jemals Aussichten auf Erfolg gehabt habe, verneinte XULUFLU kategorisch.[4] Den Aktivisten der *ittihad-i islâm* sei es in erster Linie darum gegangen, eine ideelle Einheit der Muslime zu erreichen. Dafür hätten sie mit Hilfe ihrer Zeitungen vier Ziele verfolgt:[5]

1. Die Lehre der richtigen Religion.[6]

---

siehe hierzu ebd.; S. 127–83.

1 Die Meuterei von 1857 in Indien hatte ebenso Auswirkungen auf das britische Islamverständnis, wie der Aufstand im zentralasiatischen Andižan 1898 russische Befürchtungen vor einem militanten Islam nährte. Angeführt von einem Sufi des Naqšbandī-Ordens, der den „Heiligen Krieg" ausgerufen hatte, lieferten sich im Mai-Juni 1898 rund 2000 Muslime in Andižan Kämpfe mit der russischen Armee. Erklärte Absicht der Aufrührer war es gewesen, das Chanat von Kokand wieder zu errichten und die muslimischen Territorien Innerasiens von den „Ungläubigen" zu befreien; CARRÈRE D'ENCAUSSE, HÉLÈNE (1989): „Organizing and Colonizing the Conquered Territories." In: ALLWORTH, EDWARD (ed.): *Central Asia.* 120 Years of Russian Rule. Durham u.a., S. 167f.

2 VOLLERS (1904), S. 30.

3 XULUFLU (1929), S. 15. Auch wenn seine Schrift zum atheistischen Propagandafeldzug der Bolschewiki zu rechnen ist, sind viele seiner Feststellungen über den Panislamismus nicht von der Hand zu weisen.

4 Ebd., S. 16.

5 Ebd., S. 18. Zum Protest „muslimischer Kosmopoliten" gegen eine vom Westen geteilte islamische Welt in der Phase vor dem Ersten Weltkrieg siehe auch SCHULZE, REINHARD (1990): *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert.* Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga. Leiden u.a. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East. 41.), S. 47 ff.

6 Dieser Aspekt schloß eine Annäherung zwischen den verschiedenen Rechtsschulen und Glaubensrichtungen des Islams mit ein. Ein Argument, das von Rußlandmuslimen in Istanbul häufig vorgetragen wurde, lautete: Von der Spaltung der Muslime Rußlands in Sunniten und Schiiten profitiert nur der zaristische Staat; siehe

2. Die Lehre der islamischen Geographie, d.h. das „sich Gegenseitig-Kennenlernen der Muslime" *(tearüf-i müslimin)*.
3. Die Lehre der richtigen islamischen Geschichte, um die Gründe für den Aufstieg der islamischen Welt im Mittelalter sowie für den späteren Niedergang zu verstehen.
4. Die Entwicklung einer einheitlichen Sprache für alle Muslime; d.h. die Beherrschung des Arabischen.[1]

Diese Ziele sind auch für die panislamistische Propaganda der in den folgenden Kapiteln zu behandelnden osmanischen Periodika kennzeichnend. Die rußlandmuslimischen Zeitungsbeiträge, die zwischen 1908 und 1914 in der osmanischen Presse erschienen, sollen als Ausdruck dieses kulturellen Panislamismus aufgefaßt werden, wobei nicht außer Acht gelassen wird, daß auch eine kulturelle Strömung politische Implikationen besitzen kann. Die Rußlandmuslime unterschieden konsequent zwischen der auch von ihnen angestrebten *ittihad-i islâm* und dem, was russische Zeitungen als *panislamizm* bezeichneten.[2] Ihren russischen Zeitgenossen warfen sie vor, darunter eine aggressive und fanatische Ideologie zu verstehen, in deren Mittelpunkt die Ermordung von Ungläubigen und der „Heilige Krieg" zur Gründung eines islamischen Weltreichs stehe.[3] Nicht nur in ihrer russischen Heimat, sondern auch in Istanbul wiesen tatarische und aserbaidschanische Autoren immer wieder die Vorstellung zurück, sie strebten eine politische Vereinigung aller Muslime oder aller Türken an. Vielmehr gehe es ihnen, schrieb Ağayef, um eine „Belebung" *(ihya)* und eine „Erneuerung" *(tecdid)* der dem Islam eigenen Zivilisation und um die Bewahrung einer echten türkischen Lebensweise.[4]

Als die Rußlandmuslime in den Jahren nach 1908 in Istanbul die Einheit der Muslime beschworen und über die Mißhandlung ihrer Landsleute durch das christliche Zarenreich klagten, knüpften sie an eine lange Tradition in der osmanischen Presse an. In vielen Punkten hatten die oben erwähnten muslimischen Emigranten der 60er und 70er Jahre des 19. Jh. die spätere Aktivität der Rußlandmuslime bereits vorweggenommen. Jedoch sind zwei wichtige

---

hierzu Kapitel 4.1.3.3 und 6.2. Der Aufruf zur Einheit der Sunniten und Schiiten gegen einen gemeinsamen Gegner bereitete vergleichsweise wenig Schwierigkeiten. Die Frage, welche Probleme auftreten können, wenn sich Schiiten und Sunniten auf eine gemeinsame Interpretation der islamischen Frühgeschichte einigen wollen, behandelt BRUNNER, RAINER (1996): *Annäherung und Distanz.* Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert. Berlin. (Islamkundliche Untersuchungen. 204.).

1 Im Falle rußlandmuslimischer Panislamisten nahm die Schaffung einer gemeinsamen türkischen Literatursprache dieselbe Funktion ein. Auch die panislamistischen Blätter Istanbuls, wie etwa *Sırat-i Müstakim*, betonten die Rolle des Türkischen als Kommunikationssprache zwischen den Muslimen des Osmanischen Reichs und denen Rußlands und Zentralasiens. Darüber hinaus traten viele Reformer in Rußland für eine „Turkifizierung" des Islams, etwa in Form einer Koranübersetzung oder Freitagspredigten in der Muttersprache, ein; siehe YÉMELIANOVA (1997), S. 546f.

2 LAZZERINI (1973), S. 84.

3 Siehe etwa die Zurückweisung armenisch-russischer Unterstellungen in *İrşad* 1906, 10. Safer 1324, *(Tülu' edän ay parçası)*; bzw. *Säda* 1909, Nr. 22, 5. Zilqade 1327, *(İslam vä Qur'an haqqında)*, S. 3.

4 Diese Äußerung Ağayefs fiel in *Türk Yurdu* 1912, Bd. 1, Nr. 7, 1327/28 *(Siyasiyat: Türk âlemi 5)*, S. 195–201; ähnlich argumentierte Ahmed Taceddins in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Panislamizm etrafında bir misyoner)*, S. 96–100. Zur tatarischen Kritik an solchen russischen Verdächtigungen siehe YÉMELIANOVA (1997), S. 551.

Unterschiede hervorzuheben: Zum einen hatte die osmanisch-türkische Presse in den 70er Jahren des 19. Jh. in der Hauptstadt und einigen größeren Provinzzentren gerade erst erfolgreich Wurzeln schlagen können – in der „zweiten Verfassungsperiode" hingegen zählte die türkische Presse bereits zu einer festen Institution, die ein viel größeres Publikum erreichte.[1] Zum anderen appellierten die Emigranten aus Rußland nicht nur an die islamische Brüderlichkeit der Osmanen, sondern auch an deren türkisches Nationalgefühl, das in jener Phase sich verstärkt zu manifestieren begann.

Die zweite hier zu behandelnde ideologische Strömung, der Panturkismus, kann als eine jener Pan-Bewegungen gewertet werden, die gegen Ende des 19. Jh. in Ost- und Mitteleuropa sowie im Nahen Osten in Erscheinung traten. Die Parteigänger des Panturkismus drückten ein starkes Interesse am Wohlergehen aller Türken aus und hofften, die türkischen Völker dort, wo sie unter der Herrschaft von fremden Völkern lebten, vor Diskriminierung und Assimilierung bewahren zu können. Mit Blick auf das Osmanische Reich bzw. die Republik Türkei ordnet JACOB LANDAU den Panturkismus den irredentistischen Bewegungen zu,[2] schränkt allerdings ein:

> « Il n'est pas toujours facile de distinguer historiquement le panturquisme culturel plus modéré qui cherche à promouvoir la solidarité, de la tendance politique relativement extrémiste qui vise à une union irrédentiste de tous les groupes turciques et des pays qu'ils habitent. Comme dans d'autres pan-idéologies [...], la tendance culturelle précède souvent le mouvement politique, qui finit par devenir prépondérant. »[3]

Eingangs war darauf hingewiesen worden, daß es zwischen panislamistischer und panturkistischer Argumentation oft keine scharfen Trennungslinien gab – insbesondere gilt dies für den russischen Islam.[4] Zudem bleibt es in dieser frühen Phase schwierig, einen nur auf das Osmanische Reich begrenzten „türkischen Nationalismus" *(türklük hissiyatı)* von einem grenzüberschreitenden „Panturkismus" *(türkçülük)* zu unterscheiden,[5] da die türkische Bewußtseinswerdung der Osmanen zeitlich mit der „Entdeckung" verwandter Bevölkerungsgruppen au-

---

1 Laut KARPAT (1964), S. 262 ff, erschienen in den 70er Jahren etwa 50 türkische Zeitungen und Zeitschriften, von denen es einige zu der recht beachtlichen Auflagenhöhe von 30000 Exemplaren brachten. Einen Tiefpunkt erlebte die türkische Presse am Vorabend der Jungtürkischen Revolution. Die Situation änderte sich schlagartig nach 1908. In den ersten neun Monaten nach Wiedereinführung der Verfassung 1908 kamen 353 türkische Periodika heraus. Die Zahl ging in den folgenden Jahren allerdings wieder drastisch zurück; siehe GÜNYOL (1957).

2 LANDAU (1995, b), S. 1.

3 LANDAU (1995, c), S. 266.

4 Panislamismus und Panturkismus werden im Falle der Rußlandmuslime oft synonym gebraucht; siehe etwa ARŠARUNI, A. (1931); BENNIGSEN (1984).

5 LANDAU (1995, c), S. 266. In den untersuchten Texten bleibt die genaue Bedeutung des Wortes *türklük* häufig unklar. Es kann je nach Kontext darunter „die türkische Welt", „die Türken", „das Türkentum", „das türkische Wesen", „die türkische Identität", aber auch – als Beispiel für das fehlende Nationalbewußtsein der Osmanen – „Bauernlümmelei" verstanden werden. Bei der Schilderung des kasachischen Nomaden- und Hirtenlebens fiel an einer Stelle die Bemerkung „die Kasachen, die als Viehhalter ein türkisches Leben führen" *(heyvan beslemekle türklük eden kırgızlar)*; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgızlar ve Duma'nın son kararı)*, S. 62–65.

ßerhalb des Reichs koinzidierte. Eine begriffliche Verwirrung herrscht überdies in den Quellen insofern, als gelegentlich im selben Zusammenhang auch vom „Panturanismus" die Rede ist.[1] Dieses Konzept umschließt eine viel größere Anzahl von Völkern in Asien und Osteuropa, die religiös und kulturell nicht homogen sind und nur hypothetisch einer übergeordneten Sprachfamilie, den sog. Turaniern, angehören.[2]

In den untersuchten Texten gestalten sich die Übergänge fließend, da es sich nicht um klar definierte Ideologien handelte, deren Positionen einander ausgeschlossen hätten. So behandelte ein programmatischer Artikel Abdürreşid İbrahimofs mit dem Titel „Panturanismus" in *Tearüf-i Müslimin* lediglich die turksprachigen Bewohner Asiens muslimischen Glaubens.[3] Der Panturanismus wurde hier als Vorstufe zu einer künftigen Vereinigung aller islamischen Völker betrachtet, unter denen die Türken, d.h. die „Turanier", eine Führungsrolle einnehmen sollten. In anderen Fällen wiesen die Autoren auf die ethnische Verwandtschaft zwischen Türken und nichtmuslimischen „Turanier" wie den Wolgafinnen,[4] aber auch den Burjaten, Ostjaken[5] usw., hin und verliehen ihrer Hoffnung Ausdruck, daß diese bald zur muslimisch-türkischen Familie gehören mögen. Türkisch wurde von vielen Kommentatoren als die Sprache des Islams in Innerasien angesehen: Ihre Vorstellung, daß sich eine nichttürkische Ethnie nach der Annahme des Islams auch sprachlich ihrem türkischen Umfeld anpassen müsse, ist daher nicht weiter verwunderlich.[6] Ein weiteres Beispiel für die Nähe zwischen panturanischen und islamischen Utopien bietet der Fall Japan: Eine mögliche Bekehrung der „turanischen" Japaner zum Islam ist häufig Gesprächsthema in der muslimischen Presse der Vorkriegsepoche gewesen.[7] Panturkistische, panturanistische und panislamistische Visionen waren in solchen Darstellungen kaum voneinander zu unterscheiden.

Politische Formen nahm der Panturkismus erstmals im Zarenreich an – im Zuge der Revolution von 1905. Nachdem zunächst das linke Spektrum der rußlandmuslimischen Gesellschaft aktiv geworden war, organisierten gemäßigtere Kräfte 1905/06 drei Kongresse,[8] an denen Muslime aus ganz Rußland teilnahmen und auf denen eine „Union der Muslime" ge-

---

1 LANDAU (1995, c), S. 266.

2 Das Wort „Turan" ist eine persische Bezeichnung für das Land im Nordosten Irans. Seit 1839 fand der Begriff Eingang in den Sprachgebrauch der Ungarn. Das Interesse der sprachlich von ihrer Umgebung isolierten Ungarn an ihren „Stammverwandten" in Asien löste unter den ungarischen Intellektuellen eine Schwärmerei für die „turanischen Brüder", d.h. Finnen, Türken, Mongolen, bisweilen auch Japaner und Chinesen, aus; siehe JÄSCHKE (1941).

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Panturanizm)*, S. 17–20.

4 *Türk Derneği* [1910], Bd. 1, Nr. 7, 1328 *(Çuvaşlar)*, S. 223–31.

5 Siehe die Ausführungen Ahmed Taceddins in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Mavera-yi Ural)*, S. 100–02.

6 In einem Artikel der Bakuer Zeitung *İrşad* wurde darauf hingewiesen, daß die chinesischen Muslime, die Dunganen, langsam dazu übergingen, untereinander die türkische Sprache zu verwenden. Dies, so freute sich die Redaktion, werde die Dunganen künftig auch sprachlich enger an ihre muslimisch-türkischen Brüder binden; siehe die Übernahme des Beitrages in *Terciman* 1906, Nr. 95, 18. Receb 1324 *(Gazetelerden: Çin'de türk dili)*.

7 Siehe KREISER (1981), S. 231 ff; sowie UÇAR, AHMET (1995): „Japonların İslâm dünyasındaki yayılmacı siyaseti ve Abdürreşid İbrahim." In: *Toplumsal Tarih* 20. S. 15–17, und TÜRKOĞLU (1997), S. 53–68.

8 Siehe BENNIGSEN (1960), S. 52–62.

gründet wurde.[1] Die „Union" gab vor, die Interessen aller Rußlandmuslime zu vertreten und konfessionellen Unterschieden keine Bedeutung beizumessen. Da die überwiegende Mehrzahl der muslimischen Völker Rußlands ein türkisches Idiom sprach, wurde das Türkische von den Teilnehmern als „nationale Sprache" der Muslime Rußlands angesehen – ein Umstand, der die Charakterisierung der Kongresse als „panturkistisch" respektive „panislamistisch" rechtfertigt.[2] 1905/06 bestand bei den Anhängern der „Union" die Hoffnung, die Muslime Rußlands könnten in Zukunft als eigenständige „Nation" *(millet)* mit einer einheitlichen Schriftsprache am politischen Leben des Zarenreichs teilnehmen. In den Jahren nach 1907/08 gewannen jedoch partikularistische Strömungen unter den Muslimen in Rußland immer mehr an Bedeutung, und nach der Oktoberrevolution gingen die verschiedenen islamisch-türkischen Völker ihre eigenen Wege. Die Jahre 1905–17/20 können daher sowohl als Teil einer allgemeinen rußlandtürkischen Geschichte verstanden werden, wie auch als wichtige Etappe im Nationswerdungsprozeß der heutigen Aserbaidschaner, Tataren, Krimtataren usw.[3] Dies macht es mitunter schwierig, klar zu differenzieren, ob es sich bei einer nationalistischen Äußerung in der Vorkriegspresse um eine partikularistische (z.B. aserbaidschanische) oder um eine allgemein-türkische Argumentation handelte.[4]

Die Entstehung eines rußlandmuslimischen Nationalbewußtseins war selbstverständlich keine singuläre Erscheinung, sondern hing eng mit den Nationalbewegungen benachbarter Völker im Zarenreich zusammen. Es lassen sich daher in der Entwicklung und Ausformung des rußlandmuslimischen Nationalismus Parallelen zur Geschichte anderer Völker finden. Unter den muslimischen Bevölkerungsgruppen in Rußland hatte das „nationale Erwachen" zu Beginn des 20. Jh. vor allem die turksprachigen Wolga- und Krimtataren sowie die Aserbaidschaner erfaßt.[5] KAPPELER bewertet die rußlandmuslimische Erneuerungsbewegung, den Dschadidismus, als religiöse Nationalbewegung.[6] Finanziell wurde sie von der muslimischen

1 Die Volkszählung von 1897 hatte ergeben, daß auf dem Territorium des Russischen Reichs knapp 14 Millionen Muslime lebten, wobei Ungenauigkeiten bei der Zählung zugegeben wurden – häufig war es den Beamten untersagt worden, die Frauen eines muslimischen Haushalts selbst zu befragen; siehe *Die Nationalitäten des Russischen Reiches* (1991), S. 317 ff. In der Istanbuler Presse sprach man nach 1908 meist von 20 bis 30 Millionen Rußlandmuslimen, bisweilen sogar von bis zu 40 Millionen.

2 Auf ihrem dritten Kongreß hatten sich die Rußlandmuslime 1906 darauf verständigt, in den Grundschulen künftig neben den lokalen Idiomen die „türkische Schriftsprache" *(edebi türk dili)* zu lehren; siehe DEVLET (1985), S. 101–02. RÖHRBORN (1994), S. 161, charakterisiert diese Sprache, wie sie etwa in Gasprinskis *Terciman* Verwendung fand, als ein „Basic-Osmanisch". Einer der eifrigsten Befürworter einer gemeinsamen türkischen Literatursprache für alle Rußlandmuslime war der Chefredakteur der Orenburger Zeitung *Vakyt*, Fatix Kärimof; siehe YÉMELIANOVA (1997), S. 550 ff.

3 Siehe die Einzeluntersuchungen SWIETOCHOWSKI (1985), RORLICH (1986), sowie KIRIMLI (1996).

4 Die Ausrichtung der Zeitung *Kazan Möxbire*, für die Yusuf Akçura vor seiner Emigration schrieb, bezeichnete YÉMELIANOVA (1997), S. 552, als „Turkism with a 'Kazan face'".

5 Bei der Berichterstattung über Rußland sind in den osmanischen Periodika häufig Begriffe wie „erwachen" *(uyanmak)* oder „Erwachen/Renaissance" *(intibah)* anzutreffen. Sie besitzen eine sowohl religiöse als auch nationale Komponente. Die Geschichte des Islams und die Geschichte der Türken wurden gleichermaßen nach den Paradigmen geschildert: „Aufstieg und Überlegenheit gegenüber Europa im frühen Mittelalter", „Selbstverschuldete Stagnation und Niedergang" sowie „Erwachen im 19. Jh.".

6 KAPPELER (1993), S. 196. Eine genaue begriffliche Trennung zwischen Modernismus und Nationalismus ist im Falle der rußlandmuslimischen Geschichte zumeist nur schwer zu vollziehen: KIRIMLI (1996), S. X, ge-

Bourgeoisie getragen, die im letzten Viertel des 19. Jh. unter den Tataren, aber auch den Aserbaidschanern, entstanden war. KAPPELER stützt sich auf das Modell des tschechischen Historikers MIROSLAV HROCH,[1] der die nationalen Bewegungen verschiedener kleinerer Minderheitenvölker Europas miteinander verglichen hat. HROCH stellt dabei drei Phasen fest, die in unterschiedlicher Ausprägung bei allen untersuchten Völkern auftraten:[2]

1. In Phase A beginnt sich eine kleine Gruppe von Gelehrten für Sprache, Geschichte und Folklore der eigenen Gruppe zu interessieren; man kann daher auch von einer kulturellen Phase sprechen.
2. Darauf beginnt in Phase B die nationale Agitation. Laut KAPPELER verfolgt nun eine Gruppe von Patrioten „... das Ziel, das nationale Bewußtsein in breitere Bevölkerungsschichten zu tragen, sie zu mobilisieren und zu einer Nationsgesellschaft zu integrieren."[3]
3. Nach erfolgreicher Agitation entsteht in Phase C eine Massenbewegung, in der ein großer Teil der Gesellschaft, von nationalem Bewußtsein erfaßt, politische Autonomie anstrebt.

Die muslimische Nationalbewegung in Rußland befand sich KAPPELER zufolge in den Jahren nach 1905 im Übergang von der kulturellen Phase A zur Phase B begriffen.[4] Kennzeichnend für die Phase B war der Typus des „nationalen Aktivisten", dem die Teilnehmer der drei rußlandmuslimischen Kongresse ebenso entsprachen wie die Autoren, die nach 1908 in Istanbul am osmanischen Presseleben mitwirkten.[5] Es handelte sich um Lehrer, Journalisten, Literaten, Religionsgelehrte und Studenten, deren Ziel darin bestand, über die Presse eine „öffentliche Meinung" *(efkâr-i umumiye)* zu schaffen und somit breitere Volksschichten an ihrem Kampf um nationale und religiöse Rechte zu beteiligen. Im Vergleich zu den Nationalbewegungen anderer Minderheiten Rußlands war die der Rußlandmuslime nach Ansicht der Aktivisten nur schwach entwickelt.[6] Völker wie Polen, Finnen und Armenier schienen ihnen im Ringen mit der russischen Regierung entschlossener und handlungsfähiger zu sein. Um in Zukunft einen vergleichbaren Grad an politischer Organisation zu erlangen, sahen es die „nationalen Aktivi-

---

steht in seiner Studie über die Nationalbewegung der Krimtataren ein, daß sich die von ihm verwendeten Bezeichnungen „Reformer", „Nationalist" oder „Revolutionär" in ihrer Bedeutung überschneiden.

1 HROCH, MIROSLAV (1968): *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas.* Eine vergleichende Analyse zur Gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen. Prag. (Acta Universitates Carolinae Philosophica et Historica Monographia. 24.).

2 Ebd., S. 24 ff, vgl. auch KAPPELER (1993), S. 177 ff.

3 Ebd., S. 177/78.

4 In der vorliegenden Untersuchung orientiere ich mich an den Erkenntnissen von KAPPELER und HROCH. Es birgt gleichwohl gewisse Schwierigkeiten in sich, auf die Geschichte muslimischer Völker ein Modell zu übertragen, das an der Geschichte europäischer Minderheitenvölker entwickelt wurde.

5 Siehe hierzu KAPPELER, ANDREAS/FİKRET ADANIR/ALAN O'DAY (1992) (edd.): *The Formation of National Elites.* Dartmouth. (Comparative Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850–1940. 6.)

6 Siehe etwa die Ausführung Akçuras in Kapitel 4.1.2.2.

sten" in den Jahren vor 1914 als vordringlich an, das Niveau der Grundschulen und Medresen zu heben und die Schriftsprache zu standardisieren.[1]

Der Aufenthalt in Istanbul blieb nicht ohne Folgen auf ihre gesellschaftliche Funktion: In Rußland waren sie Sprecher einer religiösen und ethnischen Minderheit gewesen, deren Nationalismus sich in einer Abgrenzung von der dominierenden russisch-orthodoxen Kultur und dem zaristischen Staat entwickelt hatte. Ihr Wirkungskreis lag darüber hinaus überwiegend außerhalb der großen Zentren russischen Lebens wie St. Petersburg oder Moskau. Im Osmanischen Reich gelang es ihnen hingegen, mit einflußreichen hauptstädtischen Presseorganen, nationalen Vereinigungen und politischen Organisationen wie dem CUP zusammenzuarbeiten. Zudem gehörten sie hier als turksprachige Muslime zu den engsten Verwandten der osmanischen Türken, d.h. der „herrschenden Nation" *(hakim millet)* im Reich. Mit ihrem öffentlichen Bekenntnis zur Einheit der türkisch-islamischen Welt nahmen die Emigranten an der spätosmanischen Diskussion um das künftige Zusammenleben der Völker des Reichs teil. Hatten die Rußlandmuslime im Zarenreich versucht, sich der Russifizierung entgegenzustellen und im kulturellen und religiösen Bereich mehr Autonomie zu erlangen, so unterstützten sie nun in Istanbul Pläne der „herrschenden Nation", die Rechte ihrer Minderheiten zu beschneiden. Diese Solidarisierung fand auf einer konfessionellen und einer nationalen Ebene statt:[2]

1. Die Berichte über den Umgang des christlichen Rußlands mit seinen muslimischen Untertanen erinnerten die osmanischen Leser daran, wie tolerant die eigene Regierung ihre christlichen Untertanen behandelte. Deren Forderung nach noch mehr Autonomie erschien angesichts der Vorgänge im Zarenreich überzogen.
2. Die Emigranten vertraten die These, daß nur ein starkes türkisches Element die islamische Welt im allgemeinen und das Osmanische Reich im besonderen retten könne und das Kalifat daher in der Hand der Familie Osman bleiben müsse. Arabischen oder albanischen Forderungen nach mehr Autonomie traten sie mit dem Argument entgegen, diese Völker seien zivilisatorisch noch nicht weit genug entwickelt, um sich alleine vor den Angriffen der Europäer schützen zu können. Zudem dürfe es angesichts der Bedrohung der türkischen Welt durch das Zarenreich keine Uneinigkeit unter den Muslimen geben. Alle muslimischen Völker seien gleichberechtigt wie die Rekruten einer Armee, schrieb *Tearüf-i Müslimin* in ihrer Eröffnungsnummer – sie ließ jedoch offen, welches die Sprache des befehlshabenden Offiziers sein sollte.[3] Die Vorstellung, daß es sich dabei um eine andere als die türkische handeln könnte, war den Lesern gewiß fremd.

Trotz der gemeinsamen Religion und der großen sprachlichen Nähe zu den osmanischen Türken bewahrten insbesondere die Tataren ihre Identität – ja, sie grenzten sich bisweilen bewußt

1 KAPPELER (1993), S. 275, spricht deswegen von „gemäßigten" Forderungen im Vergleich zu denen anderer Minderheiten.

2 Siehe hierzu die Kapitel 5.3.1.1. und 5.3.1.2.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 1, 2. Nisan 1326/5. Rebi II 1328 *(Maksad)*, S. 1–3.

von ihrem osmanischen Umfeld ab.[1] In ihrem Fall kann man von einem Diasporanationalismus sprechen, wie er, allerdings wesentlich stärker ausgeprägt, auch bei Juden und Armeniern in Rußland und dem Osmanische Reich existierte.[2] Einer tatarischen Diasporagemeinde fiel es vergleichsweise leicht, ihre ethnischen und religiösen Besonderheiten inmitten einer russischen Umgebung zu bewahren. Schwieriger wurde dies, wenn die Tataren in einem islamisch-türkischen Milieu lebten, wie etwa in Zentralasien oder dem Osmanischen Reich. Die Abgrenzung mußte hier stärker begründet werden, was dazu führte, daß sich gegenüber den „Sarten" oder auch den Osmanen ein tatarischer Überlegenheitsdünkel herausbildete, der in ihrem Schrifttum auch anzutreffen ist. Die Fehler und Schwächen der osmanischen Gesellschaft, die sie umgab, wurden oft sehr plakativ den eigenen tatarischen Verdiensten gegenübergestellt. Den osmanischen Eliten hielten Tataren vor, die Entstehung einer nationalen türkischen Sprache und Literatur sowie die Pflege eines türkischen Geschichtsbewußtseins sträflich vernachlässigt zu haben: Die Türken, so vermittelten sie in ihren Pressebeiträgen den Eindruck,[3] seien nicht nur in Rußland, sondern auch im Osmanischen Reich in der Position einer nationalen Minderheit, die ihre Sprache und Kultur vor einer Überfremdung bisher nicht zu retten vermocht habe.[4] Solche Kritik bestärkte eine Reihe prominenter türkischer Intellektueller und Historiker in ihrer Annahme, daß die herrschende osmanische Kultur tatsächlich ein Verhängnis für das türkische Volk darstelle.[5]

Im Osmanischen Reich hatte sich das türkische Nationalbewußtsein erst recht spät entwikkelt – wesentlich später als das griechische, armenische, bulgarische und selbst arabische.[6] Ein kultureller türkischer Nationalismus hatte sich zwar bereits Ende des 19. Jh. gelegentlich artikuliert,[7] beschränkte sich jedoch im wesentlichen auf eine Handvoll Literaten und Historiker. Organisatorische Formen nahm er erst nach 1908 an. Die Ursachen für diese „Verspä-

---

1 So behauptete Ayaz İshakof, die Tataren fielen nirgendwo dem „Übel der Assimilation" anheim; siehe Kapitel 4.1.3.1. Fatix Kärimof brachte während seines Istanbul-Aufenthaltes 1913 diese besondere tatarische Identität in einem Brief „Die Tataren in der Türkei" zum Ausdruck; KÄRİMİ (1913), S. 411–17. Einen allgemeinen Überblick über die Tataren Istanbuls bietet ZARCONE, THIERRY (1994): „Tatarlar." In: *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 7. İstanbul, S. 224.

2 Siehe hierzu ARMSTRONG, JOHN A. (1976): „Mobilized and Political Diasporas." In: *The American Political Science Review* 70. S. 393–408.

3 Siehe hierzu die Kapitel 4.1 und 5.3.

4 Vergleichbare Strömungen hat es auch bei den Russen im Zarenreich gegeben. „Rußland den Russen" hieß das Motto extremer Nationalisten, die glaubten, das Herrschervolk opfere sich auf, um das Reich zu bewahren. Währenddessen sicherten sich die beherrschten Völker immer mehr kulturelle, wirtschaftliche und politische Rechte; siehe RAWSEN, DON C. (1995): *Russian Rightists and the Revolution of 1905*. Cambridge. (Cambridge Russian, Soviet and Post-Soviet Studies. 95.), S. 67 ff.

5 Zur osmanisch-türkischen Suche nach den Gründen des Niederganges ihres Reichs siehe URSINUS (1988) und (1994); sowie HERZOG (1996).

6 Einen informativen Überblick über die Geburt des türkischen Nationalismus und seine Entwicklung zwischen 1908 und 1914 bieten die Artikel GEORGEON (1988), SOWIE GEORGEON (1995, a); darüber hinaus sei auf KUSHNER (1977), und ARAI (1992, b) verwiesen.

7 Osmanische Zeitungen beschäftigten sich seit Ende des 19. Jh. vermehrt mit den Türken Zentralasiens und warnten vor der Gefahr einer Russifizierung derselben. Der Entschluß des Chans von Chiva, Osmanisch als Unterrichtssprache in den Schulen des Chanats einzuführen, wurde 1897 von der Istanbuler Presse als Schritt in Richtung einer Vereinigung aller türkischen Dialekte begrüßt; KUSHNER (1977), S. 41–49.

tung" waren vielschichtiger Natur: Das wichtigste Kriterium nationaler Identifikation blieb für die türkische Bevölkerung bis weit ins 20. Jh. hinein die Religion,[1] d.h. die Zugehörigkeit zur herrschenden islamischen Glaubensgemeinschaft. Türken, Araber, Albaner, Kurden und andere Muslime betrachteten sich als Teil einer „Nation" *(millet)*, deren Mitglieder dieselben Rechte genossen. Eine türkische Identität mußte sich daher von der islamischen erst emanzipieren.[2] Zudem identifizierte sich die türkische Oberschicht zu Beginn des 20. Jh. noch überwiegend mit dem osmanischen Vielvölkerstaat, als dessen Bewahrer und Garant sie sich verstand. Einer der am häufigsten vorgetragenen rußländischen Vorwürfe lautete denn auch, daß die osmanischen Eliten ihre türkische Nationalität zugunsten einer osmanischen opferten.[3] Dabei waren die Emigranten sehr wohl am Weiterleben des Reichs in seiner bestehenden Form interessiert.[4] Mit ihrem Aufruf zur sprachlichen und kulturellen Einheit aller türkischen Völker wollten sie keineswegs die Integrität des Vielvölkerstaats gefährden, denn nur ein starkes und geeintes Osmanisches Reich konnte ihrer Überzeugung nach Rußland vor einem weiteren Vordringen in Asien zurückhalten.

Für die osmanischen Türken wurde die Vorstellung von der Einheit aller Türken bis zu einem gewissen Grade auch eine romantische Kompensation für den realen Machtverfall der Osmanen. GEORGEON bemerkt hierzu: „Il [le panturquisme] a ouvert aux générations marquées par la décadence de l'Empire ottoman de nouveaux espoirs et des perspectives de conquêtes. Il est apparu comme une compensation possible à la décomposition de l'Empire [...]".[5] Die leidenschaftlichsten Vertreter eines solchen romantischen Panturkismus waren osmanische Literaten wie Ziya Gökalp, Halide Edib oder Ömer Seyfeddin,[6] während sich rußlandmuslimische Panturkisten vor Ausbruch des Krieges bewußt von solcherlei Visionen distanzierten: Fatix Kärimof vermerkte in einem seiner Istanbuler Briefe, daß man in Istanbul die Personen, die vom Zusammenschluß aller Türken und Muslime träumten, schlicht als „verrückt" *(divana)* betrachte.[7]

---

1 Dieser Umstand spiegelt sich auch in der Wortwahl der nationalistischen Zeitung *Halka Doğru* („Dem Volk Entgegen") wider, die es sich 1913/14 zur Aufgabe gemacht hatte, die anatolische Bevölkerung aufzuklären und ihr ein türkisches Nationalbewußtsein zu vermitteln. In der Rubrik „Predigten an die Bauern" *(Köylülere Vaizler)* sprachen die Intellektuellen die dörfliche Bevölkerung nicht etwa mit „Oh ihr türkischen Brüder", sondern mit „Oh ihr Glaubensbrüder" *(mü'min kardeşler)* an.

2 So bemühten sich türkische Gelehrte und Intellektuelle seit Ende des 19. Jh. verstärkt darum, die historischen Verdienste der Türken an der islamischen Geschichte und Zivilisation aufzudecken und somit den politisch-religiösen Führungsanspruch der Türken im Osmanischen Reich zu rechtfertigen. Ein bekanntes Beispiel für dieses Genre ist die Schrift Bursalı Mehmed Tahirs von 1898 (1314) – Datierung nach KUSHNER (1977), S. 35 – über die Verdienste der Türken an den religiösen und weltlichen Wissenschaften; siehe die Neuauflage TÂHİR, BURSALI MEHMED (1996): *Türk'lerin ulûm ve fünun'a hizmetleri*. İstanbul. (ed. von SAİD ÖZTÜRK).

3 Eine solche Kritik am Osmanismus übte Yusuf Akçura schon in seiner 1904 entstandenen programmatischen Schrift *Üç tarz-i siyaset*; siehe hierzu auch Kapitel 4.1.1.

4 GEORGEON (1988), S. 36.

5 GEORGEON (1995, a), S. 6.

6 GEORGEON (1988), S. 36.

7 KÂRİMİ (1913), S. 416.

Trotz vieler solcher eindeutiger Stellungnahmen ist das journalistische Wirken der rußlandmuslimischen Emigranten in Istanbul immer wieder als Teil einer gezielten jungtürkischen Außenpolitik zur Destabilisierung Rußlands angesehen worden. Entsprechende Vermutungen zaristischer Behörden fanden Eingang in die spätere Geschichtsschreibung.[1] Die Frage, ob ein politischer Panturkismus, der aktiv auf eine Vereinigung der auswärtigen türkischen Volksgruppen mit den osmanischen Türken hinarbeitete, in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg von Bedeutung war, läßt sich noch nicht eindeutig beantworten. LANDAU unterstützt nach Auswertung britischer Konsulatsakten die These, daß das CUP auf seinen geheimen Tagungen 1910/11 beschlossen habe, Emissäre in die von Türken bewohnten Regionen des Zarenreichs zu senden, um unter diesen eine panturkistische bzw. panislamistische Propaganda zu betreiben.[2] Dennoch bleibt vieles im Unklaren: Es konnte bis heute nicht schlüssig geklärt werden, in welchem Umfang das CUP vor 1914 tatsächlich Agenten nach Rußland und Zentralasien geschleust hat, welchen konkreten Auftrag diese hatten, geschweige denn, wie effektiv sie waren. Festzuhalten bleibt, daß die russischen Behörden vor dem Krieg keine Kooperation zwischen Istanbul und den Rußlandmuslimen aufdecken konnten, die eine konkrete Bedrohung für die innenpolitische Sicherheit des Zarenreichs dargestellt hätte.[3] Dem Panturkismus als eigenständiger Ideologie ist in Rußland im Unterschied zum Panislamismus vor 1914 nur vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden.[4] Erst die politische Entwicklung nach 1914 hat dazu geführt, daß den Ursprüngen türkisch-nationaler Bewegungen in der sowjetischen Geschichtsschreibung ein neues Gewicht beigemessen wurde. Folgende Faktoren waren hierfür ausschlaggebend:

1. Der Turanismus der Jungtürken im Ersten Weltkrieg.
2. Der Separatismus türkisch-tatarischer Bevölkerungsgruppen im Kaukasus, auf der Krim und in Zentralasien (1917–22).
3. Der Kampf der Bolschewisten gegen den Nationalkommunismus in den 20er und 30er Jahren.
4. Die Kooperation türkisch-tatarischer Exilgruppen mit dem faschistischen Deutschland im Zweiten Weltkrieg und mit den Westmächten während des Kalten Kriegs.

Seit den späten 20er Jahren erschienen in Baku, Kasan, Moskau und anderen Orten Schriften, die sich mit der Geschichte der verschiedenen türkisch-tatarischen Nationalbewegungen in

---

1 Siehe Kapitel 7.2. Unter den sowjetischen Historikern vertrat eine solche Sicht beispielsweise MARUNOV, JU. V. (1961): „Pantjurkizm i Panislamizm Mladoturok (1908–1918 gg.)." In: *Kratkie Soobščenija Instituta Narodov Azii* 45. S. 38–56. Zur sowjetischen Literatur über den Panislamismus siehe LANDAU (1990), S. 167–75.

2 LANDAU (1995, b), S. 48 ff; ebenso LANDAU (1990), S. 88 ff.

3 Siehe etwa YÉMELIANOVA (1997), S. 562–64, sowie Kapitel 7.2.

4 Eine Ausnahme bildete ein Beitrag in *Mir Islama* 1913, Bd. 2, Nr. 1 *(Pantjurkizm v Rossii)*, S. 13–30. Es handelt sich hierbei im wesentlichen um eine kommentierte Zusammenfassung der Thesen von Ahmed Ağayevs Artikel „Die türkische Welt" *(Türk âlemi)* aus *Türk Yurdu*, wie sie die Orenburger Zeitschrift *Šura* übernommen hatte, und eine Analyse eigenständiger Beiträge aus *Šura* zum Thema „nationale Identität der Türken und Tataren".

Rußland auseinandersetzten.[1] Panislamismus und Panturkismus wurden nun als Instrumente der osmanischen und deutschen Außenpolitik zur Zerstörung Rußlands, bzw. der Sowjetunion dargestellt.[2] Gasprinskis Eintreten für eine sprachliche und kulturelle Einheit aller Türken wurde als Versuch gewertet, die Rußlandmuslime an das osmanische Kalifat zu binden und damit in die Abhängigkeit von Deutschland zu bringen. Die Propaganda der vor 1914 nach Istanbul ausgewanderten rußlandmuslimischen Emigranten diente als Beweis für den schädlichen Charakter dieser Ideologien.[3] Als es nach dem Zweiten Weltkrieg darum ging, die Nationalgeschichten der muslimischen Sowjetrepubliken neu zu konzipieren, wurden alle historischen Strömungen, die zu einer sprachlichen Einheit der Türken aufriefen, eine Anlehnung an die Istanbuler Hochsprache gar gefordert hatten, als volksfeindlicher Panturkismus und Panislamismus gebrandmarkt.[4] Dabei konnten die sowjetischen Forscher – anscheinend ohne ideologische Berührungsängste – auf die Berichte der zaristischen Polizei zurückgreifen und sie in die eigenen Interpretationen einbauen: Wer 1911 panislamistischer Umtriebe bezichtigt worden war, die die Macht des Zarenreichs untergruben, der fand auch in den Forschungen der Sowjetperiode wenig Sympathie und Verständnis.[5]

Eine zusätzliche „Politisierung" erfuhr der Forschungsgegenstand aber auch durch das nach 1920 entstandene Schrifttum muslimischer Emigranten. Einige der ehemaligen rußlandmuslimischen Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* oder *Türk Yurdu* gehörten in der Nachkriegszeit

---

1 Siehe etwa Xuluflu (1929), Aršaruni (1931) sowie Klimovič, Ljucian (1936): *Islam v Carskoj Rossii.* Očerki. Moskva.

2 In älteren westlichen und russisch/sowjetischen Darstellungen wurde der Panturanismus häufig als Instrument der deutschen Außenpolitik gewertet; Czaplicka, M. A. (1973): *The Turks of Central Asia in History and the Present Day.* An Ethnological Inquiry into the Pan-Turanian Problem, and Bibliographical Material relating to the Early Turks and the Present Turks of Central Asia. London u.a. [Nachdruck der Ausgabe London 1918], S. 9; Orudžev, M. G. (1961): *Iz istorii proniknošenija germanskogo imperializma v Turciju s konca XIX veka po 1914 godu.* Baku, S. 84; sowie Muminov, Ibragim (1955): *Iz istorii razvitija obščestvenno-filososkoj mysli v Uzbekistane v konce XIX i načale XX vv.* Taškent, S. 64f. Siehe hierzu auch Landau (1990), S. 170–73.

3 Den Namen der Zeitschriften *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* oder *Türk Yurdu* sowie ihrer rußlandmuslimischen Mitarbeiter begegnete man daher häufig in sowjetischen Geschichtswerken, die der islamischen Geistesgeschichte im Zarenreich bis zur Gründung der Sowjetunion gewidmet sind. Bei diesen Darstellungen verschwimmen oftmals die Grenzen zwischen dem kulturellen Panturkismus/Panislamismus, der die erwähnten Blätter vor dem Weltkrieg prägte, und den militärischen Operationen der Jungtürken sowie dem Engagement Enver Paşas in Zentralasien 1921–22; siehe etwa Radžabov, Z. (1957): *Iz istorii obščestvenno-političeskoj mysli tadžikskago naroda vo vtoroj polovine XIX i v načale XX vv.* Stalinabad, S. 388–90.

4 Mirähmädov (1980), S. 334, bemühte sogar die altbekannte abendländische Vorstellung vom „Feuer und Schwert", um die Politik der Panislamisten und Panturkisten zu charakterisieren *(„qılınc vä oda" äl atan pantürkist vä panislamist „xilaskarlar").* Siehe hierzu auch Mustafayev (1973).

5 In Zentralasien wurde auf diese Weise der Begriff „Dschadidist" zum Schimpfwort. Der Dschadidist wurde als bürgerlicher Nationalist beschrieben, der den Interessen der tatarischen Bourgeoisie gedient und reaktionäre, nationalistische Thesen vertreten habe, die von seinem schärfsten Widersacher, dem muslimischen „Aufklärer", bekämpft worden seien; siehe Dudoignon (1996, a), S. 32–33. In Aserbaidschan traf die Kritik Emigranten wie Ahmed Ağayef und Ali Bey Hüseyinzâde, die des religiösen Fanatismus beschuldigt wurden. Zudem hätten sie die Gründung eines islamischen Riesenreichs unter der Führung der „sultanischen Türkei" *(sultan Türkiyäsi)* propagiert; siehe Quliyev, Ä. N. (1960) (edd.): *XIX äsrdä vä XX äsrin ävvällärindä Azärbaycanda tarix elminin inkişafı.* Bakı, S. 183–91.

antisowjetischen Exilgruppierung an oder leiteten diese gar.[1] Zahlreiche neue Flüchtlinge, denen es gelungen war, sich vor den Bolschewisten abzusetzen, verstärkten ihre Reihen. In den Augen der Exilpolitiker war der Terror Stalins und die „Versklavung" der türkischen Völker durch die Sowjetunion lediglich die Fortsetzung der traditionellen russischen Islampolitik mit anderen Mitteln. Die Veröffentlichungen dieser Emigranten stehen, wie DUDOIGNON am Beispiel der Turkestaner nachweist, zumeist zwischen der Memoirenliteratur und der historischen Forschung.[2] Antirussische Ressentiments der Autoren sind nicht selten in ihre Beurteilung der russischen Islampolitik eingeflossen.[3]

Bei der folgenden Analyse ausgesuchter osmanischer Vorkriegsperiodika soll diese spätere politische Entwicklung jedoch nicht mehr berücksichtigt werden, sondern das Augenmerk ausschließlich auf eine Epoche gerichtet sein, in der den Emigranten der baldige Zusammenbruch des Zarenreichs kaum vorstellbar erschien.

1 Zu dieser Gruppe gehörten unter anderem Abdürreşid İbrahimof, Ayaz İshakov, Âlimcan el-İdrisi und Mehmed Emin Resulzâde.

2 DUDOIGNON (1996, a), S. 13–14. LANDAU (1995, b), S. 80–97, bietet eine kurze, aber informative Übersicht über die Exilzeitschriften und Monographien, die rußlandtürkische Emigranten zwischen 1920 und 1941 in und außerhalb der Türkei veröffentlichten.

3 Siehe als Beispiel hierfür das Vorwort zur ersten Auflage (1925) von BATTAL-TAYMAS (1988), S. 11–12.

3 Der äußere Rahmen

3.1 Aufbau, Ausrichtung und Redaktionsmitglieder osmanischer Periodika

Das Korpus der untersuchten Zeitungen und Zeitschriften umfaßt etwa zehn Periodika, die zwischen 1908 und 1914 in Istanbul herausgegeben wurden – in einigen Fällen noch eine erhebliche Anzahl von Jahren über diesen Zeitraum hinaus. Entscheidende Kriterien für die Auswahl der in den folgenden Kapiteln im einzelnen vorgestellten osmanischen Quellen sind:

1. die sich über einen längeren Zeitraum erstreckende redaktionelle Mitarbeit rußlandmuslimischer Journalisten an einem Blatt. Dabei lag das Augenmerk vorwiegend auf der Berichterstattung aus Rußland und Zentralasien. Nicht berücksichtigt wurden hierbei Beiträge allgemeiner Art, die zwar von Rußlandmuslimen verfaßt wurden, sich aber mit Fragen der Religion, Ethik, Moral oder spezifisch osmanischen Themen befaßten. Berücksichtigung fanden hingegen Diskussionen um die türkische Identität der Osmanen und um ihre Sprache.
2. das Echo in Rußland. Rußlandmuslimische Periodika, aber auch russische Behörden registrierten, welche osmanischen Blätter regelmäßig über Rußland und seine Muslime berichteten und ob Rußlandmuslime in Istanbul am Erscheinen eines solchen Blattes beteiligt waren.

Beide Kriterien wurden im Falle von *Sırat-i Müstakim/Sebilürreşad*, *Türk Derneği*, *Tearüf-i Müslimin*, *Hikmet*, *Türk Yurdu*, *İslâm Dünyası* und *İslâm Mecmuası* sowie einiger kleinerer Zeitschriften erfüllt. Artikel über den Islam in Rußland und Beiträge aus der Feder von Rußlandmuslimen finden sich natürlich in weitaus mehr osmanischen Blättern. Auch die großen Tageszeitungen *İkdam*, *Sabah* oder *Tanin* usw. berichteten gelegentlich über das Leben der Muslime im Zarenreich. Diese Quellen wurden jedoch nicht in die Betrachtung mit einbezogen, da sie das zweite Kriterium nicht ausreichend erfüllten.

Der Untersuchungszeitraum beschränkt sich auf die Jahre 1908 bis 1914 und wird durch zwei historische Ereignisse begrenzt, die für die Zeitgenossen eine Zäsur darstellten: die Wiedereinführung der osmanischen Verfassung im Juli 1908 und der Beginn des Krieges zwischen dem Osmanischen Reich und Rußland im Oktober 1914. Mit dem Ausbruch der Feindseligkeiten zwischen der Pforte und dem Zarenreich wurden die journalistischen Verbindungen, die sich im Laufe der Jahre 1908–14 zwischen den Redaktionen in Istanbul und Rußland ergeben hatten, unterbrochen. Panislamistische und panturkistische Argumentationen der os-

manischen Presse erhielten zudem eine völlig neue Qualität. Der Appell einer Zeitschrift an die „islamische Brüderlichkeit" *(uhuvvet-i islâmiye)* war spätestens seit Verkündung der Fetwa des Şeyhülislâms, in der die Muslime zum „heiligen Krieg" *(cihad)* aufgerufen wurden, in hohem Maße politisiert. Ebenso verhielt es sich mit pantürkischen Äußerungen. Auch sie erhielten mit Kriegsausbruch eine andere Funktion als in der Vorkriegszeit. Für eine Zeitschrift wie *Türk Yurdu* darf behauptet werden, daß sie die Expansionspläne der Regierung unterstützte. In patriotischen Gedichten feierte *Türk Yurdu* im Herbst 1914 den Vormarsch türkischer Truppen an der Kaukasusfront – hier handelte es sich ebenfalls um Kriegspropaganda, die qualitativ von der Berichterstattung von vor 1914 zu unterscheiden ist.[1]

Ein Überspringen der Kriegsjahre und eine Fortführung der Untersuchung ab 1918, als sich die Kontakte zwischen Istanbul und den rußlandmuslimischen Zentren kurzzeitig wiederherstellten,[2] erschien mir nicht sinnvoll, da der Verlauf des Krieges die Haltung der Redaktionen entscheidend beeinflußt hatte. Der Zusammenbruch der Imperien 1917/18 und das Entstehen einer neuen politischen Landkarte in Osteuropa und im Nahen und Mittleren Osten waren zu tiefgreifende Veränderungen, als daß sie nicht auf die Autoren und ihre Perzeption dessen, was in Rußland vor sich ging, gewirkt hätten.

Eine zeitliche Ausdehnung des Betrachtungsraumes nach vorne ließe sich eher rechtfertigen. Hier böte sich als Ausgangspunkt das Jahr 1905 an, in dem im Zarenreich erstmals in nennenswertem Ausmaß türkisch-tatarische Periodika erschienen. Einige wichtige Mitbegründer der rußlandmuslimischen Presse standen schon damals mit osmanischen Zeitungen in Kontakt. Dabei handelte es sich aber, wie in Kapitel 3.2 gezeigt wird, überwiegend um die jungtürkische Exilpresse in Ägypten und Europa – die unter der Zensur Abdülhamids II. stehende Istanbuler Presse genoß unter den rußlandmuslimischen Journalisten wenig Sympathien. Über die in Kairo erscheinende jungtürkische Zeitung *Türk* tauschten Türken aus Rußland und dem Osmanischen Reich seit 1903/04 gelegentlich ihre Ansichten aus.[3] Die wichtige islamische Reformzeitschrift *al-Manār*, die in Kairo von Rašīd Riḍā herausgegeben wurde, erfreute sich auch bei rußlandmuslimischen Gelehrten einer großen Beliebtheit (siehe Kapitel 3.2.2.2).[4] In den Jahren 1905–7 erhielt sie zahlreiche Briefe aus Rußland, aber auch Beiträge von tatarischen Studenten, die an der al-Azhar-Universität studierten.[5]

---

1 Siehe etwa das „Eröffnungsgedicht" der ersten Nummer des siebten Bands von *Türk Yurdu*, das am 24.12.1914 veröffentlicht wurde und den Namen *Kafkas Türküsü* trägt; *Türk Yurdu* 1914, Bd. 7, Nr. 1, 11. Kanun I 1330, S. 369–67 (= 2415–16).

2 Das Inhaltsverzeichnis des 14. Bandes von *Sebilürreşad* z.B. zeigt in den Ausgaben des Jahres 1918 wieder vermehrt Berichte über Muslime aus Rußland, Briefe von Rußlandmuslimen usw.

3 Yusuf Akçura veröffentlichte 1904 seine Thesen „Drei Wege der Politik" *(Üç tarz-i siyaset)* in dieser jungtürkischen Exilzeitung, in der auch die Antworten osmanischer Zeitgenossen abgedruckt wurden. Der Kaukasier Ali Bey Hüseyinzâde schrieb *Türk* unter dem Pseudonym „der Turanier" *(Turani)* im November 1904 einige Briefe, die als rußlandmuslimische Antwort auf die von Akçura aufgeworfenen Fragen – Osmanismus, Islamismus oder Turkismus, welches ist der richtige Weg für das Osmanische Reich? – verstanden werden können; HÜSEYNZADĀ (1997), S. 27.

4 Zu Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935) siehe ENDE, WERNER (1995): „Rashīd Riḍā." In: *EI* 8. S. 461–63.

5 Dies ergibt sich aus den Inhaltsverzeichnissen von *al-Manār* für die erwähnten Jahre; zu dieser ägyptischen Zeitschrift siehe JOMIER, J. (1991): „al-Manār." In: *EI* 6. S. 344–45.

Das Augenmerk dieser Untersuchung soll aber auf der Istanbuler Presse der zweiten Verfassungsperiode liegen, d.h. auf den Jahren nach 1908. Die ausgewählten Zeitschriften werden im folgenden chronologisch einzeln vorgestellt, wobei nur die rußlandrelevanten Aspekte beleuchtet werden. Aufgrund der großen Bedeutung, die *Sırat-i Müstakim* in den Jahren 1909–11 – also noch vor der Gründung von *Türk Yurdu* – der Berichterstattung über und aus Rußland zukommen ließ, und des hohen Stellenwertes, den diese berühmte reformistische Zeitschrift in der spätosmanischen Geistesgeschichte einnimmt, wird ihr mehr Platz eingeräumt als den anderen Zeitschriften. Zum Aufbau der Unterkapitel:

1. in einem ersten Teil „Werdegang des Blattes" werden äußere Charakteristika behandelt, die Erscheinungsdauer, Preise der Zeitschrift in Rußland etc. Als nützliche Quelle haben sich hierbei die (leider nicht immer vorhandenen) Vorsatzblätter erwiesen, die wertvolle Auskünfte über den Vertrieb im Ausland und Kontakte der Redaktion zu auswärtigen Mitarbeitern geben.
2. im zweiten Teil „Mitarbeiter und Ausrichtung" werden die Herausgeber und rußlandmuslimischen Redaktionsmitglieder genannt und Aussagen über den Charakter der Berichterstattung über Rußland gemacht. Ein besonderes Augenmerk liegt hierbei auf den Rubriken, in denen Artikel über Rußland und Zentralasien veröffentlicht wurden. In einigen Fällen lassen sich redaktionelle Strategien anhand solcher Zuordnungen nachzeichnen. Die Kurzmeldungen werden in verschiedene Kategorien unterteilt: „russische Bedrohungen", „Kritik in den eigenen Reihen", „rußlandmuslimisches Eigenlob" und „Sonstiges".

Gelegentlich wurde auch die Zeitung *Mizan* („Die Waage") mit zu den rußlandmuslimischen Exilblättern Istanbuls gerechnet.[1] Ihr Herausgeber war der renommierte Historiker Mehmed Murad (1854–1917), ein Muslim dagestanischer Herkunft, der in jungen Jahren nach Istanbul auswanderte und dort Karriere als Lehrer, Historiker, Journalist und Politiker machte. Seiner Zeitung *Mizan*, die erstmalig 1886 erschien, verdankte er den Beinamen *Mizancı*; unter den Rußlandmuslimen war er als Kafkasyalı Mehmed Murad bekannter. Nach einer langen politischen und journalistischen Abstinenz brachte Mehmed Murad *Mizan* nach der Wiedereinführung der osmanischen Verfassung erneut heraus, diesmal als Tageszeitung.[2] Wegen Murads Verstrickung in die April-Ereignisse des Jahres 1909 und seiner Feindschaft gegenüber dem CUP wurde *Mizan* verboten, er selbst mußte kurzzeitig mit einer Todesstrafe rechnen, die dann aber doch in eine lebenslange Festungshaft umgewandelt wurde.

In der kurzen Periode ihres erneuten Erscheinens nach 1908 hat die Zeitung *Mizan* tatsächlich versucht, auch außerhalb des Osmanischen Reichs Fuß zu fassen. Die in

---

1 RĀMIEV (1926), S. 226; auch BENNIGSEN (1964), S. 174, führt *Mizan* als rußlandmuslimische Zeitung auf. Zu *Mizan* und ihrem Herausgeber siehe EMİL, BİROL (1979): *Mizancı Murad Bey*. Hayatı ve eserleri. İstanbul. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 2417.); HERZOG (1996), S. 10–87 sowie die beiden *EI*-Einträge zur Zeitung und ihrem Herausgeber von URSINUS, M. O. H. (1993): „Mīzān." In: *EI* 7. S. 205–07.

2 DUMAN (1986), Nr. 1027. Zwischen dem 30.7.1908 (17. Temmuz 1324) und dem 24.4.1909 (11. Nisan 1325) erschienen 135 Ausgaben.

St. Petersburg von Axund Gataullah Bayazidof (1846–1911) geleitete Zeitung *Nur* stand mit *Mizan* Ende 1908 und Anfang 1909 in Kontakt. Meldungen aus *Mizan* wurden von Bayazidof übernommen.[1] Eine gewisse Aufmerksamkeit konnte *Mizan* auch im Kaukasus erzielen, wo Ahmed Ağayef sie in seiner Zeitung *İrşad* häufiger erwähnte. Den Gepflogenheiten der damaligen muslimischen Presse in Rußland wie im Osmanischen Reich entsprechend, dürfte Mehmed Murad den ersten Schritt unternommen haben und sein Blatt rußländischen Redaktionen zugeschickt haben. In dieser frühen Phase vor dem Gegenputsch gehörte er damit zu den wenigen osmanischen Ausnahmen, die sich um eine Zusammenarbeit mit rußlandmuslimischen Journalisten bemühten. Für rußländische Besucher der osmanischen Hauptstadt blieb er einer der „ihren", ein kaukasischer Muslim, den man in Rußland nicht vergessen hatte.[2] Es ist daher nicht überraschend, daß die Zeitung *Mizan* 1926 von İsmägil Rämiev zur Auslandspresse der Rußlandmuslime gerechnet wurde. Den Namen des Herausgebers gab er mit *Rossijale Murad Beg* an.[3]

3.1.1 *Sırat-i Müstakim* (1908–1912) und *Sebilürreşad* (ab 1912)

3.1.1.1 Werdegang des Blattes

Ins Leben gerufen wurde *Sırat-i Müstakim* („Der gerade Weg"), schenkt man dem unterhalb des Titels angegebenen „Gründungsdatum" *(tarih-i te'sisi)* Glauben, einen Tag nach der Wiedereinsetzung der Verfassung, d.h. am 11. Temmuz 1324 [24.7.1908].[4] Die erste Ausgabe der Wochenzeitschrift erschien jedoch erst am 27.8.1908 (14. Ağustos 1324/30. Şa'ban 1326). Bis zum 29.2.1912 (16. Şubat 1328/11. Rebi I 1330) kamen 182 Einzelnummern zu 16 Seiten (mit einigen wenigen Ausnahmen) heraus; je 26 Ausgaben wurden zu einem Band zusammengefaßt, von denen sieben vorliegen:

Bd. 1, Nr. 1–26, 416 Seiten
27.8.1908–18.2.1909
14. Ağustos 1324/30. Şa'ban 1326–5. Şubat 1324/27. Muharrem 1327

---

1 Zu der in St. Petersburg erscheinenden Zeitung *Nur* siehe Bennigsen (1964), S. 44f. Einen biographischen Eintrag zu Ga. Bayazidof enthält Kononov (1974), S. 119.

2 So statteten ihm 1904 Abdürreşid İbrahimof und 1913 Fatix Kärimof einen Besuch ab, die hiervon auch berichteten; İbrahimof in *Şärq-i Rus* 1904, Nr. 26, 5.3.1904/30. Zilhicce 1321 *(Murad Bäy)*, S. 3; und Kärimof in *Vakyt*; Kärimi (1913), S. 243–48. Der Besuch Kärimofs fand am 27.1.1913 (14.1.1913) in Murads Privatwohnung statt.

3 Rämiev (1926), S. 226

4 Eine inhaltliche Analyse von *Sırat-i Müstakim* und ihrer Nachfolgerin *Sebilürreşad* bietet Debus (1991) sowie Somel, Akshin (1988): „Sırat-ı Müstakim: Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire." In: *The Journal of the Middle East Studies Society at Columbia University* 1:1. S. 55–80, eine Kurzfassung seiner 1987 entstandenen unveröffentlichten Magisterarbeit; Somel (1987). Ceyhan (1991) verdanken wir einen nach Autoren sowie Artikeln gegliederten umfangreichen Index der beiden Zeitschriften. Zu weiteren Literaturhinweisen siehe Debus (1991), S. 27–28.

Bd. 2, Nr. 27–52, 416 Seiten
25.2.1909–2.9.1909
12. Şubat 1324/4. Safer 1327–20. Ağustos 1325/17. Şa'ban 1327

Bd. 3, Nr. 53–78, 422 Seiten
9.9.1909–3.3.1910
27. Ağustos 1325/24. Şa'ban 1327–18. Şubat 1325/21. Safer 1328

Bd. 4, Nr. 79–104, 460 Seiten (ohne Index)
10.3.1910–1.9.1910
25. Şubat 1325/28. Safer 1328–19. Ağustos 1326/26. Şa'ban 1328

Bd. 5, Nr. 105–130, 432 Seiten
8.9.1910–2.3.1911
26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328–17. Şubat 1326/30. Safer 1329

Bd. 6, Nr. 131–156, 417 Seiten
9.3.1911–31.8.1911
24. Şubat 1326/8. Rebi I 1329–18. Ağustos 1327/7. Ramazan 1329

Bd. 7, Nr. 157–182, 418 Seiten
7.9.1911–29.2.1912
25. Ağustos 1327/14. Ramazan 1329–16. Şubat 1327/11. Rebi I 1330

Im Untertitel nannte sich *Sırat-i Müstakim* eine „Wochenzeitschrift für Religion, Philosophie, Literatur, Recht und [religiöse] Wissenschaften."[1] Ab Bd. 2, Nr. 50 wurde dieser aufgrund der inzwischen vermehrten Beschäftigung mit der ganzen islamischen Welt erweitert.[2] Von nun ab lautete er:

> „[*Sırat-i Müstakim*] behandelt Religion, Philosophie, [religiöse] Wissenschaften, Recht, Literatur und Politik sowie insbesondere die politischen wie auch die gesellschaftlichen und kulturellen Ereignisse und Vorfälle in der islamischen Welt und erscheint einmal wöchentlich."[3]

Einen kleinen Zusatz erfuhr der Untertitel in Bd. 5, Nr. 109.[4] Nach Literatur wurde nun auch „Geschichte" *(tarih)* eingeschoben, ansonsten blieb der Leitsatz mit winzigen Abänderungen (*bir* statt *bir defa*) bis zur Nummer 182 konstant.[5]

---

1 *Din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulûmdan bahis haftalık gazetedir.* Statt *gazete* ab der 2. Nummer im ersten Band *risale.*

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 50, 6. Ağustos 1325/3. Şa'ban 1327.

3 *Din, felsefe, ulûm, hukuk, edebiyatdan ve siyasiyatdan ve bilhassa gerek siyasi ve gerek ictimaî ve medeni ahval ve şüun-i islâmiyeden bahis eder ve haftada bir defa neşr olunur.*

4 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 109, 23. Eylül 1326/2. Şevval 1328.

5 Die Mottoerweiterung um „Geschichte" koinzidierte mit der erstmaligen Mitarbeit von Ahmed Ağayef, der

Das „Redaktionsgebäude" *(mahal-i idare)* befand sich in der *Bab-i Âli Caddesi*. Zu einer Anschriftsänderung kam es in Bd. 5, Nr. 108: *Coğaloğlunda Emniyet Sandığı civarında Şengöl yokuşunda nümero 22*. Der Einzelpreis betrug 50 Para, ein Abonnement kostete:

	Halbjährlich	Jährlich
Istanbul	35 Kuruş	65 Kuruş
[osman.] Provinz	50 Kuruş	90 Kuruş
Ausland	55 Kuruş	100 Kuruş

Der Auslandspreis wurde ab Bd. 1, Nr. 13 dem Provinzpreis angeglichen und damit etwas billiger.[1] Gegen Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Bandes (Januar/Februar 1909) sanken die Preise weiter, bis sie in Istanbul 30/60 Kuruş sowie in der Provinz und im Ausland 40/80 Kuruş betrugen.

Mit der ersten Nummer des dritten Bandes (Bd. 3, Nr. 53) verschwanden sämtliche geographischen Differenzierungen, nun kostete das Abonnement überall 40 bzw. 80 Kuruş.[2] Die Bedeutung, die *Sırat-i Müstakim* mittlerweile im Ausland gewonnen hatte, kam in der neuen Preisliste in Bd. 3, Nr. 58 zum Ausdruck.[3] Rußland, welches in den neu eingeführten *Âlem-i İslâm*-Rubriken nun häufig Gegenstand der Betrachtung geworden war, wurde hierin erstmals eigenständig neben dem Osmanischen Reich aufgeführt. Auch fiel für das Ausland die osmanische Währung weg. Ersetzt wurde sie durch Rubel und [franz.] Francs:

	Halbjährlich	Jährlich
Osmanisches Reich	40 Kuruş	80 Kuruş
Rußland	3,5 Rubel	6,5 Rubel
Übriges Ausland	9 Francs	17 Francs

Der Betrag für Leser im Osmanischen Reich wurde in Band 4, Nr. 93 wieder auf den alten Istanbuler Preis 35/65 Kuruş gesetzt,[4] ansonsten blieb diese Liste konstant bis zur letzten Ausgabe, Bd. 7, Nr. 182. Rußlandmuslimische Blätter, die *Sırat-i Müstakim* in den Jahren 1909 und 1910 ihren Lesern vorstellten, bestätigen im wesentlichen den obigen Preis für Rußland – gelegentlich kam es zu geringfügigen Abweichungen.[5]

---

zu Beginn des 5. Bandes einen mehrteiligen Beitrag zur Vergangenheit und Gegenwart Irans verfaßte.

1 *Sırat-i Müstakim* 1908, Bd. 1, Nr. 13, 6. Teşrin II 1324/24. Şevval 1326.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 53, 27. Ağustos 1325/24. Ša'ban 1327. In Rußland entsprach dies 640/320 Kopeken; siehe *Joldyz* 1909, Nr. 419, 5.7.1909/29. Cemazi II 1327 (Sırat-i Müstakim), S. 2; sowie *Terciman* 1909, Nr. 36, 4.9.1909/2. Ramazan 1327 (Sırat-i Müstakim *mecmuası*), S. 1.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 58, 1. Teşrin I 1325/29. Ramazan 1327.

4 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 93, 3. Haziran 1326/8. Cemazi II 1328.

5 Siehe z.B. *Din vä Magyjšät* 1910, Nr. 33, 13.8.1910/20. Ša'ban 1327 *(Ig'lan)*, S. 530; *Šura* 1910, Nr. 16, 15.8.1910/22. Ša'ban 1328, Vorsatzblatt; *Joldyz* 1910, Nr. 575, 15.8.1910/22. Ša'ban 1328, S. 4; *Günäş* 1910, Nr. 6, 26.8.1910/4. Ramazan 1328 *(Â'lan)*, S. 1; *Terciman* 1910, Nr. 36, 3.9.1910/12. Ramazan 1328 *(I'lan)*, S. 4; *Säda* 1910, Nr. 174, 8.9.1910/16. Ramazan 1328 *(Â'lan)*, S. 1.

Die Zeitschrift war jedoch nicht nur für den Einzelkauf oder den Abonnementbezug gedacht, sie wurde auch als ganzer Band mit separat paginiertem Index angeboten und verkauft.[1] Wie dies in der Praxis aussah, schildert MARTIN HARTMANN, der im September 1909 die ersten beiden Bände in gebundener Form erstand.[2] Bei seinem Besuch im Verlagshaus von *Sırat-i Müstakim* stellte er fest, daß es nur noch wenige gebundene Exemplare zu kaufen gab, was er mit der Beliebtheit der Zeitschrift in Verbindung brachte. Dem Vorsatzblatt der 110. Nummer (Band 5) entnehmen wir auf der Rückseite, daß die ersten vier Bände gebunden, inklusive der Postgebühr, innerhalb des Osmanischen Reichs 42,5 Kuruş, außerhalb 50 Kuruş pro Band kosteten.[3] Der krimtatarische Buchhändler Ahmed Ali Tarpi, den *Sırat-i Müstakim* schon auf den Vorsatzblättern des ersten Bandes als ihren Vertreiber in Rußland nannte, führte einige ältere Bände (Bd. 2–4) von *Sırat-i Müstakim* noch 1914, wenige Monate vor Kriegsausbruch, in seinem Sortiment. Der Preis jedes dieser Bände, die vier bis fünf Jahre vorher herausgekommen waren, betrug 750 Kopeken.[4]

Zur Frage der Finanzierung und der Auflage liegen keine konkreten Angaben vor. In den 40er Jahren erinnerte sich Eşref Edib, daß *Sırat-i Müstakim/Sebilürreşad* in ihren „Glanzzeiten" eine Auflage von 40–50000 Exemplaren erreicht hätte.[5] Leider wird aus diesen Passagen nicht deutlich, wann genau sie diese Glanzzeiten erlebten.

Da die zur Untersuchung herangezogenen Exemplare von *Sırat-i Müstakim* fast alle in Form von Bänden vorlagen und in diesen Fällen das Vorsatzblatt beim Zusammenbinden entfernt wurde, lassen sich nur wenige Aussagen zu Werbung und den auf den Vorsatzblättern üblicherweise publizierten Redaktionsmitteilungen machen.[6] Die wenigen vorhanden Ausnahmen werben für Bücher, Broschüren und Zeitschriften. Eine vier Seiten starke Beilage, die anläßlich der 150. Nummer (Band 6) von *Sırat-i Müstakim* veröffentlicht wurde,[7] brachte zunächst einige Reflexionen über den Sinn der Reklame sowie über ihre Bedeutung für die wirtschaftliche Entwicklung und die Kommunikation unter den Muslimen. Dann folgten drei Seiten mit Anzeigen verschiedener Istanbuler Händler sowie Buchannoncen.

Zu den im Zusammenhang mit unserer Fragestellung wichtigsten Publikationen, für die auf den Vorsatzblättern von *Sırat-i Müstakim* geworben wurde, zählt der zweibändige Reisebericht des sibirischen Tataren Abdürreşid İbrahimof „Die Welt des Islams und die Ausbreitung des Islams in Japan" *(Âlem-i islâm ve Japonya'da intişar-i islâmiyet)*, der zwischen 1910 und 1913 in Einzelheftchen herauskam und über *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* und *İslâm Dünyası* vertrieben wurde. Später wurden diese Heftchen zu zwei Bänden zusammengefaßt.

---

1 Eine Ausnahme bildete Bd. 4, der 465 Seiten umfaßt, davon 460 Seiten Text und 5 Seiten Index.

2 HARTMANN (1910), S. 138. Er bezeichnete dabei den Preis für einen Band als „mäßig".

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 110, 29. Eylül 1326/9. Şevval 1328.

4 Siehe seine Annonce in *Terciman* 1914, Nr. 97, 3.5.1914/21. Cemazi II 1332, S. 4.

5 DEBUS (1991), S. 41. Tageszeitungen wie *İkdam* oder *Sabah* hatten nach den Juli-Ereignissen 1908 eine Auflage von 60 bzw. 40000 Exemplaren, siehe DUMONT (1989), S. 584.

6 Es handelte sich um die *Sırat-i Müstakim*-Bestände folgender Standorte: Universitätsbibliothek Freiburg; Staatsbibliothek Berlin; Handschrifteninstitut Baku (Azärbaycan Respublikası Elmlär Akademiyası Älyazmalar İnstitutunun Kitabxanası).

7 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 150, 7. Temmuz 1327/23. Receb 1329.

İbrahimof hatte seine Briefe zunächst der Kasaner Zeitung *Bäjanelxak* zugesandt, die 1909 den ersten Teil seiner Reise in Buchform unter dem Titel „Umrundung der Welt" *(Däver-i galäm)* herausbrachte.[1] Während seines Japanaufenthaltes hatte İbrahimof über Manastırlı İsmail Hakkı auch Kontakt zu *Sırat-i Müstakim* aufgenommen und begonnen, beiden Blättern seine Berichte zukommen zu lassen. Nach seiner Ankunft in Istanbul Anfang 1910 entschied er sich, über den gesamten Reiseverlauf ein Buch in osmanischer Sprache zu verfassen. Die ersten Kapitel seines Berichtes, die seine Reise durch Rußland und Sibirien zum Gegenstand haben, erschienen somit zweimal: 1909 in einer für das tatarische Publikum konzipierten und 1910 in einer für das osmanische Publikum geschriebenen Version. Beide weisen in der Beurteilung der russischen Politik durchaus Unterschiede auf, die verdeutlichen, wie sehr der Aufenthalt in Istanbul Auswirkungen auf die inhaltliche Argumentation tatarischer Exilanten haben konnte.[2]

Nach dem Ausscheiden eines der Herausgeber, Mardinizâde Ebül'ulâ, wurde *Sırat-i Müstakim* im März 1912 umbenannt und erschien nun unter dem Namen *Sebilürreşad* („Der richtige Weg").[3] Ein ganzes Jahr lang lief die Numerierung der Ausgaben parallel: Neben der alten Zählungen von *Sırat-i Müstakim*, die weitergeführt wurde, begann eine neue von *Sebilürreşad*. Bis zum Kriegsbeginn, der auch für *Sebilürreşad* eine Zäsur darstellte, erschienen 130 Einzelnummern in 5 Bänden:

Bd. 8, Nr. 1/183–26/208, 510 Seiten (ohne Index)
8.3.1912–29.8.1912
24. Şubat 1327/19. Rebi I 1330–16. Ağustos 1328/16. Ramazan 1330

Bd. 9, Nr. 27/209–52/234, 453 Seiten (ohne Index)
5.9.1912–6.3.1913
23. Ağustos 1328/23. Ramazan 1330–21. Şubat 1328/28. Rebi I 1331

Bd. 10, Nr. 235–260, 426 Seiten (ohne Index)
13.3.1913–4.9.1913
28. Şubat 1328/5. Rebi II 1331–22. Ağustos 1329/2. Şevval 1331

---

1 Eine kurze Analyse dieses Berichts bietet GEORGEON (1991) und (1992). Bei den Herausgebern des ersten Bandes handelte es sich um Ebül'ulâ und Eşref Edib, den Betreibern von *Sırat-i Müstakim*. Er umfaßt 620 Seiten. Der zweite Band ist 243 Seiten stark. *Däver-i Galäm* wurde 1909 in Kasan von İbrahimofs Sohn Ahmed Münir herausgegeben; TÜRKOĞLU (1997), S. 67. Zu der Istanbuler Version siehe auch UZUN, MUSTAFA (1989): „Âlem-i İslâm." In: *TDVİA* 2. S. 361–62.

2 Die russische Zensur verbot bei beiden Istanbuler Bänden die Einfuhr in das Zarenreich; siehe Appendix H.

3 Zum Hintergrund der Namensänderung siehe DEBUS (1991), S. 32. Einen kurzen Überblick über die Themenschwerpunkte und die Mitarbeiter von *Sebilürreşad* bietet auch der Artikel von BOUVAT (1912), S. 282–91.

Bd. 11, Nr. 261–286, 426 Seiten (ohne Index)
11.9.1913–5.3.1914
29. Ağustos 1329/9. Şevval 1331–20. Şubat 1329/7. Rebi II 1332

Bd. 12, Nr. 287–312, 449 Seiten (ohne Index)
12.3.1914–29.10.1914
27. Şubat 1329/14. Rebi II 1332–16. Teşrin I 1330/9. Zilhicce 1332

Im Untertitel nannte sich *Sebilürreşad* „eine islamische Wochenzeitschrift für Religion, Wissenschaft, Literatur und Politik."[1] Die Titelseite des 8. Bandes enthält keine Angaben zu Abonnementpreisen.[2] Erst Ende Januar 1913 erschien wieder eine Preisliste auf der Titelseite.[3] Rußland war nicht mehr gesondert aufgeführt; es wurde lediglich unterschieden zwischen Osmanischem Reich und Ausland:

Abonnementsgebühr für	ein Jahr	sechs Monate
Osmanisches Reich	65 Kuruş	35 Kuruş
Ausland	17 Francs	9 Francs

Diese Preise blieben bis zum Kriegsbeginn stabil.

3.1.1.2 Osmanische Mitarbeiter

Bei den Herausgebern von *Sırat-i Müstakim* handelte es sich um Hafız Eşref Edib [Fergan] (1882–1971) und Mardinizâde Ebül'ulâ (1881–1957), beides ehemalige Studenten des Rechts an der *Mekteb-i Hukuk*.[4] Die Redakteure selbst griffen selten zur Feder und blieben eher im Hintergrund.[5] Eşref Edib verdanken wir einige Konferenzmitschriften, auch über rußlandtürkische Belange (so war er z.B. Schriftführer bei den Vorträgen Gasprinskis, Akçuras und Ahmed Midhats).

---

1 *Dini, ilmi, edebi, siyasi haftalık mecmua-i islâmiyedir*. In späteren Ausgaben erschien der Untertitel entweder gar nicht, wurde entweder, wie etwa ab *Sebilürreşad* 1913, Bd. 10, Nr. 257, 1. Ağustos 1329/11. Ramazan 1331, erweitert um „Philosophie" *(felsefi)* oder sogar in verkürzter Form wiedergegeben.

2 Die Vorsatzblätter waren aus den untersuchten Bänden entfernt worden.

3 *Sebilürreşad* 1913, Bd. 9/2, Nr. 229/47, 17. Kanun II 1328/22. Safar 1331.

4 Die beiden fertigten Mitschriften von Predigten ihres Lehrers und späteren Redaktionskollegens Manastırlı İsmail Hakkı an, die sie im ersten und zweiten Band von *Sırat-i Müstakim* publizierten; Somel (1987), S. 3. Biographische Angaben zu Eşref Edib [Fergan] enthält *TDEA* 3. 1979. S. 193–94. Zur Biographie Ebül'ulâs siehe Cankaya, Ali (1968–71): *Yeni Mülkiye târihi ve Mülkiyeliler*. Bd. 2. Ankara, S. 968–78; sowie Sungurbey, İsmet (1988): *Ebü'l-ulâ Mardin*. İstanbul. (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Türk Büyükleri Dizisi. 91.).

5 Ceyhan (1991), S. 107–08, listet etwa 20 Beiträge Ebül'ulâs auf, die sich im wesentlichen mit Rechtsproblemen beschäftigen.

Zu den prominentesten Mitarbeitern gehörten unter anderem Mehmed Âkif [Ersoy] (1873–1936),[1] Manastırlı İsmail Hakkı (1846–1912),[2] der spätere Şeyhülislâm Musa Kâzım (1858–1920/21)[3] sowie Babanzâde Ahmed Naim (1873/74–1934). Neben der ursprünglichen Redaktionsmannschaft gelang es *Sırat-i Müstakim*, im Laufe der Zeit einige weitere prominente Autoren zu gewinnen. Nach der Jungtürkischen Revolution kamen Muslime aus der ganzen Welt in die osmanische Hauptstadt und versuchten, von dort aus Einfluß auf die Entwicklung ihrer von Europäern beherrschten Heimatregionen zu nehmen. Neben den noch zu behandelnden Rußlandmuslimen zählte der Tunesier Ṣāliḥ aš-Šarīf at-Tūnisī,[4] der anfänglich in arabischer, später auch in türkischer Sprache publizierte, zu den wichtigsten „auswärtigen" Mitstreitern, die den Weg nach Istanbul fanden. Aus anderen Teilen der Welt berichteten regelmäßig Korrespondenten. Neben Briefen aus Japan sind vor allem die Beiträge Halil Halids aus Cambridge und Ali Rızas aus Peking zu erwähnen.[5]

Die osmanischen Journalisten sind, was ihre politisch-religiösen Überzeugungen anging, der reformbereiten Geistlichkeit zuzurechnen, die der jungtürkischen Bewegung zustimmend gegenüberstand. Eines ihrer Hauptanliegen bestand darin, die Vereinbarkeit von Islam und Fortschritt aufzuzeigen. Um neu eingeführte Institutionen, wie etwa die Verfassung, religiös

---

1 Die Literatur zu Mehmed Âkif [Ersoy] umfaßt eine ganze Bibliothek; bis in die jüngste Vergangenheit erscheinen in der Türkei Veröffentlichungen über ihn. Horani-Kirchberg, Dorothea (1977): *Der türkische Dichter Mehmed Akif (Ersoy) (1873–1934).* Leben und Werk. Ein Versuch. Phil. Diss. Hamburg, hat sich in ihrer Dissertation mit Âkif und seinem Bild in der Türkei beschäftigt. Sein literarisches Werk – vor allem die mehrbändige Gedichtsammlung *Safahat*, die zum Teil Predigtcharakter hat – und seine Aktivitäten im Befreiungskrieg stehen bei den von ihr untersuchten türkeitürkischen Publikationen im Vordergrund. Für die uns interessierende journalistische Tätigkeit Âkifs siehe Fergan (1938), Debus (1991) sowie *TDEA* 3. 1979. S. 71–79.

2 Manastırlı İsmail Hakkı lehrte an der Fatih-Moschee und wurde berühmt durch seine Predigten in der Ayasofya. Zu seinen Schülern und Zuhörern in der Ayasofya gehörte auch Eşref Edib, der die populären Predigten später veröffentlichte. Enge Kontakte banden ihn an die religiöse Obrigkeit um den Şeyhülislâm und an führende Mitglieder des CUP; siehe Somel (1987), S. 44–53.

3 Der in Erzurum geborene Musa Kâzım hatte 1888 in Istanbul seine *icazet* erhalten und lehrte an der Fatih-Moschee. Von 1900 bis 1908 unterrichtete er an der *Mekteb-i Hukuk* und darüber hinaus auch an der Istanbuler Universität und am *Darülmuallimin*. Nach der Jungtürkischen Revolution 1908 wurde er Abgeordneter im „Senat" *(Âyan Meclisi)* und war in der Bildungskommission des Erziehungsministeriums tätig. 1910 wurde er zum Şeyhülislâm ernannt. Eine Pressekampagne, in der ihm unterstellt wurde, er sei Freimaurer, führte Ende 1911 überraschend zu seinem Rücktritt. Während des Ersten Weltkrieges hatte er erneut den Posten des Şeyhülislâms inne; siehe Kara (1997), S. 119f, Somel (1987), S. 130 ff, sowie Zarcone, Thierry (1991): „Soufisme et franc-maçonnerie à la fin de l'Empire ottoman: l'exemple du *Şeyḫülislâm* Mûsâ Kâẓım Efendî (1850–1920)." In: Bacqué-Grammont, J.-L. (ed.): *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu II.* Derviches et cimetières ottomans. Paris, S. 201–08. Zu Babanzâde siehe Kara (1997), S. 363f.

4 Zu diesem tunesischen Aktivisten siehe Heine, Peter (1982): „Ṣāliḥ ash-Sharif at-Tunisi, A North African Nationalist in Berlin during the First World War." In: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerannée* 33. S. 89–95.

5 Halil Halid (gest. 1934) studierte in Istanbul und Cambridge und verfaßte eine ganze Reihe apologetischer Werke über den Islam; siehe Landau (1990), S. 27. Ali Rıza war noch von Abdülhamid II. 1908 nach China gesandt worden, um osmanische Konsulate zu eröffnen – ein Vorhaben, das ihm Landau zufolge offensichtlich verwehrt wurde; Landau (1990), S. 44.

zu legitimieren,[1] griffen sie in der Anfangszeit auf die Arbeiten berühmter arabischer Reformer wie Muḥammad ʿAbduh zurück. In den ersten drei Bänden finden sich zahlreiche Aufsätze ʿAbduhs in Übersetzung.[2] Anläßlich des Umsturzversuches vom April 1909 stellten sich die Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* gegen Abdülhamid II. und unterstützten die Jungtürken. In den Monaten nach der Niederschlagung der reaktionären Kräfte und dem Sturz Abdülhamids II. war eine enge ideologische Zusammenarbeit zwischen den Jungtürken und *Sırat-i Müstakim* zu erkennen. Während die Mitarbeiter der Zeitschrift in dem CUP einen Garanten für das Überleben des Osmanischen Reichs sahen, benötigten die Jungtürken die Unterstützung der liberalen Gelehrten, um die bei vielen (auch ausländischen) Muslimen unbeliebte Entscheidung, Abdülhamid II. abzusetzen, religiös rechtfertigen zu können. Das CUP versuchte sich 1909 von dem Makel des Atheismus zu befreien, der ihm immer wieder angelastet wurde – hierbei erfüllte *Sırat-i Müstakim* als Propagandist reformistischer Ideen eine wichtige Funktion. Die Hoffnung, aus Istanbul das intellektuelle Zentrum der islamischen Welt werden zu lassen, verband 1909 und 1910 den religiösen Flügel des CUP und die Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim*. Daß eine solche Entwicklung den Stellenwert der türkischen Sprache innerhalb der islamischen *umma* erhöhen mußte, das Osmanisch-Türkisch zur Kommunikationssprache der modernen islamischen Welt werden ließ, entsprach durchaus den Vorstellungen beider Kreise. Dem Urteil von Debus ist zuzustimmen:

> „Allen diffusen Tendenzen unter den Autoren zum Trotz gibt es in dieser Periode doch ein einigendes Band: Sırat-ı Müstakim erweist sich als das wichtigste (und zunächst einzige) Organ des islamischen Modernismus im Osmanischen Reich."[3]

Die Reform des Bildungswesens war ein weiteres, immer wieder behandeltes Thema. In ihrer Tätigkeit als Lehrer an verschiedenen Hochschulen brachten die Autoren in diesem Punkt eigene Erfahrung mit in die Diskussion. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach einer Vereinfachung der osmanischen Schriftsprache zu sehen. Die Aufwertung des Türkischen fand ihren Niederschlag nicht zuletzt in den Koranübersetzungen, die mit Genehmigung des Şeyhülislâms in *Sırat-i Müstakim/Sebilürreşad* veröffentlicht wurden.[4]

Daneben bemühte sich *Sırat-i Müstakim*, in Europa gängige Vorurteile gegen den Islam zurückzuweisen: Über mehrere Monate hinweg ließ sich Manastırlı İsmail Hakkı über Abdullah Cevdets Übersetzung von R. Dozys *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* aus.[5] Daß ein Muslim das Werk eines Europäers, der in den Augen der Redakteure offensichtlich nichts

1 Siehe auch Berkes (1964), S. 342f.

2 Berkes Behauptung, die Ideen ʿAbduhs seien von *Sırat-i Müstakim* kaum rezipiert worden, da nur zwei Artikelserien übersetzt worden seien, müssen in Anbetracht der Laufzeit (drei Bände lang) und der Anzahl der Beiträge (etwa 40) relativiert werden; siehe Berkes (1978): „Iṣlāḥ. III Turquie." In: *EI* 4. S. 176. Die *Revue du Monde Musulman* beschrieb *Sırat-i Müstakim* als eine Zeitschrift, die *al-Manār* in Form und Inhalt folge „fondée [...] sur le plan du *Manâr*, pour défendre les mêmes idées"; *RMM* 1910, Nr. 10, S. 272.

3 Debus (1991), S. 29. Vergleiche hierzu auch die Einschätzung Georgeons in Dumont (1989), S. 589–90.

4 Debus (1991), S. 126.

5 Ebd., S.178.

anderes vorhatte, als die Frühgeschichte des Islams zu verfälschen und Lügen über den Propheten zu verbreiten, ins Türkische übersetzt und damit Muslimen zugänglich gemacht hatte,[1] konnte nach dem Selbstverständnis der Redaktion nicht unbeantwortet bleiben. Die Kampagne, die in *Sırat-i Müstakim* gegen diese CEVDET-Übersetzung entfacht wurde, führte zum Verbot des Buches im Osmanischen Reich.

Die in der spätosmanischen Presse kontrovers diskutierten ideologischen Konzepte teilt BERKES in drei Strömungen auf: den (westlichen) Modernismus, den Islamismus und den Nationalismus.[2] BERKES zählt *Sırat-i Müstakim* zur einflußreichsten Gruppe der zweiten Strömung, die, obgleich anfangs den Reformen positiv eingestellt, später intolerantere Formen angenommen habe.[3] Auch Debus weist immer wieder auf die Grenzen der Auseinandersetzung mit der europäischen Moderne hin.[4] Ihre Charakterisierung des Weltbildes von *Sebilürreşad* trifft auch für den Vorgänger *Sırat-i Müstakim* zu:

> „Das von der Zeitschrift gezeichnete Bild der islamischen Gesellschaft bleibt über alle Jahrgänge hinweg homogen: Es ist das Bild eines Körpers, in den Krankheitskeime (der „Unmoral") eingedrungen sind und ihn zu sehr geschwächt haben, als daß er sich gegen äußere Feinde zur Wehr setzen könnte. Hinter diesem Bild steckt die These, daß moralische Dekadenz zum Niedergang eines jeden Staates führen müsse, insbesondere aber eines islamischen Staates, zu dessen konstituierenden Prinzipien ja die Moral *(ahlāk)* gehöre."[5]

Die Ideen al-Afġānīs und Muḥammad ʿAbduhs, deren Modernismus sich auf ein Konzept stützte, welches zwar neue wissenschaftliche Erkenntnisse, politische Modelle und wirtschaftliche Strukturen aus Europa zu integrieren bereit war, den religiösen Bezugsrahmen aber nie verließ, spiegeln sich in *Sırat-i Müstakim* wieder. Das Blatt suchte keinen Bruch mit der islamischen Vergangenheit, sondern die Moderne mit den „wahren" Ursprüngen des Islams zu harmonisieren. War die Moderne in Europa ein Aufbruch in eine bessere Zukunft, so stand bei *Sırat-i Müstakim* die „Reform" *(ıslah)* im Vordergrund, d.h. die Reinigung der Religion von schädlichen Neuerungen. Auch der Begriff „Erneuerung" *(tecdid)* weist in eine ähnliche Richtung: Sein Erneuerungsgedanke hat eine eindeutig moralische Dimension.[6] Die modernistischen Argumentationen des Blattes behielten daher immer eine religiöse Komponente. In diesem Sinne ist auch der Name *Sırat-i Müstakim* („der gerade Weg") programmatisch. Schon in der „Eröffnungssure" (*Fātiḥa*) des Korans bitten die Muslime Gott, er möge sie den „geraden Weg" führen, den Weg derer, denen er Gnade erwiesen habe. Sie warne, so glauben

1 Zu den Reaktionen auf diese Übersetzung siehe HANİOĞLU (o.J.) [1982], S. 326 ff, sowie HANİOĞLU (1997), S. 137 ff. Siehe auch Kapitel 5.2.2.

2 BERKES (1964), S. 337–46.

3 Ebd., S. 341.

4 So billigte etwa Musa Kâzım nur unter besonderen Umständen die Einrichtung einer islamischen Bank; DEBUS (1991), S. 169–76.

5 DEBUS (1991), S. 53.

6 Siehe hierzu VOLL, JOHN O. (1983): „Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*." In: ESPOSITO, JOHN L. (1983) (ed.): *Voices of Resurgent Islam*. New York, S. 32–47; sowie MERAD (1978).

Muslime, vor anderen Wegen, die, so eine gängige Meinung, Christen und Juden zu ihrem eigenen Schaden eingeschlagen hätten.[1]

Bereits in der zeitgenössischen Literatur wurde *Sırat-i Müstakim/Sebilürreşad* als Antipode zu *Türk Yurdu* angesehen. Eine gängige Formulierung, die man auch in rezenten Darstellungen immer wieder findet, lautet: Was *Türk Yurdu* für die nationalistische Bewegung darstellte, das war *Sırat-i Müstakim* für das islamistische Lager.[2] Dies geht auf Vorwürfe zurück, die von türkisch-nationalistischer Seite nach 1912 erhoben und von späteren Forschern übernommen wurden.[3]

Zu einer intellektuellen Konfrontation zwischen den Vertretern des „türkischen Nationalismus" *(türkçülük)* und islamistischen Denkern sollte es jedoch erst nach 1911 kommen, nachdem ein Teil der Rußlandtürken *Sırat-i Müstakim* verlassen hatte und mit *Türk Yurdu* eine eigene Zeitschrift herausbrachte. Vor dem Hintergrund der Balkankriege entschied sich die verbleibende „osmanische" Gruppe von *Sebilürreşad* gegen den aufkommenden türkischen Nationalismus und appellierte an ein islamisches Gemeinschaftsgefühl aller inner- und außerhalb des Osmanischen Reichs lebenden Muslime.[4] Auch wenn weiterhin Rußlandmuslime wie İbrahimof und Ağayef für *Sebilürreşad* schrieben, bot das Blatt für die Gedanken der Gruppe um Yusuf Akçura keine Plattform mehr. Das Urteil, das von nationalistischen Zeitgenossen über *Sebilürreşad* gefällt wurde, wirkte sich nachträglich auch auf *Sırat-i Müstakim* aus:

> „Die Klerikalen sind gefährliche Gegner, denn sie verfügen über eine Organisation und Organe, deren Einfluß nicht unterschätzt werden darf. Der ‚Serat-i-Müstekim', der ‚Sebil-ul-Reschaat' sind sehr verbreitete Revuen, die mit aller Entschlossenheit die türkistische Bewegung bekämpfen. Die letztgenannte ist ein besonders starker Gegner, weil sie das Organ der Sekte ‚Mellami', einer der mächtigsten mohammedanischen Brüderschaften, ist, die eine den Freimaurern ähnliche Organisation besitzen."[5]

Auch Zarevand nannte Anfang der 20er Jahre *Sırat-i Müstakim* einen „fanatischen Gegner" des Panturkismus.[6] Fast zur selben Zeit stellte Ahmed Muhiddin dem deutschsprachigen Publikum den bekanntesten Autoren von *Sırat-i Müstakim* folgendermaßen vor: „Der rück-

---

1 Siehe Khoury, Adel Theodor (1990): *Der Koran. Arabisch-Deutsch.* Bd. 1. *Muḥammad. Der Koran Sure 1,1–2,74.* Güthersloh, S. 128 ff. Gleichzeitig ist *Sırat-i Müstakim* der Name der Brücke, die nach islamischem Glauben zwischen Hölle und Paradies liegt. Unter dieser Bedeutung wird *Sırat-i Müstakim* bei Ahmad Emîn (1914), S. 115, und Karpat (1964), S. 269, aufgeführt.

2 So z.B. Tuncer (1990), S. 27f.

3 Eine frühe Bewertung dieser Art findet sich bei Moïse Cohen, genannt Tekinalp; siehe Alp (1915), S. 23.

4 Tunaya (1991), S. 82–90, unterstreicht Mehmed Âkifs Rolle während des Balkankrieges. In seinen populären Predigten, die *Sebilürreşad* abdruckte, forderte er die Muslime auf, ethnische Schranken zu überwinden.

5 Alp (1915), S. 23. Tatsächlich gehörte ein Redaktionsmitglied, Bursalı Mehmed Tahir Bey (1861–1925), den *Melami* an; siehe Gölpinarli, Abdülbaki (1931): *Melâmilik ve Melâmiler.* İstanbul, S. 328f. Hartmann (1910), S. 174 ff, traf ihn während seines Istanbul-Aufenthaltes im Oktober 1909 persönlich. Er sei, so Hartmann, eines der Hauptmitglieder der Istanbuler *Melami*-Gruppe und habe gute Beziehungen zum jungtürkischen Revolutionskomitee gehabt. Zu Tahir Bey siehe Babinger, Franz (1927): *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke.* Leipzig, S. 406–09.

6 Zarevand (1971), S. 36 und 69.

sichtsloseste Todfeind des Nationalismus ist aber sicherlich Âkif, der an unzähligen Stellen seiner *Safahât* seinen Zorn und Fluch gegen ihn geschleudert hat."[1]

Solchen Urteilen ist es wohl zu verdanken, daß bis auf wenige Ausnahmen die Arbeiten über den türkischen Nationalismus der zweiten Verfassungsperiode *Sırat-i Müstakim* kaum beachtet, sondern mit *Türk Yurdu* begonnen haben.[2] Um die Ursprünge des türkischen Nationalismus zu erhellen, ist es jedoch unumgänglich, die Beiträge der Rußlandmuslime in dieser religiösen Zeitschrift ebenfalls zu untersuchen. In den Jahren 1909–11 bot *Sırat-i Müstakim* den rußlandmuslimischen Autoren, die später *Türk Yurdu* und *İslâm Mecmuası* herausbrachten, die Möglichkeit, über das türkische und muslimische Leben in Rußland zu schreiben. Panturkistische und panislamistische Argumentationen liefen hierbei parallel nebeneinander her, ja ergänzten sich.

3.1.1.3 Rußlandmuslimische Mitarbeiter

Die Beiträge des ersten Bands stammten noch überwiegend aus der Feder der Gründergruppe. Erst gegen Ende des Jahres 1908 wandte sich *Sırat-i Müstakim* verstärkt der türkischen und islamischen Welt außerhalb des Osmanischen Reichs zu. Die ersten Artikel über Muslime in Rußland bilden den Auftakt zu einer rasanten Erweiterung des Blickfelds, die ihren Höhepunkt in den Jahren 1909–11 finden sollte. Generell läßt sich in allen sieben Bänden feststellen, daß längere Abhandlungen und auch die Mehrzahl der Kurzbeiträge über den Islam in Rußland von Rußlandmuslimen selbst geschrieben worden sind.[3] Daher ist es sicherlich auch nicht falsch, diese als separate Gruppe innerhalb der Beitragenden zu betrachten.

Unterschieden werden sollen die rußlandmuslimischen Mitstreiter des Blattes in ständige oder zumindest über einen längeren Zeitraum hinweg aktive Mitarbeiter (Kategorie A) und solche, die in Istanbul nur kurz verweilten und *Sırat-i Müstakim* lediglich einige wenige Beiträge lieferten (Kategorie B). Weitere Kategorien bilden Korrespondenten mit einem festen Sitz im Ausland, die sich brieflich an die Zeitung wandten (Kategorie C), oder Rußlandmuslime, die selbst nie mit *Sırat-i Müstakim* Kontakt aufnahm, aber deren Ansichten aus rußländischen Zeitungen übernommen wurden, so daß sie in *Sırat-i Müstakim* indirekt präsent waren (Kategorie D).

A. Zur ersten Kategorie zählen der Tatare Kazanlı Halim Sabit [Şibay] (1883–1946) und der Krimtatare Kırımlı Ya'kub Kemal, die über allgemeine islamische Probleme referierten,[4]

---

1 Muhiddin, Ahmed (1921): *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*. Leipzig, S. 70.

2 So beginnt bei Kushner (1977), S. 99, die Periode panturkistischer Organe erst mit *Türk Yurdu*. Auch Arai (1992, b) geht in seinem Buch über den türkischen Nationalismus der Jungtürken-Zeit nicht näher auf *Sırat-i Müstakim* ein.

3 Düzdağ, M. Ertuğrul (1988): *Mehmed Âkif Ersoy*. Ankara. (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 932; Türk Büyükleri Dizisi 93.), S. 19, behauptet zwar, daß die Mehrzahl der nichtsignierten Artikel von Akif stammen; dies bezieht sich jedoch auf die „osmanischen" Beiträge.

4 Halim Sabit schrieb vom ersten bis zum dritten Band (Sommer 1908 bis Oktober 1910), gelegentlich aber auch später. Der in der Provinz Simbirsk geborene Halim Sabit entstammte dem alten Adelsgeschlecht der Şibay. Nach dem Besuch einer heimischen Medrese und eines russischen Lyzeums lehrte er an der

wie auch der chronologischen Reihenfolge nach: der Tatare Yusuf Akçura (1876–1935),[1] Ahmed Taceddin aus dem transuralischen Troick,[2] die beiden sibirischen Tataren Abdürreşid İbrahimof (1857–1944)[3] und Âlimcan el-İdrisi (1887–1959),[4] der Bucharer Nuralizâde

---

Mädräsä-i hösäjnijä in Orenburg. Seit 1901 führte er sein Studium in Istanbul weiter. Von 1906 bis 1910 studierte er Theologie an der Istanbuler Universität. Zwischen 1908 und 1919 nahm er aktiv am Istanbuler Pressewesen teil und schrieb vor allem über religiöse und rußlandmuslimische Themen. Zwischen 1919 und 1939 sah er sich gezwungen, in verschiedenen europäischen Ländern zu leben, und kehrte erst kurz vor dem 2. Weltkrieg in die Türkei zurück. Er war an der Übersetzung und Redaktion der türkischen Ausgabe der *İslâm Ansiklopedisi* beteiligt. Am 27.12.1946 verstarb er in Ankara; siehe BİRİNCİ, ALİ/TÛBA ÇAVDAR (1997): „Halim Sabit Şibay." In: *TDVİA* 15. S. 336–37.

1 Yusuf Akçura schrieb bis zur Gründung von *Türk Yurdu* Beiträge für *Sırat-i Müstakim*, teilweise unter dem Kürzel لا bzw. آی oder unter dem Pseudonym *Safes*. Yusuf Akçura, geb. in Saratov, entstammte der reichen tatarischen Kaufmannsfamilie der Akçurin und kam schon in jungen Jahren nach Istanbul. Dort stand er der Herrschaft Abdülhamids II. feindlich gegenüber und wurde zeitweilig exiliert. Nach einem Studium in Paris kehrte er nach Rußland zurück und engagierte sich während der Revolution von 1905 als Journalist und Politiker in Kasan. Kurz nach der Jungtürkischen Revolution brach er nach Istanbul auf, wo er in den folgenden Jahren an der Gründung zahlreicher nationaler Vereinigungen beteiligt war und sich historischen Studien widmete. Unter Atatürk hatte er am Aufbau der türkischen Geschichtswissenschaft maßgeblichen Anteil. Zu seiner Person siehe die Biographien von TOGAY (1944) und GEORGEON (1980).

2 Ahmed Taceddin schrieb im Frühjahr 1909 vor den Ereignissen des „31.Mart" zwei Artikel für die Zeitschrift, hielt sich dann in Rußland auf und kehrte im Spätsommer 1909 wieder nach Istanbul zurück. Zwischen Oktober 1909 und Februar 1910 verfaßte er eine Reihe mehrseitiger Artikel für *Sırat-i Müstakim*. 1910/11 war er an der Herausgabe von *Tearüf-i Müslimin* beteiligt. Er verließ das Osmanische Reich noch vor Kriegsausbruch und lebte seit 1913/14 wieder in seiner Heimatstadt Troick. 1917 gab er in Troick die erste tatarische Zeitung *(Xör Millät)* heraus, die nach der Februarrevolution erschien; siehe RÄMİEV (1926), S. 59; sowie USMANOVA (1996), S. 263. Herrn ISKANDER GILJAZOV (Kasan) verdanke ich die folgenden zusätzlichen Angaben zur Person: Ahmed Taceddin Muhammadcanoğlu Rahmankulof wurde 1889 geboren und war nach 1920 aktiv an der Entwicklung des tatarischen Theaterwesens – unter anderem auch als Autor – beteiligt. 1939, nach anderen Angaben 1942, wurde er ein Opfer der Repression.

3 Die Reden von Abdürreşid İbrahimof wurden seit März 1910 von *Sırat-i Müstakim* abgedruckt, im 6. und 7. Band ist der Name Abdürreşid İbrahimof ebenfalls anzutreffen; lediglich zwischen August 1910 und August 1911 fehlt er. Abdürreşid İbrahimof entstammte einer bucharischen Familie, die sich in Sibirien im Gouvernement Tobol'sk niedergelassen hatte. Dort kam er in dem Städtchen Tara zur Welt. Früh verwaist mußte er sich seine Medrese-Ausbildung als Handwerker und Arbeiter finanzieren. 1879 reiste İbrahimof zum ersten Mal nach Istanbul und dann nach Mekka. In Medina studierte er vier Jahre lang und kehrte dann nach Rußland zurück, wo er Lehrer an der Medrese seiner Geburtsstadt wurde. Zwischen 1892–94 bekleidete er das Amt des Kadi an der Orenburger „Geistlichen Sammlung". Nach einem Zerwürfnis mit dem Mufti verließ er Rußland erneut. In Petersburg gab er nach der Verkündung der Pressefreiheit Zeitungen in arabischer, tatarischer und kasachischer Sprache heraus. Nachdem er sich an den politischen Aktivitäten der Rußlandmuslime beteiligt hatte, brach er 1908 zu einer größeren Reise in den Fernen Osten auf. In Istanbul beteiligte er sich an vielen Zeitungen, die er wie etwa *İslâm Dünyası* auch selbst herausgab. Bis zu seinem Tod im japanischen Exil blieb er politisch aktiv, isolierte sich aber zusehends von seinen früheren Mitstreitern. Biographische Angaben enthalten TAHİR (1988), GEORGEON (1991), UZUN (1988) und TÜRKOĞLU (1997).

4 Âlimcan el-İdrisi schrieb seit Herbst 1910 gelegentlich Beiträge und blieb dem Blatt bis zum Ende des siebten Bands treu. El-İdrisi studierte in Istanbul, Lausanne und Liège. Der Tatare mit dem Beinamen *Sibiryalı* war später auch Mitarbeiter von *Türk Yurdu*. Während des Weltkriegs gab er in Deutschland zusammen mit A. İbrahimof 1916 die Zeitschrift *Cihad-i İslâm* heraus, die sich an islamische Kriegsgefangene in deutschen Lagern richtete. Nach dem Krieg blieb er in Deutschland. Im 2. Weltkrieg kooperierte er mit der deutschen Regierung und hoffte auf eine „Befreiung" der türkischen Völker der Sowjetunion. Nach Kriegsende ging er nach Saudi Arabien, wo er 1959 verstarb; GILYAZOV (1998), S. 344; GILYAZOV (1999) sowie

Gıyaseddin Hüsnü[1] und der Aserbaidschaner Ahmed Ağayef (1869–1939).[2] Die Fülle der nichtsignierten Kurzeinträge und Zeitungsübersetzungen (aus dem Russischen), die ab dem vierten Band einen wesentlichen Bestandteil der Berichte über den Islam in Rußland ausmachten, dürften aus der Feder der in dieser Kategorie aufgeführten Mitarbeiter stammen.

B. Zu den Personen dieser Kategorie zählen der Tatare Muhammed Ayaz İshakof (1878–1954),[3] der Krimtatare und „Vater" der rußlandmuslimischen Presse İsmail Gasprinski (1851–1914),[4] der Tatare Veliyullah Enveri aus Zajsan an der russisch-chinesischen Grenze,[5] Züfer

---

BENNIGSEN (1964), S. 176.

1 N. G. Hüsnü begann gegen Ende des dritten Bands, Beiträge zu liefern. Seine Artikel erschienen zwischen Februar 1910 und April 1911. Gıyaseddin Hüsnü stammte aus Buchara und befand sich zum Studium in Istanbul. Ideologisch stand er den Reformern, den sog. Jung-Bucharern, nahe. Nach seiner Rückkehr Ende 1911 arbeitete er für die in Buchara erscheinende Zeitung *Turan* (49 Nummern; 1912 bis Januar 1913), dem türkischen Bruder der bekannten persischsprachigen Zeitung *Buḫārā-yi Šarīf*; siehe BENNIGSEN (1964), S. 169; sowie CARRÈRE D'ENCAUSSE (1981), S. 162.

2 Ağayef traf im Spätsommer 1909 in Istanbul ein. Für *Sırat-i Müstakim* begann er im Juli 1910 zu schreiben; seine Artikel sind auch noch in *Sebilürreşad* anzutreffen. Der Aserbaidschaner aus Şuşa studierte in Tiflis und Paris (1888–94) Geschichte und Philologie. Als Journalist machte er sich schnell einen Ruf und gehörte seit Beginn des 20. Jh. zu den wichtigsten Redakteuren und Schriftstellern der aserbaidschanischen Presse. Schon vor 1905 schrieb er für die renommierte Zeitung *Kaspij*, deren Redakteur er zeitweilig war. Die neuen Freiheiten ausnutzend, publizierte er nach 1905 unter anderem die Zeitungen *İrşad* und *Täräqqi*. 1909 verließ er Baku und begab sich nach Istanbul, wo er die osmanische Staatsbürgerschaft erhielt. Im Osmanischen Reich zählte er zu den führenden panturkistischen Aktivisten und war an der Gründung von *Türk Yurdu* beteiligt. 1939 starb er in Istanbul; siehe DUMONT (1974), S. 327; GEORGEON (1986,a), MİRÄHMÄDOV (1984,b) sowie TALIBZADÄ (1994) und SAKAL (1999), S. 7-63.

3 Seine redaktionelle Mitarbeit beschränkte sich auf den Sommer 1909, als er kurze Zeit in Istanbul weilte. Seine Artikel erschienen zwischen Juli und September 1909. İshakof muß überstürzt nach Rußland zurückgekehrt sein, da er zwei Beiträge, die er *Sırat-i Müstakim* und *Türk Derneği* versprochen hatte, nicht mehr lieferte. Geboren wurde der Sohn eines Dorfimams auf dem Territorium der heutigen Tatarischen Republik. Nachdem er zunächst ein Medrese-Studium aufgenommen hatte, wechselte er 1898 auf das Kasaner Lehrerseminar. Schon früh machte er sich einen Namen als Schriftsteller, dessen Werke sich meist mit dem sozialen und wirtschaftlichen Leben der tatarischen Bevölkerung beschäftigten. Er nahm an der studentischen Bewegung teil und gab mehrere Untergrundzeitschriften heraus. War ihr Gehalt auch national, so lehnten sie sich in ihrer Form an die revolutionären, sozialistischen Bewegungen Rußlands an. 1905 wurde er zum Führer einer den Sozialrevolutionären nahestehenden Gruppe, den *tančylar*, die auch in der Dumaperiode eine eigenständige politische Gruppierung bildeten. Nach dem Sieg der Bolschwiki begab sich İshakof ins Exil nach Japan, Polen sowie auch Deutschland, von wo aus er das neuen Sowjetregime bekämpfte und politische Exilzeitschriften herausgab. 1954 starb er und wurde in Istanbul beigesetzt. Biographisches Material zu İshakof liefern ÇAĞATAY (1979) sowie UFALI (1990).

4 Gasprinski weilte im Juli/August 1909 mehrere Tage in Istanbul und hielt einen Vortrag zur Geschichte des Erziehungswesens, der von *Sırat-i Müstakim* abgedruckt wurde. Leben und Werk des bedeutenden Pädagogen und Journalisten waren schon mehrfach Gegenstand der Forschung; zu näheren Angaben siehe LAZZERINI (1973) und Togan, Z. V. (1965): „Gaspıralı (Gasprinski), İsmail." In: *EI* 2. S. 1001–03; sowie türkischerseits KIRIMLI (1934), SARAY (1987), DEVLET (1988).

5 Enveri verfaßte eine Serie über die Kasachen Chinas und Rußlands, die im September/Oktober 1909 veröffentlicht wurde und einen längeren Beitrag über die Rolle Japans in der islamischen Welt im April 1910. Auch für *Tearüf-i Müslimin* schrieb er vereinzelt. Bei Enveri handelte es sich um einen Tataren aus Zajsan, einer russischen Grenzstadt zu China. Er war Vorsitzender der dortigen islamischen Wohltätigkeitsvereinigung. *Sırat-i Müstakim* stellte ihn in Nummer 54 als Mitglied der Ulema und Schriftsteller vor, der gerade in Istanbul eingetroffen sei. Er gab an, längere Zeit in China verbracht zu haben, um die dortigen Muslime zu

Kasimi aus Perm,[1] der Bucharer M. S. Buhari[2] sowie die Aserbaidschaner Dr. Karabey Karabeyof (1874–1953)[3] und Mehmed Emin Resulzâde (1884–1954).[4]

C. Die ersten Berichte über den Islam in Rußland am Ende des ersten Bandes verdanken wir einem tatarischen Autor, '[A.] Sevindik aus Ufa,[5] der sich brieflich an *Sırat-i Müstakim* wandte. Abdürreşid İbrahimof wurde zwar schon unter der ersten Kategorie aufgeführt, muß aber 1909 noch in C und D eingeordneten werden, da seine Briefe aus Japan und Ostasien entweder direkt an *Sırat-i Müstakim* gerichtet waren oder von der in Kasan erscheinenden Zeitung *Bäjanelxak* übernommen wurden.[6] Ähnlich verhält es sich bei İsmail Gasprinski, aus dessen *Terciman* häufig Beiträge und Meldungen übernommen wurden, der sich aber auch persönlich in offenen Briefen z.B. an den Şeyhülislâm Istanbuls wandte.[7] Es sind vor allem Briefe aus den verschiedenen von Muslimen bewohnten Regionen Rußlands und Zentralasiens, die den Hauptbestandteil der dritten Gruppe ausmachen. Bei den Schreibern konnte es sich um Einzelpersonen, wie etwa den aus dem chinesischen Kultscha stammenden Tataren

---

studieren. 1910/11 findet man ihn wieder bei *Tearüf-i Müslimin*, so etwa als Übersetzer von L. Tolstoj. In Rußland schrieb er gelegentlich für die Orenburger Zeitschrift *Šura*.

1 Züfer Kasimi schrieb im November 1909 zwei Beiträge über die Rußlandmuslime und die islamischen Bildungsanstalten Ufas für *Sırat-i Müstakim*. Im Sommer 1909 hatte er der Kasaner Zeitung *Joldyz* als Korrespondent einige Artikel über das Leben in Istanbul zugeschickt.

2 Buhari meldete sich anläßlich des Streites um die neumethodischen Schulen, der im Herbst 1909 in Buchara ausgebrochen war, zu Wort und schrieb auch für die Orenburger Zeitung *Vakyt* Beiträge über die Situation in Buchara.

3 Dr. Karabeyof verfaßte im Frühjahr und Sommer 1910 mehrere Beiträge für die Istanbuler Presse. Der Arzt und Journalist war 1905–6 in der bolschewistischen Vereinigung *Hümmät* aktiv gewesen. Nach einem Streit mit dem Millonär Musa Nağıyef verließ er Baku 1910 fluchtartig und begab sich nach Istanbul, wo er mit Ahmed Ağayef zusammenarbeitete. Er zeichnete sich in seiner Istanbuler Zeit durch besonders scharfe antirussische Polemiken aus. Ende 1911 kehrte er nach Baku zurück und gab bis 1912 die Zeitschrift *Haqq Yolu* heraus. Mehrfach mußte er sich gegen den Vorwurf verteidigen, er sei als Agent Rußlands ins jungtürkische Komitee geschleust worden, um dessen politische Absichten zu erfahren. Siehe BALAEV, AJDYN (1998): *Azerbajdžanskoe nacional'noe dviženie v 1917–1918 gg.* Baku, S. 258–59.

4 Resulzâdes Beiträge über Iran und die osmanisch-iranischen Beziehungen erschienen erst im September 1912, also nach der Umbenennung in *Sebilürreşad*. Resulzâde begann seine politische Karriere als Mitglied der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei. Am Bakuer Presseleben hatte er seit 1905 aktiv teilgenommen, bevor er 1908 nach Iran ging. Auf Druck der russischen Regierung aus Iran verbannt, begab er sich 1911 nach Istanbul, wo er unter anderem auch für *Türk Yurdu* schrieb und sich dem Panturkismus annäherte. 1913 kehrte er nach Baku zurück, wo er die Führung der *Müsavat*-Bewegung übernahm. Im Mai 1918 übernahm er den Vorsitz des Nationalkomitees der Aserbaidschanischen Republik. Nach seiner Verhaftung durch die Rote Armee gelang ihm 1922 die Emigration. Von der Türkei, Deutschland und anderen Orten aus führte er bis in den Zweiten Weltkrieg hinein den antisowjetischen Kampf der Exilaserbaidschaner an. 1954 verstarb er in der Türkei; siehe BENNIGSEN, ALEXANDRE/S. ENDER WIMBUSH (1979): *Muslim National Communism in the Soviet Union.* A Revolutionary Strategy for the Colonial World. Chicago und London (Publications of the Center for Middle Eastern Studies. 11.), S. 204; sowie ŞİMŞİR, SEBHATTIN (1995): *Mehmet Emin Resulzâde'nin Türkiye'deki hayatı, faaliyetleri ve düşünceleri.* Ankara (TKAEY. 144. 9; A. 4.).

5 Lesung nach CEYHAN (1991), S. 102.

6 Diese Briefe von den einzelnen Stationen seiner Reise erschienen zwischen Juni 1909 und März 1910.

7 Zu den Kontakten zwischen Gasprinski und *Sırat-i Müstakim*, die sich im wesentlichen auf das Jahr 1909 beschränkten, siehe die Kapitel 3.2.1 und 4.1.2.3.

Kazanlı Carullah el-Hıfzî[1] oder den bekannten turkestanischen Modernisten Mahmud Hoca İbn Behbûd Hoca,[2] aber auch um Gruppen handeln. Solche Briefe sind ein wichtiges Indiz für den Verbreitungs- und Bekanntheitsgrad der Zeitschrift.

D. In diese Kategorie fallen z. B. Dumareden, die man rußlandtürkischen Zeitungen entnahm.[3] Der prominenteste muslimische Abgeordnete der Reichsduma, Sadreddin Maksudof [Sadri Maksudi Arsal] (1879/80–1957), wurde auf diese Weise auch in der osmanischen Presse zur politischen Stimme der Rußlandmuslime.[4]

Mit Autoren wie Gasprinski, Akçura, İbrahimof, İshakof und Ağayef konnte *Sırat-i Müstakim* nicht nur auf begabte Journalisten, Literaten, Lehrer und Historiker als Mitarbeiter blikken, sondern auch auf Veteranen der rußlandmuslimischen politischen Bewegungen. Während İbrahimof, Akçura und Gasprinski zu den Gründungsmitgliedern der größten islamischen Partei *İttifakülmüslimin* gehörten, war İshakof der führende Kopf der Gegenpartei, der sog. *tançılar* oder *uralçılar*. Die Bandbreite der Positionen, die von rußländischen Autoren in *Sırat-i Müstakim* vertreten wurden, ist entsprechend groß. Dieser Umstand und die Zusammenarbeit mit der liberalen Geistlichkeit Istanbuls machten sicherlich den besonderen Reiz dieser Zeitschrift in den Jahren 1909–11 aus.

---

1 Carullah el-Hıfzî wandte sich im Dezember 1910 mit einer Bitte um theologische Auskunft an *Sırat-i Müstakim*. Es handelte sich bei ihm um den Bruder von Abdelkayyum Hıfzî, dem tatarischen Redakteur der in Kultscha herauskommenden türkisch-chinesischen Zeitung *İli Vilayetiniŋ Geziti*, die 1910–11 insgesamt 74 mal erschien, dann aber wegen finanzieller Probleme eingestellt wurde. Ihr Erscheinen hatte in der muslimischen Presse Rußlands aber auch in *Sırat-i Müstakim* ein großes Aufsehen erregt und war als erstes Anzeichen eines „Erwachens" der chinesischen Muslime gewertet worden; zu der Zeitung siehe ARAT, R. RAHMETİ (1957): „Matbuat. II. Türkler. 10. Şarkî Türkistan." In: *İA* 7. S. 392–93.

2 In einem Brief, den die Zeitschrift im September 1910 veröffentlichte, bedankte sich der Samarkander Publizist und Mufti Mahmud Hoca İbn Behbûd Hoca bei der Redaktion für die Übersendung von *Sırat-i Müstakim*-Ausgaben. Er habe die Zeitschrift im „Samarkander islamischen Lesesaal" *(Semerkand mütalâahane-i islâmiyesi)* sehr zur Freude der Leser der dschadidistischen Presse ausgelegt. Im letzten Jahr [1909] habe die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* für den Samarkander Lesesaal ein halbes Jahr lang abonniert werden können. Ein finanzieller Engpaß habe jedoch zur Kündigung des Abonnements geführt. Zu Behbûd Hoca siehe BREGEL, YURI (1990): „Behbūdī." In: *En Ir* 4. S. 99–100; sowie BENNIGSEN (1964), S. 162–67.

3 Zu solchen Wiedergaben von Dumareden kam es hauptsächlich zwischen Sommer 1909 und Winter 1910/11.

4 Als „Stimme der rußländischen Türken" *(Rusyalı türk ağzı)* bezeichnete ihn die Zeitung *Terciman*; *Terciman* 1909, Nr. 2, 9.1.1909/30. Zilhicce 1326 *(Mizan)*, S. 1. Sadreddin Maksudof, Bruder des Historikers und Journalisten Ahmed Hadi Maksudof (1867–1941), entstammte einer Imamfamilie aus der Gegend von Kasan. 1895 beendete er seine Ausbildung an einer Kasaner Medrese und begann 1898 zusammen mit Ayaz İshakof am Kasaner Lehrerseminar zu studieren, das er 1901 als Russischlehrer für die Grundschule verließ. Um sich fortzubilden, ging er vier Jahre nach Paris, wo er Jura studierte. Nach seiner Rückkehr war er Abgeordneter der zweiten und dritten Duma. In St. Petersburg freundete er sich mit dem dortigen Turkologen Radloff an, dessen Arbeiten über die alten Türken Zentralasiens sein Nationalbewußtsein stark beeinflußten. Nach der Oktoberrevolution lebte er bis 1925 in verschiedenen europäischen Ländern, bevor er in die Türkei emigrierte. Dort arbeitete er als Provinzabgeordneter sowie als Professor für Jura in Ankara und später in Istanbul, wo er 1957 verstarb. Biographisches Material liefern BATTAL-TAYMAS (1958/59) und (1959), AKPINAR, TURGUT (1991): „Arsal, Sadri Maksudi." In: *TDVİA* 3. S. 396–97, sowie seine eigene Tochter AYDA (1991).

3.1.1.4 Rußlandrelevante Rubriken

Sırat-i Müstakim war von den in diesem Kapitel besprochenen Zeitschriften die langlebigste – sieht man von *Türk Yurdu* ab. Die verschiedenen Rubriken wurden auch konsequenter geführt, als dies bei kurzlebigen Blättern der Fall war. Zudem verfügte das Blatt über eine größere „Redaktionsmannschaft" als Zeitschriften wie *Tearüf-i Müslimin* oder *İslâm Dünyası*. Veränderungen, wie etwa die Aufnahme neuer Rubriken, sind weniger Zufällen zuzuschreiben, sie ermöglichen vielmehr bis zu einem gewissen Grade Aussagen über redaktionelle Strategien. Dennoch sind auch bei einer vergleichsweise bedeutenden Zeitschrift wie *Sırat-i Müstakim* Einschränkungen zu machen: Bei europäischen Zeitschriften änderten sich Form und Gehalt höchstens nach dem Wechsel des Herausgebers oder des Chefredakteurs, ansonsten überwog die Kontinuität. Diese war jedoch bei der Fluktuation der Mitarbeiter in der Presselandschaft Istanbuls nach 1908 nur schwer zu bewahren.[1]

Esther Debus unterscheidet inhaltlich zwischen zwei Teilen: einem „religiösen und wissenschaftlichen" und einem Teil, der „schwerpunktmäßig die Situation der islamischen Welt" beleuchtete.[2] Im ersten Band dominieren Einzelbeiträge und Serien (etwa die 'Abduh-Übersetzungen Âkifs). Rubriken wie *Tefsir-i Şerif*, *Mevaiz*, *Necaib-i Kur'aniye* usw. sind in der Minderzahl. Die islamische Welt taucht erstmalig mit Sevindiks Beitrag über die Muslime Rußlands auf – unter der bisher nicht dagewesenen Spalte „Die islamische und türkische Welt".[3]

Doch bevor sich *Âlem-i İslâm* („Die Welt des Islams") als eigenständige Rubrik für Berichte aus oder über die verschiedenen Teile der islamischen Welt etablierte, erschien im zweiten Band eine andere journalistische Form: die Konferenzmitschrift. Öffentliche Reden erfreuten sich nach Jahren der Autokratie und der Zensur Abdülhamids in den Monaten nach der Wiedereinsetzung der Verfassung einer großen Beliebtheit. Die uns interessierenden rußlandrelevanten Vortragsabende wurden entweder von *Sırat-i Müstakim* direkt oder in Zusammenarbeit mit ihr organisiert. Rußlandtürkische Studentenvereinigungen waren die Gastgeber bei den Vorträgen Ahmed Midhats, Yusuf Akçuras und İsmail Bey Gasprinskis.[4] Schriftführer bei allen erwähnten Konferenzen war Eşref Edib.

Als eigenständige Rubrik wurde *Âlem-i İslâm* erstmalig gegen Ende des zweiten Bands, im August 1909, eingeführt. Es darf als Symbol für das besondere Interesse der Redaktion an den Rußlandmuslimen gesehen werden, daß die neue Rubrik mit einer Serie über das Leben der Tataren aus der Feder von Ayaz İshakof begann.[5] Warum diese Rubrik von *Sırat-i Müstakim*

---

1 Landau (1990), S. 75, erkennt darin die Schwierigkeit, diesen Zeitungen nachträglich eine eindeutige ideologische Ausrichtung zuzuordnen.

2 Debus (1991), S. 39 ff.

3 *Sırat-i Müstakim* 1908, Bd. 1, Nr. 19, 18. Kanun I 1324/7. Zilhicce 1326 *(İslâm ve Türk Âlemi: Rusya müslimanlarında dil ve edebiyat)*, S. 300.

4 Siehe hierzu Kapitel 4.1.

5 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 51, 13. Ağustos 1325/10. Şa'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 398–99.

lanciert wurde, entnehmen wir einem Nebensatz, der anläßlich der Vorstellung eines weiteren tatarischen Referenten, Veliyullah Enveri, im September 1909 fiel:

> „[Die Rubrik] *Die Welt des Islams*, die wir eingeführt haben, um die Lebensumstände und -weise, den Lebensunterhalt und die Sitten der Muslime überall auf der Welt und alle wichtigen islamischen Angelegenheiten zu umfassen, ..."[1]

In der Anfangszeit wurden auch Kurzmeldungen in *Âlem-i İslâm* veröffentlicht. Erst als die Nachrichten umfangreicher wurden, sah man sich zu einer Differenzierung genötigt. Diese Rubrik verlor seit dem fünften Band, d.h. seit Oktober 1910, wieder an Bedeutung – von diesem Zeitpunkt an überwogen die Kurzmeldungen.

Das Eintreffen der Rußlandmuslime in Istanbul führte zu einer deutlichen Steigerung der Informationsfülle. Schon Ende des dritten Bandes erschien die Spalte „Presse" *(Matbuat)*, die bis zum Schluß Bestandteil des Programmes blieb. Auch sie wurde feierlich angekündigt, wobei die Redaktion die besondere Bedeutung Istanbuls als Zentrum der islamischen Welt herausstrich. Um die 300 Millionen Muslimen, die über die ganze Welt verstreut lebten, miteinander bekannt zu machen, habe man sich entschlossen, regelmäßig die Presse dieser Völker auszuwerten. Nur die Presse gebe darüber Auskunft, ob die Muslime eines Landes dem Untergang geweiht oder sich auf dem Weg des Fortschritts befänden.[2] *Sırat-i Müstakim* wollte dabei nicht nur passiver Spiegel des Völkerlebens, sondern auch aktiver Teilnehmer an der künftigen Entwicklung in den muslimischen Ländern werden. Istanbul, Sitz des Kalifats und damit Herzstück der islamischen Welt, sollte der Ort werden, an dem sich die auseinandergedrifteten Teile der islamischen Welt wieder zusammenbringen ließen.

Dieses ehrgeizige Vorhaben bewirkte auch die Einführung einer weiteren Rubrik: *Şüun* („Ereignisse"). Im vierten Band, als die Nachrichten aus der islamischen Welt mehrere Seiten zu füllen begannen, trennte man diesen Teil von *Matbuat* ab.[3] Anfangs ließ sich diese Trennung sinnvoll aufrechterhalten. In *Matbuat* wurden wichtige Kurzinformationen und Stellungnahmen aus der Auslandspresse übernommen, während in *Şüun* die Informationen geographisch und thematisch geordnet wurden. In der Folgezeit war zwischen reiner Nachricht und Wertung oftmals nicht zu unterscheiden, und die Gründe für die jeweilige Zuordnung eines Beitrages in eine der Rubriken sind, da die Kurznachrichten ohnehin größtenteils aus der Presse übernommen wurden, nicht immer ganz nachvollziehbar. Die Rubrik *Şüun* wurde jedoch bis zum Ende unabhängig weitergeführt. In Band 4 und 5 wurden Kurzmeldungen häufig von der Redaktion kommentiert. Es läßt sich daher sagen, daß es *Sırat-i Müstakim* weniger um die Vermittlung von Nachrichten ging als um ihre Bewertung. Das im Hauptteil vermittelte Weltbild der Zeitschrift sollte durch ausgesuchte Beispiele im „Ereignis"-Teil Bestätigung finden.

---

1 *(... bütün dünyadaki müslimanların ahval ve hayatını, maişet ve âdatını ve bütün şüun-i mühimme-i islâmiyeyi ihtiva için açdığımız ...)* in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 54, 3. Eylül 1325/1. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Çin müslimanları. Kırgızlar (kazaklar))*, S. 32.

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 77, 11. Şubat 1325/14. Safer 1328, S. 402.

3 Man findet diese Rubrik vereinzelt schon im Februar 1910 (Bd. 3, Nr. 77, 11. Şubat 1325/14. Safer 1328), regelmäßig jedoch erst im 4. Band, ab Nr. 83 (24. Mart 1326/25. Rebi I 1328).

Mit welchen rußlandmuslimischen Blättern stand *Sırat-i Müstakim* in Kontakt? Hierzu zählten seit Anfang 1909 *Terciman*, *Vakyt*, *Bäjanelxak* aber auch *Joldyz*, *Burhan-i Täräqqi* und *İdel* sowie gelegentlich die in Taschkent erscheinende *Türkistan Vilayetiniŋ Gazeti*. Aus Aserbaidschan bezog *Sırat-i Müstakim* in den Jahren 1909/10 *Säda*, *Günäş*, *Yeni Füyuzat* und *Hilal*, später auch *Nicat* und *Haqq Yolu*.[1] Daneben griff die Istanbuler Redaktion auf die Nachrichten der von Deutschland finanzierten Zeitung *Osmanischer Lloyd* zurück, die sich vor allem 1909/10 kritisch über die russische Minderheitenpolitik äußerte.[2] Auch russische Zeitungen wurden ausgewertet. Dem Organ der Kadetten, *Reč'*, zollte *Sırat-i Müstakim* die meiste Sympathie, vertrat es doch auch bis zu einem gewissen Grad die Interessen der „Union der Muslime", als deren Parteigänger sich die meisten Istanbuler Rußlandmuslime betrachteten. Zu den überregionalen russischen Zeitungen, aus denen Meldungen übernommen wurden, zählten *Novoe Vremja*, *Russkoe Slovo*, *Rossija*, *Golos Moskvy* und andere. Von regionalem Interesse waren *Kaspij* und *Kazanskij Telegraf*.[3] Polemisch setzte sich *Sırat-i Müstakim* mit Beiträgen aus nationalistischen Blättern wie *Novoe Vremja* oder *Russkoe Znamja* auseinander. Deren antimuslimische Verdächtigungen der Jahre 1910/11 wurden in Paraphrase oder Teilübersetzung abgedruckt und kommentiert; bisweilen beschränkte sich *Sırat-i Müstakim* auch darauf, Repliken tatarischer Blätter ins Osmanische zu übersetzen.

Âlem-i İslâm blieb lange Zeit die übergeordnete Rubrik für Auslandsnachrichten. Der Vorderseite eines Vorsatzblattes (Band 5, 110) entnehmen wir folgende Inhaltsangabe: Neben dem „osmanischen" Teil *Kısm-i Dinî ve İlmî* steht *Âlem-i İslâm* mit den Unterteilungen *Makalat*, *Mekâtib*, *Matbuat* und *Şüun*. Die Rubriken *Âlem-i İslâm*,[4] *Matbuat* und *Şüun* befinden sich im hinteren Teil jeder Ausgabe, oft ganz am Ende. Am konsequentesten zeigte sich *Sırat-i Müstakim* zwischen der Mitte des dritten und der Mitte des sechsten Bands. Die Länge der Beiträge variiert. Mehrseitige Essays und Reportagen befinden sich im dritten und vierten Band noch durchgehend unter *Âlem-i İslâm*, während die Kurzeinträge in *Matbuat* oder *Şüun* selten eine Spalte überschreiten. Erst gegen Ende des sechsten Bandes und im siebten werden sie länger.

1 Zu diesen Periodika und ihrer Rezeption von *Sırat-i Müstakim* siehe Kapitel 3.2.

2 Zu dieser Zeitung siehe FARAH, IRMGARD (1993): *Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des "Osmanischen Lloyd"*. Beirut. (Beiruter Texte und Studien. 50.); sowie JACOBSEN, IRMGARD (1992): „La politique de la presse allemande dans l'Empire ottoman en 1908." In: CLAYER, NATHALIE (1992) u.a. (edd.): *Presse turque et presse de Turquie*. İstanbul u.a. (Varia Turcica. 23.), S. 143–51.

3 Zur russischen Vorkriegspresse sei auf die Studien von HAGEN (1982) und SCHMIDT (1988) verwiesen.

4 Der Untertitel *Makalat* fehlt im Text jedoch meist.

Insgesamt ergibt sich folgendes Bild der rußländischen Beteiligung an *Sırat-i Müstakim*:[1]

Bd.	**Artikel insgesamt**	Artikel allg.	Artikel Rußland	Davon Aİ	**Kurzmeldungen** Aİ, Mİ, Şİ	Selbstkritik	Bedrohung	Erfolge	Sonstige	**GA**
1	8	7	1	3						8
2	22	11	11	3	2		1	1		24
3	43	16	27	37	27	4	9	11	3	70
4	33	22	11	27	60	7	23	12	18	93
5	31	11	20	6	76	2	33	26	15	107
6	16	2	14		40	1	20	10	9	56
7	5	3	2		4	1	1	2		9
GA	**158**	**72**	**86**	**76**	**209**	**15**	**87**	**62**	**45**	**367**

Die Spalte „Artikel insgesamt" setzt sich aus längeren, d.h. über eine Spalte reichenden, Berichten über den Islam in Rußland und Zentralasien im besonderen (Artikel Rußland) und solchen, die dieses Thema im allgemeinen berühren (Artikel allg.),[2] zusammen. Getrennt gezählt wurden diejenigen Artikel, die in der Rubrik *Âlem-i İslâm* aufgeführt wurden. Die rußlandrelevanten Kurzmeldungen konnten in verschiedenen Rubriken erschienen sein – mitunter war keine konkrete zu erkennen gewesen. Sie wurden wiederum in die Kriterien unterteilt, die in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit näher untersucht werden: „Kritik in den eigenen Reihen" (Selbstkritik), „russische Bedrohungen" (Bedrohung) und „rußlandmuslimisches Eigenlob" (Erfolge).

Die Anzahl der Beiträge, die sich eindeutig mit einem rußlandmuslimischen Themen beschäftigen, beträgt insgesamt 295 (86+209), davon erschienen die meisten zwischen dem zweiten und dem sechsten Band (Sommer 1909 bis Sommer 1911). Rechnet man die Spalte (Artikel allg.) hinzu, ergibt sich eine Gesamtanzahl (GA) von 367 Beiträgen. Die Zahl der längeren Beiträge hatte im dritten und vierten Band ihren Höhepunkt erreicht und nahm dann kontinuierlich ab. Die meisten Kurzmeldungen erschienen erst im fünften Band. Dies bedeutet, daß die Zeit der großen Reportagen über die Muslime Rußlands vom Frühjahr 1909 bis in den Sommer 1910 reichte und danach Kurzmeldungen dominierten. Auch in *Sebilürreşad* überwogen solche Kurzmeldungen aus Rußland, so daß im engeren Sinne seit Ende 1911 nicht mehr von einer intensiven Berichterstattung aus Rußland gesprochen werden kann.[3]

---

1 Aİ *(Âlem-i İslâm)*, Mİ *(Matbuat-i İslâmiye)*, Şİ *(Şüun-i İslâmiye)*, GA (Gesamtanzahl).

2 Dazu zählen etwa die Briefe und Reden Abdürreşid İbrahimofs, die Artikel Ağayefs über die russische Iranpolitik oder der Vortrag Ahmed Midhats über die Geschichte und Ethnographie der Türken.

3 Eine der wenigen Ausnahmen bilden die Solidaritätsbekundungen aus Baku, die das Istanbuler Blatt während des Ersten Balkankrieges Ende 1912 erreichten, *Sebilürreşad* 1912, Bd. 2/9, Nr. 38/220, 15. Teşrin II 1328/19. Zilhicce 1330 *(Şüun: Kafkasya'da: Müslimanlar, dindaşlar!)*, S. 226–27. Das 1911 in Baku gegründete *Müsavat-i islâmiyenin merkezi komitesi* trat hierbei erstmalig öffentlich auf; zu den Ursprüngen dieser Partei siehe Bagirova, Irada Said qyzy (1997): *Političeskie partii i organizacii Azerbajdžana v na-*

Die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* ging bei der Auswahl der Zitate aus der rußlandmuslimischen und russischen Presse sehr selektiv vor. Anspruch auf eine umfassende unparteiische Darstellung des Lebens muslimischer Völker konnte *Sırat-i Müstakim* nicht erheben. Vom Ende des vierten bis zur Mitte des sechsten Bandes (Sommer 1910 bis zum Frühjahr 1911) dominierten die Kurzmeldungen „bedrohlichen Inhalts" wie „Repressalien" *(tazyıkat)*. Sie spiegeln das Vorgehen russischer Behörden gegen vermeintlich panislamistische Zirkel wieder, verzerrten aber durch ihre Einseitigkeit die Realität. Ein Mitarbeiter des DDDII sprach in diesem Zusammenhang von einer eigens eingerichteten *Sırat-i Müstakim*-Rubrik „Unterdrückung der Rußlandmuslime".[1]

Die Einrichtung der Rubrik *Âlem-i İslâm* im August/September 1909 darf als Teil einer bewußten redaktionellen Strategie angesehen werden. Wie in Kapitel 3.1.1.1 aufgezeigt wurde, führte *Sırat-i Müstakim* im Oktober 1909 erstmals Rußland separat in ihrer Preisliste auf. Neben dem Osmanischen Reich visierte die Redaktion das Zarenreich nun als wichtigsten Absatzmarkt an. Daher warb *Sırat-i Müstakim* auch zwischen Juli und September 1909 in der rußlandmuslimischen Presse. *Terciman*, *Joldyz* und *Bäjanelxak* stellten ihren Leser in eigenen Worten[2] die osmanische Zeitschrift vor und rieten allen an religiösen Fragen interessierten Rußlandmuslimen, *Sırat-i Müstakim* zu abonnieren.[3] Im Jahr 1909 stellte eine solche Werbeaktion einer osmanischen Zeitschrift in Rußland noch eine Ausnahme dar – erst ab 1912/13 geschah dies häufiger.[4] Fast genau ein Jahr danach lancierte *Sırat-i Müstakim* eine Annonce in führenden rußlandmuslimischen Blättern, die mehrere Ausgaben lang erschien – nachweislich in *Günäş* und *Säda* (Baku), *Šura* und *Din vä Magyjšät* (Orenburg), *Terciman* (Krim) und *Joldyz* (Kasan):[5]

> „*Sırat-i Müstakim* ist eine islamische Zeitschrift mit der allergrößten Verbreitung in allen Teilen der islamischen Welt. Im ersten Teil von *Sırat-i Müstakim* schreiben so berühmte Gelehrte wie das Mitglied des Senats Manastırlı İsmail Hakkı Efendi nützliche Artikel über islamische Religion und Philosophie, im zweiten Teil schreiben sie über die Weltpolitik vom Standpunkt des islamischen Interesses aus. Darüber hinaus werden jede Woche die Ereignisse in der islamischen Welt und die islamische Presse erörtert. Über die Situation in Rußland schreiben Personen wie

---

čale XX veka 1900–1917. Baku, S. 191–201.

1 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 629, L. 43.

2 Die Argumentationen ähneln sich inhaltlich stark und weichen nur in wenigen Punkten voneinander ab. Es ist anzunehmen, daß allen drei Redaktionen ein einheitlicher Text aus Istanbul vorlag, der ihnen als Grundlage diente.

3 *Joldyz* 1909, Nr. 419, 5.7.1909/29. Cemazi II 1327 (Sırat-i Müstakim), S. 2; *Terciman* 1909, Nr. 36, 4.9.1909/2. Ramazan 1327 (Sırat-i Müstakim *mecmuası*), S. 1; *Bäjanelxak* 1909, Nr. 520, 17.9.1909/15. Ramazan 1327 (*İštambulda* [sic!] *čyga torgan* Sırat-i Müstakim *žurnaly*), S. 3.

4 Zur rußländischen Reaktion auf *Sırat-i Müstakim* und andere osmanische Periodika siehe ausführlich Kapitel 3.2.

5 *Günäş* 1910, Nr. 6, 26.8.1910, S.1; *Säda* 1910, Nr. 174, 8.9.1910/16. Ramazan 1328, S. 1; *Šura* 1910, Nr. 16, 15.8.1910/23. Şa'ban 1328, Vorsatzblatt; *Din vä Magyjšät* 1910, Nr. 33, 13.8.1910/20. Şa'ban 1327, S. 530; *Terciman* 1910, Nr. 36, 3.9.1910/12.Ramazan 1328, S. 4; *Joldyz* 1910, Nr. 575, 15.8.1910/22. Şa'ban 1328, S. 4.

Ahmed Bey Ağayef, Kara Bey Karabeyof und Akçuraoğlu Yusuf Bey, die mit Rußland bestens vertraut sind, islamrelevante Artikel. [...]"[1]

Diese „reichsweite" Veröffentlichung ist ein Beleg für die intensiven Kontakte, die *Sırat-i Müstakim* zur rußlandmuslimischen Presse unterhielt – vor *Türk Yurdu* war *Sırat-i Müstakim* diejenige osmanische Zeitschrift, die sich am engagiertesten und kontinuierlichsten darum bemühte, Abonnenten in Rußland zu finden und mit der dortigen Presse zu kooperieren. 1909 verwiesen die rußländischen Kollegen des Istanbuler Blattes noch vorwiegend auf die Kompetenz in religiösen Fragen und die reformfreundliche Haltung von *Sırat-i Müstakim*. 1910 betonte die Annonce zusätzlich, daß *Sırat-i Müstakim* prominente Rußlandmuslime zu ihren Mitarbeitern zählte, die als Spezialisten für russische Angelegenheiten die dortige Entwicklung vom muslimischen Standpunkt aus kommentierten.

Kurz zuvor, im Juli 1910, hatte *Sırat-i Müstakim* in einem längeren Vorspann zur Rubrik *Âlem-i İslâm* erneut unterstrich, die Muslime weltweit voneinander in Kenntnis setzten zu wollen.[2] Zu diesem Zweck, betonte die Redaktion, habe man Korrespondenten in die „führenden Kulturzentren" *(ileri gelen merakiz-i medeniye)* des Westens und in die großen Städte Asiens gesandt. Künftig würden die Leser daher in dieser Rubrik Artikel zu wichtigen innen- und außenpolitischen Themen finden.[3]

Ein solch „panislamischer" Charakter von *Sırat-i Müstakim* war den russischen Behörden nicht verborgen geblieben. Die Zensurbehörden in Odessa registrierten im Herbst 1910, daß auf dem offiziellen Postwege 45 Exemplare der Zeitschrift nach Rußland gelangten – doch lag die wirkliche Zahl der Leser sicherlich um einiges höher.[4] Im März 1911 wurde die Einfuhr der Zeitschrift nach Rußland endgültig untersagt, nachdem vorher bereits einige Einzelnummern verboten worden waren oder nur zensiert ins Zarenreich gelangen durften. Dieses Verbot erstreckte sich auch auf die Nachfolgerin *Sebilürreşad*. Ursache waren nicht zuletzt die seit dem 4. und 5. Band vermehrt abgedruckten Kurzmeldungen, in denen – so die Sicht des Zensors – Rußland und seine Regierung unablässig beschimpft wurden.[5]

---

1 „«Sırat-i Müstakim» âlem-i islâmın her tarafında en çok intişar eden bir mecelle-i islâmiyedir. «Sırat-i Müstakim»in kısm-i evvelinde meclis-i ayan âzasından Manastırlı İsmail Hakkı Efendi gibi ulema-yi meşhure din ve felsefe-i islamiye hakkında, kısm-i sanisinde ise menafi-i islâmiye nokta-i nazarından siyaset-i cihan hakkında makalat-i nafie yazılmakdadır. Bundan başka her hafta şüun-i âlem-i islâm ve matbuat-i islâmiyeden bahs edilmekdedir. Rusya ahvalına dair makalat-i islâmiye Ahmed Bey Ağayef, Kara Bey Karabeyof ve Akçura oğlu Yusuf Bey gibi Rusyayı iyi tanıyanlar tarafından yazılmakdadir. [...]" Diese Version erschien in *Terciman*, *Din vä Magyjšät*, *Günäş* und *Säda*.

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm)*, S. 386. Debus (1991), S. 92–93, bietet eine vollständige Übersetzung dieses Vorspannes, auf dessen Wiedergabe in toto hier verzichtet werden soll.

3 Es bleibt ein Desiderat, zu überprüfen, ob im August/September 1910 auch Annoncen von *Sırat-i Müstakim* in der arabischen, persischen oder bosnischen Presse veröffentlicht wurden.

4 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 55.

5 Zu den behördlichen Reaktionen auf *Sırat-i Müstakim* in Rußland siehe Kapitel. 7.

3.1.2 *Türk Derneği* (1909–1910) und andere kurzlebige Blätter

3.1.2.1 Werdegang des Blattes

Die Zeitschrift *Türk Derneği* („Türkischer Verein") erschien als Organ der gleichnamigen Gesellschaft insgesamt siebenmal, davon wohl sechsmal 1909 und einmal 1910.[1] Da sie als erste türkisch-nationale Zeitschrift ihrer Art schon mehrfach Gegenstand der Forschung geworden ist und auf die Begleitumstände der Vereinsgründung noch in Kapitel 4.1.1 der vorliegenden Arbeit eingegangen wird, sollen hier nur einige für unsere Fragestellung wichtigen Eckdaten aufgeführt werden.[2]

Da die sieben Nummern undatiert sind und auf den Vorsatzblättern lediglich die Zahl 1327, und in einem Fall 1328 – ohne weiteren Zusatz – vermerkt ist,[3] bleibt es schwierig, ihr Erscheinen zeitlich genau festzulegen. Die bisherige Forschung vermutete, daß der erste Band nicht vor 1911 herausgekommen sei; u.a. weil auch Akçura später als Erscheinungsdatum der Zeitschrift das Jahr 1327 (1911) angab.[4] Jedoch handelte es sich bei 1327 nicht um das Finanzjahr, das in der Tat 1911 entsprach, sondern um das Hidschra-Jahr. Die ersten Nummern von *Türk Derneği* erschienen somit schon Mitte 1909.[5]

Dieses Datum läßt sich anhand der Reaktionen in Rußland sehr gut nachvollziehen. Im Juli 1909 meldeten die rußlandmuslimischen Periodika *Šura*, *Vakyt* und *Joldyz*, daß die erste Nummer der Zeitschrift *Türk Derneği* bei ihnen eingetroffen sei. Neben einer Inhaltsangabe nutzten die Redaktionen diese Gelegenheit, um die Leser über die Bedeutung einer solchen nationalen Organisation für die Zukunft des türkischen Volkes zu belehren. *Šura* brachte die Meldung am 14. Juli 1909.[6] In einem längeren Artikel stellte die Orenburger Zeitschrift *Vakyt* in ihrer Ausgabe vom 24. Juli 1909 die erste Nummer von *Türk Derneği* vor.[7] Wenig später,

---

1 Über die Verwendung des türkischen Wortes *dernek* statt *cemiyet* („Vereinigung/Gesellschaft") war es zwischen den Turkisten und ihren Gegnern zu Kontroversen gekommen; siehe HARTMANN (1910), S. 48 ff. Ayaz İshakof, selbst Mitglied der Vereinigung, umschrieb in einem Korrespondenzbericht an die Astrachaner Zeitung *İdel* den Namen *Türk Derneği* mit „Türkische Akademie" *(törek akademijase)*; siehe *İdel* 1911, Nr. 355, 24.5.1911/9. Cemazi II 1329 *(Törek tatar mäs'äläse)*, S. 1–2.

2 Zur Beschäftigung mit *Türk Derneği* in jüngerer Zeit siehe ARAI (1992, b), S. 6–23 und S. 94–102; SARINAY (1994); LANDAU (1995), S. 39 ff; ÜSTEL (1997), S. 15–42.

3 Auf den Vorsatzblättern der Nummern 1–6 steht das Datum 1327, im Falle der 7. Nummer 1328; siehe auch DUMAN (1986), Nr. 1612.

4 Der ursprüngliche Fehler lag wohl bei den Autoren von *Türk Yılı*, wo das Erscheinungsjahr 1327 (1911) vermerkt wurde; AKÇURAOĞLU (1928), S. 436. Der Fehler wurde z. B. übernommen von MANTRAN (1989), S. 591; ARAI (1992, b), S. 8; SARINAY (1994), S. 96; ÜSTEL (1997), S. 27.

5 Zusätzliche Verwirrung schafft THEODOR MENZEL, demzufolge die erste Nummer im Mai 1908 herauskam; MENZEL (1913), S. 135. Da ein solches Datum unmöglich stimmen kann – die Vereinigung wurde erst im Januar 1909 gegründet –, müssen wir davon ausgehen, daß es sich hier um einen Fehler handelt. Wahrscheinlich sollte es Mai 1909 heißen.

6 *Šura* 1909, Nr. 13, 1.7.1909/25. Cemazi II 1327 (Türk Derneği), S. 408.

7 *Vakyt* 1909, Nr. 492, 11.7.1909/6. Receb 1327 (Türk Derneği), S. 1–2.

Anfang August 1909, meldete der Herausgeber der Kasaner Zeitung *Joldyz*, Ahmed Hadi Maksudof, daß er die erste Nummer der Vereinigung erhalten habe.[1]

Auch muslimische Buchhändler in Rußland boten *Türk Derneği* schon im Sommer 1909 zum Kauf an. Die Buchhandlung *Kitabxanä-i Mädräsä* aus Elizavetpol' im Kaukasus inserierte im September 1909 in *Terciman* und warb mit Istanbuler Druckerzeugnissen.[2] Neben Büchern führte sie auch die Namen von vier osmanischen Zeitschriften an: die monatlich erscheinenden *Türk Derneği*, *İktisad* und *Resimli Kitab* sowie die Wochenzeitschrift *Sırat-i Müstakim*. Interessenten konnten sich aber auch direkt an Istanbul wenden. Ende Juli antwortete *Šura* auf die Anfrage eines Lesers, Salıh Habirof, und teilte ihm die Istanbuler Adresse von *Türk Derneği* mit.[3]

Berücksichtigt man eine Zeitspanne von zwei bis drei Wochen zwischen dem Erscheinen einer Zeitung in Istanbul und einer ersten Stellungnahme in der muslimischen Presse Rußlands – ein Erfahrungswert, der sich aus der Reaktion auf datierte Istanbuler Periodika wie *Sırat-i Müstakim* ergibt –, so läßt sich vermuten, daß die erste Nummer von *Türk Derneği* spätestens Ende Juni 1909 erschienen sein muß. In der ersten Nummer von *Türk Derneği* befindet sich ein auf den 17. März 1325, d.h. 30. März 1909, datierter Beitrag Yusuf Akçuras.[4] Dies grenzt das mögliche Erscheinungsdatum für die erste Nummer der Zeitschrift auf einen Zeitraum zwischen Anfang April und Ende Juni 1909 ein.[5] HARTMANN verdanken wir eine bisher übersehene Anmerkung, wonach bis Ende 1909 bereits vier Nummern von *Türk Derneği* herausgekommen waren.[6] Auf der siebten und letzten Ausgabe ist die Jahreszahl 1328 zu finden, d.h. sie wurde im Verlaufe des Jahres 1910 herausgegeben.[7]

Die einzelne Nummer von *Türk Derneği* kostete 3 Kuruş. Das Jahresabonnement war für 30, das Halbjahresabonnement für 16 Kuruş erhältlich. „Außerhalb Istanbuls" (*taşrada*) betrugen die entsprechenden Preise 36 und 20 Kuruş. Ein Sonderpreis für Rußland war offensichtlich nicht vorgesehen.[8] Der Verkaufsort war zunächst die *İkbal Kitabhanesi*, später wurden abwechselnd die Buchhandlungen *İkbal* und *Zaman* angegeben. Bei den Druckereien

---

1 *Joldyz* 1909, Nr. 428, 28.7.1909/23. Receb 1327 (Törek Ternäge), S. 2.

2 *Terciman* 1909, Nr. 34, 21.8.1909/18. Şa'ban 1327, S. 4.

3 *Šura* 1909, Nr. 14, 15.7.1909/10. Receb 1327 *(Idarädän)*, Außenseite des hinteren Vorsatzblattes.

4 *Türk Derneği* 1909, Bd. 1, Nr. 1, *(Türklüğü bilmeli ve bilişmeliyiz)*, S. 25–29. Eine Auflistung sämtlicher Beiträge und eine kurze inhaltliche Analyse liefert ARAI (1992, b), S. 10–23, 98–99.

5 Diese Annahme würde auch mit der Angabe von MENZEL (Mai) übereinstimmen – sieht man einmal von der fehlerhaften Jahreszahl ab. HARTMANN (1910), S. 48, vermerkte, die Vereinigung habe die erste Nummer ihrer Zeitschrift im Juli 1909 verschickt.

6 HARTMANN (1910), S. 200–01; Die dortige Anmerkung Nr. 39 enthält eine Auflistung und kurze Charakterisierung aller Beiträge.

7 Die Behauptung VON ARAI (1992, b), S. 8, die sieben Nummern seien unregelmäßig erschienen, die letzte 1911 kurz vor der Gründung von *Türk Yurdu*, läßt sich durch obigen Befund nicht stützen. ÜSTEL (1997), S. 27, zitiert eine Bemerkung Gordlevskijs vom Mai 1911, wonach die sieben Nummern in den Jahren 1325–26 herausgekommen seien, schenkt dieser Behauptung jedoch keinen Glauben. Tatsächlich entsprechen die Erinnerungen Gordlevskijs, eines Mitgliedes von *Türk Derneği*, der oben aufgestellten Hypothese, da 1909–10 und die Finanzjahre 1325–26 übereinstimmen.

8 Vorsatzblatt der 4. Nummer, 1327.

handelte es sich um die *Matbaa-i hayriye ve şürekası* (Nr. 1–3), *Bab-i âli Vatan Matbaası* (Nr. 4–5) und die *Matbaa-i Kader* (Nr. 6–7).

Auf dem Vorsatzblatt der ersten Ausgabe läßt sich bereits eine „panturkistische" Ausrichtung erkennen. Die Leser wurden, wo auch immer sie lebten, aufgefordert, türkische Vokabeln zu sammeln, die in dem Lexikon Şemseddin Sami Beys *(Kamus-i türki)* keine Aufnahme gefunden hatten oder falsch wiedergegeben worden waren, und diese der Gesellschaft *Türk Derneği* mitzuteilen. Für diese Tat erhielten sie vorab den Dank der Vereinigung, die versprach, man werde die Namen der Herren, die solche Vokabeln mitgeteilt hätten, nach und nach veröffentlichen.[1] Darüber hinaus wurden Handelshäuser gebeten, für nur drei Kuruş ein Inserat aufzugeben, damit ihr Name in der „ganzen türkischen Welt" *(bütün türk memleketleri)* bekannt werde. Somit hoffte *Türk Derneği* den praktischen Nutzen für sich selbst (die eingenommenen Gebühren) und für die Unternehmen (Erschließung größerer Absatzmärkte) mit dem nationalen (Entstehung einer türkischen Wirtschaftszone) verbinden zu können – ein Erfolg war ihr damit jedoch nicht beschieden. Ferner finden sich auf den Vorsatzblättern Buchanzeigen, in denen die Zeitschrift ihren Lesern historische und philologische Schriften empfahl.

3.1.2.2 Mitarbeiter und Ausrichtung

Zu den prominenten rußländischen Mitgliedern der Vereinigung gehörten neben dem Gründer Yusuf Akçura auch Ayaz İshakof, der 1909 mehrere Wochen in Istanbul weilte,[2] İsmail Gasprinski, der Aserbaidschaner Mehmed Ağa Şahtaxtinski (1846-1931, ehemaliger Redakteur von *Şärq-i Rus*), der Tatare Musa Akyiğitzâde, der *Türk Derneği* einen Beitrag über kasantatarische Sprichwörter lieferte,[3] und Vladimir Gordlevskij, ein russischer Turkologe, der sich mit der neueren osmanischen Literatur befaßte und anläßlich des Dienstjubiläums V. V. Radloffs *Türk Derneği* eine Kurzbiographie des berühmten deutschstämmigen Turkologen widmete.[4] Die Entdeckungen, die europäische und

---

1 Vorsatzblatt der ersten Nummer *(Rica-yi mahsus)*.

2 Unter dem Namen Kazanlı Ayaz, mit dem er auch im Sommer und Herbst 1909 seine Beiträge in *Sırat-i Müstakim* unterschrieb, veröffentlichte er den ersten Teil einer „Geschichte der tatarischen Literatur". Zu einem angekündigten zweiten Teil ist es nicht mehr gekommen, wie er auch *Sırat-i Müstakim* versprochene Beiträge über die tatarische Presse nicht mehr lieferte. Beides könnte im Zusammenhang mit seiner überstürzten Abreise aus Istanbul stehen; siehe *Türk Derneği* [1909], Bd. 1, Nr. 5 *(Tatar edebiyatının tarihçesi)*, S. 156–59. HARTMANN (1910), S. 123, berichtete in seinem Tagebucheintrag vom 26. September 1909, daß Ayaz İshakof nur wenige Tage später abreisen wolle.

3 *Türk Derneği* [1909], Bd. 1, Nr. 2 *(Kazan Tatar şivesinde darb-i meseller)*, S. 50–52. Der Kasantatare Musa Akyiğitzâde (1865–1923) war zu dieser Zeit Sprachlehrer für Russisch an der Istanbuler „Militärakademie" *(Harbiye)*. Obgleich er schon seit 1887 im Osmanischen Reich lebte, blieb er rußlandmuslimischen Literaten in Erinnerung. Er war Autor des ersten tatarischen Roman, *Hüsameddin Mulla*, der 1886 erschien und die damalige Auseinandersetzung um die Modernisierung der tatarischen Gesellschaft zum Gegenstand hatte; LAZZERINI (1975), S. 271, und KURAT (1966), S. 121.

4 Vladimir Gorolevski [sic!] in *Türk Derneği* [1909], Bd. 1, Nr. 3 *(Radlof, Rus müşahir müsteşrikininden)*, S. 76–80. Das Redaktionsteam von *Türk Derneği* hatte Radloff schon in der ersten Ausgabe zu seinem

insbesondere deutsche Turkologen und Archäologen in jenen Jahren in Chinesisch-Turkestan machten, wurden von Yusuf Akçura u.a. über *Türk Derneği* einem größeren Publikum bekannt gemacht.[1]

Die Zeitschrift legte Wert darauf, sich nicht in die Politik zu mischen, sondern rein wissenschaftliche Artikel zu publizieren. Unter dem halben Dutzend Beiträgen, die sich mit Rußland und den Rußlandmuslimen beschäftigten, sind jedoch zwei, die den Rahmen einer historisch-philologischen Studie deutlich überschreiten. Dazu gehört zum einen Yusuf Akçuras Grundsatzartikel „Wir müssen das Türkentum kennenlernen und damit vertraut werden" *(Türklüğü bilmeli ve bilişmeliyiz)*, der in der ersten Ausgabe erschien.[2] Zum anderen wurde in der letzten Ausgabe ein Beitrag über die Tschuwaschen von einem Autor namens Rusyalı Mişeroğlu Zarif Beşiri veröffentlicht, der in seiner Gedankenführung an den Stil der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* erinnerte – ohnehin ist es bei solchen Artikeln aus und über Rußland schwierig, eindeutige Kategorien festzustellen, nach denen sie inhaltlich eher einem panislamistischen oder einem türkisch-nationalen Organ zuzuordnen wären. Zarif Beşiri stellte die These auf, daß die Tschuwaschen wie andere christlichen Wolgavölker ursprünglich Türken und damit Muslime gewesen seien.[3] Die zwischen den tatarischen Muslimen und der orthodoxen Kirche ausgetragene Auseinandersetzung um die Religion der kleineren Wolgavölker hatte 1910 einen Höhepunkt erreicht. Dem Gesetz gemäß war seit der Revolution ein Abfall vom Christentum in Rußland erlaubt, wenn eine Person nachweisen konnte, immer schon eine andere Religion praktiziert und das Christentum nur formal gelebt zu haben. War dies im Falle der „getauften Tataren" noch relativ einfach zu belegen, bedurfte es bei den Wolgafinnen und Tschuwaschen schon mehr Beweisführung. Insofern hatte dieser Beitrag, der dem Autor zufolge nur den Auftakt zu einer Serie bilden sollte, eine mehr als nur historische Bedeutung, sondern auch eine politische Funktion.

Neben *Türk Derneği* sind noch zwei weitere kurzlebige Istanbuler Periodika zu erwähnen, die zwischen 1908 und 1910 erschienen und von Rußlandmuslimen geleitet wurden: *Tonguç* und *Çolpan*.

Die von in Istanbul lebenden Krimtataren herausgegebene Zeitung *Tonguç* („Der erstgeborene Sohn")[4] erschien als Tageszeitung zwischen dem 5.2.1909 und Anfang April 1909.[5] Sie wurde von der „Tatarischen Wohltätigkeitsvereinigung" *(Tatar Cemiyet-i Hayriyesi)* finan-

---

50jährigen Dienstjubiläum gratuliert; *Türk Derneği* 1909, Bd. 1, Nr. 1 *(Radlof'un sene-i devriyesi)*, S. 35.

1 Siehe seinen Beitrag über die Turfanexpedition in *Türk Derneği* [1909], Bd. 1, Nr. 5 *(Yeni keşf olunmuş eski bir türk şehri)*, S. 160–161. Der osmanische Historiker Necib Âsım setzte diese Berichte – nicht zuletzt aufgrund seiner persönlichen Kontakte zu A. von Le Coq – in *Türk Derneği* und danach in *Türk Yurdu* fort.

2 *Türk Derneği* 1909, Bd. 1, Nr. 1, S. 25–29. Siehe auch Kapitel 4.1.1.

3 *Türk Derneği* [1910], Bd. 1, Nr. 7, 1328 *(Çuvaşlar)*, S. 223–31.

4 İsmail Gasprinski hatte 1881 eine seiner frühen Zeitungen *Tonguç* getauft. Es handelte sich um einen tschagatai-türkischen Begriff, der im Osmanischen ungebräuchlich war.

5 Aus unerfindlichen Gründen waren die erste Ausgabe und die zweite vom 24.2.1909 (11. Şubat 1324/3. Safer 1327) als Nr. 1 numeriert; siehe auch KIRIMLI (1996), S. 163.

ziert. Insgesamt kamen 37 Einzelnummern heraus.[1] Von der ersten Nummer an waren Abonnementpreise auch für das Ausland vorgesehen:

	Jahresabonnement	Halbjahresabonnement
Osmanisches Reich	150 Kuruş	80 Kuruş
Ausland	12 Rubel	6,5 Rubel
	32 Francs	17 Francs

Die ersten Nummern wurden sofort führenden rußlandmuslimischen Zeitungen zugesandt, die dem neugeborenen „tatarischen Bruder" in Istanbul gratulierten.[2] Annoncen wurden ebenfalls in die tatarische Presse gesetzt.[3]

Bei dem Besitzer handelte es sich um Mirza Mehmed Said, Chefredakteur war Eburrızâ Nâmık. Ein besonders enger Kontakt bestand zu den Krimtataren in der rumänischen Dobrudscha[4] und natürlich zur Krim selbst.[5] *Tonguç* stellte somit ein Bindeglied zwischen den verstreuten krimtatarischen Gemeinden in und außerhalb des Osmanischen Reichs und dem Sitz des Kalifats dar. Die tatarische Abstammung wurde dabei keinesfalls geleugnet, tschagataische Gedichte wurden mehrfach veröffentlicht und der osmanischen Literatursprache vorgehalten, kein richtiges Türkisch zu sein. Für ihr Bemühen, möglichst reines Türkisch zu schreiben, erhielt sie den Beifall der rußlandmuslimischen Presse.[6]

Çolpan („Der Morgenstern") kam unter der Leitung Ya'kub Hilmis heraus und wurde ebenso von der „Tatarischen Wohltätigkeitsvereinigung" finanziell getragen.[7] Kırımlı zufolge kamen zwischen Januar und Mai 1910 mindestens 10 Nummern heraus.[8] Die erste Ausgabe erschien jedoch laut Duman bereits am 23.12.1909 (10. Kanun I 1325).[9] Die vierzehntägig

1 Kırımlı (1996), S. 163. Hingegen gibt Duman (1986), Nr. 1587, nur 36 Nummern an.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 431, 14.2.1909/6. Safer 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4.

3 *Šura* 1909, Nr. 4, 15.2.1909/7. Safer 1327, Vorsatzblatt; *Burhan-i Täräqqi* 1909, Nr. 70, 13.3.1909/5. Rebi I 1327, S. 6.

4 Popovic führt daher *Tonguç* wie im übrigen auch *Çolpan* in seiner Liste der türkischen Zeitungen und Zeitschriften Rumäniens auf; Popovic, Alexandre (1992): „La presse turque (et tatare) de Roumanie (1888–1940)." In: Nathalie Clayer/Alexandre Popovic/Thierry Zarcone (edd.): *Presse turque et Presse de Turquie.* İstanbul. (Varia Turcica. 23.) S. 221–49.

5 So verfügte *Tonguç* schon wenige Wochen nach Beginn ihres Erscheinens über ein Verteilersystem auf der Krim (über den Buchladen von Ahmed Ali Tarpi) und in der Dobrudscha; *Tonguç* 1909, Nr. 25, 8. Mart 1325 *(Taşra'da gazetemizin satıldığı yerler)*, S. 4.

6 *Vakyt* 1909, Nr. 431, 14.2.1909/6. Safer 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4; *Bäjanelxak* 1909, Nr. 435, 24.2.1909/16. Safer 1327 *(Jaŋa Gazeta)*, S. 2; *Joldyz* 1909, Nr. 378, 22.3.1909/14. Rebi I 1327 *(Gazetalar xakkynda)*, S. 2.

7 Zur vorliegenden Untersuchung konnten keine Ausgaben von *Çolpan* herangezogen werden.

8 Kırımlı (1996), S. 163.

9 Duman (1968), Nr. 0278. Bestätigt wird diese Angabe durch die Kasaner Zeitung *Bäjanelxak*. Hiernach kam die erste Nummer von Çolpan am *Kurban Bayramı*, also am 10. Zilhicce 1327, welches in jenem Jahr dem 10.12.1909 (23.12.1909) entsprach, heraus; *Bäjanelxak* 1910, Nr. 556, 22.12.1909/22. Zilhicce 1327 (*Istanbulda jaŋa gazeta* Çolpan), S. 2.

erscheinende Zeitung scheint sich mindestens bis zur 16. Nummer gehalten zu haben.[1] *Bäjanelxak* und *İdel* übernahmen noch im Juli 1910 Artikel aus *Çolpan*.[2]

Die Bakuer Zeitung *Häqiqät* druckte die Absichtserklärung eines Mitarbeiters von *Çolpan* namens Kırımer ab, die dieser allem Anschein nach in der 16. Ausgabe veröffentlicht hatte. Als Reaktion auf einen Brief aus Rußland, dessen Autor sich darüber beklagt habe, daß die osmanische Presse ihre türkischen Brüder in Rußland nicht zur Kenntnis nehme, versprach Kırımer, daß sich *Çolpan* noch aktiver als bisher bemühen werde, diese Indifferenz der Osmanen zu bekämpfen. Die Unkenntnis der Osmanen über Geschichte und Gegenwart der 20 bis 30 Millionen Türken in Rußland habe *Çolpan* dazu bewogen, ihren Umfang auf zehn Seiten zu vergrößern sowie auf besserem Papier als bisher und illustriert herauszukommen. Am 10. Temmuz, dem Feiertag der Osmanen,[3] werde die 17. Nummer von *Çolpan* bereits in dieser neuen Aufmachung erscheinen. Dafür, daß dieses Vorhaben realisiert worden ist, gibt es allerdings keine Anzeichen. Wir können jedoch festhalten, daß *Çolpan* noch existierte, als die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* mit ihrem Erscheinen im April 1910 begann.

Wie schon vorher *Tonguç* wurde auch *Çolpan* von der tatarischen Presse in Rußland als leicht lesbar eingestuft: „Diese Zeitung ist wohl diejenige unter den türkischen Zeitungen, deren Sprache am leichtesten und verständlichsten ist.", schrieb *Vakyt* nach dem Erhalt der zweiten und dritten Nummer. Das Jahresabonnement für Rußland betrage 2 Rubel.[4]

Çolpan hatte einige der Reden Abdürreşid İbrahimofs abgedruckt, die dieser nach seiner Ankunft im Osmanischen Reich alleine oder zusammen mit dem japanischen Muslim Hacı Ömer Yamaoka gehalten hatte. Von tatarischen Zeitungen wurde das Blatt gelegentlich als Quelle für Nachrichten aus der Türkei herangezogen.[5] Wenn auch diese beiden tatarischen Exilblätter nur ein kurzes Leben genossen, so hatten sie 1909/10 doch in Rußland auf sich aufmerksam machen können.

Eine kurze Erwähnung muß in diesem Zusammenhang die von osmanischen Türken geleitete russischsprachige *Stambul'skija Novosti* („Istanbuler Nachrichten") finden. Sie wurde 1909–1910 von Teilen der tatarischen und aserbaidschanischen Presse bezogen und geschätzt.[6] *Vakyt* besprach die erste Nummer der Zeitung im November 1909.[7] Im Februar 1910 druckte die Orenburger Zeitung eine Annonce von *Stambul'skija Novosti* ab. Sie charakterisierte die Wochenzeitung als freiheitsliebend; ihre Autoren seien „sehr gebildete Türken".[8] Eine ähnliche Anzeige erschien im Frühjahr 1910 auch in der Tifliser Satirezeitschrift *Molla Näsräddin*:

1 So antwortete *Terciman* auf einen Beitrag in der 15. Nummer von *Çolpan*, die ihm vorlag; *Terciman* 1910, Nr. 29, 16.7.1910/22. Receb 1328 *(İslâm kongresi)*, S. 1.

2 *Bäjanelxak* 1910, Nr. Nr. 632, 27.6.1910 *(Hindustanda Goläma Ğämijäte)*, S. 2; *İdel* 1910, Nr. 267, 25.6.1910/1. Receb 1328 (Çolpan *gazetasy*), S. 4.

3 Jahrestag der Wiedereinführung der Verfassung.

4 *Vakyt* 1910, Nr. 573, 30.1.1910/2. Safer 1328 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 3.

5 So z.B. *Bäjanelxak* 1910, Nr. 593, 28.3.1910/30. Rebi I 1328 *(Törkija xäbärläre)*, S. 2.

6 Es war mir nicht möglich, Exemplare dieser Zeitung einzusehen.

7 *Vakyt* 1909, Nr. 539, 3.11.1909/3. Zilkade 1327 *(İstanbulda rusča gazetasy)*, S. 2.

8 *Vakyt* 1910, Nr. 572, 28.1.1910/30. Muharrem 1328. Als Adresse gab *Vakyt* an: Стамбульскія Новости, Ул. Ага-Хамамъ, Nr. 35 Пера.

„*Stambul'skija Novosti* ist eine einmal wöchentlich in russischer Sprache erscheinende illustrierte türkische Zeitschrift. Sie ist 16 Seiten stark und mit vielen schönen Abbildungen ausgeschmückt. Sie ist die beste russischsprachige Zeitung, die am zuverlässigsten und wahrheitsgetreusten über die politischen und sozialen Zuständen aus allen Gegenden der islamischen Welt und insbesondere dem Osmanischen Reich berichtet. Für Rußland betragen die Abonnementsgebühren:

12 Monate	8 Manat
6 Monate	4 Manat
3 Monate	2 Manat 50 Kopeken

Die Adresse: Konstantinopol' (Turcija). Redakcija , *Stambul'skija Novosti* '."[1]

Die rußlandmuslimische Presse begrüßte die Publikation einer solchen türkischen Zeitung in russischer Sprache, da sie an einer engen Kooperation zwischen dem Osmanischen Reich und Rußland interessiert war.[2] Dem russischen Publikum sollte endlich ein „objektiver" Einblick in das osmanische Leben gegeben werden. Weitverbreiteten russischen Vorurteilen gegenüber den Türken könne somit entgegengewirkt werden, hofften tatarische Blätter. Die Jungtürken schienen endlich ein Mittel gefunden zu haben, die russische Öffentlichkeit über die Vorgänge in der Türkei aufzuklären. Bei ihrem Chefredakteur handelte es sich um Ahmed Celaleddin Bey Ünsi, der – nach Auskunft von *Bäjanelxak* – einen russischen Hochschulabschluß hatte und in die Türkei ausgewandert sei, wo er in Regierungsdienste getreten sei.[3] Der Höhepunkt der rußländischen Reaktionen auf *Stambul'skija Novosti* lag in den Monaten November 1909 bis April 1910.[4]

Das finanzielle Überleben des Blattes sollte offenbar mit Hilfe rußlandmuslimischer Händler abgesichert werden. *Vakyt* berichtete im April 1910, daß sich ihr Chefredakteur in Baku mit den Ölmagnaten Tağıyef und Murtuza Muhtarof unterhalten habe, die ihm ihre Unterstützung zugesichert hätten.[5]

---

1 *Molla Näsräddin* 1910, Nr. 3, 17.3.1910.

2 Besonders angetan zeigte sich die Redaktion des Kasaner Händlerblattes *Bäjanelxak*, die bei der Besprechung der ersten Nummer ihrer Hoffnung Ausdruck verlieh, daß diese bedeutende Zeitung viele Leser in Rußland finden möge – dabei hatte sie nicht nur Russen sondern auch die des Türkischen unkundige muslimische „Intelligenzija" vor Auge; *Bäjanelxak* 1909, Nr. 537, 3.11.1909/3. Zilkade 1327 (*İstanbulda çyga torgan jaŋa gazeta:* Stambul'skija Novosti), S. 2.

3 *Bäjanelxak* 1909, Nr. 548, 29.11.1909/29. Zilkade 1327 *(Törkija: Törkijanyŋ iktisadi xäle)*, S. 2. Es war mir nicht möglich, zu verifizieren, ob es sich bei besagtem Ahmed Celaleddin Ünsi um Cälaläddin Ünsizadä handelte, den mittleren der Gebrüder Ünsizadä, die in den 80er und 90er des 19. Jh. in Tiflis einige Zeitschriften herausgegeben hatten, und alle nacheinander in das Osmanische Reich auswanderten. Cälaläddin Ünsizadä, 1854 in Şamaxı geboren, leitete zwischen 1883 und 1891 die Zeitschrift *Käşkül* in Tiflis und wanderte im Oktober 1892 in die Türkei aus. Dort soll er noch 1907 am Sultanspalast eine Funktion innegehabt haben; zu seiner Person siehe ZEYNALOV, A. Ä. (1978): *„Käşkül"dä bädii ädäbiyyat*. Bakı, S. 20–41.

4 Erwähnungen findet man z. B. in *Vakyt*, *Bäjanelxak*, *İdel*, *Häqiqät*.

5 Bei seinem Aufenthalt versuchte der Chefredakteur auch, im Transkaukasus neue Abonnenten für die Zeitung zu gewinnen; *Vakyt* 1910, Nr. 597, 27.3.1910/29. Rebi I 1328 *(Daxili xäbärlär)*, S. 3.

3.1.3 *Tearüf-i Müslimin* (1910–11)

3.1.3.1 Werdegang des Blattes

Die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* („Das Sich-Gegenseitig-Kennenlernen der Muslime")[1] erschien zwischen dem 15. April 1910 und dem 1. Februar 1911 (2. Nisan 1326/5. Rebi II 1328 und 19. Kanun II 1326/2. Safer 1329) und brachte es auf eine Gesamtausgabe von 32 Nummern. Der erste Band umfaßt 24 Nummern mit insgesamt 396 Seiten. Der Umfang des zweiten Bandes (Nr. 25 bis 32) beträgt 128 Seiten.[2]

Ursprünglich als „Wochenzeitschrift" *(haftalık mecelle)* gedacht, erschien sie jedoch die ersten 10 Ausgaben lang nur alle 14 Tage.[3] Auch danach konnte es gelegentlich zu Verzögerungen kommen. Die meisten Ausgaben hatten 16 Seiten zu je zwei Spalten; es gab jedoch auch Nummern mit 20 Seiten (Nr. 6). Als Redaktionssitz wurde in der ersten Ausgabe *Mercan Ali Paşa Hanı* angegeben; ab der zweiten Nummer lautete die Redaktionsanschrift *İstanbul: Bayezid Çadırcılar*. Die Druckerei wurde zu Beginn zweimal gewechselt:

Nr. 1–4 *Bekir Efendi Karagöz Matbaası, Dersaadet Vezirhan*
Nr. 5 *Ahmed Saki Bey Matbaası*
Nr. 6–32 *Necm-i İstikbal Matbaası*

Der Preis einer Einzelnummer betrug bis zum Ende konstant 40 Para, d.h. 1 Kuruş. Die Abonnementgebühren betrugen zunächst:

	Jahresabonnement	Halbjahresabonnement
Osmanisches Reich	50 Kuruş	25 Kuruş
Rußland	4 Rubel	2 Rubel
Übriges Ausland	10 Francs	5 Francs

Dies verdeutlicht, daß *Tearüf-i Müslimin* von Beginn an die rußlandmuslimische Leserschaft im Blick hatte. Der Preis für das restliche Ausland stieg bereits mit der 2. Ausgabe auf 12 (6) Francs an. Für Rußland stieg der Betrag ab der 8. Nummer zunächst auf 6 (3) Rubel an, um dann noch einmal von Nr. 25 an auf 8 (4) Rubel angehoben zu werden. Bei diesen Preisen blieb es bis zum Februar 1911. Diese letzte Preiserhöhung für Rußland war, folgt man den

1 Im Untertitel nannte sie sich eine „religiöse, politische, philosophische, historische und über die islamische Welt berichtende Wochenzeitschrift" *(dinî, siyasi, felsefî, tarihî ve ahval-i âlem-i islâmdan bahs eder haftalık mecelledir)*, so auf dem Vorsatzblatt; auf der Titelseite lautete der Schlußteil dieser Passage: *... bahis haftalık mecelledir*.

2 Der Inhalt der Zeitung ist vor wenigen Jahren in Istanbul in Lateinschrift veröffentlicht worden; Şahin, Şamil (1994): *Teâruf-i Müslimin (1328–1329/1910–1911)*. İstanbul. Nähere Angaben zu *Tearüf-i Müslimin* finden sich zudem in Özbek (1995) und Kirimli (1996), S, 166–67.

3 Auf diesen Umstand wurde auf dem Vorsatzblatt der ersten Nummer mit Bedauern verwiesen. Aufgrund einiger noch zu behebender Mängel erscheine das Blatt bis auf weiteres 14-tägig.

Angaben des DDDII, notwendig geworden, als die Zeitschrift auf offiziellem Postweg nicht mehr nach Rußland gelangen konnte und heimlich in einem Umschlag verpackt als normale Briefsendung über das österreichische oder französische Postamt in Istanbul verschickt wurde.[1] Demselben Bericht zufolge sei *Tearüf-i Müslimin* zunächst von der osmanischen Regierung finanziell unterstützt worden – als Teil einer neuen panislamistischen Strategie des jungtürkischen Komitees. Da sich die Regierung jedoch geweigert habe, die durch den neuen Versand entstandenen Mehrkosten zu decken, sei die Zeitschrift schließlich Anfang des Jahres 1911 eingestellt worden. Das Verbot durch das russische Innenministerium schien also, glaubt man dem DDDII, seine Wirkung nicht verfehlt zu haben. Um ihre Leser in Rußland gebracht, entschied sich die Redaktion, auf eine Weiterführung des Blattes zu verzichten.[2]

Im Gegensatz zu *Sırat-i Müstakim* konnten im Falle von *Tearüf-i Müslimin* einige Vorsatzblätter – 11 bei 32 Gesamtausgaben – zur Untersuchung herangezogen werden. Sie dienten unter anderem dazu, Lesern oder auswärtigen Mitarbeitern Nachrichten zukommen zu lassen. Auf diesem Weg teilte die Redaktion z. B. Autoren, die der Zeitschrift Artikel zur Publikation eingereicht hatten, mit, ob und wann ihre Beiträge erscheinen werden, aus welchen Gründen man von einer Veröffentlichung absah oder warum es zu Verzögerungen kam.[3] Die Vorsatzblätter verdeutlichen, daß sich *Tearüf-i Müslimin* bereits nach wenigen Nummern der Mitarbeit von Rußlandmuslimen im Zarenreich selbst erfreuen konnte.

Neben solchen redaktionellen Informationen bot das Vorsatzblatt auch die Möglichkeit, für Bücher und Periodika zu werben. Der Reisebericht İbrahimofs *(Âlem-i islâm ve Japonya'da intişar-i islâmiyet)* erschien seit Mai 1910 in einzelnen „Heften" *(cüz)* bestehend aus je zwei „Druckbögen" *(forma)* zu je 16 Seiten. Die Hefte konnten zu je 20 Kuruş über die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* bezogen werden.[4] Im allgemeinen waren die Schriften, die den Lesern zum Kauf empfohlen wurden, religiösen, ethischen und juristischen Inhalts; aber auch die Übersetzung von Schillers *Wilhelm Tell* durch Abdullah Cevdet wurde angepriesen.[5] Vereinzelt wurde auch auf rußlandmuslimische Publikationen hingewiesen – so im Falle des von der Orenburger Zeitschrift *Šura* herausgegebenen Sammelbändchens *Tel Jaryšy*, dessen Diskussionen um die Verwendung einer von überflüssigen arabischen und persischen Vokabeln be-

1 Diese Informationen gehen auf einen Bericht des DDDII vom Frühjahr 1911 zurück; siehe Kapitel 7.2.2.

2 Im Leitartikel der letzten Ausgabe wandte Abdürreşid İbrahimof sich in einem offenen Brief an den osmanischen Innenminister und appellierte an seine Weitsichtigkeit. Das Schreiben İbrahimofs ist sehr allgemein gehalten. Es könnte aber dennoch die Annahme stützen, daß dem Blatt die Unterstützung entzogen wurde; *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 32, 19. Kanun II 1326/2. Safer 1329 *(Dahiliye naziri cenablarına açık mektub)*, S. 113–14.

3 So ging ein Beitrag Samizâde Süreyyas zusammen mit anderen Papieren verloren; auf dem Vorsatzblatt der 10. Nummer bat man den Autor, den Artikel erneut zu verfassen und ihn an die Redaktion zu senden.

4 Eine erste Vorankündigung erschien bereits auf dem Vorsatzblatt der ersten Nummer (2. Nisan 1326/5. Rebi II 1328); nur wenige Ausgaben später begann die Werbung für die Heftchen.

5 Siehe z.B. das Vorsatzblatt der Nummer 14 (2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328). Auch andere Übersetzung Cevdets, der zur selben Zeit als „Westler" *(garbcı)* von *Sırat-i Müstakim* befehdet wurde, wurden von *Tearüf-i Müslimin* empfohlen.

freiten Schriftsprache *Tearüf-i Müslimin* zufolge auch für an der „Sprachfrage" interessierte Osmanen von Nutzen sein konnten.[1]

3.1.3.2 Mitarbeiter und Ausrichtung

Bei den offiziellen „Inhabern" *(sahibler)* handelte es sich um Ahmed Taceddin aus Troick[2] und den Krimtataren Ya'kub Kemal. Die verantwortliche Direktion lag bei Osman Cudi.[3] Sowohl die russische Zensur als auch das russische Innenministerium wiesen jedoch bereits nach wenigen Nummern auf den Einfluß Abdürreşid İbrahimofs hin, so daß die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* im wesentlichen als sein Organ angesehen werden kann.

Aus der Feder İbrahimofs stammten die Mehrzahl der Leitartikel, die sich mit allgemeinen Fragen der islamischen Welt, dem rückständigen Bildungswesen an den Medresen, der Behandlung der Mekka-Pilger durch die osmanischen Behörden usw. auseinandersetzten. Seine häufigen Aufrufe an die Studenten der religiösen Wissenschaften, in denen er die zukünftigen geistigen Führer der islamischen Welt erkannte, standen in der Tradition seiner Artikel, die er 1905 zunächst in der Bakuer Zeitung *Häyat* unter dem Titel „Was uns betrifft" *(Bizä aid)* und danach in seiner eigenen Petersburger Zeitschrift *Ölfät* (St. Petersburg 1906–8) veröffentlicht hatte. In ihnen wechseln sich an Predigten erinnernde Passagen mit der Schilderung von persönlichen Erlebnissen, die er auf seinen zahlreichen Reisen gemacht hatte, ab. Häufig besitzen sie eine russische Komponente, da er Beispiele für russische Ungerechtigkeiten mit in die Erzählung einfließen ließ. Gelegentlich schilderte er aber auch positive Erfahrungen aus Rußland, vor allem dann, wenn sich die osmanische Gesellschaft daran ein Beispiel nehmen sollte – ein Stilmittel, auf das İbrahimof 1913 in *İslâm Dünyası* regelmäßig zurückgriff.[4] Auch wenn es sich bei seinen Beiträgen also nicht um Schilderungen des rußlandmuslimischen Lebens im engeren Sinne handelte, sollen sie doch in der vorliegenden Arbeit Berücksichtigung finden.

Einem anderen Tataren aus dem transuralischen Bereich, Ahmed Taceddin aus Troick, verdankte die Zeitschrift in fast jeder Nummer einen oder mehrere längere Artikel, in denen er

---

1 Für zehn Kuruş war das Buch in Orenburg zu beziehen; siehe das Vorsatzblatt der Nummer 7 (24. Haziran 1326/30. Cemazi II 1328). Die einzelnen Beiträge dieses Werkes (Rizaeddin B. Faxreddin (1910) (ed.): ‚Šura'*nyŋ tel jaryšy*. Orenburg.), waren ursprünglich im Rahmen des von *Šura* organisierten „Sprachwettbewerbes" in der Zeitschrift selbst erschienen.

2 Bei Özbek (1995), S. 18 ff versehentlich Terviskili Ahmed Taceddin.

3 Es handelte sich bei Osman Cudi um einen Istanbuler Türken *(İstanbul'lu)*, dessen Vater ein krimtatarischer Emigrant gewesen war. Osman Cudi begleitete 1911 Abdürreşid İbrahimof nach Tripolitanien; Türkoğlu (1997), S. 70. Dem osmanischen Pressegesetz vom Juli 1909 gemäß mußte jeder „verantwortliche Direktor" *(müdir-i mes'ul)* osmanischer Staatsbürger sein; Günyol (1957), S. 379.

4 Wie später im Falle von *İslâm Dünyası* hatte auch ein Artikel İbrahimofs in *Tearüf-i Müslimin* 1911 gerichtliche Folgen. Wegen eines Beitrags von İbrahimof in der 27. Nummer von *Tearüf-i Müslimin* seien er und der Redakteur Osman Cudi angezeigt worden, berichtete *Bäjanelxak*. Keiner der beiden sei jedoch bei der Verhandlung, die am 12.2.1911 (25.2.1911) stattgefunden habe, für schuldig befunden worden; *Bäjanelxak* 1911, Nr. 730, 27.2.1911/12. Rebi I 1329 *(Törkija xäbärläre: Räšid Äfändigä hükm)*, S. 2.

sich mit der politischen Entwicklung in Rußland und seinen muslimischen Nachbarstaaten auseinandersetzte. Der russische Zensor Smirnov, der den Stil und die Argumentationen Taceddins schon aus *Sırat-i Müstakim* kannte, bemerkte, als er die fünfte Nummer von *Tearüf-i Müslimin* zensierte, die Mitarbeit von Abdürreşid İbrahimof und Ahmed Taceddin sei in jeder Ausgabe zu spüren. Diese Feststellung gilt auch für viele Beiträge ohne Autorennamen, die sich in den Rubriken *Âlem-i İslâm* oder *Şüun-i İslâm* befinden.

Die Ähnlichkeiten zu *Sırat-i Müstakim* im redaktionellen Bereich und in der äußerlichen Aufmachungen waren nicht rein zufällig. Im Leitartikel der ersten Nummer, der die Zielsetzung des Blattes umriß, gab *Tearüf-i Müslimin* selbst zu erkennen, daß sie sich als Ableger der älteren *Sırat-i Müstakim* betrachtete: Der Platz habe in jener nicht ausgereicht, um allen Rußlandmuslimen die Möglichkeit zu geben, ihren Kummer auszuschütten. Daher habe man sich entschlossen, hier Abhilfe zu schaffen und eine eigene Zeitschrift zu gründen. Diese machte es sich ebenso wie *Sırat-i Müstakim* zur Aufgabe, die religiösen Bindungen der Muslime untereinander zu stärken, wobei der Leitartikel der ersten Nummer zu verstehen gab, daß ein besonderer Schwerpunkt auf den Muslimen Rußlands und Zentralasiens liegen sollte.[1] Ein gewisses Übergewicht von sibirischen Tataren in der Redaktionsmannschaft von *Tearüf-i Müslimin* mag ein Grund dafür gewesen sein, daß das Hauptaugenmerk der Zeitschrift, was Rußland betraf, eher auf dem transuralischen Bereich lag als auf der Wolgaregion, der Krim oder dem Südkaukasus.

Dabei hatten die Herausgeber gerade die Leserschaft Kasans, Orenburgs und Bakus im Blickfeld, als sie im April 1910 gleichzeitig zum erstmaligen Erscheinen von *Tearüf-i Müslimin* Annoncen in einigen rußlandmuslimischen Periodika veröffentlichen ließen. In *Joldyz*, *Vakyt*[2] und *Häqiqät*[3] trifft man auf fast gleichlautende Ankündigungen:

> „*Tearüf-i Müslimin*. Unter diesem Namen wird vom 20. April[4] an in Istanbul eine Zeitschrift erscheinen, die sich religiösen, politischen, gesellschaftlichen und philosophischen Themen widmet. Das Ziel dieser Zeitschrift besteht darin, die islamische Nation über die Lage ihrer einzelnen Teile in Kenntnis zu setzen und auf diese Weise die untereinander vorhandene Brüderlichkeit und religiöse Verbundenheit zu stärken. Und ebenso [besteht das Ziel darin,] die islamischen Wahrheiten, die zu erkennen wir heute verpflichtet sind, durch Gelehrte zu enthüllen.
>
> Der Teil, der sich mit Fragen der Philosophie und der Weisheit beschäftigt, liegt in der meisterlichen Obhut Musa Kâzıms, der Mitglied des Staatsrates ist und zu den großen islamischen Denkern des 14. Jahrhunderts zählt, die sich auf diesem Gebiet ausgezeichnet haben. Der Teil, der der islamischen Geschichte und dem Recht gewidmet ist, liegt in der Obhut Mahmud Es'ads, dem ersten Sekretär im Finanzministerium, Beiträge über Gesellschaftliches wiederum werden von dem berühmten Reisenden und Schriftsteller Abdürreşid İbrahim verfaßt, der unbestreitbar auf diesem Gebiet Kenntnisse erworben hat.
>
> Artikel, die über die Situation der Rußlandmuslime, sei es in tatarischer oder russischer Sprache, geschrieben wurden, werden gerne veröffentlicht, nachdem sie in eine den Osmanen ver-

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 1, 2. Nisan 1326/5. Rebi I 1328 *(Maksad)*, S. 1–3.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 601, 6.4.1910/9. Rebi II 1328 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4.

3 *Häqiqät* 1910, Nr. 96, 30.4.1910/3. Cemazi I 1328 (*Osmanlı işläri:* Tearüf-i Müslimin), S. 3.

4 Die erste Nummer erschien am 2. April und nicht am 20. April 1910.

ständliche Form gebracht worden sind. Jedoch betonen wir ausdrücklich, daß es in unserer Zeitschrift keinerlei Platz für persönliche Händel geben wird."[1]

Verantwortlich für diese Annoncen zeichnete sich im Namen aller Mitbegründer Troyskili Ahmed Taceddin, die Anschrift lautete: Konstantinopol', Maržan' Ali Paša Chan, Redakcija žurnala „Tagarufi Muslimin".

Die Auslieferung nach Rußland scheint oft zusammen mit *Sırat-i Müstakim* erfolgt zu sein: *Vakyt* führte mehrere Male in ihrer Rubrik *Matbugat vä Ädäbijat* die Inhaltsverzeichnisse der neu erhaltenen Nummern beider Zeitschriften direkt hintereinander auf.[2] Abdürreşid İbrahimof, der im Frühjahr 1910 in der Türkei mehrere umfangreiche Vorträge über seine Weltreise hielt, rief die Leser der Kasaner Zeitung *Bäjanelxak*, für die er bisher geschrieben hatte, auf, künftig seine Reden in den Istanbuler Zeitschriften *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* zu verfolgen.[3]

Da die Einfuhr nach Rußland bereits ab der fünften Nummer offiziell verboten worden war, hatten rußlandmuslimische Händler wie der Krimtatare Ali Ahmed Tarpi die Zeitschrift nur sehr kurze Zeit in ihrem Angebot. Anfang Juni 1910 erschien der Name *Tearüf-i Müslimin* erstmalig in einem *Terciman*-Inserat Tarpis: Alle drei Nummern der Zeitung, die bisher erschienen seien, könne man über ihn beziehen.[4] Dies verdeutlicht, daß ein Buchhändler, der primär ein finanzielles Interesse an *Tearüf-i Müslimin* hatte, bereits nach den ersten Ausgaben darauf spekulierte, daß sie in Rußland auf eine Käuferschaft stoßen werde. Für eine noch junge und fast unbekannte Zeitschrift war dies durchaus ungewöhnlich. Dieser Umstand stützt aber die Annahme, daß sich *Tearüf-i Müslimin* aktiv bemühte, Teil der russischen Presselandschaft zu werden. Darüber hinaus verdeutlicht das Verschwinden von *Tearüf-i Müslimin* aus dem Verkaufsangebot Tarpis nur wenige Zeit später, daß die Zensurmaßnahmen der russischen Regierung Wirkung zeigten. Die fünfte Nummer soll bereits in einem Umfang von 43 Exemplaren nach Rußland geschickt worden sein – dies sind die Zahlen, die dem Zensor von Odessa vorlagen.[5] Damit hatte *Tearüf-i Müslimin* kurz nach ihrem Start in Rußland schon fast so viele offizielle Abonnenten werben können, wie dies *Sırat-i Müstakim* im dritten Jahr gelungen war.[6]

Zu den rußländischen Autoren, die regelmäßig Beiträge für *Tearüf-i Müslimin* verfaßten, zählten der Krimtatare Ya'kub Kemal, der sich jedoch fast ausschließlich allgemeinreligiösen

1 *Joldyz* 1910, Nr. 525, 8.4.1910/11. Rebi II 1328 (Tearüf-i Müslimin), S. 2.

2 Z. B. *Vakyt* 1910, Nr. 664, 4.9.1910/13. Ramazan 1328 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 3, Vorstellung von *Sırat-i Müstakim* Nr. 104 und *Tearüf-i Müslimin* Nr. 12.

3 *Bäjanelxak* 1910, Nr. 614, 16.5.1910/20. Cemazi I 1328 *(Däver-i Galäm)*, S. 2–3.

4 *Terciman* 1910, Nr. 22, 28.5.1910/2. Cemazi II 1328, S. 4.

5 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 314, L. 143, 143ob. Siehe auch Kapitel 7.1.2.

6 Auskunft der Zensurabteilung an das DDDII vom 22. November 1910; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 55. Neben Rußland erwarb das Blatt auch in der rumänischen Dobrudscha einen gewissen Bekanntheitsgrad. Zur selben Zeit wie *Tearüf-i Müslimin* wurden in Istanbul zwei Zeitungen, *Dobruca Sadası* (1910–11) und *Teşvik* (1910–11), gedruckt und über Constanţa in der Dobrudscha verteilt. Bei den Herausgebern handelte es sich überwiegend um Muslime krimtatarischer Abstammung. Werbung für *Tearüf-i Müslimin* läßt sich in *Teşvik* zwischen August 1910 und Januar 1911 (Nr. 10 bis 25) nachweisen.

Fragen widmete, Veliyullah Enveri und Âlimcan al-İdrisi aus Sibirien, die schon für *Sırat-i Müstakim* geschrieben hatten, sowie die Tochter Abdürreşid İbrahimofs, Fevziye Reşid. Die Zeitschrift bemühte sich aktiv, einen Dialog zwischen muslimischen Frauen in Rußland und der Türkei zustande zu bringen; kurzfristig kam es tatsächlich zu einem offenen Briefwechsel zwischen einer Dame aus Sibirien, Aişa, und einer Osmanin, der Tochter des berühmten Historikers Ahmed Cevdet Paşa.[1] Häufig erhielt die Zeitschrift Korrespondenzberichte aus Buchara oder Chiva, die veröffentlicht wurden und gleichzeitig Ahmed Taceddin als Grundlage für einen essayistischen Beitrag dienten. Wie schon bei *Sırat-i Müstakim* begegnet man auch in *Tearüf-i Müslimin* mehrteiligen ethnologischen Reisenotizen, etwa über die Baschkiren aus der Feder Taceddins, oder Lebenserinnerungen wie denen eines Osmanen, der in Astrachan als Lehrer tätig gewesen war. Stereotypen über das Leben der Rußlandmuslime, die dem Leser längst vertraut waren, erhielten in diesen Erlebnisschilderungen eine persönliche Note.

Eine von den Lesern offensichtlich geschätzte[2] Serie nannte sich: *Die Briefe des verstorbenen russischen Missionars Il'minskij*. Diese Übersetzungen wurden in unregelmäßigen Abständen seit der zweiten Nummer abgedruckt. Ahmed Taceddin hatte im Februar 1910 – etwa zwei Monate vor dem Erscheinen von *Tearüf-i Müslimin* – in *Sırat-i Müstakim* angekündigt, daß man mit der Veröffentlichung dieser Briefe bald beginnen wolle. Dieses Vorhaben wurde dann von *Tearüf-i Müslimin* realisiert.[3] Die Briefe sollten den jüngeren Lesern im Osmanischen Reich aber auch in Rußland noch einmal vor Augen führen, mit welchen „finsteren Mächten" die Muslime des Zarenreichs im 19. Jh. zu kämpfen gehabt hätten, wie hinterhältig und perfide die Taktik der Missionare gewesen sei. Nur innere Standfestigkeit habe die Tataren davor bewahrt, dem Druck nachzugeben und angesichts der massiven Bedrohung zu verzagen. Jugendliche Tataren, die mit sozialistischen Ideen liebäugelten, sollten durch die Lektüre dieser Briefe daran erinnert werden, daß ihre Verachtung für die Religion und die Leistungen der islamischen Gelehrten letztlich Teil der Strategie Il'minskijs gewesen sei. Die Unruhe, die in der tatarischen Öffentlichkeit durch die Publikation von Büchern wie der umstrittenen Prophetenbiographie *İsabät* von GALİASGAR ČYGTAJ entstanden war,[4] diene nur dem Gegner, lautete die Argumentation Taceddins.

War die letztgenannte Serie auch für das osmanische Publikum bestimmt, das erkennen sollte, unter welchen schwierigen Bedingungen die Rußlandmuslime unter dem alten Regime vor 1905 ihren Glauben bewahrt hatten, so richteten sich doch eine Reihe von Beiträgen speziell an ein rußländisches Publikum in- aber auch außerhalb Istanbuls. Zahlreiche Artikel be-

---

1 Einige dieser Briefe wurden auch von der rußlandmuslimischen Presse übernommen; siehe die Beilage *Âlem-i Nisvan* der Zeitung *Terciman*; *Âlem-i Nisvan*, Nr. 30, 23.Juli 1910/29. Receb 1328 *(Sibirya ile İstanbul hanımları arasında açık mektublar)*, S. 2.

2 Siehe das lange Vorwort zu einem dieser Briefe; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 12, 19. Ağustos 1326/27. Şa'ban 1328 *(Rus misyonerlerinden müteveffa İlminski'nin mektubu)*, S. 198–200.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 74, 21. Kanun II 1325/22. Muharrem 1328 *(Âlem-i İslâm: Ahval-i umumiye-i islâmiye ve istikbal-i islâm 3)*, S. 350.

4 ČYGTAJ, GALİASGAR (1910): *İsabät*. Möxämmäd galäj hessälam turynda. 1. Kisäk. Kazan. Siehe Kapitel 5.2.2.

schäftigen sich mit der Zukunft der zentralasiatischen Chanate Buchara und Chiva sowie den Steppenregionen. So wurde ein offener Brief in *Tearüf-i Müslimin* an einen bucharischen Politiker gerichtet;[1] die Zeitschrift erhielt von Kasachen Bittgesuche politischen Inhalts.[2] Man kann also im Falle von *Tearüf-i Müslimin* mit einigem Recht von einer tatarischen Exilzeitschrift sprechen. KIRIMLI hat für die Krimtataren festgestellt, daß sich die Folgen der Jungtürkischen Revolution 1910 auf der Krim, vor allem im studentischen und intellektuellen Milieu, spürbar machten. *Tearüf-i Müslimin* darf als eine dieser Folgen der neuen Situation in Istanbul gewertet werden: Die tatarische Presse hatte, sieht man einmal von den kurzlebigen *Çolpan* und *Tonguç* ab, erstmalig in den Diasporagemeinden außerhalb Rußlands Fuß gefaßt. ÖZBEK wies ebenso auf diesen Umstand hin und charakterisiert *Tearüf-i Müslimin* sowie ihre Nachfolgerin *İslâm Dünyası* als „modernistisch-islamistisch" *(yenilikçi-islâmcı)*; beide bewertet er als Vorläufer der vom CUP gestützten Zeitschrift *İslâm Mecmuası*.[3]

Die folgende Tabelle gibt Aufschluß über die Anzahl der rußlandrelevanten Artikel in *Tearüf-i Müslimin*, wobei Buchara und Chiva mit zu Rußland gezählt werden. Differenziert wird zwischen längeren, d.h. eine Spalte überschreitenden Artikeln und Kurzeinträgen. Im letzteren Falle war eine Zuordnung bisweilen schwierig, da die Zeitschrift die Rubrik „Ereignisse" *(Şüun)* nicht immer konsequent führte. In den letzten Ausgaben erschien eine neue Rubrik mit dem Namen „Besondere Abteilung" *(Kısm-i Mahsus)*, deren Beiträge unterschiedliche Längen aufweisen. Hier mußte im Einzelfall entschieden werden, ob es sich um einen Kurzbeitrag handelte oder nicht. Im Falle der längeren Artikel wurden solche, die sich konkret mit den Rußlandmuslimen beschäftigten, von denen gesondert, die weniger spezifisch „russische" Themen behandeln. „Artikel allg." und „Artikel Rußland" ergeben zusammen die Anzahl der „Artikel insgesamt"; es wird getrennt festgehalten, wenn es sich bei diesen längeren Darstellungen um Beiträge gehandelt hatte, die in den Rubriken *Âlem-i İslâm* oder *Kısm-i Mahsus* publiziert wurden. Die Kurzmeldungen werden, wie schon bei der Analyse von *Sırat-i Müstakim*, zusätzlich nach den Kategorien „Selbstkritik", „Bedrohung", „Erfolg" bzw. „Sonstige" differenziert:

Nr.	**Artikel insgesamt**	Artikel allg.	Artikel Rußl.	Aİ / KM[4]		**Kurz-meldung**	Selbst-kritik	Bedro-hung	Erfolg	Sonstige		**GA**
1	3	2	1	1								3

1 Es handelt sich um einen Brief des in Istanbul weilenden Buharalı Abdurauf [Fitrat] an den neu ernannten Großwesir Bucharas; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 25, 25. Teşrin II 1326/6. Zilhicce 1328 *(Buhara veziri Nasrallah Bi Pervaneci Efendi)*, S. 10.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 25, 25. Teşrin II 1326/6. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgız sahrasından gelen canlı bir seda-yi hamiyet)*, S. 6–10.

3 ÖZBEK (1995), S. 18. Als im Ausland erschienene rußlandmuslimische Zeitschrift wurde sie auch von RÄMİEV (1926), S. 226, und BENNIGSEN (1964), S. 174, aufgeführt.

4 Aİ *(Âlem-i İslâm)*, KM *(Kısm-i Mahsus)*, GA (Gesamtanzahl).

Nr.	**Artikel insgesamt**	Artikel allg.	Artikel Rußl.	AÍ / KM[4]	**Kurz-meldung**	Selbst-kritik	Bedro-hung	Erfolg	Sonstige	**GA**
2	4	1	3	3	2	1			1	6
3	7	3	4	4	4		2	2		11
4	6	2	4	3	3	2		1		9
5	2		2	2	4		3	1		6
6	4	1	3	3	4		4			8
7	5	2	3	3	2		1	1		7
8	5	1	4	4	2	1	1			7
9	6	2	4	2						6
10	4	1	3	2	3	1	1	1		7
11	3	1	2	2	7	1	1	3	2	10
12	6	2	4	4						6
13	4	3	1	1	2				2	6
14	6		6	5						6
15	3		3	3						3
16	4		4	4	1		1			5
17	4	2	2	2						4
18	1		1	1						1
19	3	1	2	1	2		2			5
20	2	1	1		2			2		4
21	3		3	3	6	1		5		9
22	7	2	5	5						7
23	5	3	2	3						5
24	5	1	4	5						5
25	9	1	8	7						9
26	5		5	5						5
27	2		2	1						2
28	4	2	2	4						4
29	3		3	2	6		1		5	9
30	1		1							1
31	6	3	3	3						6
32	4	2	2	2	2	1		1		6
GA	**136**	**39**	**97**	**71**	**52**	**8**	**17**	**17**	**10**	**188**

Die Gesamtanzahl der Artikel, die sich direkt mit Rußland und dem Islam beschäftigen, beläuft sich demnach auf 149 (97+52). Addiert man hierzu die 167 Beiträge, die gleichzeitig im

4. und 5. Band von *Sırat-i Müstakim* erschienen sind und sich direkt mit dem Islam in Rußland auseinandersetzen, ergibt dies eine Gesamtsumme von 316 alleine für den Zeitraum Februar 1910 bis März 1911.

In der Behandlung der Thematik „Russische Bedrohungen" ist ein qualitativer Unterschied zu *Sırat-i Müstakim* oder auch *Hikmet* zu erkennen. So heftig die verbalen Attacken gegen die Beschlüsse der Duma, die Missionare oder die russische nationalistische Presse auch gewesen sein mögen, die Hand zum Dialog mit der russischen Regierung blieb ausgestreckt. Die Autoren, auch Ahmed Taceddin, brachten mehrfach ihre Hoffnung zum Ausdruck, die russische Regierung werde ihre Fehlentscheidungen selbst erkennen. Den Gedanken an einen politischen Zusammenschluß aller Muslime wies Taceddin ausdrücklich ins Reich der Phantasie.[1] So läßt sich seine Haltung auf die Formel bringen: Ein Zusammenleben mit den Russen ist unumgänglich, da Rußland auch die Heimat der Tataren ist. Rußland sollte in seinen muslimischen Untertanen und den muslimisch-türkischen Nachbarstaaten keine Feinde sehen. In eigenem Interesse möge Rußlands Regierung die Muslime, die ihre Loyalität über Jahrhunderte unter Beweis gestellt haben, gerecht behandeln. Sehe sie dies nicht ein, könne die jetzige Politik in eine Katastrophe, ja einen Bürgerkrieg münden.

3.1.4 *Hikmet* (1910–11)

3.1.4.1 Werdegang des Blattes

Die erste Nummer der von Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865–1914) herausgegebenen Zeitschrift *Hikmet* („Weisheit") erschien am 21.4.1910 (8. Nisan 1326/11. Rebi II 1328). Der Preis für ein Jahr betrug 35 Kuruş, für ein halbes Jahr 20 Kuruş. Im Ausland belief er sich auf 10 bzw. 6 Francs. Die Losung des Blattes lautete: „Einheit bedeutet Leben, Spaltung den Tod."[2] Die Zeitschrift erschien ohne Unterbrechung insgesamt 75 mal bis zum 21.8.1911 (8. Eylül 1327/28. Ramazan 1329). Nach einem Jahr Pause gab Ahmed Hilmi im September 1912 erneut zwei Nummern heraus. In den Jahren 1911 und 1912 gab er zudem eine Zeitung gleichen Namens heraus, die gelegentlich zu Verwechslungen Anlaß gibt.[3]

3.1.4.2 Mitarbeiter und Ausrichtung

Hikmet wurde, im Unterschied zu den anderen Zeitschriften dieser Untersuchung, nicht von einer mehrköpfigen Redaktion herausgegeben, sondern war im wesentlichen das Sprachrohr

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Panislamizm etrafında bir misyoner)*, S. 96–100.

2 *İttihad hayatdır, tafrika mematdır.*

3 Uludağ, Zeleriyya (1996): *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm.* Ankara, S. 41–42. Duman (1986), Nr. 0590.

einer Person: Ahmed Hilmi. Dieser kam 1865 im heutigen Plovdiv zur Welt, seine Vorfahren väterlicherseits sollen Turkmenen vom Ufer des Kaspischen Meers und mütterlicherseits Kaukasier gewesen sein.[1] Während der Herrschaft Abdülhamids II. wurde er 1901 wegen seiner Kontakte zu den Jungtürken aus Istanbul nach Nordafrika verbannt. Nach der Wiedereinsetzung der Verfassung kehrte er in die osmanische Hauptstadt zurück und begann erneut als Publizist tätig zu werden. Neben der Herausgabe von Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichte er bis zu seinem frühen Tod 1914 auch Schriften religiösen und historischen Inhalts, wie etwa eine zweibändige Geschichte des Islams (*Tarih-i İslâm*. İstanbul 1910 und 1911) – eine Zurückweisung der Thesen R. Dozys. Unter Pseudonymen wie Şeyh Mihr-i Din oder Mihr-i Din Arusi verfaßte er kämpferische Pamphlete, die sich für die Einheit der Muslime einsetzten.[2] Gelegentlich findet man seine Artikel auch in *Sırat-i Müstakim*, *İkdam*, *Tasvir-i Efkâr* und ähnlichen Periodika.

Er wurde von der späteren Forschungen als Parteigänger der panislamistischen Idee gewertet,[3] was aus dem Motto seiner Zeitschrift *Hikmet* auch deutlich wird. Seine Schriften aus den Jahren 1910/11 sind ein gutes Beispiel dafür, wie schwierig es ist, in dieser Phase panislamistische Argumentationen und türkischen Nationalismus voneinander zu unterscheiden: Sein Eintreten für einen brüderlichen Zusammenschluß aller Muslime stand für ihn in keinerlei Widerspruch zu seinem Stolz, der türkischen Nation anzugehören, und der Überzeugung, daß die Türken unter allen muslimischen Völkern dem Islam die größten Dienste geleistet hätten.[4]

Im Juni 1911 trat er in einem längeren Leitartikel dafür ein, daß sich die osmanischen Intellektuellen endlich zu ihrem Türkentum bekennen sollten.[5] Kurz nach der Affäre um Ebüzziya Tevfik[6] warf er den Intellektuellen Heuchelei vor. Sie wüßten genau, daß die Türken in der Verwaltung und der Regierung die größten Lasten trügen. Die gebildeten Türken an den Hochschulen und der Universität Istanbuls forderte Ahmed Hilmi auf, schnellstmöglich eine wissenschaftliche Gesellschaft zu gründen, die sich mit Fragen der türkischen Identität beschäftigen solle. Er erwähnte Mehmed Emin, Ahmed Ağayef und Yusuf Akçura, die hierfür bereit stünden. Die Gründung nationalistischer Organisation wie *Türk Ocağı* oder *Türk Yurdu*,

---

1 Zu seinem Leben und Werk siehe Uludağ (1996), S. 37–46, dort weitere Literaturhinweise; sowie Kara (1997), S. 69–71.

2 Siehe die englische Übersetzung eines dieser Pamphlete bei Landau (1990), S. 335–41.

3 Siehe Kara (1997). Nach seiner Rückkehr in die osmanische Hauptstadt hatte er bereits 1908 eine Zeitschrift mit dem Namen *İttihad-i İslâm* („Islamische Einheit"), vermutlich 18 Nummern Dezember 1908 bis April 1909, herausgegeben; Uludağ (1996), S. 39.

4 Siehe z.B. die Ausführungen Ahmed Hilmis im zweiten Band seiner „Geschichte des Islams" über die Rolle der Türken in der islamischen Geschichte; Hilmi, Şehbender-zâde Filibeli Ahmed (1327): *Tarih-i İslâm*. Bd. 2. Kostantiniye. S. 536–45. Seine dortigen Äußerungen über die Herrschaft der Umayyaden und Abbasiden wären für nationalbewußte Araber nur schwerlich zu akzeptieren gewesen. In *Hikmet* hatte er 1910/11 unter dem Pseudonym *Özdemir* mehrfach den türkischen Kalifatsanspruch gegenüber arabischen Forderungen verteidigt.

5 *Hikmet* 1911, Nr. 60, 26. Mayıs 1327/11. Cemazi 1329 *(İctimaiyat: Türklük ve türkler)*, S. 1–2.

6 Siehe Kapitel 5.3.3; E. Tevfik hatte in einem Artikel die Wildheit der russischen Soldaten mit dem tatarischen Blut in ihren Adern erklärt. Daraufhin war es zu lautstarken Protesten von in Istanbul lebenden Tataren und türkischen Nationalisten gekommen.

zu der es in der Tat wenige Zeit später kam, wurde hier in *Hikmet*, einem panislamistischen Organ, bereits angeregt. Diese Beobachtung stützt auch die These von GEORGEON über den Beginn der ersten Phase des türkischen Nationalismus: „[...] les principales organisations et les principales revues se mettent en place entre le milieu de 1911 et le milieu de 1912, c'est-à-dire entre le déclenchement de la guerre de Tripolitaine et le début des guerres balkaniques."[1] Die Polemiken des Frühjahres 1911 zwischen den Tataren um Akçura und Osmanen wie Ebüzziya Tevfik radikalisierten die Turkisten in Istanbul bereits vor dem italienischen Überfall.

Für *Hikmet* schrieben die Aserbaidschaner Ahmed Ağayef und Kara Bey Karabeyof,[2] sowie der Tatare Abdülaziz aus Kultscha an der chinesisch-russischen Grenze. Von dort aus, so berichtete im März 1911 der Mitarbeiter des DDDII, P. R. Antaki, hofften die Istanbuler Panislamisten Agitation in ganz Turkestan betreiben zu können. Von chinesischem Territorium aus solle das russische Zentralasien infiltriert werden.[3] *Hikmet* zeigte für das russische Zentralasien, Buchara und die Muslime Chinas tatsächlich ein besonders großes Interesse, wobei in den genannten Fällen häufig der mehr mythische als geographische Begriff *Turan* fiel.[4]

Die rußlandmuslimische Presse nahm *Hikmet* vergleichsweise wenig zur Kenntnis – immerhin wurde die Zeitung gleich zu Beginn ihres Erscheinens zur Zielscheibe einer Karikatur und einer Satire des Tifliser Blattes *Molla Näsräddin*. Dessen Herausgeber, Cälil Mämmädquluzadä (1866–1932), beabsichtigte damit, die wieder einsetzende panislamistische Propaganda Istanbuls und die Verehrung des osmanischen Kalifen lächerlich zu machen.[5]

Den russischen Zensurbehörden war 1910 bekannt, daß acht Exemplare auf dem Postweg nach Rußland gelangten, adressiert an Anschriften in Kasan, Kiev, Orenburg und Alt-Buchara.[6]

3.1.5 *Türk Yurdu* (ab 1911)

3.1.5.1 Werdegang des Blattes

Türk Yurdu („Heimat der Türken")[7] war das Sprachrohr der gleichnamigen Gesellschaft, die am 31. August 1911 in Istanbul gegründet wurde, und erschien erstmalig Ende November

1 GEORGEON (1988), S. 34.

2 Zu Ağayefs Beiträgen siehe Kapitel 4.1.3.3. Dr. Karabeyof nahm zur russischen Iran-Politik Stellung; z.B. *Hikmet* 1910, Nr. 1, 8. Nisan 1326/11. Rebi II 1328 *(Makale: Ne için İranın hali kolaylıkla ıslah edilemiyor?)*, S. 6–7.

3 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 450, L. 37.

4 Die Beschäftigung Ahmed Hilmis mit Turkestan war auch der russischen Botschaft in Konstantinopel aufgefallen, die den Generalgouverneur in Taschkent hiervon in Kenntnis setzte; siehe Appendix E.

5 Die Karikatur erschien in *Molla Näsräddin* 1910, Nr. 23, 13.6.1910, S. 8; die Satire in *Molla Näsräddin* 1910, Nr. 17, 25.4.1910 *(E'tidaliyyun)*, S. 3.

6 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 55.

7 Übersetzung nach ADANIR (1995), S. 16. ARAI (1992, b), S. 48, übersetzt *Türk Yurdu* mit „Turkish Home-

1911. Da diese bedeutende Zeitschrift bereits an anderer Stelle ausführlich behandelt worden ist, sollen hier nur einige für Rußland relevante Fakten vorgestellt werden.[1] Bis zum Kriegsausbruch 1914 kam *Türk Yurdu* in regelmäßigen zweiwöchigen Abständen heraus; d.h. im Untersuchungszeitraum erschienen 72 Einzelnummern, von denen je 12 zu einem Halbjahresband zusammengefaßt wurden. Neben der fortlaufenden Zählung auf den Vorsatzblättern führte jeder Band noch eine interne von 1 bis 12. Der Umfang der Ausgaben stieg von ursprünglich 24 auf 32 Seiten an.

Die Gebühren für ein Jahresabonnement in Rußland betrugen 3,5 Rubel, für ein Halbjahresabonnement 2 Rubel.[2] Für Studierende und Dozenten an Schulen und Medresen bot sie einen Preisnachlaß von 10 Kopeken an. Wer die Zeitschrift über die Post zu beziehen beabsichtigte, wurde gebeten, eine Überweisungsgebühr von 10 Kopeken einzuplanen. Die Anschrift lautete: İstanbul, Aya Sofya civarında, Kaba Sakkalda, Çeşme sokağında 28 numaralı hanede, „Türk Yurdu" idaresine; bzw. Константинополь, Ул. „Чишма", Д. N° 28, В ред. Журнала "Тюрк-Юрды" (около АЯ-Софіи). Man konnte sich jedoch auch an die *Zaman Kütübhanesi* in Istanbul wenden, um sie zu bestellen.[3]

Von der ersten Nummer an war es auch möglich, das Blatt über tatarische Buchhändler zu beziehen. In Orenburg vertrieb sie bereits im Dezember 1911 der Buchhändler Hösäjn Hösäjnof für 15 Kopeken die Ausgabe.[4] Im Februar 1912 bot die *Mägarif Kütübxanäse* in Kasan die ersten fünf Nummern von *Türk Yurdu* an: Jede Nummer kostete 20 Kopeken, zusammen mit dem Porto machte dies 24 Kopeken.[5] Seit Mai 1912 führte der krimtatarische

---

land". Eine sinngemäße Übersetzung bleibt schwierig; *yurt* wird heute, so STEUERWALD (1985), S. 1036, als Synonym für *vatan* bzw. *memleket* benutzt. In dieser Bedeutung wurde es erst in der spätosmanischen Phase gebräuchlicher, denn REDHOUSE führte sie 1890 noch nicht an; REDHOUSE (1978), S. 2212. Daher war es auch für Zeitgenossen wie den russischen Orientalisten und Zensor Smirnov schwierig, den Sinn des Titels adäquat wiederzugeben. In seinen Zensurberichten schwankte er zwischen *Tureckoe selišče* („Türkische Siedlungsstätte") und *Tureckoe gnezdilišče* („Türkische Heimstatt"); siehe Appendix H. *Mir Islama* entschied sich für *Tureckij Mir* („Türkische Welt"); *Mir Islama* 1912, Bd. 1, Nr. 2, S. 13. Der im Istanbuler Exil lebende Perser Sayyid Ḥasan Taqīzādah übersetzte in seinem für die *RMM* unter dem Pseudonym X verfaßten Aufsatz über den Panislamismus und den Panturkismus *Türk Yurdu* mit „la Famille turque"; X (1913), S. 194, wohingegen L. BOUVAT 1912 „le Foyer turc" („Türkenherd") vorschlug; BOUVAT (1912), S. 292. In der 1915 entstandenen deutschen Version der Schrift TEKİN ALPS (Türkismus und Pantürkismus) wurde *Türk Yurdu* mit „Türkisches Heim" übersetzt; ALP (1915), S. 31.

1 In der Entwicklung des vorkemalistischen türkischen Nationalismus nahm die Zeitschrift *Türk Yurdu* eine herausragende Rolle ein. Ihr wurden daher schon mehrfach Studien gewidmet, die alle auf den redaktionellen Einfluß der Rußlandmuslime hingewiesen haben. 1974 hatte DUMONT das Erscheinen dieser Zeitschrift mit der Emigration rußlandmuslimischer Veteranen der Revolution von 1905 nach Istanbul in Verbindung gebracht; DUMONT (1974); zu *Türk Yurdu* und ihrem Chefredakteur Yusuf Akçura liegen in GEORGEON (1980), S. 44–46; ARAI (1992, a) und (1992, b) sowie TUNCER (1990) und SARINAY (1994) ausführliche Untersuchungen vor. Sowjetischerseits hat sich die Aserbaidschanerin GASANOVA in den 60er Jahren mit *Türk Yurdu* und der Ideologie des bürgerlichen Nationalismus in der Vorkriegszeit auseinandergesetzt; GASANOVA (1966).

2 Die folgenden Angaben entstammen der rußlandmuslimischen Presse; den zur Untersuchung herangezogenen Ausgaben von *Türk Yurdu* fehlten die Vorsatzblätter.

3 *Terciman* 1911, Nr. 50, 9.12.1911/2. Muharrem 1330.

4 *Vakyt* 1911, Nr. 883, 2.2.1911/24. Zilhicce 1329 (Türk Yurdu), S. 3.

5 *Joldyz* 1912, Nr. 788, 2.2.1912/26. Safer 1330, S. 1.

Buchhändler Ahmed Ali Tarpi *Türk Yurdu* im Sortiment und bot sie nun kontinuierlich bis zum Kriegsausbruch an.[1]

Die Redaktion von *Türk Yurdu* hatte führenden rußlandmuslimischen Zeitungen und Zeitschriften die erste Nummer sofort nach Erscheinen zugeschickt und somit dafür gesorgt, daß die rußlandmuslimische Öffentlichkeit noch 1911 von ihrer Existenz erfuhr. Am 15.12.1911 erschienen gleichzeitig in *Vakyt* und *Terciman* kurze Meldungen, in denen die Leser über die Gründung der Zeitschrift unterrichtet wurden und die erste Ausgabe besprochen wurde.[2] Jeder, der sich für türkische Geschichte interessiere, müsse diese neue Zeitschrift lesen, schrieben beide rußlandmuslimischen Blätter.

Die im Grundsatzprogramm von *Türk Yurdu* formulierte Absichtserklärung, möglichst alle Türken zu erreichen,[3] versuchte die Redaktion mit Hilfe rußlandmuslimischer Buchhändler und Redaktionen auch von Beginn an in die Tat umzusetzen. Bei ihrer Gründung hatte finanzielle Unterstützung aus Rußland eine nicht unerhebliche Rolle gespielt.[4] Aus dem Erbe des Orenburger Händlers Mahmud Baj Hösäjnof, so TOGAY, sei ein Betrag von zehntausend Goldrubeln (81000 Kuruş) für wohltätige Zwecke in Istanbul bestimmt gewesen. 1911 habe ein rußländischer Hadschi auf seiner Durchreise diese Spende der osmanischen Regierung überreicht. Das Geld sei schließlich *Türk Yurdu* zugute gekommen. Um die russische Regierung nicht zu alarmieren, habe man diesen Betrag als Spende des CUP ausgegeben.

In ihrer Verkaufsstrategie stand *Türk Yurdu* durchaus in der Tradition von *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin*. Die Kontakte zwischen rußländischen und Istanbuler Redaktionen hatten zu Beginn des Jahres 1911 stark nachgelassen, nicht zuletzt aufgrund der russischen Zensurmaßnahmen gegen die Istanbuler Presse. Mit *Türk Yurdu* wurde nun eine neue Phase in den Pressebeziehungen eingeleitet. Die Expansion auf den russischen Markt war gezielt vorbereitet worden – die Erfahrungen der Jahre 1909–10 flossen in diese Planung mit ein. Annoncen und Besprechungen von *Türk Yurdu*-Nummern begegnet man 1912 in zahlreichen rußlandmuslimischen Blättern. *Türk Yurdu* gelang es im ersten Jahr ihres Erscheinens, in Rußland die Lücke zu füllen, die das Verschwinden von *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* gerissen hatte. 1913–14 traten ihr eine Reihe anderer osmanischer Periodika zur Seite wie *Halka Doğru*, *Bilgi Mecmuası* oder *Türk Sözü*, die auch von den Gesellschaften *Türk Yurdu* und *Türk Ocağı* herausgegeben wurden und ebenfalls in Rußland inserierten.[5]

---

1 *Terciman* 1912, Nr. 19, 4.5.1912/1. Cemazi II 1330.

2 *Vakyt* 1911, Nr. 883, 2.12.1911/24. Zilhicce 1329 (Türk Yurdu), S. 2–3; *Terciman* 1911, Nr. 49, 2.12.1911/24. Zilhicce 1329 (Türk Yurdu), S. 2.

3 Siehe die englische Übersetzung in ARAI (1992, b), S. 49–50.

4 TOGAY (1944), S. 61; siehe hierzu auch DUMONT (1974), S. 319; GEORGEON (1980), S. 44; sowie *Türk Yurdu* 1912, Bd. 2, Nr. 4, 1328 *(Resimimiz: Mahmud Bay Hüseynof)*, S. 504.

5 Zu diesen Publikationen siehe SARINAY (1994), S. 163–65.

3.1.5.2 Mitarbeiter und Ausrichtung

Als die russische Zeitschrift *Mir Islama* 1913 die Hintergründe des Panturkismus in Rußland aufzudecken suchte, stellte sie die Behauptung auf, daß das Zentrum der panturkistischen Bewegung sich heutzutage in Rußland befinde, auch wenn das wichtigste Organ derselben, *Türk Yurdu*, in Istanbul erscheine – doch sei sein Schriftleiter der Kasantatare Yusuf Akçura.[1] Mit Ahmed Ağayef und Ali Bey Hüseyinzâde (1864–1940) befänden sich zwei weitere berühmte Panturkisten „russischer" Herkunft im Umfeld von *Türk Yurdu*.[2] Der Panturkismus war in der Gestalt von *Türk Yurdu*, schenkt man *Mir Islama* Glauben, ein russischer Export.

Neben dem schon erwähnten Chefredakteur Yusuf Akçura schrieb Ahmed Ağayef regelmäßig für die Zeitschrift, die im Untertitel von sich behauptete, „zum Wohle der Türken zu wirken" *(Türklerin faydasına çalışır)*. Ali Bey Hüseyinzâde wird zwar von der Sekundärliteratur meist mit zu den Autoren von *Türk Yurdu* gezählt, bis zum Kriegsausbruch 1914 aber findet sich sein Name unter keinem Beitrag des Blatts.[3] İsmail Gasprinski schickte der Zeitschrift einen längeren Aufsatz über sein Lebenswerk: die Schaffung eines „neuen Unterrichtssystems" *(usul-i cedide)* und seine Ausbreitung in Rußland. Mehmed Emin Resulzâde veröffentlichte, als er sich 1911/12 eine Zeitlang in Istanbul aufhielt, in *Türk Yurdu* einen mehrteiligen ethnographischen Aufsatz über die Türken Irans und des weiteren eine Übersetzung einer persischen Schrift al-Afgānīs; seine Beiträge können also strenggenommen nicht zur Beschäftigung mit dem russischen Islam gerechnet werden.

Sieht man einmal von den zahlreichen rußlandrelevanten Einträgen in der Rubrik *Türklük Şüunu* („Ereignisse aus der türkischen Welt") ab, erhielten die Leser die ausführlichsten Informationen über das Leben der Rußlandmuslime aus der Feder des Tataren Halim Sabit, der im Sommer 1911 zu einer längeren Reise aufgebrochen war, die ihn zu den Ursprüngen der Türken, dem Altaigebirge, führen sollte, und der *Türk Yurdu* Reisebriefe „Dem Altai entgegen" *(Altay'a doğru)* sandte. Die letzten wurden noch im Jahre 1917, lange nach seiner Rückkehr, abgedruckt.[4] Die Briefe wiederholten viele Stereotypen und Klischees über das Leben der Rußlandmuslime und die Konfrontation mit dem vordringenden Europäertum, wie sie die osmanische Presse seit 1909 kannte, und gaben ihnen eine persönliche Note.

Am ausführlichsten berichtete, wie erwähnt, die Rubrik *Türklük Şüunu* über die Rußlandmuslime bzw. „Nordtürken" *(şimal türkleri)*, wie sie in *Türk Yurdu* bezeichnet wurden. Arai

1 „Pantjurkizm v Rossii." (1913). In: *Mir İslama* Bd. 2, Nr. 1, S. 13–30.

2 Hüseyinzâde wurde im aserbaidschanischen Salyan geboren und war Enkel des ehemaligen Şeyxülislams, des religiösen Oberhaupts der kaukasischen Schiiten. Er studierte Medizin in St. Petersburg und Istanbul, wo er in Opposition zu Abdülhamid II. geriet und sich als Gründungsmitglieder dem CUP anschloß. 1903 kehrte er nach Aserbaidschan zurück, wo er am literarischen Leben teilnahm und zum Wortführer des Panturkismus avancierte. 1910 verließ er seine Heimat und begab sich erneut nach Istanbul, wo er bis zu seinem Tod blieb; Biographische Angaben finden sich bei Mirähmädov (1984,c) sowie Bayat (1998).

3 Bayat erwähnt, daß Hüseyinzâde sich nach 1910 eher mit dem Lesen als mit dem Schreiben beschäftigt habe. Ohne näher zu spezifizieren, fügt Bayat hinzu: „Von Zeit zu Zeit hat er in der Istanbuler Presse einige Artikel und Gedichte veröffentlicht."; Bayat (1998), S. 19.

4 Insgesamt erschienen 36 Briefe, die von der Forschung bisher leider nur am Rande erwähnt worden sind, einer Aufarbeitung aber wert wären; siehe die Auflistung bei Tuncer (1990), S. 96.

zählte 70 Einträge in dieser Rubrik, die sich zwischen dem ersten und sechsten Band mit den Türken Rußlands und Chinesisch-Turkestans beschäftigten.[1] Zu den 70 Kurzeinträgen im „Ereignisteil" muß man noch 13 rußlandrelevante Artikel der Rubrik „Presse" *(Matbuat)* zählen.[2] Dies ergibt eine Gesamtzahl von 83 Kurzbeiträgen in den Rubriken *Türklük Şüunu* und *Matbuat* im Zeitraum 1911–1914.[3]

Bei diesen Artikeln dominiert eindeutig die Kategorie „rußlandmuslimisches Eigenlob". Die militärischen und politischen Niederlagen, die das Osmanische Reich in den Jahren 1911–13 hinnehmen mußte, sowie die internen Machtkämpfe, die erst mit der Machtübernahme des inneren Zirkels des CUP im Januar 1913 beendet zu sein schienen, hatten die Position der türkischen Nationalisten radikalisiert. Die Meldungen über „nordtürkische" Erfolge im Bildungswesen oder im Handel dienten nun dazu, das angeschlagene türkische Selbstwertgefühl wieder aufzurichten: Die Türken Rußlands, so formulierte es Yusuf Akçura 1911, hätten zwar ihre politische Unabhängigkeit verloren, sich jedoch auf kulturellem und wirtschaftlichem Gebiet weiter entwickeln können als die herrschenden Osmanen. Sie seien der modernen Zivilisation daher ein Stückchen näher gekommen als die Türken des Osmanischen Reichs und Irans.[4]

Die Reaktion rußlandmuslimischer Blätter auf das Erscheinen von *Türk Yurdu* ist Gegenstand des Kapitels 3.2 der vorliegenden Arbeit. Hier sollen nur drei Aspekte angesprochen werden:

1. Rußlandmuslimische Periodika, die der Entwicklung im Osmanischen Reich Aufmerksamkeit schenkten, bewerteten das Erscheinen von *Türk Yurdu* auch als Erfolg rußlandtürkischer Exilkreise in Istanbul. Tatarische Blätter wiesen auf die führende Rolle Yusuf Akçuras hin,[5] aserbaidschanische Reaktionen hoben die Mitarbeit von Ahmed Ağayef und Mehmed Emin Resulzâde hervor.[6]
2. *Türk Yurdu* hatte es sich zum Ziel gesetzt, in einer möglichst verständlichen Sprache zu erscheinen, damit alle Türken hiervon profitieren könnten. Der Redaktion war bewußt, daß die tatarische Presse neue Publikationen nach ihrer Sprache beurteilte und die osmanische Literatursprache der *edebiyat-i cedide*-Richtung von vielen rußländischen Journalisten als ungeeignet für den Gebrauch in Rußland angesehen wurde.[7] Die ersten rußländischen Reaktionen auf *Türk Yurdu* bestätigten diesen Anspruch der Redaktion: Mit Vokabeln wie „einfach, verständlich" *(sade, açık, yüngül)* lobten *Terciman*, *İdel* u.a. die Sprache ihres

1 Arai (1992, a), S. 283.

2 Ebd., S. 282.

3 Zum Vergleich: *Sırat-i Müstakim* hatte in einem vergleichbaren Zeitraum 209 Kurzeinträge über Rußland und Zentralasien; *Tearüf-i Müslimin* in den elf Monaten ihres Bestehens immerhin 52.

4 *Türk Yurdu* 1911, Bd. 1, Nr. 1, 1327/28 *(Türk dünyasında)*, S. 23–24.

5 So *İdel* 1912, Nr. 416, 6.1.1912/30. Muharrem 1330 (Türk Yurdu), S. 2.

6 *Häqiqät-i Äfkar* 1912, Nr. 4, 4.2.1912/28. Safer 1330 (*Aläm-i İslam:* Türk Yurdu), S. 3; *Yeni İrşad* 1912, Nr. 42, 21.2.1912/15. Receb 1330 (*Äxbarat-i mütäfäriqqä:* Türk Yurdu), S. 3.

7 Siehe z.B. die Reaktion von *Türk Yurdu* auf einen Beitrag der Bakuer Zeitung *İqbal* über die Verwendbarkeit des Osmanischen im Transkaukasus; *Türk Yurdu* 1913, Bd. 4, Nr. 11, 1329 *(Matbuat: „Dilimiz")*, S. 812–14.

neuen Gefährten. Was für die Sprache galt, war offenbar auch für die Literatur zutreffend: Im Januar 1913 hob ein tatarischer Redakteur der Bakuer Zeitung *Iqbal* hervor, daß neben *Terciman* in Bachčisaraj und *Šura* in Orenburg nun auch die Gruppe um *Türk Yurdu* sich bemühe, eine „echte türkische Literatur" hervorzubringen.[1]

3. Rückendeckung erhielt *Türk Yurdu* aus Rußland, als sich seine Autoren Polemiken mit *Sebilürreşad* und später mit *Peyam* lieferten. In der Frage, ob der „Islamismus" (*islâmiyet cereyanı* bzw. *müslimanlık cereyanı*) oder der „Turkismus" *(türklük cereyanı)* das Osmanische Reich nach der Niederlage auf dem Balkan retten könne, unterstützten *Terciman*, *Vakyt*, *Iqbal* u.a. die Position von *Türk Yurdu*. Sie übernahmen dabei durchaus auch die manichäische Schwarzweißmalerei der Istanbuler Nationalisten, wonach alles andere als ein sofortiges Bekenntnis zum Türkentum die Osmanen in den Untergang reißen werde.[2]

Von der russischen Zensur wurden offiziell zwei Ausgaben von *Türk Yurdu* im Zarenreich verboten: Es handelte sich um die siebte Nummer des ersten Bandes, in dem ein Artikel Akçuras über Dschinghis Chan das Mißfallen Smirnovs auslöste, und die vierte Nummer des zweiten Bandes wegen eines Artikels: „Der Orient gehört den Orientalen" *(Şark şarklılarındır)*.[3] Die Zensurstelle in Odessa hatte jedoch unabhängig von St. Petersburg gelegentlich in eigener Verantwortungen in *Türk Yurdu*-Exemplaren Stellen geschwärzt oder herausgeschnitten.[4] Einige Schriften, die von *Türk Yurdu* herausgegeben wurden, wurden von der Hauptstelle für ausländische Druckerzeugnisse der St. Petersburger Zensurbehörde ebenfalls wegen antirussischen Inhalts verboten; sie sind im Appendix H der vorliegenden Arbeit aufgelistet.

3.1.6 *İslâm Dünyası* (1913–1914)

3.1.6.1 Werdegang des Blattes

Die erste Nummer der Zeitschrift *İslâm Dünyası* („Die Welt des Islams") erschien am 15. März 1913 (2. Mart 1329/6. Rebi II 1331), nur wenige Tage bevor der erste Balkankrieg mit dem Verlust Edirnes (26.3.1913) für die Osmanen einen schmerzlichen Höhepunkt erreichte.[5] Sie kam zweimal im Monat heraus: zunächst an Donnerstagen, später ab der 14. Nummer Montags. Nach ihrer 27. Nummer (16.4.1914) wurde sie eingestellt.[6] Der erste Band umfaßt 23 Einzelnummern à 16 Seiten,[1] der zweite 4 Nummern.[2]

---

1 *Iqbal* 1913, Nr. 256, 8.1.1913 *(Milli mädäniyyät)*, S. 2.

2 Siehe z.B. *Iqbal* 1913, Nr. 326, 7.4.1913/13. Cemazi I 1331 *(Türklükmü, müslimanlıqmı?)*, S. 2.

3 Siehe die Zensurberichte in RIGA, F. 779, Op. 4, D. 320 und F. 779, Op. 4, D. 324.

4 Siehe auch Kapitel 7.1.

5 Sie fand in der Forschung bisher nur selten Erwähnung; eine Ausnahme bildet Özbek (1995), S. 19–23. Bennigsen (1964), S. 174, listet sie zu Recht unter den im Ausland herausgegebenen rußlandmuslimischen Periodika auf, die dortigen Jahresangaben und die Erscheinungsdauer sind jedoch nicht korrekt.

6 Özbek (1995), S. 23. Kirimli (1996), S. 167, zufolge sind 29 Nummern herausgekommen. Der vorliegen-

Der Preis für ein Einzelexemplar lag bei 20 Para. In ihren Annoncen auf den Vorsatzblättern behauptete *İslâm Dünyası*, besonderen Wert darauf gelegt zu haben, preislich günstig zu sein, damit möglichst viele Personen in den Genuß ihrer Lektüre kommen könnten. Bis zum Ende ihres Erscheinens blieben die Preise für ein Abonnement gleich:

	12 Monate	6 Monate
Osmanisches Reich	15 Kuruş	8 Kuruş
Ausland	5 Francs	3 Francs
Rußland	2 Rubel	1,25 Rubel

Interessenten innerhalb und außerhalb des Osmanischen Reichs wurden gebeten, sich an die Redaktion zu wenden. In Rußland wurde hierfür folgende Adresse angegeben: Istanbul, Nur-i Osmaniye, Pension der *Tatar Cemiyet-i Hayriyesi*, Redaktion von *İslâm Dünyası*.[3] Begünstigt durch die liberalere Haltung der russischen Behörden im Jahre 1913 gelang es *İslâm Dünyası*, in der tatarischen Presse rasch auf sich aufmerksam zu machen. Anzeigen dieser Zeitschrift und positiven Rezensionen begegnet man in allen größeren Zeitungen der Kasantataren.[4] Einer Mitteilung der Redaktion von *İslâm Dünyası* zufolge war die Nachfrage nach ihrer ersten Nummer in Rußland besonders groß gewesen. Auch später hinzugestoßene Abonnenten hatten die Eröffnungsnummer nachbestellt, so daß sich *İslâm Dünyası* gezwungen sah, eine zweite Auflage der ersten Nummer zu drucken.[5]

Ursprünglicher „Verkaufsort" *(satış yeri)* war die Buchhandlung *İttihad Kütübhanesi* bzw. *İttihad-i Ticaret Kütübhanesi* in der Bab-i Ali Caddesi. Von Oktober 1913 an wurde *İslâm Dünyası* über die *Zaman Kütübhanesi* vertrieben. Bei der Druckerei handelte es sich durchgehend um die *Necm-i İstikbal Matbaası*, in der auch die Mehrzahl der *Tearüf-i Müslimin*-Ausgaben gedruckt worden waren.

Im Aufbau zeigt sich *İslâm Dünyası* schwächer gegliedert und weniger konsequent als *Tearüf-i Müslimin*. Ein einheitliches System von Rubriken fehlte oder war regelmäßig Schwankungen ausgesetzt. Grob lassen sich ein erster Teil mit ethischen, religiösen und gesellschaftlichen Beiträgen, zu denen auch die Kolumnen İbrahimofs zählten, ein zweiter Teil, der Er-

---

den Untersuchung waren nur 26 Ausgaben zugänglich, 23 des ersten Bandes und die ersten drei des zweiten Bandes; die letzte Ausgabe konnte nicht eingesehen werden. Da das Erscheinungsdatum nur auf den Vorsatzblättern angegeben wurde und diese nicht vollständig vorlagen, ist eine genaue Datierung nicht immer möglich. DUMAN (1986), Nr. 0695 liefert folgende Angaben: Bd. 1, Nr. 1–24; Bd. 2, Nr. 1–2. Diese Angaben beziehen sich bekanntlich nur auf die in Istanbuler Bibliotheken nachgewiesenen Bestände.

1 Bei der Paginierung der 22. Nummer unterlief der Redaktion offensichtlich ein Fehler. Nr. 21 endet mit Seite 336; Nr. 22 beginnt mit Seite 353; 16 Seiten, d.h. der Umfang einer Ausgabe, sind übersprungen worden. Auch im Falle der Jahreszahlen kam es häufig zu Verwechslungen, fehlenden Angleichungen usw.

2 Die 23 Nummern des ersten Band wurden bereits kurz nach Beginn des zweiten in gebundener Form zu einem Preis von 15 Kuruş in Istanbul und 18 Kuruş außerhalb Istanbuls angeboten; siehe das Vorsatzblatt von *İslâm Dünyası* 1914, Bd. 2, Nr. 3, 3. Nisan 1330/20. Cemazi II 1332.

3 *Joldyz* 1913, Nr. 962, 28.3.1913/3. Cemazi I 1331 *(Jaŋa žurnal)*, S. 2.

4 So in *Joldyz*, *Vakyt*, *Šura*, *Il*, *Aŋ*, *Seberija*, siehe hierzu Kapitel 3.2.2.

5 Vorsatzblatt der Nr. 18, 1913, 21 Teşrin II 1329/4. Muharrem 1332.

ziehungsfragen gewidmet war, und ein dritter Teil mit kürzeren Meldungen, Briefen, Übernahmen aus der islamischen Presse usw. unterscheiden. Der letzte Teil entspricht in etwa der Rubrik *Şüun-i İslâmiye*, wie wir ihn bei *Sırat-i Müstakim* finden.

Von den 26 untersuchten Einzelnummern besaßen 17 noch ihre Vorsatzblätter. Auf ihnen dankt die Redaktion unter anderem den Gratulanten, zu denen auch die rußlandmuslimischen Zeitungen *Joldyz* und *İdel* zählten,[1] sie teilte mit, wann und wo der Chefredakteur Abdürreşid İbrahimof oder der Herausgeber Osman Cudi anzutreffen waren, oder informierte die offenbar zahlenmäßig nicht unbedeutende Leserschaft in der Dobrudscha, an welche lokale Kontaktperson sie die Abonnementbeträge entrichten sollte.[2] Außerhalb Istanbuls, d.h. in der *taşra*, wurde *İslâm Dünyası* in mehreren Kleinstädten Anatoliens vertrieben, darüber hinaus im rumänischen Constanţa und auf der Krim durch Ali Ahmed Tarpi.[3]

Neben solchen Mitteilungen boten die Vorsatzblätter Gelegenheit, Inserate und Buch- bzw. Zeitungsanzeigen zu veröffentlichen. Der zweite Teil der Reisebeschreibungen Abdürreşid İbrahimofs kam 1913 gerade in Einzelheftchen heraus – der erste Teil war schon als gebundenes Buch über die Redaktion von *İslâm Dünyası* zu erhalten, wobei Interessenten ein Preisnachlaß in Aussicht gestellt wurde.[4] Die engen Kontakte, die das Blatt zu dem tatarischen Reformtheologen Musa Carullah Bigiyef (1875–1949) unterhielt, zeigten sich auch darin, daß ein Teil seiner in Rußland publizierten Schriften über die Redaktion zu beziehen war.[5] Bei den rußlandmuslimischen Periodika, die *İslâm Dünyası* ihren Lesern auf den Vorsatzblättern zur Lektüre empfahl, handelte es sich um die theologisch-ethische Zeitschrift *äd-Din väl-Ädäb*,[6] sowie die literarischen *Aŋ* und *Söjembikä*.[7] Ähnliche Werbungen unternahm *İslâm Dünyası* auch für osmanische Periodika, so *Ceride-i Sufiye*, *Çocuk Dünyası*, *Türk Yurdu*, *İctihad*, *Büyük Duyğu*, *Halka Doğru* u.a.

3.1.6.2 Mitarbeiter und Ausrichtung

İslâm Dünyası war die zweite Zeitschrift, die unter maßgeblicher Beteiligung von Abdürreşid İbrahimof auf osmanischem Boden herausgegeben wurde. Hielt er sich bei *Tearüf-i Müslimin*

---

1 Vorsatzblatt der Nr. 4, 1913, 11. Nisan 1329/17. Cemazi I 1331. Tatsächlich war den Türken und Tataren in der Dobrudscha *İslâm Dünyası* ein Begriff; siehe z.B. die Anzeige des in Mecidiye erscheinenden Blattes *Işık*; *Işık* 1914, Nr. 6, 8. Mart 1914, S. 4.

2 Sie z.B. das Vorsatzblatt der Nr. 7, 1913, 23. Mayıs 1329/29. Cemazi II 1331.

3 Vorsatzblatt der Nr. 10, 1913, 4. Temmuz 1329/13. Şa'ban 1331.

4 Werbung für den ersten Band findet man schon auf dem Vorsatzblatt der Nr. 1. Für die Einzelheftchen des zweiten Bandes wurde ab der 7. Nummer von *İslâm Dünyası* geworben.

5 Daneben wurde die *Zaman Kütübhanesi* als Verkaufsort seiner Werke erwähnt; Diese Anzeige kann auf den Vorsatzblättern der Nummern 1 bis 14 nachgewiesen werden.

6 Das Blatt erschien in Kasan zwischen 17.3.1906–15.5.1908 und 25.2.1913–6.12.1917; Herausgeber und Chefredakteur war Galimcan Barudi; USMANOVA (1996), S. 272.

7 Die Zeitschrift *Aŋ* wurde im Dezember 1912 in Kasan gegründet und existierte bis März 1918. Bei *Söjembikä* handelte es sich um eine Frauenzeitschrift, die zwischen November 1913 und Januar 1918 in Kasan erschien; siehe hierzu BENNIGSEN (1964), S. 93–94, und S. 98–99.

noch im Hintergrund, so trat er diesmal offiziell als „Chefredakteur" *(sermuharrir)* auf. Als leitender Direktor fungierte Osman Cudi.

Die Zeitschrift stand unter dem Motto: „[Sie] arbeitet zum Wohle des Islams" *(İslâm faydasına çalışır)*. Dieser recht bescheidene Untertitel – man vergleiche ihn mit den Untertiteln von *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* – mag als Symbol für den Richtungswechsel angesehen werden, den Abdürreşid İbrahimof in den Jahren 1912/13 vorgenommen hat. Zurecht wies ÖZBEK darauf hin, daß İbrahimof angesichts der außenpolitischen Niederlagen und innenpolitischen Verwerfungen des Osmanischen Reichs nun keine weitgespannten Ziele mehr wie früher verfolgt habe. Panturanistische und panislamistische Träume von einst, mit denen er von seiner Weltreise durch Asien nach Istanbul gekommen war, hatten sich offenbar als nicht realisierbar erwiesen. Bevor an das Entstehen einer weltweiten islamischen Solidarität, ja an ein bloßes gegenseitiges Kennenlernen der Muslime zu denken gewesen sei, habe İbrahimof begriffen, daß das soziale, kulturelle und wissenschaftliche Niveau der Osmanen erst gehoben werden müsse, argumentiert ÖZBEK.[1]

Im Unterschied zu *Tearüf-i Müslimin*, die mit einigem Recht als tatarische Exilzeitung mit „panturanischer" Ausrichtung angesehen werden kann, visierte *İslâm Dünyası* primär ein osmanisches Publikum an. Der Sitz der Redaktion befand sich in der tatarischen Wohltätigkeitsgesellschaft *(Tatar Cemiyet-i Hayriyesi)* Istanbuls, der Tataren des Wolgaraumes und der Krim angehörten.[2] Gerade für letztere war das Osmanische Reich zur zweiten Heimat geworden, und auch die krimtatarischen Siedlungsgebiete außerhalb des Reichs, auf der Krim selbst und in der Dobrudscha, blieben von der kulturellen Entwicklung Istanbuls nicht unberührt. Daher versteht es sich, daß die von *İslâm Dünyası* aufgeworfenen Diskussionen um die Zukunft der religiösen Hochschulen der Türkei, die Reform islamischer Institutionen etc. auch in Rußland und Rumänien verfolgt wurden. Die Muslime Rußlands kamen in den Spalten von *İslâm Dünyası* durchaus zu Wort: Ihre Erfolge im Bereich des Erziehungswesens und ein modernes Islamverständnis wurden als Argument gegen die osmanische Geistlichkeit ins Feld geführt. Ihre Anteilnahme am Schicksal des osmanischen Bruders wurde einer vermeintlichen hauptstädtischen Indolenz angesichts der Niederlage auf dem Balkan kontrastiv gegenübergestellt.

Die Muslime Rußlands, so hat es den Anschein, spielen in *İslâm Dünyası* das positive Gegenstück zu den osmanischen Türken, die sich ihrer gefährlichen Lage nicht bewußt zu sein scheinen und Neuerungen ablehnend gegenüber stehen. Von der ersten Nummer an veröffentlichte *İslâm Dünyası* Auszüge aus den religiösen Schriften des tatarischen Reformtheologen Musa Carullah Bigiyef, zu dem Abdürreşid İbrahimof ein freundschaftliches Verhältnis pflegte.[3] Dieser sorgte in Istanbul für einen Skandal: Vier theologische Schriften Bigiyefs

---

1 ÖZBEK (1995), S. 20.

2 Im Jahr 1913 war Abdürreşid İbrahimof Präsident dieser Gesellschaft; *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1329/14. Şevval 1331 *(Tatar Cemiyet-i Hayriyesi ictima-i umumisi)*, S. 224. Auf der Sitzung vom 3.4.1914 (21. März 1330) wurde zum Jahresbeginn der Vorstand neu gewählt; Osman Cudi wurde Sekretär der Gesellschaft – es kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, daß er es früher schon gewesen ist; Vorsatzblatt von *İslâm Dünyası* 1914, Bd. 2, Nr. 3, 3. Nisan 1330/20. Cemazi I 1332.

3 Es handelt sich hierbei vor allem um Auszüge aus den Kapiteln 5, 7, 8 und 10 des Buches BİGİYEF, MUSA

wurden auf Bitten konservativer tatarischer Händler 1913 vom Istanbuler Şeyhülislâm auf ihre Vereinbarkeit mit der Scharia hin überprüft. In einer Fetwa stellte die höchste religiöse Instanz des Osmanischen Reichs fest, daß der Inhalt dieser Bücher dem Geist des Islams zuwiderlaufe, und bewirkte ein einstweiliges Verbot der Schriften in der Türkei. Die dschadidistische Presse stellte sich in Rußland daraufhin einmütig auf die Seite Bigiyefs und verurteilte die Fetwa des osmanischen Şeyhülislâms. *Vakyt* veröffentlichte eine Stellungnahme Bigiyefs, in der er sich über die bisherigen historischen Leistungen osmanischer Gelehrten in polemischer Weise äußerte. Diesen Beitrag Bigiyefs übernahm *İslâm Dünyası*, wobei sie die bissigsten Passagen dem Leser vorenthielt.[1] Die Entscheidung, diese Kritik an den osmanischen Ulema und dem Şeyhülislâm in Istanbul abzudrucken, sollte für das Weiterleben von *İslâm Dünyası* Konsequenzen haben. Der verantwortliche Herausgeber wurde von der Dienststelle des Şeyhülislâms wegen Verunglimpfung angezeigt, und es kam zu einer Gerichtsverhandlung, die in erster Instanz Osman Cudi zu einem Monat Gefängnis und 10 Lira Strafe verurteilte. Nach einem Berufungsverfahren wurde die Strafe auf 15 Tage Gefängnis herabgesetzt.[2]

Die Kritik am Şeyhülislâm und den osmanischen Gelehrten zieht sich wie ein roter Faden durch fast alle Nummern von *İslâm Dünyası*. Der bei den Rußlandmuslimen angesehenen Şeyhülislâms Musa Kâzım hatte Ende 1911 von seinem Posten zurücktreten müssen. Die untersuchten Ausgaben von *İslâm Dünyası* lassen die Feststellung zu, daß 1913 das Verhältnis zwischen Abdürreşid İbrahimof und der Istanbuler hohen Geistlichkeit gespannt bis feindlich gewesen sein muß. Die Verurteilung wegen Verbreitung verleumderischer Schriften traf die Zeitschrift daher nicht zufällig.

Fast hat es den Anschein, als seien aus den osmanischen „Alliierten" von einst die neuen Kadimisten, die neuen Gegner der Dschadidisten geworden. *İslâm Dünyası* brachte mit ihrer „Osmanenschelte" eine Haltung zum Ausdruck, die durchaus repräsentativ für die dschadidistische Presse Rußlands in den Jahren 1913/14 war.[3] In ihrem Einsatz für eine Erneuerung des islamischen Denkens im Osmanischen Reich durfte sich *İslâm Dünyası* der Rückendeckung aus Rußland sicher sein. Die tatarischen Blätter, mit denen *İslâm Dünyası* in Kontakt stand, lobten „Väterchen" *(Baba)* Abdürreşid dafür, den Finger auf die Wunde zu legen. Auch die Türkei könne von einem solchen Gelehrten noch viel lernen, schrieb *İdel*.[4] Ausdrücklich ver-

---

CARULLAH (1912): *Halk nazarına bir neçe mes'eleler*. Kazan'.

1 Der Originalbeitrag erschien in *Vakyt* 1913, Nr. 1219, 8.6.1913/16. Receb 1331. Die „zensierte" Version erschien wenig später in *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 10, 4. Temmuz 1329/13. Şa'ban 1331 *(Teessüf etmiş idim artık anladım)*, S. 149–55. GÖRMEZ (1994), S. 177–83, übertrug den Brief aus *İslâm Dünyası* in die Lateinschrift.

2 *Joldyz* 1914, Nr. 1101, 10.1.1914/25. Safer 1332 *(Matbugat dön'jasy)*, S. 3; siehe auch *İdel* 1914, Nr. 618, 7.1.1914/24. Safer 1332 *(Xariği xäbärlär:* ‚İslâm Dünyası'*ny xökemgä tartu*), S. 2.

3 Selbst die orientalistische Zeitschrift *Mir Islama* konnte sich bei der Besprechung der ersten fünf Ausgaben von *İslâm Dünyası* eines gewissen russischen Stolzes nicht erwehren. Sie stellte fest, daß İbrahimof in dieser Zeitschrift die „Charakterlosigkeit" *(bezcharakternost')* der Muslime im allgemeinen und der Ulema im besonderen kritisiere und auf tatarische Reformer wie Musa Bigiyef als Gegenbeispiel verwies. Diese größtenteils von Tataren herausgegebene Zeitschrift bewerteten die russischen Orientalisten als erste ihrer Art unter den türkischen Zeitschriften; siehe *Mir Islama* 1913, Bd. 2, Nr. 4, S. 251–55.

4 *İdel* 1913, Nr. 548, 26.4.1913/4. Cemazi II 1331 (*Jaŋa matbugat galämendän*), S. 2.

wiesen tatarische Blätter auf die leicht verständliche Sprache, in der *İslâm Dünyası* geschrieben sei.[1]

Die Politik der russischen Regierung hingegen wurde kaum thematisiert. Die von *İslâm Dünyası* übernommenen Kurzmeldungen aus der rußlandmuslimischen Presse sind überwiegend der Kategorie „Eigenlob" zuzuordnen. Die Erfolge tatarischer Wohltätigkeitsvereinigungen sollten den Muslimen des Osmanischen Reich suggerieren, daß Eigeninitiativen belohnt würden. Es bedürfe keines allmächtigen Staats, um Fortschritt auf sozialem, kulturellem und wirtschaftlichem Gebiet zu erzielen, ließ das Blatt in diesen Kurzbeiträgen erkennen. Selbst die einst von den in Istanbul lebenden Dschadidisten so gescholtene „Orenburger Geistliche Sammlung" zeigte, glaubt man *İslâm Dünyası*, neues Verantwortungsbewußtsein. Trete man mit Geschlossenheit und Solidarität dem russischen Staat gegenüber, lautete die Botschaft von *İslâm Dünyası*, so könne man seine nationalen und religiösen Rechte verteidigen, ja sogar mit ihm kooperieren. Schikanen und Repressalien wie in den Jahren 1910/11 könnten dann auch verhindert werden.

Vereinzelt wurde auch *İslâm Dünyası* das Opfer russischer Zensurmaßnahmen. Dabei handelte es sich um Schwärzungen oder das Heraustrennen einzelner Seiten.[2] Zum Verbot einer gesamten Ausgabe kam es jedoch nicht.

3.1.7 *İslâm Mecmuası* (ab 1914)

3.1.7.1 Werdegang des Blattes

Die vom CUP finanziell getragene Zeitschrift *İslâm Mecmuası* („Die islamische Zeitschrift") erschien erstmalig am 12.2.1914 (30. Kanun II 1329/16. Rebi I 1332).[3] Sie kam fast regelmäßig alle 14 Tage heraus, in einem Umfang von 32 Seiten.[4] Vom März 1916 an begann sie unregelmäßiger zu erscheinen; die letzte Ausgabe kam am 30. Oktober 1918 heraus.[5] In dem für unsere Fragestellung relevanten Zeitraum (Februar bis Oktober 1914) erschienen 13 Ausgaben.

---

1 Bereits die Namensgebung ist ein Hinweis darauf, daß der türkischen Sprache ein größeres Gewicht beigemessen wurde; von einer osmanischen Zeitschrift, die sich religiösen Themen widmete, hätte man den Namen *Âlem-i İslâm* erwarten können, doch entschied sich die Redaktion für die der türkischen Sprache eigenen Form *İslâm Dünyası*.

2 Siehe Kapitel 7.1.

3 Das Datum erschien zunächst nur auf den Vorsatzblättern; erst ab der ersten Nummer des zweiten Bandes, Nr. 13 vom 17. Temmuz 1330/7. Ramazan 1332, befand sich das Datum auf der ersten Seite. Arai (1992, b), S. 83–84, dem die Vorsatzblätter nicht vorlagen, konnte daher eine genaue Datierung der ersten Ausgabe nicht vornehmen, schätzte aber korrekt auf den Februar 1914.

4 Zu einer Verzögerung kam es nach der 13. Nummer (17. Temmuz 1330/7. Ramazan 1332). Die 14. Nummer erschien erst drei Monate später am 23. Teşrin I 1330/16. Zilhicce 1332.

5 Die Zeitschrift war aufgrund ihrer Bedeutung bereits Gegenstand der Forschung geworden; siehe Arai (1992, b), S. 83–95, der auch in seinem Appendix den Inhalt aller 63 Nummern auflistet, S. 140–54.

Der Preis einer Einzelnummer betrug 60 Para. Der Verkaufsort war die *Türk Yurdu Kütübhanesi* in Istanbul. Die Abonnementpreise lagen bei:

	6 Monate	1 Jahr
Istanbul und die Provinzen der Türkei	16 Kuruş	30 Kuruş
Afghanistan, Iran und Rußland	2 Rubel	3,5 Rubel
Übriges Ausland	5 Francs	9 Francs

Die Anschrift der Zeitung lautete: *İstanbul'da Cağaloğlunda „Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye" merkezinde daire-i mahsusa.* Bei der Druckerei handelte es sich zunächst um die *Tanin Matbaası*, ab der dritten Ausgabe wurde die Zeitschrift im untersuchten Zeitraum in der *Matbaa-i Osmaniye* gedruckt.

Auf ihren Vorsatzblättern veröffentlichte *İslâm Mecmuası* auch Annoncen von *Türk Yurdu*, *Bilgi Mecmuası*, *Türk Sözü* und *Şehbal*,[1] die ebenfalls – neben Osmanischem Reich und dem übrigen Ausland – einen gesonderten Preis für Rußland anboten. Dies verdeutlicht, wie sehr sich die von *Türk Yurdu* und *Türk Ocağı* herausgegebenen Zeitungen 1914 bemühten, auf den russischen Markt zu drängen. Dieses Phänomen, das 1909 erst vereinzelt zu beobachten war, kann 1913/14 bereits als Trend bezeichnet werden. Das gestiegene Interesse an Rußland wurde auch an einem anderen Umstand sichtbar: *İslâm Mecmuası* machte Werbung für die Orenburger Zeitschrift *Šura*. Bisher hatten sich osmanische Blätter darauf beschränkt, die rußlandmuslimische Presse als Quelle für ihre Textbeiträge zu verwenden. Die eigenen Leser aufzufordern, tatarische Zeitschriften zu abonnieren, wie das die Rußlandmuslime in umgekehrter Richtung schon seit Jahren taten, war eine neue Entwicklung – sie spiegelt die gewandelte Situation des Jahres 1914 wieder.[2] *Šura*, so erfuhr der osmanische Leser, diskutiere kontrovers und kompetent die wichtigsten Fragen der islamischen und türkischen Welt. Ihr „Dialekt" *(şive)* stehe dem „Osmanischen" *(osmanlıca)* sehr nahe. Das Jahresabonnement betrage 60 Kuruş. Interessenten könnten sich direkt nach Orenburg oder an *İslâm Mecmuası* wenden; im letzteren Falle möge man beim Überweisen aber auch die Postgebühren mitschikken. Die beiden Reformzeitschriften kooperierten demnach auch in praktischer Hinsicht, nicht nur auf intellektuellem Gebiet.[3]

Als zwischen dem Osmanischen Reich und Rußland der Krieg schon tobte, begann *İslâm Mecmuası* damit, Listen mit Veröffentlichungen von Rußlandmuslimen auf ihren Vorsatzblättern zu publizieren. Die Bücher seien in der Istanbuler Buchhandlung *Zaman* vorrätig. Eine Reihe prominenter tatarischer aber auch aserbaidschanischer Schriftsteller war unter den Namen – alles in allem mehrere Dutzend – zu finden.[4]

---

1 Zu *Şehbal*, die in der rußlandmuslimischen Presse 1913/14 häufig ihres guten Papiers, ihrer geschmackvollen Aufmachung und ihrer schönen Abbildungen wegen gelobt wurde, siehe PRÄTOR, SABINE (1997): „*Şehbal* – Ein herausragendes Beispiel früher türkischer Magazinpresse." In: *Turcica* 29. S. 433–42.

2 In *Šura* erschienen bis kurz vor Kriegsausbruch Anzeigen von *İslâm Mecmuası* und *Türk Yurdu*; siehe Kapitel 3.2.2.2.

3 *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 6, 10. Nisan 1330/27. Cemazi I 1332.

4 Die Liste beginnt in *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 2, Nr. 18, 18. Kanun I 1330/13. Safer 1333.

3.1.7.2 Mitarbeiter und Ausrichtung

Die Leitung von *İslâm Mecmuası* lag bei dem Kasantataren Halim Sabit, der seit 1908 regelmäßiger Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* war und dort über religiöse Fragen referierte. Die „Losung" *(şiar)* von *İslâm Mecmuası* lautete: „Ein religiöses Leben, eine lebenskräftige Religion" *(Dinli bir hayat, hayatlı bir din)*. Ihr Untertitel wurde parallel zu dem von *Türk Yurdu* mit „[sie] arbeitet zum Wohle der Muslime" *(Müslimanların faydasına çalışır)* angegeben. Arai erkennt in *İslâm Mecmuası* das religiöse Pendant zu *Türk Yurdu*. Während letztere sich in Fragen des Islams von ihren religiösen Gegnern (wie *Sebilürreşad*) in eine Verteidigungsposition habe drängen lassen, sei *İslâm Mecmuası* offensiv für eine Reform des Islams eingetreten und habe die religiösen Nationalisten angesprochen.[1] Somel betont, daß es eines der Hauptanliegen von *İslâm Mecmuası* gewesene sei, psychologischen Druck auf die konservativen Elemente in der dem Şeyhülislâm unterstehenden „Fetwaabteilung" *(fetvahane)* auszuüben. Neuerungen, die das CUP auf sozialem Gebiet vorzunehmen beabsichtigte, sollten in der Zeitschrift „islamisch" gerechtfertigt werden.[2]

Die Handschrift Ziya Gökalps ist bis in den vierten Band zu spüren, wie auch sonst eine Reihe von Autoren sowohl für *Türk Yurdu* als auch *İslâm Mecmuası* schrieben. Dem russischen Reformislam wurde ein ganz besonderer Stellenwert eingeräumt. Wie schon im Falle von *İslâm Dünyası* wurden auch von *İslâm Mecmuası* Schriften berühmter tatarischer Theologen wie Musa Carullah Bigiyef und Kadi Rızaeddin Fahreddin (1855/58–1936) aus Orenburg abgedruckt.[3] Die Kasaner Zeitung *Joldyz* sparte denn auch nicht mit Lob, als sie die erste Ausgabe von *İslâm Mecmuası* besprach. Endlich sei in Istanbul ein türkischer *al-Manār* erschienen, an dessen Zustandekommen, wie schon im Falle von *Türk Yurdu*, Rußlandmuslime maßgeblichen Anteil gehabt hätten, schrieb *Joldyz*.[4]

Hatte *Sırat-i Müstakim* noch die Schriften Muḥammad ʿAbduhs aus dem Arabischen übersetzt, übernahm *İslâm Mecmuası* nun die Gedanken der „Nordmuslime" *(şimal müslimanları)*. Die beabsichtigte enge Verzahnung mit den Rußlandmuslimen im redaktionellen Bereich wird auch aus der Großanzeige deutlich, die *İslâm Mecmuası* auf ihrem Vorsatzblatt führte:

> „*İslâm Mecmuası* wird sich bemühen, auf die Hilfe Allahs vertrauend, den angeborenen und natürlichen Glauben des Menschen zu fördern und ihn gedeihen zu lassen, religiösen und nationalen Gedanken eine lebendige und aufgeklärte Ausrichtung zu geben und somit der islamischen Welt ein glückliches Leben zu ermöglichen.
>
> Folgende ehrenwerte Herren haben *İslâm Mecmuası* ihre redaktionelle Unterstützung zugesichert:
>
> Der frühere Şeyhülislâm Musa Kâzım, Veled Çelebi, von den Dozenten der osmanischen Universität: Mahmud Es'ad, Abdallatif, Seyyid, Ahmed Mahir, Ziya, Ahmed Ağayef, Akçuraoğlu

1 Arai (1992, b), S. 83. Wie schon bei *İslâm Dünyası* war auch hier der Name entsprechend der türkischen Wortstellung gebildet.

2 Somel (1987), S. 12–13.

3 Biographische Angaben zu beiden enthält Kanlidere (1997), S. 50–56; siehe auch Tahir, Mahmud (1989): „Rizaeddin Fahreddin." In: *CAS* 8:1. S. 111–15.

4 *Joldyz* 1914, Nr. 1122, 11.2.1914/28. Rebi I 1332 *(Matbugat Dön'jasy)*, S. 5.

Yusuf, Mardini Ebül'ulâ, Köprülüzâde Fuad, Kamil, Fazil Arif, H. Ne'met und Mustafa Şeref Bey und die islamischen Gelehrten: Bereketzâde İsmail Hakkı, Abdürreşid İbrahimof, Kadı Rızaeddin Bin Fahreddin, Musa Carullah, Şair Mehmed Emin, Yusuf Şitvan, Şeyh Salıh Tunisi, Bursalı Mehmed Tahir, İmam Abdullah, Zaysanlı Velieddin, Samaralı İmam Fatih Mürtaza, Mansurizâde Sa'id, Sibiryalı Şir İdrisi, Mustafa Fevzi, Şemseddin, von der Bayezid-Universität: Şerefeddin, Ali Şeyh el-Arabi, İrani Şeyh Es'adullah, sowie das Mitglied des Staatsrates Haşim, der Major Müfid, Ali Sa'ad, Ömer Seyfeddin, Abdallatif Nevzad, der Kultusinspektor Kâzım Nami, Buharalı Abdarrauf, Hindistanlı Muhammad Azadhan, Samarkandlı Müfti Mahmud Hoca Behbudi und der Leiter von *İslâm Mecmuası* Halim Sabit Bey."[1]

Der Erste Weltkrieg verhinderte eine weitere Kooperation zwischen Reformzeitschriften wie *İslâm Mecmuası* und *Šura*. Aufgrund der politischen Rückendeckung durch das CUP und der finanziellen Ausstattung von *İslâm Mecmuası* hätte eine solche Zusammenarbeit durchaus Chancen auf einen Erfolg gehabt.

Inhaltlich traten die Rußlandmuslime in zweierlei Form bei *İslâm Mecmuası* in Erscheinung: Längere Artikel oder Briefe über islamrelevante Themen erschienen im Hauptteil – dabei konnte es sich um eigenständige Beiträge für *İslâm Mecmuası* handeln oder um Übernahmen aus rußlandmuslimischen Publikationen. In den Rubriken *İslâm Matbuatı* („Islamische Presse") und *İslâm Havadisi* („Nachrichten aus der islamischen Welt") wurden Kurzmeldungen abgedruckt, die häufig einen Bezug zu den im Hauptteil behandelten Fragen besaßen. Solche Kurzmeldungen sollten die Thesen, die von den Mitarbeitern aufgestellt wurden, weiter erhärten.

Der Charakter dieser selektiven Berichterstattung aus Rußland und Zentralasien entsprach in vieler Hinsicht dem von *İslâm Dünyası*. Sie vermittelte kein Bild der Bedrohung, wie dies noch 1910/11 der Fall war. Bei der Lektüre dieser Meldungen gewinnt man eher den Eindruck, daß sich die Beziehungen zwischen den Muslimen Rußlands und ihrer Regierung sowie ihrer russischen Umwelt gebessert hatten. Dies bedeutete nicht, daß es zu keinen Willkürakten der Behörden, Anfeindungen in der russischen Presse oder zu Mißachtungen ihrer Religion mehr gekommen wäre, von denen *İslâm Mecmuası* zu berichten wußte.[2] Jedoch suggerierte das osmanische Blatt seinen Lesern nicht, daß sich dahinter ein allgemeiner Plan zur Knechtung der Muslime verberge, so wie dies einige Jahre vorher noch von *Sırat-i Müstakim* dargestellt worden war.

Hingegen waren die Kurzmeldungen dazu angetan, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Erfolge der Rußlandmuslime zu bewundern. Das Beispiel der türkischen Muslime Kasans, Orenburgs etc. sollte zeigen, daß wirtschaftliche Eigeninitiativen, politische Organisation und eine moderne Religionsauffassung mit Türkentum und Islam vereinbar waren. Mit besonderem Interesse wurde das Schicksal der turkestanischen und kasachischen Muslime verfolgt, die bislang von der dschadidistischen Presse als rückständig angesehen worden waren. Hoffnungsvoll brachte *İslâm Mecmuası* Meldungen, wonach sich bei Kasachen, Tur-

1 Auf der Außenseite des hinteren Vorsatzblattes. Es handelt sich um dieselbe Annonce, die *Joldyz* abdruckte, als sie das Istanbuler Blatt erstmalig ankündigte.

2 Eine Reihe solcher Vorfälle meldete die in St. Petersburg erscheinende muslimische Zeitung *Il*; siehe *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 5, 27. Mart 1330/13. Cemazi I 1332 *(İslâm Matbuatı)*, S. 156–57.

kestanern und Bucharern langsam aber sicher ein Bewußtsein für Reformen entwickle. Die kulturelle Mission der Tataren schien in der Steppe und in Zentralasien allmählich Früchte zu tragen; nun galt es, selbige Mission auch im Osmanischen Reich erfolgreich zu betreiben – so könnte man das Selbstwertgefühl der tatarischen Mitarbeiter von *İslâm Mecmuası* umreißen.

3.2 Die Reaktionen der rußlandmuslimischen Presse auf die Istanbuler Periodika (1905–14)

In der kurzen Periode zwischen der ersten Russischen Revolution 1905 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, der sämtlichen journalistischen Verbindungen zwischen den nun verfeindeten Staaten Rußland und dem Osmanischen Reich eine Ende setzte, erlebte die turksprachige Welt in beiden Ländern das Aufblühen einer neuartigen Presselandschaft. Eine politische Öffentlichkeit entstand, die sich der Macht neuer Massenmedien wie Zeitungen und Zeitschriften auch bewußt war. In Rußland kannten sich viele Redakteure von den allmuslimischen Kongressen der Jahre 1905 und 1906 her; jeder neue Herausgeber bemühte sich, sein Blatt frühzeitig den Kollegen zukommen zu lassen – in der Hoffnung, daß diese es in ihren Zeitungen positiv besprechen würden. Auf diese Weise standen die Redaktionen auf dem riesigen Territorium zwischen Baku im Süden und St. Petersburg im Norden, zwischen Bachčisaraj im Westen und Tomsk im Osten miteinander in stetiger Verbindung. Das „Erwachen" der Nation, an dem die Journalisten aktiv teilnehmen wollten, wurde als gesamttürkisches Phänomen wahrgenommen, das sich nicht auf eine Region in Rußland alleine begrenzen durfte.

Bereits vor der Jungtürkischen Revolution 1908 bestanden Kontakte zwischen verschiedenen Redaktionen in Rußland und der jungtürkischen Oppositionspresse in Ägypten und auf dem Balkan. İsmail Gasprinski und Ali Bey Hüseyinzâde bezogen deren Blätter *İctihad*, *Türk* oder *Doğru Söz*. Zu wichtigen Fragen der türkischen Identität äußerten sie sich auch selbst in der jungtürkischen Presse. Die Thesen, die Yusuf Akçura dort zu Osmanismus, Islamismus und Turkismus vortrug, fanden auch ihren Weg nach Rußland.

Mit der Wiedereinführung der Verfassung im Osmanischen Reich wurde Istanbul zu einem weiteren Zentrum rußlandmuslimischer Presseaktivitäten. In der Hoffnung, das Osmanische Reich innerlich zu stärken und unter den Muslimen fremder Länder das Prestige der Osmanen als Hüter des islamischen Kalifats zu vermehren, lancierten panislamistische Kreise in Istanbul seit Sommer 1908 Periodika wie *Sırat-i Müstakim* und *Hikmet*. Trotz ihres Anspruchs, alle Muslime gleichermaßen anzusprechen, engte ihre Entscheidung, in osmanischem Türkisch zu publizieren, den Leserkreis doch spürbar ein. Während sie in nur geringer Zahl Zuschriften aus arabischen Ländern, Persien oder Indien erhielten, engagierten sich die turksprachigen Muslime Rußlands in größerem Umfang in diesen Blättern. Ohne daß dies ursprünglich beabsichtigt worden war, entstand somit in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg ein

überregionaler tatarisch-türkischer Presse-Sprachraum, der sich parallel zu einem schon länger existierenden arabischen Presse-Sprachraum entwickelte.[1]

Um zu beurteilen, in welchem Maße Periodika wie *Sırat-i Müstakim*, *Türk Yurdu* u.a. von rußlandmuslimischen Blättern überhaupt zur Kenntnis genommen wurden, soll in diesem Kapitel eine chronologische Übersicht über die Reaktionen führender rußländischer Blätter erfolgen. Der Beobachtungszeitraum umfaßt die Jahre 1905 bis 1914, mit einem Schwerpunkt auf den Jahren 1909 bis 1911. Da nicht alle rußlandmuslimischen Blätter gleichermaßen intensiv ausgewertet werden konnten, beschränkt sich die Untersuchung auf die einflußreichsten und prominentesten wie *Terciman*, *Bäjanelxak*, *Joldyz*, *Vakyt*, *Šura*, *İdel*, *Säda*, *Häqiqät*, *Günäş* und wenige andere. Es soll festgestellt werden,

- inwieweit panislamistische und panturkistische Istanbuler Periodika in Rußland ein Echo hervorrufen konnten,
- ob die Mitarbeit rußlandmuslimischer Journalisten an diesen Blättern besonders gewürdigt wurde,
- ob den Gelehrten Istanbuls und dem Organ *Sırat-i Müstakim* eine Kompetenz in religiösen Fragen zugestanden wurde,
- inwiefern *Sırat-i Müstakim* ihrem Anspruch, eine Art „Relaisstation" für islamrelevante Nachrichten aus der ganzen Welt zu werden, in Rußland gerecht wurde.

Es soll in diesem Arbeitsabschnitt darum gehen, das journalistische Netz zu rekonstruieren, das in den Vorkriegsjahren zwischen Istanbul und Rußland gesponnen wurde. Bevor weiterführende Gedanken und Theorien über die Funktionsweise des Netzes angestellt werden können, müssen zunächst einige wichtige chronologische und biographische Eckdaten festgehalten werden.

3.2.1 Die Periodika der Krim

Als İsmail Gasprinski im September 1914 nach kurzer Krankheit in seiner Heimatstadt Bachčisaraj verstarb,[2] da trauerte nicht nur die rußlandmuslimische Presse um den Herausgeber der Zeitung *Terciman*. Auch die Zeitungen und Zeitschriften Istanbuls kondolierten und widmeten dem krimtatarischen Pädagogen und Journalisten lange Nachrufe. Als *Terciman* nach kurzer Pause Ende September 1914 wieder erschien, druckte das Blatt auch zahlreiche Beileidsbekundungen aus dem Osmanischen Reich ab.[3] Wenige Tage bevor türkische Kriegsschiffe im Schwarzen Meer russische Häfen unter Beschuß nahmen und der Krieg zwischen Rußland

1 Zur zeitgenössischen arabischen Presse sei auf die fundierte Studie von AYALON, AMI (1995): *The Press in the Arab Middle East.* A History. New York, verwiesen.

2 Zu Leben und Werk Gasprinskis siehe die BIOGRAPHIE von LAZZERINI (1973), S. 2–142, und KIRIMLI (1934); zu *Terciman* siehe BENNIGSEN (1964), S. 35–42.

3 Z. B. Briefe der *Turan Neşr-i Maarif Cemiyeti* und von Lehrern Istanbuler Schulen; *Terciman* 1914, Nr. 199, 30.9.1914/24. Zilkade 1332 *(Ta'ziye mektubları)*, S. 1.

und dem Osmanischen Reich unvermeidbar wurde, war der Schmerz um den Verlust Gasprinskis einer der letzten Anlässe, die die muslimische Presse in Rußland und der Türkei noch einmal vereinte. Der Tod Gasprinskis, dessen *Terciman* von *Türk Yurdu* 1913 als die älteste existierende türkische Zeitung bezeichnet und geehrt worden war,[1] markierte das Ende einer Ära in der rußlandmuslimischen Presse, auch wenn *Terciman* von Gasprinskis Sohn noch bis 1917 weitergeführt wurde.

In einem längeren Beitrag, den Gasprinski wenige Jahre vor seinem Tode im ersten Band von *Türk Yurdu* verfaßte, ließ er sein Wirken als Pädagoge in Rußland Revue passieren.[2] Seine 1883 gegründete Zeitung wurde hier lediglich als erzieherisches Hilfsmittel hingestellt, das der Ausbreitung der von ihm erarbeiteten „neumethodischen Schule" dienen sollte. Die Zeitung *Terciman* war jedoch weit mehr als ein bloßes Instrument zur Alphabetisierung der Volksmassen, wie es dem Bürgermeister von Bachčisaraj vorschwebte. Durch seine persönlichen Verbindungen zu vielen gleichgesinnten muslimischen Aufklärern war es Gasprinski schon in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts gelungen, sein Blatt weit über die Krim hinaus bekannt zu machen. Bevor er die Erlaubnis zur Publikation einer zweisprachigen russisch-türkischen Zeitung erhielt, schrieb er zunächst in der russischen und aserbaidschanischen Presse Artikel über die Lage der Muslime Rußlands.

Die Kontakte Gasprinskis zu den Gebrüdern Ünsizadä, die in Tiflis (später Şamaxı) zwischen 1879 und 1891 drei Zeitungen in aserbaidschanischer und gelegentlich persischer Sprache herausgaben, reichen bereits in die frühen 80er Jahre zurück, als er in Bachčisaraj Bürgermeister war.[3] Im Juni 1881 erschien in der Tifliser Zeitung *Ziya-yi Qafqasiyyä* ein längerer Brief aus Bachčisaraj von ihm, den er im Mai verfaßt hatte und der die Wahl des neuen Muftis der Krim zum Gegenstand hatte.[4]

In der Folgezeit intensivierte Gasprinski die Zusammenarbeit mit den Gebrüdern Ünsizadä und ihrer Druckerei. Bevor es ihm 1883 gelang, *Terciman* zu lancieren, publizierte Gasprinski etwa ein Dutzend kleiner Blätter, die alle nur aus einer Einzelnummer bestanden und verschiedene Namen trugen. Unter dem Namen *Tonguç* („Erstgeborener") erschien eine solche Zeitung am 20.5.1881 in der *Ziya*-Druckerei in einer Auflage von 500 Exemplaren.[5] Diese Zahl teilten die Herausgeber von *Ziya-yi Qafqasiyyä* ihren Lesern in einer Einleitung zu einem weiteren Schreiben Gasprinskis mit, das sich mit der allgemeinen Lage der Rußlandmuslime auseinandersetzte – im wesentlichen also die Gedanken wiedergab, die er im selben Jahr in seinem berühmt gewordenen Buch *Russkoe Musul'manstvo* in russischer Sprache zu Papier brachte.[6] Einige Monate später berichtete die Zeitung *Ziya-yi Qafqasiyyä* erneut über

1 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 5, Nr. 8, 1329 *(Türklük Şüunu: Kırım „*Terciman*" gazetesi)*, S. 1104.

2 Der Beitrag war ein überlanges Glückwunschschreiben zur Gründung von *Türk Yurdu*. Er erschien in zwei Teilen: *Türk Yurdu* 1912, Bd. 1, Nr. 7, 1327/28 *(Ta'lim ve terbiye: Türk Yurducularına)*, S. 190–95; und Bd. 1, Nr. 8, S. 236–40.

3 Zu den Gebrüdern Ünsizadä und ihrer Herausgebertätigkeit siehe die Studie von Zeynalov, A. Ä. (1978): *«Käşkül»dä bädii ädäbiyyat*. Bakı, S. 14–41.

4 *Ziya-yi Qafqasiyyä* 1881, Nr. 16, 28.5.1881/11. Receb 1298 *(Bağçäsaraydan mäktub)*, S. 2.

5 *Tonguç* 1881, Nr. 1, 8. (20.) Mai 1881. Als Erscheinungsort wurde Bachčisaraj angegeben. Auf Seite 4 wurde am unteren Rand Tiflis als Druckort vermerkt mit dem Datum 17. Mai 1881; d.h. 29.5.1881.

6 *Ziya-yi Qafqasiyyä* 1881, Nr. 17, 4.6.1881/18. Receb 1298. Gasprinskis Beitrag trug die Überschrift *Şöylä-*

die Aktivitäten des Bürgermeisters von Bachčisaraj: Nachdem er schon einige Zeit zuvor *Tonguç* in der „tatarisch-türkischen Sprache" *(türki tatar dilində)* Kasans und der Krim verfaßt habe und von den Gebildeten wegen seines aufklärerischen Eifers gelobt worden sei, habe Gasprinski erneut zur Feder gegriffen und unter dem Namen *Şafak* wieder ein Blättchen drucken lassen, in dem er sich für all die Aufmerksamkeit bedankt habe.[1] Die Herausgeber von *Ziya-yi Qafqasiyyä* stimmten mit Gasprinski darin überein, daß nur die nationale Presse die Muslime erziehen und der Weltzivilisation näher bringen könne.

Gasprinskis Name ist auch 1883 unter der Liste der Abonnenten von *Ziya-yi Qafqasiyyä* zu finden, wobei er in seiner Funktion als Bürgermeister von Bachčisaraj aufgeführt wurde.[2] Anfang April 1883 erschien dann eine erste Annonce von *Terciman* in der Tifliser Zeitung.[3] Dem Herausgeber, İsmā'īl al-Ġaṣfurī, gratulierte *Ziya-yi Qafqasiyyä* nach Erhalt der zweiten Nummer von *Terciman* und wünschte seiner Zeitung ein langes Leben.[4] Daß dieser Wunsch in Erfüllung gehen sollten, lag nicht zuletzt am Geschick Gasprinskis, zu prominenten muslimischen Literaten in Rußland Kontakte zu knüpfen und mit ihnen über seine Zeitung in Verbindung zu bleiben. 1883 wurde parallel zu *Ziya-yi Qafqasiyyä* von einem der Ünsizadä-Brüder die Zeitschrift *Käşkül* gegründet, die sich von Beginn an als Mitstreiter von *Terciman* verstand. Interessenten im Transkaukasus wurden von Gasprinski gebeten, sich an die Redaktion von *Käşkül* zu wenden, um *Terciman* zu abonnieren.[5]

Mit dem Ende von *Käşkül* 1891 blieb *Terciman* für lange Zeit die einzige muslimische Zeitung im europäischen Teil Rußlands. Durch seine Kooperation mit Tiflis hatte Gasprinski in den 80er Jahren auch einen Bekanntheitsgrad im Transkaukasus erworben, der sich auszahlen sollte: Junge Muslime, die sich wie Gasprinski der Aufklärung verschrieben hatten, berichteten in *Terciman* von ihren Aktivitäten.[6] Auf diesem Weg erhielten die Muslime verschiedenster Regionen Kenntnis voneinander – ein Umstand, der sich nach 1905 positiv auf die Presseentwicklung auswirken sollte. Von dem Netz, das *Terciman* gesponnen hatte, profitierten auch Rußlandmuslime, die nach 1908 in Istanbul aktiv wurden.

In den Jahren zwischen 1904 und 1906 mußte Gasprinski, dessen Blatt 1903 sein 20jähriges Bestehen feierte und der zu einer Vaterfigur der rußlandmuslimischen Presse geworden war, miterleben, wie innerhalb kürzester Zeit zahlreiche neue rußlandtürkische Zeitungen gegründet wurden, die in Sprache, Orthographie und politischer Ausrichtung mitunter erheblich von den Standards, die er in *Terciman* zu setzen gehofft hatte, abwichen. Zwar blieb *Terciman* eine Zeitung, deren historischer Leistung die anderen Blätter Respekt zollten und

---

midir deyilmidir? und war auch in *Tonguç* erschienen. Die erwähnte russische Schrift erschien erst als Artikelserie in der Zeitung *Tavrida* und wurde dann als Bändchen aufgelegt; GASPRINSKIJ, ISMAIL' BEJ (1881): *Russkoe Musul'manstvo. Mysli, zametki i nabljudenija.* Simferopol'. (Neuauflage Oxford 1985).

1 *Ziya-yi Qafqasiyyä* 1881, Nr. 24, 20. Ramazan 1298 *(Hävadis-i mähälliyyä)*, S. 2.

2 *Ziya-yi Qafqasiyyä* 1883, Nr. 1, 2.1.1883/9. Rebi I 1300.

3 *Ziya-yi Qafqasiyyä* 1883, Nr. 9, 30.3.1883/3. Cemazi II 1300, S. 4.

4 *Ziya-yi Qafqasiyyä* 1883, Nr. 13, 3.5.1883/8. Receb 1300, S. 3.

5 Siehe z.B. *Käşkül* 1883, Nr. 8, 5. Rebi I 1301, S. 1.

6 So meldete Ahmed Ağayef nach seiner Rückkehr aus Frankreich *Terciman*, daß er in seiner Heimatstadt Şuşa einen Lesesaal eröffnet habe; *Terciman* 1897, Nr. 7, 17.2.1897/27. Ramazan 1314 *(Karabağ'dan mektub)*, S. 27.

aus der andere auch gelegentlich Informationen und Meinungen übernahmen, doch wurde sich Gasprinski in den Jahren nach 1905 zunehmend seiner geographischen Randlage bewußt. Die Zentren des muslimischen Lebens hießen Kasan, Orenburg und Baku. Mit der dortigen Presse konnte er, was die Bewertung lokaler Ereignisse anging, nicht konkurrieren.[1] Aber auch von den politischen Zentren Rußlands war Bachčisaraj zu weit entfernt, um alle Ereignisse rechtzeitig zu kommentieren. Als 1912 der Balkankrieg ausbrach, entschloß sich Gasprinski ein letztes Mal, journalistisch zu expandieren und *Terciman* zu einer Tageszeitung werden zu lassen. Damit zog er die Konsequenzen aus einem Prozeß, der 1905 begonnen hatte. Aus *Terciman* wurde ein offen panturkistisches Blatt, das den osmanischen Markt und seine zahlreichen Leser im Auge hatte. *Türk Yurdu* wünschte ihm hierfür viel Erfolg.[2]

In Kasan, Ufa, Orenburg ja selbst in St. Petersburg hatte sich Ende 1912 längst eine selbstbewußte tatarische Presse behaupten können, deren Schriftsprache sich zunehmend dem lokalen Idiom annäherte. Auch der Bakuer Markt war – wenn auch sprachlich näher – für *Terciman* nur von marginaler Bedeutung und von aserbaidschanischen Blättern beherrscht. Die sich allmählich in verstärktem Maße für das Zeitungswesen interessierenden Kasachen und Turkestaner konnten *Terciman* aufgrund der sprachlichen, geographischen und kulturellen Distanz keinen Ausgleich bieten. Um als überregionales Blatt zu überleben, war der Schritt, den *Terciman* im Herbst 1912 unternahm, daher sehr verständlich. Zwischen Oktober 1912[3] und Kriegsausbruch 1914 kann man *Terciman* zu Recht als Teil der osmanischen Presse betrachten.

In den Jahren 1903–5 zeigte sich Gasprinski zunächst noch erfreut über seine „neuen Kinder", wie er die nun im Kaukasus und unter den Tataren herauskommenden turksprachigen Zeitungen gerne bezeichnete. Doch mußte er zu seiner Enttäuschung feststellen, daß Zeitungen wie *Şärq-i Rus* in Tiflis oder *Nur* in St. Petersburg seine Ideen von einer türkischen Einheitssprache keineswegs teilten und seine bisherigen Anstrengungen auf diesem Gebiet nicht zu schätzen bereit waren. Mit den Herausgebern, Mähämmäd Ağa Şahtaxtinski[4] und Gataullah Bayazidof, lieferte sich Gasprinski lange Polemiken in den Spalten seiner Zeitung. Auch sein Verhältnis zu Abdürreşid İbrahimof, der 1903–4 viele Artikel für *Şärq-i Rus* schrieb und Gasprinski bei dieser Gelegenheit mehrfach angriff, war seit jener Zeit gespannt.[5] Dieser Umstand blieb 1910–11 nicht ohne Folgen auf Gasprinskis Einstellung zur Istanbuler Propaganda panislamistischer Kreise um İbrahimof.

---

1 Einem Schreiben des Innenministeriums (Hauptabteilung für das Pressewesen) zufolge hatte *Terciman* in jener Phase (1909–10) eine Auflage von nur 1600 Exemplaren. Führende tatarische und aserbaidschanische Zeitungen hingegen brachten es im selben Zeitraum auf 2000 und mehr; siehe RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, L. 4.

2 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 5, Nr. 8, 1329 *(Türklük Şüunu: Kırım „*Terciman*" gazetesi)*, S. 1104.

3 Die Bandzählung für das Jahr 1912 begann mit der Umstellung auf eine Tageszeitung von neuem, so daß in diesem Jahr zunächst die Nummern 1–40 der alten und dann die Nummern 1–63 der neuen Zählung vorliegen; auch diese Maßnahme markiert den bewußten Neuanfang.

4 Zu Şahtaxtinski und seiner Zeitung *Şärq-i Rus* siehe Kapitel 3.2.3.

5 Siehe etwa die Antworten Gasprinskis auf Beiträge von İbrahimof in *Şärq-i Rus*; *Terciman* 1904, Nr. 3, 4. Zilkade 1321 *(Reşid Efendiye cevab)*, S. 1; oder *Terciman* 1905, Nr. 8, 6. Zilhicce 1322 *(Nahoş bir hal)*, S. 16.

Freundschaftliche Bande knüpfte Gasprinski hingegen zu den Redakteuren der in Baku erscheinenden russischsprachigen Zeitung *Kaspij*. Als sich einer ihrer Mitarbeiter, Ahmed Ağayef, Ende 1904 bemühte, *Şärq-i Rus*, gegen dessen Herausgeber Şahtaxtinski auch *Kaspij* polemisierte, zu übernehmen, fand er Zustimmung und Unterstützung durch Gasprinski. Ağayef sei ein Mann, der die richtigen Prinzipien verfolge, vermerkte Gasprinski, mit seiner Hilfe werde der *Terciman* in *Şärq-i Rus* endlich den Gefährten erhalten, auf den er seit 20 Jahren gewartet habe.[1] Das journalistische Wirken Ahmed Ağayefs verfolgte *Terciman* weiterhin in Baku wie später in Istanbul.

Kontakte unterhielt Gasprinski auch zu der jungtürkischen Exilpresse in Ägypten, während er für die offizielle Presse Istanbuls wenig Sympathie hegte. Daß in Kairo endlich eine Zeitung, die den Namen *Türk* trug, gegründet worden war, war ihm 1904 Anlaß zur Freude und zur Kritik gleichermaßen: Ein so altes und großes Volk wie die Türken, das in seiner Geschichte auf die Orchoninschriften, das „Kutadgu Bilig" der Uiguren sowie die wissenschaftlichen Leistungen Uluğ Begs und vieler anderer zurückblicken könne, besitze heute nur eine einzige türkische Zeitung. Vom wissenschaftlichen und zivilisatorischen Standpunkt aus befänden sich da die Spanier in Brasilien [sic!] in einer besseren Lage.[2]

Als sich 1905 abzeichnete, daß immer mehr Muslime von den neuen Freiheiten Gebrauch machen und eigene Periodika herausgeben würden, beschwichtigte Gasprinski zunächst noch Befürchtungen, so viele Zeitungen könne das in Pressedingen unerfahrene Volk gar nicht lesen. Eine 18 Millionen starke Nation sei schon in der Lage, fünf oder sechs Tageszeitungen zu verkraften, zumal die Zahl der Lesenden von Stunde zu Stunde zunehme, schrieb *Terciman* im Sommer 1905.[3] Auf der Suche nach Unterstützung für seine pädagogischen und linguistischen Reformen begann Gasprinski 1906 eine Serie von Lebensläufen bekannter rußlandmuslimischer Publizisten und Pädagogen zu schreiben. Bei näherem Betrachten fällt auf, daß diese Biographien einen Aspekt gemeinsam haben: Es handelte sich meist um Personen, denen Gasprinski im Laufe seines Lebens begegnet war und die ihn in seinem Kampf um die neue Methode und eine nationale Literatur unterstützt hatten.[4]

Auf den allmuslimischen Kongressen der Jahre 1905–6 wurde Gasprinski von jüngeren, radikaleren Kräften für seine bedächtige Haltung kritisiert. Seine Beschränkung auf Fragen der Erziehung und der Sprachvereinheitlichung brachten ihn in Konflikt zu Gruppen, die revolutionäre, klassenkämpferische Parolen zu verbreiten begannen. Gasprinski beurteilte die neu erschienenen Zeitungen seit 1906 daher nicht mehr nur nach sprachlichen, sondern auch nach gesellschaftspolitischen Kriterien.[5] Angesichts der Vielzahl neuer Blätter fühlte er sich ge-

1 *Terciman* 1905, Nr. 4, 14.1.1905/21. Zilkade 1322 (Şärq-i Rus *gazetesi*), S. 8; und 1905, Nr. 9, 10. Zilhicce 1322 (Şärq-i Rus *gazetesi*), S. 1.

2 *Terciman* 1904, Nr. 4, 8. Zilkade 1321.

3 *Terciman* 1905, Nr. 49, 5. Cemazi I 1323.

4 Die Reihe erschien unter dem Obertitel *Akgül destesi yahud edebiyat-i cedide hidmetleri*. Unter anderen wurden hier Näriman Närimanov, Fatix Kärimof, Möxämməd Zakir Bigiyef, Rızaeddin Fahreddin und Abdürreşid İbrahimof vorgestellt. Das Lob für İbrahimofs Lebenswerk fiel merklich kühl aus; siehe *Terciman* 1906, Nr. 85, 24. Cemazi II 1324.

5 Allerdings blieb die Literatursprache, für die sich eine Zeitschrift entschieden hatte, ein ganz wichtiger Faktor in Gasprinskis Beurteilung. Auch „Brüder im Geiste", wie Ahmed Hadi Maksudof – der Herausgeber der

zwungen, sein eigenes Programm prägnanter als bisher auszuformulieren:[1] Die Veröffentlichung seiner Zielsetzung muß als Reaktion auf das Erscheinen einer sozialistischen tatarischen Zeitung, *Tanʒ Joldyzy*, gewertet werden.[2]

Seine Ablehnung revolutionärer Strömungen und seine immer wieder betonte Loyalität gegenüber dem Zaren, der Reichsduma und der bestehenden Gesellschaftsordnung hatten dazu geführt, daß İsmail Gasprinski das Vertrauen des Innenministeriums genoß. In einem internen Bericht aus dem Jahre 1911 über die Bestrebungen der rußlandmuslimischen Presse ist bereits zu Beginn vermerkt, daß die Zeitung *Terciman* das einzige gemäßigte muslimische Blatt Rußlands sei und sich in politischen Fragen an das Programm der Oktobristen halte. Alle anderen tatarischen Periodika wurden als nationalistisch und revolutionär eingestuft, d.h. aus Sicht der zaristischen Behörden potentiell staatsfeindlich.[3]

Dieses Vertrauen hatte Gasprinski unter anderem auch dadurch verdient, daß er in der Hochphase panislamistischer Agitation rechtzeitig auf Distanz zu *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* gegangen war. İsmail Gasprinski hatte anscheinend ein Gespür dafür, zu erkennen, wann welche Themen aus politischer Sicht heikel wurden und, um des Überlebens des eigenen Blattes willen, umgangen werden mußten.[4]

Diese „Flexibilität" legte er auch 1908 an den Tag. Seit 1907 hatte er in *Terciman* das Buch *Türk tarihi* von Necib Âsım in Fortsetzungsfolgen veröffentlicht. Im April 1908 setzte er diese Folgen nach der 26. Nummer von *Terciman* ohne Angabe von Gründen ab. Die Ursache hierfür muß man in den Spannungen auf dem Balkan suchen: Kurz vor der Jungtürkischen Revolution war es in Makedonien zu schweren Unruhen gekommen. Die russische Presse, so ließ *Terciman* erkennen, sprach wiederholt von einem möglichen bevorstehenden Krieg mit der Pforte, um die unterdrückten Balkanchristen von ihrem unerträglichen Los zu befreien.[5] In einer solchen Situation schien es Gasprinski wenig ratsam, ein Buch zu veröffentlichen, daß die nationalen Verdienste der Türken pries. Diese Form der Selbstzensur war bei Gasprinski

---

Kasaner Zeitung *Joldyz* –, blieben nicht von Kritik verschont, da sie sich gegen die von Gasprinski propagierte allgemeintürkische Sprache entschieden hatten. In einem Straßen- oder Basardialekt zu schreiben, wie Gasprinski die Versuche wertete, die lokale Sprache einer Region zu verschriften, blieb für ihn unannehmbar; siehe seine Ausführungen über die Sprache der neuen kasantatarischen Zeitungen in *Terciman* 1906, Nr. 20, 19. Muharrem 1324 *(Dil bahsı)*.

1 *Terciman* 1906, Nr. 62, 9.6.1906/29. Rebi II 1324 (*Meslek-i* Terciman), S. 1. An dieser Stelle betonte er noch einmal sein konsequentes Eintreten für eine sprachliche und geistige Einheit der Rußlandmuslime – in Gasprinskis Worten *tevhid-i lisan, tevhid-i efkâr* und nicht etwa *dilde fikirde birlik*.

2 Nur eine Ausgabe, bevor er seine Zielsetzung darlegte, hatte er in einem längeren Beitrag diese sozialistische Zeitung und ihre Kritik an *Terciman* behandelt; *Terciman* 1906, Nr. 61, 27. Rebi II 1324.

3 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 451. Der Bericht wurde von der Druckerei des Innenministeriums 1911 veröffentlicht; siehe GOL'MSTREM (1911), S. 5.

4 LAZZERINI, EDWARD J. (1997): „Local Accomodation and Resistance to Colonialism in Nineteenth-Century Crimea." In: *Russia's Orient*, S. 180–83, legt anschaulich dar, daß Gasprinski jegliche Konfrontation mit dem Russischen Reich zu vermeiden suchte, dessen zivilisatorische Mission unter den Muslimen er nie in Frage stellte.

5 Zum Druck der russischen Öffentlichkeit, insbesondere der Medien auf die Regierung während der Balkankrise von 1908 siehe FERENCZI (1982), S. 172–75.

häufiger zu beobachten. Sein Verhältnis zu *Sırat-i Müstakim* und ihren Herausgebern 1909/10 verdeutlicht dies am besten.

Die Befürchtungen, es könne einen erneuten russisch-türkischen Krieg geben, erwiesen sich als unbegründet. Statt dessen siegten die Jungtürken im Sommer 1908 über Abdülhamid II. und brachten ihn dazu, die auch von Rußlandmuslimen lang ersehnte osmanische Verfassung wieder einzusetzen. Gasprinski konnte seinen Stolz, Türke zu sein, angesichts dieser „zivilisatorischen Leistung" wieder offen kundtun.[1] In den kommenden Monaten dehnte Gasprinski, wie andere rußlandmuslimische Journalisten auch, seine Aktivitäten auf Istanbul aus – eine Entwicklung, die mit einem Besuch und Vorträgen in der osmanischen Hauptstadt im Sommer 1909 einen Höhepunkt erreichte. Schon Ende 1908, als sein Schwager Yusuf Akçura mit anderen national gesonnenen Türken die Vereinigung *Türk Derneği* gründete, begann sich Gasprinski in Istanbul zu engagieren.[2]

Als die in Istanbul lebenden krimtatarischen Studenten einen Vortragsabend zur türkischen Vergangenheit organisierten, auf dem Ahmed Midhat eine lange Rede hielt,[3] berichtete die Zeitung *Terciman* in ihrer zweiten Nummer des Jahres 1909 ausführlich darüber. Die Rede Ahmed Midhats übernahm *Terciman* komplett aus *Sırat-i Müstakim*, wobei Gasprinski nicht vergaß, darauf hinzuweisen, wie sehr er von dem bekannten osmanischen Literaten in dessen Rede geehrt worden sei.[4] In derselben *Terciman*-Nummer erschien auch eine Anzeige des Buchhändlers Ahmed Ali Tarpi, der seinen rußländischen Kunden erstmals die seit neuestem in Istanbul erscheinenden religiös-aufklärerischen Zeitschriften *Sırat-i Müstakim* und *Beyanülhak* empfahl.[5] Die Verbreitung eines türkischen Bewußtseins im Osmanischen Reich, die Bereitschaft, in einem einfacheren Osmanisch zu publizieren – in einer Sprache, die der propagierten Literatursprache Gasprinskis sehr nahe kam –, und das Eintreten für eine Modernisierung des religiösen Denkens bildeten die entscheidenden Aspekte der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*, auf die Gasprinski zum Jahreswechsel 1908/09 aufmerksam wurde.

Die politischen Veränderungen im Osmanischen Reich weckten in dem krimtatarischen Reformer die Hoffnung, seine pädagogischen Aktivitäten endlich auf den wichtigsten türkisch-islamischen Staat ausdehnen zu können. Als Sitz des Kalifats sollte Istanbul im Streit um die Rechtmäßigkeit der neuen Schulmethode, der in Rußland zwischen 1908 und 1910 wieder an Schärfe zunahm, religiöse Autorität ausüben. Ebenso sah er es als Pflicht der osmanischen Türken an, nach Verkündung der Freiheit eine richtungsweisende türkische Literatur hervorbringen, an der sich die Muslime Rußlands und anderer Länder sprachlich und inhaltlich orientieren konnten. In *Sırat-i Müstakim* glaubte *Terciman* 1909 diese Anforderungen erfüllt zu sehen.

---

1 *Terciman* 1908, Nr. 62, 19.8.1908/4. Şa'ban 1326 *(Osmanlı meşrutiyeti ve türkler)*, S. 1.

2 Gasprinski selbst war Mitglied von *Türk Derneği*; Arai (1992, b), S. 10.

3 Zu dieser Rede siehe Kapitel 4.1.2.1.

4 *Terciman* 1909, Nr. 2, 9.1.1909/30. Zilhicce 1326 *(Türklüğün tarihi)*, S. 5; Nr. 4, 20.1.1909/11. Muharrem 1327, S. 5; Nr. 5, 27.1.1909/18. Muharrem 1327, S. 4; Nr. 9, 24.2.1909/17. Safer 1327, S. 4; Nr. 10, 3.3.1909/24. Safer 1327, S. 4; Nr. 11, 10.3.1909/1. Rebi I 1327, S. 4.

5 *Terciman* 1909, Nr. 2, 9.1.1909/30. Zilhicce 1326, S. 6. Zu den Inseraten Ahmed Ali Tarpis und anderer Buchhändler siehe Kapitel 3.2.4.

Während Gasprinski zu rußlandtürkischen Mitarbeitern von *Sırat-i Müstakim* wie Yusuf Akçura, Ayaz İshakof und Ahmed Ağayef ein kameradschaftliches Verhältnis pflegte, hatte er für Abdürreşid İbrahimof nur Spott übrig. Dessen Weltreise hatte ihn 1909 bis nach Japan gebracht, worüber er dem Kasaner Blatt *Bäjanelxak* regelmäßig berichtete. In einem längeren Artikel stellte sich Gasprinski die Frage, welchen Nutzen es für die Muslime haben könne, wenn ein des Englischen und Japanischen nicht mächtiger, bejahrter Tatare nach Tokyo reise und dem Leser alles erzähle, was er aus dritter Hand erfahre. Jüngstes Beispiel seien İbrahimofs Ausführungen über die Arbeitsbedingungen in Amerika. Ein in Japan lebender Armenier habe ihm dies erzählt. Er habe ihren verehrten Mullah und Schriftsteller „ganz schön auf den Arm genommen" *(üfürdükçe üfürtmüş)*. İbrahimof habe natürlich alles für bare Münze gehalten, wiedergegeben und *Bäjanelxak* habe es auch noch abgedruckt. „Oh, Du weibischer Armenier, konntest Du, um Deinen Spaß zu treiben, niemand anderen als einen tatarischen Journalisten, der Japan betreten hat, finden?", rief Gasprinski spöttisch aus.[1]

Der Vortrag Yusuf Akçuras über die neueste Geschichte der Rußlandtürken, den *Sırat-i Müstakim* abdruckte, erregte im Juni 1909 erneut das Interesse von *Terciman*.[2] Nesib Bey Yusufbeyli,[3] der Schwiegersohn und Mitarbeiter Gasprinskis, berichtete häufiger über die Aktivitäten rußlandmuslimischer Kreise in Istanbul und war eine treibende Kraft hinter der Kooperation, die zwischen *Terciman* und *Sırat-i Müstakim* im Sommer 1909 kurzfristig zustande kam. Anfang Juli erschien in *Terciman* erstmals ein eigenständiger Artikel, der den Titel *Sırat-i Müstakim* trug. Diese Tatsache war an sich schon bemerkenswert, da andere osmanische Zeitungen in dieser Phase (1908–1911) höchstens als Neuerscheinung besprochen wurden, nicht jedoch Gegenstand eines Artikels wurden. Hinzu kam noch, daß der Titel, d.h. der Name *Sırat-i Müstakim*, in fetten Buchstaben gedruckt worden war – eine Ausnahme in *Terciman*, welche die Bedeutung, die er dem osmanischen Blatt zukommen ließ, noch zusätzlich betont.[4]

Seit 10 Monaten, so berichtete *Terciman*, erscheine unter diesem erhabenen Namen eine Wochenzeitung, die sich mit Fragen der Religion, der Philosophie, Literatur und des Rechts beschäftige. Die Größen der osmanischen Gelehrten und Literaten schrieben für sie. Jede Zeile ihres Inhalts sei daher wegweisend. Die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* sei den Muslimen, die in einem Meer des Aberglaubens zu versinken drohten, ein seelisches Heilmittel und ein Rettungsanker. Besonders den Ulema und den Gebildeten Rußlands empfahl *Terciman* diese Zeitschrift. Sie sollten sie kaufen, lesen und somit die Größe und die Stellung der islamischen Religion verstehen: Es wäre sehr verdienstvoll, wenn *Din vä Magyjšät* ihre Leser von der Existenz der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* unterrichte und gelegentlich Artikel aus ihr über-

1 *Terciman* 1909, Nr. 15, 7.4.1909/29. Rebi I 1327 *(Devir-i âlem yaki Abdürreşid Efendinin seyaheti)*, S. 1–2.

2 *Terciman* 1909, Nr. 24, 9.6.1909/4. Cemazi II 1327 *(Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair)*, S. 3.

3 Des Aserbaidschaner Nesib Yusufbeyli (1881–1920) war mit Gasprinskis Tochter Şefika (1886–1975) verheiratet; siehe hierzu HABLEMİTOĞLU, ŞENGÜL/NECİP HABLEMİTOĞLU (1998): *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk kadın hareketi.* (1893–1920). Ankara, S. 12–62.

4 *Terciman* 1909, Nr. 26, 23.6.1909/18. Cemazi II 1327 (Sırat-i Müstakim), S. 2.

nähme.[1] Das Organ der reformbereiten osmanischen Geistlichkeit sollte, ginge es nach dem Willen Gasprinskis, Einfluß auf die konservativen tatarischen Gelehrten ausüben, die sich dem neuen Schultypus immer noch widersetzten. *Sırat-i Müstakim*, so läßt sich diese Stelle interpretieren, wäre damit eine Waffe der Dschadidisten in ihrem Kampf gegen die wieder erstarkenden Kadimisten um die Orenburger Zeitschrift *Din vä Magyjšät*.

In der Folgezeit übernahm *Terciman* auch einige längere Beiträge religiösen Inhalts aus *Sırat-i Müstakim*.[2] Ein besonderes Interesse galt aber der in Istanbul neu aufgeworfenen „Sprachenfrage" *(lisan mes'elesi)*, an der sich *Sırat-i Müstakim* beteiligte, da sie den Kasantataren Ayaz İshakof zu Wort kommen ließ.[3] Seine Ausführungen wurden von *Terciman* übernommen und begrüßt.[4] Zur selben Zeit, Ende Juli und Anfang August, weilte Gasprinski selbst in Istanbul. Ziel seines Aufenthaltes war es unter anderem, Unterstützung für sein Schulprogramm und seinen geplanten Weltkongreß der Muslime zu erhalten. Mit Hilfe der krimtatarischen Studentenvereinigung, des osmanischen Bildungsministeriums und der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* hielt er einen längeren Vortrag zur Geschichte des Bildungswesen.[5] In einem offenen Brief an den osmanischen Şeyhülislâm warb er für eine Kooperation im Erziehungswesen. Die Istanbuler Geistlichkeit sollte Katechismen für den Religionsunterricht an Grundschulen schreiben lassen, an denen konservative Gegner Gasprinskis keinen Anstoß nehmen könnten. Er sei bereit, so Gasprinski, diese Werke in Bachčisaraj drucken zu lassen und an den reformierten Schulen Rußlands zu verbreiten.[6]

Die Unterstützung, die er während seines Istanbul-Aufenthaltes von den Redakteuren der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* erfuhr, veranlaßte Gasprinski, auch nach seiner Rückkehr den Rußlandmuslimen die Lektüre des Istanbuler Blattes nahezulegen. Im September erschien erneut ein Artikel über *Sırat-i Müstakim* auf der ersten Seite von *Terciman*.[7] Es sei offensichtlich, daß nur die Lehre und die Verbreitung der richtigen zivilisatorischen Grundlagen, die dem Islam innewohnten, durch die islamischen Gelehrten dazu geführt habe, daß sich die islamische Welt in jüngster Zeit ein wenig weiterzuentwickeln beginne. Es gebe durchaus „Verfechter" *(mücahidin)*, die sich mit Eifer auf diese heilige Aufgabe stürzten. In ihrer eigenen [rußlandtürkischen] Sprache gebe es nicht nur viel zu wenig Zeitungen und Zeitschriften, die sich diesem Ziel widmeten, sie seien auch noch meist unzureichend und unbefriedigend.

---

1 Für Rußland betrage ihre Jahresabonnement 80 Kuruş, ein halbes Jahr koste 40 Kuruş, wobei ein Kuruş acht Kopeken entspreche. Man könne Geldscheine mit der russischen Post schicken, wurde hinzugefügt. Daraufhin teilte man die Adresse von *Sırat-i Müstakim* mit.

2 So etwa einen Artikel Manastırlı İsmail Hakkıs über die *ictihad*-Frage. Wer mehr über dieses Thema lesen wolle, der müsse diese berühmte theologische Zeitschrift beziehen, fügte *Terciman* hinzu; *Terciman* 1909, Nr. 29, 14.7.1909/10. Receb 1327 *(Bab-i ictihad daima küşade bulunmakdadır)*, S. 1–2. Das Original erschien in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 34, 20. Nisan 1325/13. Rebi II 1327, S. 115–117.

3 Siehe Kapitel 5.3.2.

4 *Terciman* 1909, Nr. 30, 21.7.1909/17. Receb 1327 *(Lisan mes'elesi)*, S. 1–2.

5 Siehe Kapitel 4.1.2.3.

6 Der Aufruf erschien zunächst in *Terciman* 1909, Nr. 32, 7.8.1909/4. Şa'ban 1327 *(Sertac-i ulema-yi şerietpenah Şeyhülislam hazretlerine açık mektub)*, S. 1–2, und wurde wenig später auch in *Sırat-i Müstakim* abgedruckt; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 52, 20. Ağustos 1325/17. Şa'ban 1327, S. 406–07.

7 *Terciman* 1909, Nr. 36, 4.9.1909/2. Ramazan 1327 (Sırat-i Müstakim *mecmuası*), S. 1.

Aber in der Türkei würden nun seit der Revolution solche bedeutende Gelehrte wie [Manastırlı] İsmail Hakkı und Musa Kâzım dieser Pflicht nachkommen und hierfür die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* veröffentlichen. Es sei erlaubt, die Autoren dieser Wochenzeitschrift zu den ganz Großen ihres Jahrhunderts zu zählen. Werke arabischer, persischer und in Urdu schreibender Forscher würden hier übersetzt. Es reiche, in das Inhaltsverzeichnis dieser Zeitschrift zu schauen, um ihren Wert zu verstehen. Ihre Sprache sei sehr leicht verständlich. Jeder Muslim sollte sie kaufen und lesen. Wer sie beziehen wolle, der könne sich an die Buchhändler Ali Tarpi in Bachčisaraj oder Hämid Bäy Yusifbäyof in Gäncä wenden, doch sei es auch möglich, sie auf direktem Postwege aus Istanbul zu erhalten.

Ein Lob dieser Art wurde in *Terciman* vor der Zeitschrift *Türk Yurdu* keinem anderen osmanischen Blatt zuteil. Gasprinski drängte seine Leser in Rußland förmlich dazu, *Sırat-i Müstakim* zu abonnieren. Den Anspruch Istanbuls, Zentrum der turksprachigen islamischen Welt – wenn nicht gar der ganzen – zu sein, akzeptierte Gasprinski offensichtlich ebenso wie die Überzeugung von *Sırat-i Müstakim*, das Sprachrohr jenes religiösen Zentrums zu sein.

Einem ähnlichen Artikel begegnet man im Oktober, wieder unter dem Titel *Sırat-i Müstakim*.[1] Mit Genugtuung stellte *Terciman* darin fest, daß diese Zeitschrift, für die hochangesehene Muslime schrieben, seit neuestem auch vermehrt über die Muslime Rußlands zu berichten begonnen habe. Diese Zeitschrift, die in der islamischen Presselandschaft den bedeutendsten Platz einnehme und überaus beliebt sei, habe in ihrer letzten Nummer mehrere Beiträge über Rußland veröffentlicht.[2] Erneut empfahl *Terciman* seinen Lesern, *Sırat-i Müstakim* zu abonnieren und nannte die rußländischen Buchhändler, an die man sich wenden könne.

Sırat-i Müstakim hatte es somit im Oktober 1909 erreicht, in den Augen der ältesten rußlandmuslimischen Zeitung zu einem rußlandrelevanten Blatt zu werden. Es war nun nicht mehr der islamische Modernismus alleine, der die Lektüre für die Muslime Rußlands reizvoll werden ließ, sondern auch die Beiträge über ihr Leben selbst, die *Sırat-i Müstakim* auf der Krim, im Kaukasus und Innerrußland attraktiv machten. Dieser letzte Aspekt kam auch bei künftigen Erwähnungen von *Sırat-i Müstakim* zum Tragen. Im November 1909 erinnerte *Terciman* seine Leser daran, daß in jeder Ausgabe dieses Istanbuler Blattes nun mehrere Artikel über Rußland zu finden seien; als Beispiel verwies er auf die 62. Nummer von *Sırat-i Müstakim*.[3]

So häufig Gasprinski 1909 auch *Sırat-i Müstakim* zitiert und gelobt hatte, so selten erschien ihr Name im Jahre 1910. Seit dem Auftreten Abdürreşid İbrahimofs und der vermehrten antirussischen Polemik Istanbuler Periodika (Frühjahr 1910) erwähnte Gasprinski die Zeitschrift nur noch selten. Während andere rußlandmuslimische Zeitungen wie *Vakyt*, *İdel* oder *Günäş* weiterhin Artikel aus *Sırat-i Müstakim* und auch *Tearüf-i Müslimin* übernahmen oder den Inhalt der neuesten Ausgabe wiedergaben, begann *Terciman* zu schweigen.[4] Da zur selben

1 *Terciman* 1909, Nr. 41, 9.10.1909/8. Şevval 1327 (Sırat-i Müstakim), S. 2.

2 Es handelte sich um die Serien Ayaz İshakofs, Veliyullah Enveris und Ahmed Taceddins, die in *Sırat-i Müstakim* zwischen Nr. 51–57 (August bis Oktober 1909) erschienen.

3 *Terciman* 1909, Nr. 46, 13.11.1909/13. Zilkade 1327 (Sırat-i Müstakim), S. 5. Die entsprechende Ausgabe von *Sırat-i Müstakim* war am 29. Teşrin I 1325/27. Şevval 1327 herausgekommen.

4 Allerdings führte Ahmed Ali Tarpi *Sırat-i Müstakim* weiterhin in seinen regelmäßigen Annoncen im

Zeit, im Verlaufe des Jahres 1910, zaristische Behörden in *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* eine Gefahr für den inneren Frieden Rußlands entdeckt zu haben glaubten und Nachforschungen darüber anstellten, welche rußlandmuslimischen Zeitungen in Kontakt zu den panislamistischen Kreisen in Istanbul standen,[1] kann dieser recht abrupte Kurswechsel von *Terciman* nur bedeuten, daß Gasprinski einmal mehr eine freiwillige Selbstzensur ausübte.

Auf die Anfrage des taurischen Gouverneurs, wer in Bachčisaraj *Tearüf-i Müslimin* lese, antwortete der Polizeichef der Stadt im Dezember 1910, es gebe keine Abonnenten, und auch *Terciman* zitiere nicht aus dieser Zeitschrift.[2] In dem eingangs erwähnten Bericht des Innenministeriums über die Ausrichtung der rußlandmuslimischen Zeitungen im Jahre 1910 spielten mögliche Kontakte zu Abdürreşid İbrahimof und Artikelübernahmen aus *Sırat-i Müstakim* eine wichtige Rolle bei der Beurteilung eines tatarischen oder aserbaidschanischen Blattes. Die Charakterisierung der Zeitung *Terciman* durch das Innenministerium als das einzige gemäßigte Blatt unter all den muslimischen Periodika Rußlands ist aufgrund der oben gemachten Beobachtungen nachvollziehbar.

Lediglich im September 1910 trat *Sırat-i Müstakim* noch einmal in Erscheinung. Wie in vielen anderen rußlandmuslimischen Blättern lancierte die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* auch in *Terciman* eine Annonce, die drei Ausgaben lang erschien.[3] Gleichzeitig widmete Gasprinski nach langer Zeit der Istanbuler Geistlichkeit wieder einen Leitartikel. Er kritisierte darin ihre zögerliche Haltung in der Schleierfrage der Baroneß Rozen und beklagte die abschlägige Antwort, die er in dieser Frage von *Sırat-i Müstakim* erhalten hatte.[4] Nach Angaben Gasprinskis hatte sich eine Deutsche, Baroneß Rozen, an ihn gewandt und ihn gebeten, sie aufzuklären, ob das Tragen des Schleiers für eine Muslimin in jedem Fall Pflicht sei. Sie sei aus Sympathie für den Islam bereit zu konvertieren, doch fürchte sie, als Geschäftsfrau finanzielle Verluste erleiden zu müssen, wenn sie in Europa den Schleier trage und sich nicht mehr frei bewegen könne. Gasprinski hatte daraufhin die islamischen Gelehrten in Innerrußland, dem Kaukasus und Istanbul aufgefordert, eine schariatsrechtliche Lösung zu finden, da diese Problematik auch für moderne Musliminnen relevant sei. Während er aus Ufa und Tiflis Antworten erhielt, die eine Kompromißlösung anboten, lehnte es die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* schlicht ab, darauf zu reagieren, da sie ein solches Gesuch aus Rußland, dem „Hort der Missionare", für eine List hielt, die Gelehrten zu einer Aussage in der Schleierfrage zu bewe-

---

Angebot.

1 Siehe Kapitel 7.2.

2 KRIČINSKIJ (1919), S. 259. Tatsächlich übernahm *Âlem-i Nisvan*, die 1906 noch als eigenständige Zeitung herauskam, 1910 jedoch nur noch als Beilage von *Terciman* mitgeliefert wurde, einen frauenbezogenen Briefwechsel zwischen der sibirischen Tatarin Aişe und der Osmanin Emine Semiye aus *Tearüf-i Müslimin*; *Âlem-i Nisvan* 1910, Nr. 30, 23.7.1910/29. Receb 1328 *(Sibirya ile İstanbul hanımları arasında açık mektubler)*, S. 2.

3 *Terciman* 1910, Nr. 36, 3.9.1910/12. Ramazan 1328 bis Nr. 39, 24.9.1909/3. Şevval 1328. Zum Inhalt dieser Annonce siehe Kapitel 3.1.1.

4 *Terciman* 1910, Nr. 38, 17.9.1910/26. Ramazan 1328 (*İstanbulda* «Sırat-i Müstakim» *naşiri huzur-i âlilerine*), S. 1.

gen, die man hinterher gegen die Muslime verwenden könne.[1] Gasprinski bedauerte, daß die Geistlichkeit des Kalifats die Notwendigkeit, auf so eine brennende Frage eine Antwort zu finden, nicht einsehe. Der hier geäußerte Tadel an der mangelnden Beweglichkeit der osmanischen Ulema verdeutlicht sehr anschaulich den Bewußtseinswandel Gasprinskis: Aus dem von ihm verehrten Organ der progressiven Geistlichkeit des Jahres 1909 schien 1910 ein konservatives, innovationsfeindliches Blatt geworden zu sein, zu dem der Vater der rußlandmuslimischen Presse zunehmend auf Distanz ging und dessen Beiträge er ignorierte.

Eine vergleichbare Begeisterung für ein osmanisches Blatt, wie es 1909 bei *Sırat-i Müstakim* der Fall gewesen war, läßt sich bei Gasprinski erst ab Ende 1911 wieder feststellen. Auf die Gründung der Zeitschrift *Türk Yurdu* reagierte er im Dezember 1911 enthusiastisch – nicht nur, weil sein Schwager an ihrer Redaktion beteiligt war.[2] Lobend äußerte sich Gasprinski über die Aufmachung, den Druck und das Papier, über den Inhalt und die Sprache. Aus der ersten Nummer, die ihm nun vorliege, ergebe sich, daß diese Zeitschrift dem türkischen Volk und der türkischen „Rasse" *(ırk)* große Dienste leisten werde. Er hoffe, *Türk Yurdu* werde der türkischen Welt eine „Quelle der Ideen" *(efkâr çeşmesi)* und in sprachlicher Hinsicht ein „Lehrer des einfachen Türkisch" *(sade türkçenin hocası)* werden. Wer sich für die türkische Geschichte interessiere, müsse diese Zeitschrift lesen.

Zu Beginn des Jahres 1912 druckte *Terciman* mehrere Teile aus der Serie Ağayefs über die türkische Welt ab, die im ersten und zweiten Band von *Türk Yurdu* erschienen waren. Wer auf den Geschmack gekommen sei und gerne mehr lesen wolle, möge *Türk Yurdu* selbst verfolgen, schrieb Gasprinski.[3] Im August 1912, kurz bevor sich Gasprinski entschied, *Terciman* als Tageszeitung mit starker Ausrichtung auf die Türkei herauszugeben, zeigte er sich hoch erfreut über die Erfolge, die *Türk Yurdu* bei der Verbreitung des türkischen Nationalgefühles zu verzeichnen hatte. Er erinnerte seine Leser daran, daß er mit ihrem Herausgeber Yusuf Akçura in ständigem persönlichen und journalistischen Kontakt stehe. Daß die Zeitschrift *Türk Yurdu* weitaus glücklicher als *Türk Derneği*, in deren Tradition sie stehe, den „völkischen Geist" *(kavmiyet hissi)* bei den Türken predige, liege daran, daß ihre Autoren „nicht mit Tinte sondern mit ihrem Herzensblut" schrieben.[4]

Die beginnende Kooperation Gasprinskis mit einer türkisch-nationalen Zeitschrift wie *Türk Yurdu*, die eine größere Breitenwirkung zu erzielen versprach als alle bisherigen Vorläufer, fiel in eine Periode, in der sich die Zeitung *Terciman* wie eingangs erwähnt ihrer Randlage in Rußland bewußt wurde. Der Ausbruch des Balkankriegs führte bei Gasprinski zu einer inneren Wende: Die ersten Nachrichten von der Front klangen vielversprechend. Es schien zunächst so, als sei der nationale Samen, den *Türk Yurdu* seit Ende 1911 gesät hatte, endlich aufgegangen. Die katastrophalen Niederlagen der osmanischen Armee realisierte *Terciman* erst später. Sie bewiesen Gasprinski aber auf das Schmerzlichste, wie wichtig es war, den „türkischen Nationalgedanken" *(türklük)* auf Kosten der osmanischen Identität durchzusetzen.

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328 (*Kırım'da* (Terciman) *naşiri İsmail Gasprinskiye*), S. 400.

2 *Terciman* 1911, Nr. 49, 2.12.1911/24. Zilhicce 1329 (Türk Yurdu), S. 2.

3 So etwa in *Terciman* 1912, Nr. 5, 27.1.1912/21. Safer 1330 *(Türk âlemi)*, S. 1–2.

4 *Terciman* 1912, Nr. 33, 10.8.1912/10. Ramazan 1330 (Türk Yurdu), S. 4.

In den folgenden zwei Jahren engagierten sich İsmail Gasprinski und die Redaktion von *Terciman*[1] auf Seiten der osmanischen Panturkisten um *Türk Yurdu*. Ihre Sprache übertraf bisweilen die der Istanbuler Presse an nationalistischer Schärfe. Als *Terciman* im November 1912 die Nachricht brachte, daß Yusuf Akçura als Chefredakteur von *Türk Yurdu* zurückgetreten sei, da er als Offizier am Krieg teilnehme, und an seine Stelle Mehmed Emin gerückt sei, gratulierte er seinem Istanbuler Kampfgefährten: Der neue Chefredakteur sei nicht nur ein großer Poet, sondern auch „ein echter Türke, kein Mestize oder Mischling".[2] Solche Vorstellungen von einer türkischen Rassereinheit waren osmanischen Panturkisten, zu denen auch Personen jüdischer, kurdischer u.a. Abstammung zählten, eher fremd.

Jetzt, wo *Terciman* zur Tageszeitung geworden sei, könne er auch in größerem Umfang die türkische Presse verfolgen und aus ihr zitieren, schrieb das Blatt bereits Ende 1912.[3] In den folgenden Monaten übernahm *Terciman* in der Tat zahllose Artikel, Nachrichten und literarische Werke aus Blättern wie *Türk Yurdu*, *Halka Doğru*, *Genç Kalemler* usw. Seine Kameraden im Kampf für eine neue türkische Identität, Sprache und Schrift[4] nahm er vor Angriffen aus der osmanischen Presse in Schutz.[5] Kurz vor seinem Tod im Juni 1914 ging İsmail Gasprinski noch einmal ausführlicher auf den Streit zwischen Anhängern des „Turkismus" *(türklük)* und Vertretern des „Osmanismus" *(osmanlılık)*, der in *Türk Yurdu* und *Peyam* ausgetragen wurde, ein.[6] *Peyam* beharre darauf, so Gasprinski, daß dieses Reich, seine Sprache und sein Wesen osmanisch seien. Im Prinzip stimme *Terciman* dem zu, aber nur wenn unter osmanisch türkisch zu verstehen sei. Eine andere Interpretation lehne er ab. Denn an dem Tag, an dem das Türkentum aufhöre zu existieren, da bleibe auch vom Osmanentum nur noch ein leerer Name übrig.

Als Österreich noch das „Heilige Reich" gebildet habe, hätten nicht wenige Ungarn, Italiener, Kroaten, Tschechen und Polen der Habsburger Dynastie gedient. Noch jetzt täten es einige von ihnen, obgleich sich immer mehr abzuspalten versuchten. So wie das Mark des Habsburgerreichs, die deutsche Rasse, Anzeichen von Schwäche gezeigt habe, hätten sich die Habsburger Nationen eine nach der anderen bemüht, ihren eigenen Weg zu gehen. Was würde wohl geschehen, fragt sich Gasprinski, wenn heute in Wien eine deutschsprachige *Peyam* behaupten würde, die Deutschen Österreichs seien keine Deutsche, hätten ihr Deutschtum

---

1 Er selbst hatte sich aus Gesundheitsgründen offiziell von der Redaktionstätigkeit zurückgezogen, blieb aber weiterhin die „graue Eminenz"; siehe seinen Abschiedsbrief in *Terciman* 1911, Nr. 16, 14.[15.]4.1911/29. Rebi II 1329 *(Şimdilik elveda)*.

2 *Metis karışık değildir, çin türkdür*; siehe *Terciman* 1912, Nr. 19, 30.10.1912/3. Zilhicce 1330 *(Akçuraoğlu)*, S. 1.

3 *Terciman* 1912, Nr. 14, 24.10.1912/27. Zilkade 1330 (Türk Yurdu), S. 2.

4 Seit 1913 änderte *Terciman* seine Orthographie und führte eine „phonetische Schreibung" ein; siehe hierzu Baldauf (1993), S. 169.

5 So im Falle der Polemiken zwischen Süleyman Nazif und Ahmed Ağayef, für den Gasprinski Partei ergriff; *Terciman* 1913, Nr. 186, 24.8.1913/5. Şevval 1331 *(Ahmed Bey Ağayef cenablarına)*, S. 12. Zum Hintergrund siehe Arai (1992, b), S. 59.

6 *Terciman* 1914, Nr. 125, 11.6.1914/1. Şa'ban 1332 *(Türklük – Osmanlılık)*, S. 1. *Türk Yurdu* übernahm diese Stellungnahme Gasprinskis; *Türk Yurdu* 1914, Bd. 6, Nr. 9, 1330, S. 2291–93. Eine Erwähnung fand dieser Beitrag bei Kirimli (1996), S. 146.

längst abgelegt und seien im Verlauf der letzten acht Jahrhunderte zu Habsburgern geworden – würde sie mit solchen Argumenten wohl Zustimmung gewinnen?

Peyam habe betont, daß die Tscherkessen, Lasen, Albaner, Araber, Griechen und Armenier nicht nur dem Haus der Osmanen, sondern auch der „Türkei" *(türk yurdu)* und dem türkischen Volk gedient hätten. Es würde daher am Kern der Sache nichts ändern, wenn man statt Türke Osmane sagen würde. Darüber hinaus argumentiere *Peyam*, daß sich der Nationalismus in der Ära, die auf die Tanzimat-Reformen gefolgt sei, im ganzen Orient verbreitet habe. Wenn jede Nation nur noch an sich, die Albaner nur noch an ihr Albanertum, die Araber nur noch an ihr Arabertum dächten, dann verteidigten am Ende nur noch die Türken das Osmanentum. Die Christen müsse man ohnehin aus der Betrachtung ausschließen, da der religiöse Unterschied sie nie dem Osmanentum öffnen könne. Den anderen islamischen Nationen sollten die Türken ein Vorbild sein. Bestünden sie jedoch auf ihrem türkischen Nationalismus, würden die anderen ihre nationalen Organisationen so weit ausbauen, daß es zu einer endgültigen Trennung komme.

Gegen solche Gedanken, die implizierten, daß der „türkische Nationalismus" *(türkçülük)* Schuld an der fehlenden Einheit und Annäherung der osmanischen Völker habe, legte Gasprinski Protest ein. Die Türken und auch die türkischen Nationalisten sei nie wie die Vertreter anderer Rassen „chauvinistisch" *(şoven)* und tyrannisch gewesen. Selbst als sie am mächtigsten gewesen seien, als sie die ganze Welt auf den Kopf gestellt hätten, sei die Sprache, die Literatur und die Kultur keines Volkes behindert worden. Immer und überall seien sie großzügig gewesen, selbst wenn es zu ihrem Schaden gewesen sei. Nie hätten sie Fremde mit Gewalt in ihre Moscheen gedrängt, nie die Religion anderer offen oder versteckt behindert. Die russische, türkische und iranische Geschichte legten hiervon Zeugnis ab. Lange vor der Geburt der Osmanen hätten die Nestorianer, die vor dem Fanatismus Konstantinopels geflohen seien, in Turkestan Zuflucht gefunden, im Schutze türkischer Herrscher ihr Leben und ihren Glauben retten können.

Wenn die nichttürkischen Völker „Ich bin ich selbst!" behaupteten, wie könnten sich da die Türken retten, wenn sie behaupteten „Ich bin nicht ich selbst, sondern jemand anderes!"? Das neue türkische Nationalgefühl könne bei den anderen Völkern gar keinen Nationalismus auslösen, da dieser bereits schon längst existiere. Das „kurdische Nationalgefühl" *(kürt yurdculuğu)* verspüre man schon seit 15 Jahren, das arabische seit nicht weniger als 20. Der albanische Nationalismus sei 60, der griechische gar 80 Jahre alt. Vor 29 Jahren habe er, Gasprinski, schon von dem albanischen Nationalgefühl erfahren; es sei der große Albaner Şemseddin Sami gewesen, der ihn darauf aufmerksam gemacht habe.

Wo sei damals *Türk Yurdu* gewesen, die heute mal gerade 3–4 Jahre alt sei, wo Yusuf Akçura, der damals noch ein Kleinkind war? Wenn man *Türk Yurdu* und den türkischen Nationalisten einen Vorwurf machen könne, dann den, daß sie spät, ja sehr spät hervorgetreten seien.

3.2.2 Die Periodika des Wolga-Ural-Gebiets

Unter den vielen Siedlungsgebieten der Wolgatataren in Rußland ragen, was das Interesse ihrer Periodika an der osmanischen Vorkriegspresse angeht, vor allem Kasan, Orenburg und Astrachan hervor.[1] Ohne nach der Bedeutung oder dem Einfluß eines Blattes zu gewichten, habe ich mich entschieden, einer geographischen Ordnung zu folgen. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf dem Zeitraum 1908 bis 1912.

3.2.2.1 Die muslimische Presse Kasans

Als Ali Bey Hüseyinzâde in Baku Ende 1905 von der Gründung der tatarischen Zeitung *Kazan Möxbire* erfuhr, dürfte er sichtlich erleichtert aufgeatmet haben.[2] Während die aserbaidschanische Presse in Gestalt der Zeitung *Häyat* schon seit Monaten über ein muttersprachliches Organ verfügte, schien sich nun im Zentrum der Wolgatataren auch etwas zu bewegen. Hüseyinzâde brachte sein Bedauern darüber zum Ausdruck, daß in einer wichtigen Stadt wie Kasan erst so spät eine turksprachige Zeitung herauskomme. Die Angst vor allem Russischen, folgerte Hüseyinzâde, sei bei den Tataren offensichtlich viel stärker ausgeprägt gewesen als bei ihren kaukasischen Brüdern.

Die Tageszeitung *Kazan Möxbire* erschien seit Oktober 1905 und vereinte in den Jahren der russischen Revolution 1905–7 einige der talentiertesten tatarischen Journalisten und künftigen Größen der rußlandmuslimischen Presselandschaft wie Yusuf Akçura, Burhan Šäraf und Ayaz İshakof.[3] Das hohe Niveau der gesellschafts- und literaturkritischen Beiträge konnte sie aber nur bis zum Frühjahr 1908 aufrechterhalten. Danach überwogen Kurzmeldungen und Übernahmen aus anderen Zeitungen. Nachrichten über Rußlandmuslime in Istanbul erhielten die Leser daher so gut wie nicht aus *Kazan Möxbire*.[4] 1911 wurde das Blatt wegen Lesermangels nach der 416. Nummer eingestellt.[5]

---

1 Zur tatarischen Vorkriegs-Presse sei immer noch auf BENNIGSEN (1964), S. 51–103, verwiesen; tatarischerseits haben sich RÄMİEV (1926), GAJNULLIN (1983), S. 10–89, und jüngst USMANOVA (1996) hierzu geäußert. Abweichungen von den dort zu findenden Angaben, was die Erscheinungsdauer und die Nummer der letzten Ausgabe eines Blattes betrifft, können im Text vorkommen. Ich beziehe mich auf die Bestände an rußlandmuslimischen Periodika in der Russischen Nationalbibliothek von St. Petersburg.

2 *Häyat* 1905, Nr. 109, 29.11.1905/14. Şevval 1323 (*Yeni räfiqimiz* «Kazan Möxbire»*ni täbrik ediriz*); der Beitrag wurde neu aufgelegt in HÜSEYNZADÄ (1997), S. 112–15.

3 BENNIGSEN (1964), S. 66–67.

4 Eine kleine Ausnahme bildete der Briefwechsel zwischen Aişe aus Sibirien und der Osmanin Emine, den *Âlem-i Nisvan* aus *Tearüf-i Müslimin* übernommen hatte und den *Kazan Möxbire* noch einmal abdruckte; *Kazan Möxbire* 1910, Nr. 387, 4.8.1910/11. Ša'ban 1329 *(Sibiryalı ile İstanbul hanımları arasında açık mektubları)*, S. 3.

5 Die Angaben bei BENNIGSEN (1964), S. 67, wonach die Zeitung *Kazan Möxbire* ihr Erscheinen im Oktober 1910 nach der Nr. 404 eingestellt habe, sind nicht zutreffend. Einen letzten, wenn auch vergeblichen Anlauf unternahm sie 1911.

In unserem Zusammenhang ist vor allem ein längerer Artikel über die Hintergründe des Gegenputsches vom April 1909 aus der Feder Ahmed Taceddins interessant.[1] Taceddin hatte im März 1909 schon vereinzelt für *Sırat-i Müstakim* geschrieben und in einem späteren Artikel angedeutet, daß er sich zur Zeit der Ereignisse vom 31. März in Rußland befand.[2] In dieser Analyse des Gegenputsches ging Taceddin auf die religiösen Hintermänner der Unruhen ein: Eine Kampagne sei gegen die Jungtürken geführt worden, denen man Abfall vom Islam vorgeworfen habe. Diese habe ihn, den Tataren, daran erinnert, wie man ihm früher in Istanbul von konservativ-religiöser Seite immer vorgehalten habe, die Dschadidisten in Rußland hätten sich mit ihren modernistischen Ideen an die russischen Missionare verkauft. Das schlimme Resultat solcher reformfeindlicher Agitation habe man in den Apriltagen erleben können.

Ein wesentlich größeres Echo erhielt die Istanbuler Propaganda bei zwei anderen Kasaner Blättern, *Bäjanelxak* und *Joldyz*, die 1906 fast parallel gegründet worden waren.[3] Beide gehörten zur dschadidistischen Richtung und standen daher den Exilkreisen in Istanbul auch ideologisch nahe. *Bäjanelxak* war etwas konservativer und der russischen Herrschaft gegenüber loyal, dennoch publizierten gelegentlich auch sozialistische Autoren wie Ayaz İshakof in ihr. Bei den Herausgebern handelte es sich um ortsansässige Händler, die Gebrüder Sayyidašef. Die erste und die letzte Seite waren meist Anzeigen tatarischer und russischer Unternehmer oder von Privatpersonen gewidmet, was dem Blatt auch eine überregionale Bedeutung bescherte. Sprachlich folgte sie nicht dem Kurs Gasprinskis, sondern orientierte sich an der Mundart Kasans.

Wie die meisten anderen rußlandmuslimischen Zeitungen ging auch *Bäjanelxak* nach 1908 vermehrt auf die politische Entwicklung in der Türkei ein; längere Hintergrundanalysen oder Feuilletonbeiträge hierzu bildeten aber die Ausnahme. Einem Zufall war es zu verdanken, daß im Moment der Jungtürkischen Revolution 1908 ein prominenter tatarischer Journalist, Abdürreşid İbrahimof, in Kasan weilte und für *Bäjanelxak* schrieb. Seine Petersburger Zeitschrift *Ölfät* war 1907 von den Behörden verboten, er selbst wegen revolutionärer Umtriebe aus der Hauptstadt verbannt worden. Vor seiner Reise nach Fernost und Japan lebte er mit seiner Familie eine Zeitlang in Kasan und arbeitete mit den Gebrüdern Sayyidašef zusammen. Den Umschwung im Osmanischen Reich kommentierte İbrahimof, der sich erst seit ein paar

---

1 Taceddin hatte seinen Beitrag in osmanischer Sprache verfaßt, in der er auch abgedruckt wurde – ein für das Kasaner Blatt eher ungewohnter Vorgang; *Kazan Möxbire* 1909, Nr. 333, 10.6.1909/4. Cemazi II 1327 *(Millet iğfal olunuyor)*, S. 4.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da islâmiyet âlemi)*, S. 78–80.

3 *Bäjanelxak* erschien ursprünglich dreimal wöchentlich und seit Januar 1912 als Tageszeitung. Sie kam auf mindestens 1307 Einzelnummern und stellte ihr Erscheinen 1914 ein, während *Joldyz* bis 1918 insgesamt 1900 mal erschien; zu den beiden Zeitungen siehe BENNIGSEN (1964), S. 67–71. Das russische Innenministerium gab die Auflagenhöhe von *Bäjanelxak* im Jahre 1909 mit 1200–1400 und die von *Joldyz* mit 1800–2000 an; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, L. 2. Einer weiteren Statistik des Innenministeriums aus dem Jahre 1910 zufolge betrug die Auflage von *Bäjanelxak* 1400 und die von *Joldyz* 2400; GOL'MSTREM (1911), S. 18.

Tagen in der Stadt aufhielt, für *Bäjanelxak*.[1] Er erinnerte die muslimischen Leser an das Schicksal der ersten osmanischen Verfassung: Die Existenz einer solchen Verfassung sei von den Europäern gar nicht gerne gesehen worden. Die Lage der Makedonier zu verbessern, sei immer nur ein Vorwand für sie gewesen, sich in die Reichsangelegenheiten zu mischen – an einem zivilisatorischen Fortschritt in der Türkei seien sie nie interessiert gewesen. Dem konstitutionellen System hätten sie damals einen Rückfall in die Autokratie vorgezogen. Am Überleben der Alleinherrschaft Abdülhamids II. hätten die Europäer daher einen großen Anteil gehabt. Russische Zeitungen wie *Novoe Vremja* sollten nicht glauben, der Vorgang in der Türkei berühre die Rußlandmuslime nicht, schrieb İbrahimof weiter. Ein solcher Systemwechsel habe sehr wohl eine positive Wirkung auf die hiesigen Muslime.

In seinen folgenden Beiträgen über die Türkei unterstrich İbrahimof die sittlichen Qualitäten der osmanischen Türken: In kultureller, religiöser und moralischer Hinsicht seien sie anderen muslimischen Völkern überlegen.[2] Die Vorstellung eines osmanischen Führungsanspruchs, wie ihn die jungtürkische Kreise ab 1909 nicht zuletzt in *Sırat-i Müstakim* propagierten, wurde in diesen Ausführungen İbrahimofs z.T. schon vorweggenommen.

Die Urheimat der Osmanen, so fuhr İbrahimof fort, sei Turkestan gewesen; ihre Vorfahren seien daher mit den Turkestanern verwandt. Mit nur 93 Personen seien sie aus Asien aufgebrochen und hätten die ganze Welt erzittern lassen. Die Osmanen hätten den Prophetenwunsch, Konstantinopel zu erobern, an dem schon so viele muslimische Herrscher gescheitert seien, Wirklichkeit werden lassen. Für die Bewahrung des Islams hätten sie alles gegeben: In Asien, Afrika und Europa sei die Erde getränkt von dem Blute türkischer Märtyrer. Auch nach den großen Reformen des 19. Jh. habe sich nichts an ihrer tiefen Gläubigkeit geändert. Ein Paşa, der sich zur Weiterbildung nach Europa begebe, lasse von den fünf Pflichtgebeten nicht ab. Während die Tataren aus dem Russischen nur Romane und Phantasiegeschichten übersetzten, würden sämtliche europäischen Werke der Wissenschaft aus allen Sprachen ins Türkische übertragen.

Dieses Loblied auf die Charaktereigenschaften der Osmanen macht die Hoffnung, die İbrahimof nach der gescheiterten Revolution in Rußland auf Istanbul setzte, deutlich. Die Gunst der Stunde zu nutzen und sich nach der Japanreise, die er schon vorbereitete,[3] wieder in die Türkei zu begeben: Ein solcher Plan dürfte im Sommer 1908 bei İbrahimof herangereift sein.

Bäjanelxak machte bereits im September 1908 auf *Sırat-i Müstakim* aufmerksam und empfahl den Ulema Rußlands, diese zu abonnieren.[4] Sie beschäftige sich mit religiösen und philosophischen Fragen. Ihr Herausgeber sei Ebül'ulâ, zu ihren Autoren zählten solch geschätzte Personen wie Manastırlı İsmail Hakkı, Mehmed Akif und Musa Kâzım.[5] Eine solche Zeit-

1 *Bäjanelxak* 1908, Nr. 346, 15.7.1908/26. Cemazi II 1326 *(İğmäl-i äxväl)*, S. 2.

2 *Bäjanelxak* 1908, Nr. 350, 24.7.1908/8. Receb 1326 *(Gosmanly milläte vä töreklär)*, S. 2; *Bäjanelxak* 1908, Nr. 358, 14.8.1908/29. Receb 1326 *(Gosmanly törekläre)*.

3 Siehe hierzu TÜRKOĞLU (1997), S. 53. İbrahimof brach am 16. September 1908, also nur einen Monat nach diesen Ausführungen, zu seiner Reise nach Japan auf.

4 *Bäjanelxak* 1908, Nr. 372, 16.9.1908/3. Ramazan 1326 (*Törkija ešlärenä dair:* Sırat-i Müstakim), S. 3.

5 In dieser Reihenfolge traten die genannten Autoren in der dritten Nummer von *Sırat-i Müstakim* auf. Diese dritte Nummer kam am 28. August 1324 [10.9.1908] heraus, konnte also schon auf dem Postweg bis zum

schrift, die in der Türkei unter der Federführung solch kenntnisreicher Gelehrter herauskomme, müsse allen Muslimen der Welt ein Führer sein.

Ein reges Interesse bekundete *Bäjanelxak* an den Aktivitäten tatarischer Studenten in Istanbul. Die dortige rußlandmuslimische Studentenvereinigung, deren Mitglieder zu einem großen Teil aus Kasan und Umgebung kamen, berichtete seit Januar 1909 mehrfach über ihre Zielsetzung und Programme.[1] Auch erhielt *Bäjanelxak* die ersten Nummern der Istanbuler Zeitschrift *Tonguç*, dem Organ der dortigen *Tatar Cemiyet-i Hayriyesi*, zugesandt.[2]

Seit Juni 1909 erschienen in *Bäjanelxak* vermehrt Photographien und Schilderungen Abdürreşid İbrahimofs von seiner Asien- und Japanreise; Anfang September 1909 warb *Bäjanelxak* in einer Anzeige mit dem ersten Teil des Reiseberichtes *(Däver-i galäm)*, der in ihrer Druckerei gedruckt worden war.[3] Fast gleichzeitig begann das Kasaner Blatt längere Beiträge aus *Sırat-i Müstakim* zu übernehmen, vornehmlich aus deren neu eingerichteter Rubrik „Die Welt des Islams" *(Âlem-i İslâm)*.[4] Der Anspruch von *Sırat-i Müstakim*, eine Art Nachrichten- und Meinungsbörse für die Muslime aller Länder zu werden, ging im Hochsommer und Herbst 1909 in Kasan kurzzeitig in Erfüllung. Der Mitarbeit prominenter Tataren wie Ayaz İshakof, der selbst schon für *Bäjanelxak* geschrieben hatte, verdankte *Sırat-i Müstakim*, daß die Aufmerksamkeit in Kasan spürbar zunahm. İshakofs Serie über die Tataren Rußlands wurde im August und September 1909 von *Bäjanelxak* in tatarisierter Form übernommen.[5]

Ende September 1909 erschien dann in *Bäjanelxak* wie in anderen rußlandmuslimischen Zeitungen auch ein eigenständiger Artikel über die Istanbuler Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*. Die Lektüre dieser Zeitschrift gezieme sich für die Tataren, vor allem aber für ihre Mullahs, schrieb *Bäjanelxak*.[6] Zu ihren Autoren zählten nicht nur hervorragende osmanische Spezialisten, sondern häufig auch Kasantataren wie Halim Sabit. In den Nummern, die in jüngster Zeit erschienen seien, hätten die Artikel Ayaz İshakofs über das Leben der Rußlandmuslime

---

16. September [29.9.] nach Kasan gekommen sein. Die vierte Nummer von *Sırat-i Müstakim* erschien am 4. September [17.9.], hätte also nur 12 Tage Zeit gehabt, nach Kasan zu gelangen und dort in einem Artikel besprochen zu werden. In jedem Fall müssen eine oder mehrere der ersten vier Nummern von *Sırat-i Müstakim* der Redaktion von *Bäjanelxak* vorgelegen haben.

1 *Bäjanelxak* 1909, Nr. 416, 6.1.1909/26. Zilhicce 1326 *(Törkijada Rusija taläbäse vä Jusuf Bäj Akčurin)*, S. 2; Nr. 417. 8.1.1909/28. Zilhicce 1326 *(İstanbulda tatarlaryŋ ğämägatendän)*, S. 4; Nr. 437, 1.3.1909/21. Safer 1327 *(İdarägä mäktüb)*, S. 6; Nr. 468, 14.5.1909/7. Cemazi I 1327 *(Fel'eton: İstanbul I)*, S. 4; Nr. 471, 21.5.1909/24. Cemazi I 1327 *(Fel'eton: İstanbul II)*, S. 4.

2 Es sei eine aufklärerische Zeitschrift mit liberaler Ausrichtung, die in einem einfachen Türkisch geschrieben werde, das den Tataren verständlich sei; *Bäjanelxak* 1909, Nr. 435, 24.2.1909/16. Safer 1327 *(Jaŋa gazeta)*, S. 2.

3 *Bäjanelxak* 1909, Nr. 510, 25.8.1909/21. Şa'ban 1327, S. 2.

4 So übertrug sie einen Beitrag von *Sırat-i Müstakim* über England und die islamische Welt ins Tatarische und druckte ihn ab; *Bäjanelxak* 1909, Nr. 510, 25.8.1909/21. Şa'ban 1327 *(İngiltere vä islamijjät)*, S. 2; das Original erschien in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 51, 13. Ağustos 1325/10. Şa'ban 1327 *(İngiltere ve islâmiyet)*, S. 400.

5 Siehe hierzu Kapitel 4.1.3.1.

6 *Bäjanelxak* 1909, Nr. 520, 17.9.1909/15. Ramazan 1327 (*İštambulda* [sic!] *čyga torgan* Sırat-i Müstakim *žurnaly*), S. 3.

besondere Aufmerksamkeit erregt. Zu vielen wichtigen theologischen Themen, über die auch in Kasan diskutiert werde, finde man hier kenntnisreiche Beiträge. Darüber hinaus lese man in dieser Zeitschrift auch Vorträge von Gasprinski oder die Briefe, die Abdürreşid İbrahimof aus Japan geschickt habe. Briefe, die aus Rußland zu wichtigen Themen geschrieben würden, veröffentliche *Sırat-i Müstakim* ebenfalls. „Daher sollten auch unsere Rußlandtataren diese Zeitschrift abonnieren und lesen. Was unsere Gelehrten angeht, so ist es [...] sehr bedauerlich, daß sie diese Zeitschrift nicht beziehen."[1]

Mit diesem Aufruf einer Kasaner Zeitung, *Sırat-i Müstakim* zu lesen, hatte das osmanische Blatt seine Ziele, die es sich gesetzt hatte, in einem wichtigen Zentrum der Rußlandmuslime erreicht: weltweit Kompetenz in religiösen Fragen zu gewinnen und die Muslime umfassend voneinander in Kenntnis zu setzen. Andere osmanische Zeitungen hatten ein solches Prestige in *Bäjanelxak* nicht erlangt. Daß *Sırat-i Müstakim* ein besonderes Interesse an Rußland entwickelt hatte und tatarische Autoren häufig zu Wort kommen ließ, wurde von *Bäjanelxak* in dieser Phase sehr positiv bewertet. *Bäjanelxak* dankte *Sırat-i Müstakim* im Dezember 1909 dafür, daß sie angefangen habe, regelmäßig Artikel von Reşid Efendi zu veröffentlichen.[2]

Nur wenig später erkannte sie jedoch gerade darin eine zunehmende Konkurrenz: Die Reisebriefe Abdürreşid İbrahimofs waren bisher ausschließlich in *Bäjanelxak* veröffentlicht worden; andere Zeitungen hatten sie abdrucken dürfen, mußten aber der Fairneß halber die Quelle angeben. *Bäjanelxak* bemühte sich, auch außerhalb des Wolgagebietes Abonnenten zu finden.[3] So findet sich Anfang 1910 eine Annonce der Zeitung in der Bakuer Satirezeitschrift *Zänbur*.[4] Die Annonce warb ausdrücklich mit den Reisebeschreibungen İbrahimofs. Seinen Besuch in Japan und China habe er schon geschildert, nun schreibe er aus Indien und danach aus Istanbul und Arabien. Es sei gerade für die Muslime Rußlands besonders wichtig, mehr über das Leben ihrer Glaubensgenossen in Indien – unter englischer Herrschaft – zu erfahren, schloß *Bäjanelxak* ihre Anzeige. Im kaukasischen Umfeld sollten also die Briefe İbrahimofs Garanten für einen größeren Absatz der tatarischen Zeitung sein.

In einem offenen Brief an *Sırat-i Müstakim* beklagte die Redaktion von *Bäjanelxak* im Februar 1910, daß sie Briefe von Abdürreşid İbrahimof aus Indien in *Sırat-i Müstakim* gefunden habe. Ob denn tatsächlich İbrahimof diese Artikel direkt an *Sırat-i Müstakim* geschrieben habe, oder ob sie diese Beiträge *Bäjanelxak* entnommen und abgedruckt habe, wollte das Kasaner Blatt wissen. Man wäre ihnen sehr verbunden, wenn *Sırat-i Müstakim* sich in einer ihrer Nummern hierzu äußern könne.[5] Die Konkurrenz eines überregionalen Blattes wie *Sırat-i Müstakim*, das sprachlich im Kaukasus oder auf der Krim besser verstanden werden konnte als *Bäjanelxak*, mußte sich negativ auf deren Verkaufschancen auswirken. Welche Bedeutung gerade die Briefe İbrahimofs hatten, war am obigen Beispiel dargestellt worden. *Sırat-i Müstakim* antwortete nicht auf diese Bitte – İbrahimof war künftig ihr Korrespondent.

---

1 Ebd.

2 *Bäjanelxak* 1909, Nr. 549, 1.12.1909/1. Zilhicce 1327 *(Räšid Äfändi İbrahim ğänablary vä anyŋ säjaxäte)*, S. 2. İbrahimofs Sohn Ahmed Münir blieb bis 1910 in Kasan und arbeitete als Journalist für *Bäjanelxak*.

3 Gol'mstrem (1911), S. 46.

4 *Zänbur* 1910, Nr. 3, 12.2.1910/14. Safer 1328, S. 8.

5 *Bäjanelxak* 1910, Nr. 574, 4.2.1910/7. Safer 1328 (*Möxtäräm* Sırat-i Müstakim *idaräsenä*), S. 3.

İbrahimof selbst hat sich, nachdem er sich im Frühjahr in Istanbul niedergelassen hatte und auch seine Familie dorthin nachgekommen war, noch gelegentlich an seine frühere Kasaner Zeitung gewandt. Über seine umfangreichen Reden, die er in Bursa und Istanbul hielt, unterrichtete er *Bäjanelxak* im Mai 1910 und bat die Leser, künftige Vorträge von ihm in *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* zu verfolgen.[1] Solche Vorträge oder auch andere Artikel wurden jedoch gegen Ende des Jahres 1910 nur noch sporadisch übernommen;[2] *Sırat-i Müstakim* verschwand allmählich aus dem Blickfeld des Kasaner Blattes. İbrahimof schickte hingegen noch vereinzelt Briefe aus dem Osmanischen Reich nach Kasan, etwa anläßlich seiner Afrikareise während des Tripolitanienkrieges 1911.[3]

Über *Tearüf-i Müslimin*, die maßgeblich von İbrahimof geleitet wurde, erfuhren die Leser von *Bäjanelxak* kaum etwas.[4] Nur ein Heiratswunsch eines jungen Tataren, der im Dezember 1910 im Anzeigenteil erschien, stand im Zusammenhang mit den Aktivitäten İbrahimofs und Taceddins. Da diese Ehepartnersuche recht anschaulich die aufklärerischen Visionen der tatarischen Studenten in Istanbul erhellt, soll sie hier in Gänze wiedergegeben werden:[5]

„Ich suche eine Jungfrau

Ich selbst bin ein echter Bewohner Rußlands und studiere im zweiten Kurs an der Istanbuler Universität. Ich bin 24 Jahre alt. Ich suche für mich eine Gefährtin fürs Leben, die mir ein Kamerad in schlechten wie guten Zeiten sein möge. Natürlich kann ich in dieser Annonce nicht schreiben, wo ich ursprünglich herkomme, aus welcher Stadt ich bin, wessen Sohn ich bin und zu welcher Familie ich gehöre. Dies werde ich in einem gesonderten Brief erläutern. Es bleiben noch drei Jahre bis zum Abschluß meines Studiums. Danach werde ich nach Rußland zurückkehren und als Journalist in der Welt der Presse tätig sein.

Seit langer Zeit habe ich etwas erkannt, und zwar: daß unsere Frauen und Mädchen dringend eine Erziehung und Ausbildung benötigen. Natürlich bestreitet niemand, der mit Bildungsfragen vertraut ist, diese Notwendigkeit. Aber ich selbst bin keiner von denen, die dies so ohne weiteres akzeptieren. Ich sage, [dies ist nur dann zulässig,] wenn unsere Frauen die Erziehung und Ausbildung im Geiste der Religion und der Nationalität erhalten. Ich halte es daher meiner Meinung nach für nötig, daß unsere Frauen und Mädchen an einem Ort wie Istanbul studieren. Gott sei Dank, gibt es derzeit viele, die diese Notwendigkeit erkennen. Aber weil der Weg so weit ist, kann man nicht wagen, ein junges Mädchen alleine zu schicken; daher bleibt diese Erkenntnis ohne Folgen.

---

1 *Bäjanelxak* 1910, Nr. 614, 16.5.1910/20. Cemazi I 1328 *(Fel'eton: Däver-i galäm)*, S. 2–3.

2 So eine Rede İbrahimofs zur Lage Irans aus *Sırat-i Müstakim*; *Bäjanelxak* 1910, Nr. 681, 28.10.1910/8. Zilkade 1328 *(Säjjah-i šähir Gabdürräšid Äfändiniŋ İstanbulda jasalgan mitingdä söjlägän notyky)*, S. 2–3.

3 Diese wurden gelegentlich von der Bakuer Presse oder *İdel* übernommen.

4 Immerhin verdanken wir *Bäjanelxak* die Information, daß Abdürreşid İbrahimof wegen eines Artikels, den er in der 27. Nummer von *Tearüf-i Müslimin* geschrieben hatte, angeklagt und vor Gericht geladen wurde. Doch habe die Verhandlung am 12. Februar 1911 weder ihn noch den Herausgeber des Blattes Osman Cudi für schuldig befunden; *Bäjanelxak* 1911, Nr. 730, 27.2.1911/12. Rebi I 1329 *(Törikja xäbärläre: Räšid Äfändigä xökem)*, S. 2. Siehe hierzu auch Kapitel 3.1.3.

5 Die Annonce erschien nur in einer Nummer; *Bäjanelxak* 1910, Nr. 697, 12.12.1910/22. Zilhicce 1328 *(İg'lan: Kyz ezliyäm)*, S. 5.

Eben an diesen Punkt habe ich gedacht, und ich möchte als Vorbild für meine Freunde die drei verbliebenen Jahre nutzen, heiraten und meine Gefährtin nach einiger Zeit in Istanbul studieren lassen.

Wer seine Tochter zu einer Dienerin an der Nation machen und sie einem Herren geben möchte, der rechtschaffen, beständig in seiner Arbeit ist und zukünftig ein Journalist sein wird, der möge in brieflichen Kontakt zu der Adresse treten, die ich weiter unten anzeigen werde.

Ich schicke [ihnen] bezüglich meiner eigenen Ehrbarkeit und meiner Rechtschaffenheit ein Zeugnis, das von den vertrauenswürdigsten Personen Istanbuls unterzeichnet wurde, ein ärztliches Attest, das bezeugen wird, daß ich frei von Leiden bin, und falls nötig auch eine Fotografie von mir.

Was das Mädchen angeht, so möchte ich ein ärztliches Gutachten und, bevor die Angelegenheit Wirklichkeit wird, ein Bild von ihr. Meine eigene Fotografie werde ich schicken, nachdem wir uns gegenseitig [näher] kennengelernt haben.

Unterschrift: 237

Die Korrespondenzadresse: Man kann diese Stelle ausschneiden, aufkleben und abschicken:"

Turcija, Konstantinopol'
İstanbul'da *Tearüf-i Müslimin*
jurnalı sahib ve muharriri Ahmed
Taceddin Bey Efendi vasitesiyle
237 numaralı Efendiye teslim oluna

Ähnlich wie *Terciman* überging auch *Bäjanelxak*, nach anfänglicher Begeisterung für *Sırat-i Müstakim*, die panislamistische Propaganda rußländischer Exilkreise der Jahre 1910 und 1911. Erst mit dem Erscheinen von *Türk Yurdu* begann *Bäjanelxak* wieder vermehrt, die Rußlandmuslime in Istanbul zur Kenntnis zu nehmen. Daß eine so gut gemachte Zeitschrift wie *Türk Yurdu*, in der man häufig Artikel über die Nordtürken schreibe, unter der Leitung der eigenen Leute – wie Akçura und Ağayef – herauskomme, mache sie für die Rußlandtürken noch reizvoller, schrieb *Bäjanelxak* im Januar 1912.[1] Jedem sei daher empfohlen, *Türk Yurdu* zu kaufen und zu lesen. Wie schon 1909 spielte die Tatsache, daß rußlandmuslimische Autoren über ihre Heimat schrieben, eine entscheidende Rolle bei der Beurteilung über die Qualität eines osmanischen Blattes.

Die dritte Kasaner Zeitung, *Joldyz*, folgte einer klareren politischen und ideologischen Linie als *Bäjanelxak*. In Gestalt ihres Herausgebers und Chefredakteurs Ahmed Hadi Maksudof (1867–1941) wurde sie von einer dominierenden Persönlichkeit geführt. Ahmed Hadi war der ältere Bruder des berühmten muslimischen Duma-Abgeordneten Sadreddin Maksudof,[2] des-

1 *Bäjanelxak* 1912, Nr. 955, 30.12.1911/23. Muharrem 1330 (*Daxili xäbärläre:* Türk Yurdu *mäğmugasy*), S. 3.

2 Eine Biographie der beiden Brüder wurde in der Türkei von dem tatarischen Emigranten Abdulah Battal-Taymas verfaßt; siehe Battal-Taymas, Abdullah (1958/59): *Kazan'lı Türk meşhurları.* No. 4 İki Maksudiler. İstanbul. Ahmed Hadi Maksudof war 1894 nach Istanbul gekommen, um die Unterrichtsmethoden der Osmanen zu studieren; später hatte er auf der Krim als Lehrer auf der *Zencirli Medresesi* gelehrt und sich mit Gasprinski angefreundet.

sen Parlamentsreden und Essays *Joldyz* häufig abdruckte. Wie Gasprinski war auch Maksudof Pädagoge und Journalist in einer Person: Ihre Zeitungen funktionierten die beiden nicht selten zu Foren für ihre erzieherische Aufklärungsarbeit unter den Muslimen um. Als Lehrer waren sie es offenbar nicht gewohnt, Widerspruch zu erhalten. Dies macht die vielen Polemiken und Fehden verständlich, die sie sich mit anderen Blättern und Herausgebern lieferten. Auch wenn sie unterschiedliche Ansichten über die richtige Orthographie und Schriftsprache hatten – Gasprinski bedauerte mehrfach, daß *Joldyz* nicht in der „Literatursprache" von *Terciman* herauskam, sondern in einem Kasaner „Straßendialekt" *(uram şivesi)*[1] – blieb das Verhältnis der beiden untereinander kameradschaftlich.[2] Beide teilten eine Abneigung gegen Abdürreşid İbrahimof.[3] Das russische Innenministerium charakterisierte *Joldyz* 1910 als äußerst populäre Zeitung, die innenpolitisch den Kadetten und der „Union der Muslime" nahestehe – ein Urteil, das auch noch 1916 Bestand hatte.[4]

Maksudof begrüßte 1908 die Wiedereinführung der osmanischen Verfassung: die „Verkündung der Freiheit", wie er den Vorgang nannte. Die Entwicklung in Istanbul versuchte er nicht nur über russische Telegraphenagenturen, sondern auch über die türkische Presse zu verfolgen. Der Auswertung neu erscheinender osmanischer Periodika maß er in den Monaten nach der Jungtürkischen Revolution eine große Bedeutung zu. Auch vor dem 11. Juli 1908, dem Tag der Verfassungsrevolution, hatte *Joldyz* eigenen Angaben zufolge regelmäßig Istanbuler Zeitungen auf dem Postweg erhalten. Noch am 10. Juli seien diese Blätter im alten Geist, in einer „ganz ängstlichen Sprache" geschrieben worden. Mit dem 11. Juli habe sich alles geändert. Keine Falschheit, keine Ängstlichkeit und Lügen mehr seien in ihnen zu finden gewesen.[5] Unter den Namen „Zeitungen aus Istanbul" *(İstanbul Gazetalary)* wie auch unter „Zeitungen aus der Türkei" *(Törkija Gazetalary)* führte Maksudof eine eigenständige Rubrik ein, in der er neue Periodika vorstellte und ihre Ausrichtung beschrieb.

Ein besonderes Interesse hegte er in der ersten Phase nach der Revolution für die sozialistischen Zeitungen der Türkei wie etwa *Hürriyet*, die seiner Meinung nach allerdings im Vergleich zu den linken Blättern Rußlands hinterher hinkte. Maksudof warnte vor der Haltung der Zeitung *Mizan*, die Mehmed Murad, ein gebürtiger Kaukasier, herausgab. Sie sei gegen

---

1 Maksudof vertrat die Ansicht, daß die Wolgatataren das Herzstück der türkischen Welt in Rußland bildeten und daher auch ihre Sprache die Grundlage für eine gemeinsame Hochsprache bilden müsse; YÉMELIANOVA (1997), S. 551.

2 Ein ähnliches, von gegenseitigem Respekt geprägtes Verhältnis hatte Maksudof zu Ahmed Ağayef und Yusuf Akçura.

3 In einer bitterbösen Satire zu İbrahimofs Japanaufenthalt bemerkte *Joldyz*, daß die Japaner es sehr zu schätzen wüßten, wenn İbrahimof dort in muslimischer Kleidung herumlaufe. Aus Sicht vieler Dschadidisten war Japan ein Inbegriff der Sauberkeit und Akkuratesse, muslimische Kleider- und Eßgewohnheiten wurden hingegen mit Schmutz und mangelnder Hygiene assoziiert; siehe auch MIRÄHMÄDOV (1980), S. 348. Darüber hinaus, spottete *Joldyz*, würden die Japaner sicherlich aufgrund der Beredsamkeit İbrahimofs ihre komplizierte Schrift aufgeben und die arabische einführen; *Joldyz* 1909, Nr. 371, 3.3.1909/23. Safer 1327 *(Räšid Kazyj)*, S. 1–2.

4 GOL'MSTREM (1911), S. 38; für 1916 siehe den Bericht der Hauptstelle für das Pressewesen über die politische Ausrichtung der rußlandmuslimischen Periodika während des Weltkriegs; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, L. 380.

5 *Joldyz* 1908, Nr. 292, 7.8.1908/23. Receb 1326 *(İstanbul Gazetalary)*, S. 2.

die Regierung und übernehme keine Proklamationen der Jungtürken: Eine solche Einstellung sei gefährlich für das Land.[1] Als Mehmed Murad wenige Monate später wegen seiner Rolle während des Gegenputsches vom April 1909 verhaftet wurde, schrieb Maksudof:

> „Der Historiker Murad Bey hat in seiner Zeitung *Mizan* die Soldaten sehr gelobt, die die [jungtürkischen] Offiziere ermordet und sich gegen die Freiheit empörten. Aus diesem Grund wurde [...] er verhaftet. Es wird erwartet, daß er hingerichtet wird. Daß er, obgleich er zu den bedeutendsten Historikern zählt, sich verkauft und die Aufrührer gefeiert hat, hat seine „Niederträchtigkeit" *(tübänlek)* bewiesen. Murad Bey ist ein Kaukasier, der in Rußland das Gymnasium absolviert hat und in die Türkei gegangen ist."[2]

Zum Jahreswechsel 1908/09 erfuhr auch Maksudof von der Gründung mehrerer tatarischer Gesellschaften in Istanbul, die wie im Falle der *Rusyalı İslâm Talebesi Cemiyeti* sich und ihr Programm in *Joldyz* kurz vorstellten.[3] Aus *Terciman* übernahm *Joldyz* im Januar 1909 die Meldung über den geschichtlichen Vortragsabend, den diese Studentenvereinigung in Istanbul organisiert hatte, und nur wenig später aus *Vakyt* die Nachricht, daß in der Osmanischen Hauptstadt eine nationale Vereinigung namens *Türk Derneği* gegründet worden sei – eine Entwicklung, die Maksudof sehr begrüßte.[4] Die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* machte in diesem Zusammenhang erstmalig auf sich aufmerksam. Im April übernahm *Joldyz* den oben erwähnten geschichtlichen Vortrag Ahmed Midhats über die Herkunft der Türken aus *Sırat-i Müstakim*. Die Rede erschien, nachdem sie in die Mundart Kasans übertragen worden war, als langer Feuilletonbeitrag, der sich über zwei Seiten hinzog. Für einen Artikel aus einer osmanischen Zeitung stellte dies eine Ausnahme dar.[5]

In der Folgezeit begann Maksudof vermehrt, Beiträge aus *Sırat-i Müstakim* ins Tatarische zu übersetzen und abzudrucken. In der Auseinandersetzung mit ihren kadimistischen Gegnern zählten dschadidistische Journalisten wie Maksudof vor allem im Jahr 1909 auf die religiöse Autorität der Istanbuler Periodika. Um den Sturz Abdülhamids II., der in konservativen rußlandmuslimischen Kreisen durchaus populär gewesen war, religiös zu rechtfertigen, druckte *Joldyz* im Mai 1909 eine diesbezügliche Freitagspredigt aus *Sırat-i Müstakim* ab.[6]

Im Juli 1909 besaß *Joldyz* kurzzeitig einen eignen Sonderkorrespondenten in Istanbul: Züfer Kasimi schrieb während seines Türkei-Aufenthaltes für *Sırat-i Müstakim* über die Tataren[7] und für *Joldyz* über die Osmanen. In einem Brief vom 9. Juni 1909 schilderte er begeistert die Aufbruchsstimmung, die im ganzen Land zu spüren sei. Überall sehe man Leute

---

1 *Joldyz* 1908, Nr. 321, 26.10.1908/13. Şevval 1326 *(Törkija Gazetalary)*, S. 2.

2 *Joldyz* 1909, Nr. 390, 23.4.1909/15. Rebi II 1327 *(Törkija Äxvaly)*, S. 1.

3 *Joldyz* 1908, Nr. 339, 7.12.1908/26. Zilkade 1326 *(İstanbulda Rusijaly tatar šägerdläre)*, S. 2.

4 *Joldyz* 1909, Nr. 349, 6.1.1909/26. Zilhicce 1326 *(İstanbulda ber konferans)*, S. 2; Nr. 355, 25.1.1909/16. Muharrem 1327 (Türk Derneği), S. 2. Siehe auch die Kapitel 4.1.1 und 4.1.2.

5 *Joldyz* 1909, Nr. 381, 31.3.1909/25. Rebi I 1327 *(Töreklek xakkynda)*, S. 2–3.

6 *Joldyz* 1909, Nr. 392, 28.4.1909/20. Rebi II 1327 *(Xötbälär xakkynda)*, S. 2.

7 Siehe seine beiden Artikel in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 62, 29. Teşrin I 1325/27. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya'daki islâmların terakkiyat-i diniye ve milliye hidmetleri)* sowie *(Ufa'da mekatib ve medaris)*, S. 157–59.

Zeitung lesen und über den Fortschritt der osmanischen Nation diskutieren.[1] Die erfolgreiche Niederschlagung der Revolte vom 31. März steigerte das jungtürkische Selbstvertrauen – ein Umstand, den rußlandmuslimische Journalisten in Istanbul deutlich verspürten.

In dieser Atmosphäre konnte *Joldyz* seinen Lesern von zwei neuen erfreulichen Trends in der Türkei berichten: einem sich manifestierenden religiösen Modernismus der Osmanen und einem erwachenden türkischen Nationalbewußtsein in der Türkei. Mitte Juli veröffentlichte *Joldyz* den gleichen Artikel über *Sırat-i Müstakim*, der in *Terciman* und anderen rußlandmuslimischen Blättern ebenfalls abgedruckt wurde.[2] Auch in *Joldyz* wurden somit die Ulema Rußlands aufgefordert, sich mit *Sırat-i Müstakim* in theologischen Fragen weiterzubilden. Nur wenige Wochen später hielt Maksudof die erste Ausgabe der Zeitschrift *Türk Derneği* in seinen Händen und widmete diesem Ereignis einen längeren Artikel.[3] Was den religiösen Modernismus und die Beschäftigung mit der türkischen Geschichte anging, schien sich die osmanische Presse und Öffentlichkeit in die von rußlandmuslimischen Dschadidisten gewünschte Richtung zu entwickeln. Das konsequente Eintreten der führenden osmanischen Geistlichkeit für die neue Verfassung, für eine umfassende Reform der Medresen usw. erhielt durch die Übernahme der *Sırat-i Müstakim*-Artikel in der Kasaner Presse eine rußländische Dimension.[4] Im Ringen mit ihren konservativen Gegnern, das seit 1908 wieder an Schärfe zunahm, empfahl Maksudof die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* und aufklärerisch-religiöse Schriften, die in deren Druckerei verlegt wurden, als Lektüre.

Im Unterricht an rußlandmuslimischen Medresen müßten solche Werke unbedingt von Dozenten wie Studenten zu Rate gezogen werden, schrieb *Joldyz* im Oktober 1909.[5] Man höre von den Dozenten immer wieder das Argument, für eine Reform der Medresen fehle das Geld. Dabei sei gar kein großer finanzieller Aufwand nötig, um den Unterricht zu modernisieren: Man müsse nur die Studenten dazu bringen, solche neuen Veröffentlichungen aus Istanbul zu lesen. Ein Jahresabonnement von *Sırat-i Müstakim* koste nur 6,5 Rubel. Dozenten und Studenten des islamischen Rechtes, die davon jetzt keinen Gebrauch machten, könnten sich künftig nicht mehr hinter Ausflüchten verstecken. So viel sie dann auch noch von Reform, Fortschritt und Allgemeinbildung sprächen, sie blieben doch rückständig, schloß *Joldyz* seine Ausführungen. Im neu aufgeflammten Streit zwischen Traditionalisten und Reformisten war die osmanische Presse in Gestalt von *Sırat-i Müstakim* zu einem gewichtigen Argument der letzteren geworden.

Zu Beginn des Jahres 1910 machte *Joldyz* seine Leser darauf aufmerksam, daß *Sırat-i Müstakim* nicht nur aufgrund ihrer reformistischen Positionen für die Rußlandmuslime interes-

---

1 *Joldyz* 1909, Nr. 413, 21.6.1909/15. Cemazi II 1327 *(İstanbul šähäre)*, S. 2. Kurze Zeit später trat Ayaz İshakof an seine Stelle und schrieb für *Joldyz* aus Istanbul.

2 *Joldyz* 1909, Nr. 419, 5.7.1909/29. Cemazi II 1327 (Sırat-i Müstakim), S. 2.

3 *Joldyz* 1909, Nr. 428, 28.7.1909/23. Receb 1327 (Törek Tärnäge), S. 2; siehe auch Kapitel 4.1.1.

4 *Joldyz* 1909, Nr. 449, 21.9.1909/19. Ramazan 1327 *(Šäjxölislam bäjannamäse)*, S. 1; *Joldyz* 1909, Nr. 450, 23.9.1909/21. Ramazan 1327 *(Fel'eton: Mädräsälärdä tädrisatyŋ islaxy)*, S. 2–3. Letztgenannter Beitrag wurde im osmanischen Original belassen.

5 *Joldyz* 1909, Nr. 458, 18.10.1909/17. Şevval 1327 (*İslam Galämendä: İstanbulda* Sırat-i Müstakim *mäğmugasyna košub*), S. 2.

sant geworden war. In einem eigenständigen Kurzartikel unter der Spalte „Ausländische Nachrichten" war zu lesen:

> „Eine der seriösen Zeitschriften, die in Istanbul nach Verkündung der Freiheit zu erscheinen begonnen haben, ist *Sırat-i Müstakim*. In dieser Zeitschrift gibt es sehr viele verschiedene nützliche Artikel über Religion und Philosophie, über Wissenschaft und Politik.
>
> Daß man unter den Autoren dieser Zeitschrift auch Rußlandtürken wie Halim Sabit, Troyskili Taceddin, L[am]-A[lif] und Sa'fes findet, ist für die Tataren ein berechtigter Grund, stolz zu sein. In jeder ihrer Nummern finden sich lange, in wohl formuliertem Osmanisch geschriebene Artikel dieser Herren.
>
> Ein Bravo unseren Brüdern!"[1]

Der Erfolg tatarischer Schriftsteller und Journalisten in der osmanischen Hauptstadt war ein Leitmotiv in der Berichterstattung zahlreicher rußlandmuslimischer Periodika. Die Zusammenarbeit mit einem wichtigen osmanischen Blatt wie *Sırat-i Müstakim* wurde von ihnen als Indiz für den Fortschritt der tatarischen Nation gewertet. Im Frühjahr 1910 waren es geostrategische Beiträge über Afghanistan und die Reden des japanischen Konvertiten Hacı Ömer Yamaoka, der zusammen mit İbrahimof nach Istanbul gekommen war, die von *Joldyz* aus *Sırat-i Müstakim* übernommen wurden.[2] Damit konnte das Istanbuler Blatt ein weiteres Ziel realisieren: Seine Rubrik „Die Welt des Islams" wurde zu einer Nachrichtenbörse, so wie es sich die Redaktion erhofft hatte. In dieser Phase erschienen auch einige Annoncen Kasaner Buchhändler, die in *Joldyz* für den Kauf von *Sırat-i Müstakim*, Einzelnummern oder als Band, warben.[3]

Joldyz gehörte im April 1910 zu den rußländischen Zeitungen, in denen die Herausgeber von *Tearüf-i Müslimin* inserierten und auf das baldige Erscheinen ihrer Zeitschrift aufmerksam machten. Trotz dieser Vorankündigung, die darauf schließen läßt, daß die Herausgeber von *Tearüf-i Müslimin* von der ersten Nummer an mit *Joldyz* in Kontakt stehen wollten, mußte das Kasaner Blatt zunächst warten, bis ihm eine Nummer von *Tearüf-i Müslimin* vorlag. Aus unerfindlichen Gründen seien die ersten drei Nummern von *Tearüf-i Müslimin* nicht in Kasan angekommen, teilte *Joldyz* den Lesern – und Istanbul – mit, als die vierte Nummer besprochen wurde.[4] Nach einer kurzen Inhaltsangabe dieser Nummer lobte *Joldyz* die einfache, jedermann verständliche Sprache von *Tearüf-i Müslimin* – ein wichtiges Kriterium für Maksudof. In derselben *Joldyz*-Ausgabe finden sich auch zwei Kurzmeldungen, die aus *Tearüf-i Müslimin* stammten: eine über Buchara sowie eine zweite über die türkische Flotte und die Rußlandmuslime.[5] Ähnliche Kurzmeldungen, die in der Folgezeit aus *Tearüf-i Müslimin*

---

1 *Joldyz* 1910, Nr. 490, 12.1.1910/14. Muharrem 1328 (*Xäriği Xäbärlär:* Sırat-i Müstakim), S. 2. Der Zeitschriftenname wurde fett gedruckt.

2 *Joldyz* 1910, Nr. 508, 23.2.1910/26. Safer 1328 *(İslam Galämendä: Afganistan)*, S. 2.; bzw. *Joldyz* 1910, Nr. 516, 18.3.1910/20. Rebi I 1328 *(Mösliman Japonijaly Jamaoka – Gömär Äfändi)*, S. 1–2.

3 So die Buchhandlungen Sabax und Mägarif in Kasan; siehe hierzu Kapitel 3.2.4.

4 *Joldyz* 1910, Nr. 544, 26.5.1910/30. Cemazi I 1328 (Tearüf-i Müslimin), S. 2.

5 Diese waren ursprünglich erschienen in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328.

übernommen wurden, belegen, daß *Joldyz* diese mittlerweile in Rußland verbotene Zeitschrift weiterhin erhielt.[1]

Die Wahl Musa Kâzıms zum neuen Şeyhülislâm des Osmanischen Reichs Mitte 1910 wurde von rußlandmuslimischen Dschadidisten als positives Signal gewertet: Von Musa Kâzım versprachen sie sich weitreichende Reformen im Bildungswesen und ein verstärktes Engagement in Rußland. *Joldyz* vergaß nicht, darauf hinzuweisen, daß er zu den Gelehrten gehöre, die in *Sırat-i Müstakim* über Philosophie schrieben.[2] Ende August 1910 veröffentlichte *Joldyz* die Anzeige, die *Sırat-i Müstakim* einer Reihe von Redaktionen in Rußland hatte zukommen lassen. Sie erschien in nur zwei Ausgaben von *Joldyz* und war kürzer als die anderer rußländischer Periodika.[3]

Die Gedanken Yusuf Akçuras zu einem deutsch-türkischen Bündnis, die er in *Sırat-i Müstakim* geäußert hatte und die zum Teil auf großen Widerspruch gestoßen waren, hielt *Joldyz* für wichtig genug, um sie noch einmal aufzugreifen und darstellen.[4] Während andere Zeitungen wie Gasprinskis *Terciman* oder *Bäjanelxak* im Verlauf des Jahres 1910 zunehmend auf Distanz zu panislamistischen Kreisen in Istanbul gingen und kaum mehr den Namen *Sırat-i Müstakim* oder gar *Tearüf-i Müslimin* erwähnten, hielt Maksudof diesen Periodika die Treue. In Polemiken mit russischen Zeitungen, die zur selben Zeit einen Strom jungtürkischer Aktivisten und indoktrinierter Rußlandmuslime aus Istanbul auf sich zukommen sahen und überall panislamistische Agitation witterten, verwies *Joldyz* gelegentlich sogar auf *Sırat-i Müstakim*, um ihnen zu beweisen, wie unbegründet diese Befürchtungen seien.[5]

Zu Beginn des Jahres 1911 rissen diese Kontakte zu Istanbul jedoch ab. Erst 1912 begann *Joldyz*, osmanische Periodika wieder ausführlicher zu präsentieren – auch in diesem Falle war es *Türk Yurdu*, die diese Entwicklung auslöste. Der Inhalt von neu erhaltenen Nummern wurde kurz dargestellt, die Sprache gelobt und eine Kaufempfehlung ausgesprochen. *Türk Yurdu* schreibe zwar primär über die Geschichte und Literatur der Türkei, sei aber auch für

---

1 Eine solche Artikelübernahme finden wir in *Joldyz* 1910, Nr. 568, 27.7.1910/3. Şa'ban 1328 *(Xäriği xäbärlär: Kašgar)*, S. 2; ursprünglich in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328, S. 136–37. Noch im Dezember 1910 meldete *Joldyz* den Erhalt des Istanbuler Blattes; es handelte sich um die Nr. 24 (vom 18. Teşrin II 1326/29. Zilkade 1328); *Joldyz* 1910, Nr. 616, 5.12.1910/16. Zilhicce 1328 *(İttihad-i islam taratučylar)*, S. 2.

2 *Joldyz* 1910, Nr. 559, 4.7.1910/10. Receb 1328 *(Jaŋa Šäjxölislam)*, S. 1–2.

3 Die Anzeige war im osmanischen Original abgedruckt worden; *Joldyz* 1910, Nr. 575, 15.8.1910/22. Şa'ban 1328 (Sırat-i Müstakim), S. 4, und Nr. 576, 17.8.1910/24. Şa'ban 1328 (Sırat-i Müstakim), S. 4.

4 *Joldyz* 1910, Nr. 580, 29.8.1910/7. Ramazan 1328 *(Anglija, Germanija, Törkija)*, S. 2; Nr. 590, 27.9.1910/6. Şevval 1328 *(Törkijanyŋ Germanija ve Avstrija ittifakyna kušyluvy)*, S. 1.

5 Am 10.10.(23.10.) 1910 war es im Istanbuler Odeon-Theater gegen die russische Iranpolitik zu einer Demonstration gekommen, die von Exilpersern organisiert wurde und an der sich auch Rußlandmuslime beteiligten; siehe AFARY (1996), S. 305–08. *Novoe Vremja* berichtete, die Muslime hätten dem deutschen Kaiser gehuldigt und ihn zum Beschützer aller Muslime ausgerufen. Das Blatt empörte sich darüber, daß russische Untertanen wie Ahmed Ağayef den Muslimen geraten hätten, mit Deutschland eine politische Allianz gegen Rußland einzugehen. Maksudof hielt dem jedoch entgegen, in der ihm vorliegenden Nummer von *Sırat-i Müstakim*, die über die Kundgebung berichte, seien solche Äußerungen Ağayefs nicht zu finden; *Joldyz* 1910, Nr. 602, 26.10.1910/6. Zilkade 1328 *(İstanbul mitinge)*, S. 2. Über die Kundgebung berichteten die Nummern 112 und 113 von *Sırat-i Müstakim*.

hiesige Leser informativ, urteilte *Joldyz*, als sie erstmals eine Ausgabe dieser Zeitschrift besprach.[1]

Nachdem Maksudof im folgenden einige Leitartikel aus *Türk Yurdu* in seiner Zeitung abgedruckt hatte,[2] stellte er Anfang Juni 1912 das Blatt und seine Mitarbeiter ausführlicher vor: Positiv hob er hervor, daß *Türk Yurdu* weiterhin regelmäßig herauskomme – nach dem Scheitern von *Türk Derneği* waren Zweifel am Überleben solcher Blätter durchaus angebracht.[3] In jeder Ausgabe werfe man Fragen auf, die jedem das Herz bluten ließen, der über die türkisch-tatarische Identität der Rußlandmuslime nachdenke.[4]

Diese Fragen wurden in der zeitgenössischen tatarischen Presse, allen voran in *Šura*, kontrovers diskutiert. Die Kommentare Maksudofs verdeutlichen, daß *Türk Yurdu* ein auch in Rußland aktuelles Thema berührte. Wie schon im Falle von *Türk Derneği* beschränkte sich die Istanbuler Diskussion um das Wesen des Türkentums somit keineswegs nur auf das Osmanische Reich.[5]

Seit dem April 1913 bestanden auch Kontakte zwischen *Joldyz* und dem tatarischen Exilorgan *İslâm Dünyası* aus Istanbul. Die Zeitschrift, so schilderte *Joldyz* seinen Lesern, habe sich vorgenommen, allen Muslimen offen und ehrlich zu verdeutlichen, in welcher Situation sie sich befänden. Die Zeitschrift der tatarischen Wohltätigkeitsgesellschaft richte sich an alle Muslime der Welt.[6] Auch die künftigen Besprechungen von *İslâm Dünyası*-Nummern durch *Joldyz* waren in einem kameradschaftlichen Ton gehalten – bis zu einem gewissen Grade erfüllte *İslâm Dünyası* 1913 als islamisch-aufklärerische Zeitschrift mit rußländischem Schwerpunkt die Funktion, die 1909/10 *Sırat-i Müstakim* hatte. Wie andere tatarische Periodika auch hatte *Joldyz* 1913 eine regelmäßige Rubrik für die Presse *(Matbugat Dön'jasy)* eingerichtet, in der sie neben rußländischen vor allem osmanische Organe besprach.

Solche Rubriken, so klein sie auch manchmal ausfielen, dokumentieren doch das Entstehen einer türkischen Presselandschaften über die politischen Grenzen hinaus. Wenn sich die türkische Welt auch von Gasprinskis Ideal einer Einheitssprache fortbewegte und es sich abzeichnete, daß vor allem die Tataren eigene Wege gehen würden, so blieben die Zeitungen auf diesem Wege doch miteinander verbunden. Kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs und dem Ende des Osmanischen Reichs verlief die kulturelle Grenze in der Presse nicht mehr so sehr zwischen der Türkei und Rußland, als vielmehr zwischen arabischer und turksprachiger Presse.

---

1 *Joldyz* 1912, Nr. 781, 17.1.1912/10. Safer 1330 (Türk Yurdu), S. 2.

2 Es handelte sich um die Beiträge *Büyük millî emeller* von Can Bey aus dem ersten und zweiten Heft von *Türk Yurdu* 1911 (Bd. 1, Nr. 1, S. 8–11 und Nr. 2, S. 33–36); in *Joldyz* 1912, Nr. 793, 14.2.1912/9. Rebi I 1330, S. 1, und Nr. 807, 18.3.1912/12. Rebi II 1330, S. 3.

3 Solche Gedanken äußerte *Joldyz* auch, als *Türk Yurdu* in ihr drittes Erscheinungsjahr trat: Zwei Jahre überlebt zu haben, bedeute in diesen schweren, von Kriegen gezeichneten Zeiten bereits eine außergewöhnliche Leistung; *Joldyz* 1913, Nr. 1034, 15.9.1913/27. Şevval 1331 (*Matbugat Dön'jasy* – Türk Yurdu), S. 3.

4 *Joldyz* 1910, Nr. 835, 22.5.1912/17. Cemazi II 1330 *(İslâm galämendän)*, S. 2.

5 Dabei vergaß *Joldyz* nicht unerwähnt zu lassen, daß unter den Redakteuren von *Türk Yurdu* „ihre" tatarischen Autoren wie Ahmed Ağayef, Yusuf Akçura oder Halim Sabit anzutreffen seien; *Joldyz* 1913, 29.8.1913/10. Şevval 1331 (*Matbugat Dön'jasy* – Türk Yurdu), S. 3.

6 *Joldyz* 1910, Nr. 962, 28.3.1913/3. Cemazi I 1331 *(Jaŋa žurnal)*, S. 2.

Sehr anschaulich verdeutlicht die Reaktion von *Joldyz* auf die erste Nummer von *İslâm Mecmuası* (1914) diesen Umstand:

> „Die erste Nummer der in Istanbul neu erscheinenden Zeitschrift *İslâm Mecmuası* ist bei uns eingetroffen. Chefredakteur dieser Zeitschrift ist einer unserer tatarischen Gelehrten, der in Istanbul lebende Halim Sabit. In Istanbul kam früher einmal die religiöse Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* heraus, danach trat angeblich *Sebilürreşad*, ein ‚übles Blatt' *(kara bir mecmua)*, an ihre Stelle. Schon seit langem bestand der Bedarf nach einer seriösen und reformatorischen religiösen Zeitschrift in türkischer Sprache vergleichbar der ägyptischen *al-Manār*. So wie es unserem Yusuf Akçura gelang, eine für alle Türken lesbare, wichtige Zeitschrift wie *Türk Yurdu* herauszugeben, so war es unserem Halim Sabit vergönnt, eine bedeutende und exzellente Zeitschrift wie *İslâm Mecmuası* zu publizieren. Die Losung der Zeitschrift lautet: ‚Für ein religiöses Leben und für eine lebenskräftige Religion'. *(Dinli bir hayat, hayatlı bir din)*.
>
> [...] In der nächsten Ausgabe soll ein wichtiger Beitrag unseres Rızaeddin Fahreddin über die Einheit Gottes abgedruckt werden. Wir schlagen unseren Ulema vor, die Zeitschrift einmal anzuschauen und zu lesen. Diese erste Nummer ist voller interessanter Beiträge."[1]

Die Liste der Autoren, die an diesem Projekt mitzuwirken gedachten,[2] liest sich wie ein *Who is who* der osmanischen und rußlandtürkischen Presse. Parteigänger der reformbereiten osmanischen Ulema, tatarische Aufklärer, osmanische und rußländische Panturkisten kündigten nur wenige Monate vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, der diesem Vorhaben ein jähes Ende bereiten sollte, ihre Kooperation für ein Vorhaben an, bei dem nichts Geringeres als ein türkisches Pendant zu *al-Manār* herauskommen sollte. Wieder einmal schienen die Osmanen aus Sicht der Tataren einer solchen Aufgabe alleine nicht gewachsen zu sein: Wie schon bei der Herausgabe der ersten erfolgreichen nationalen Zeitschrift *(Türk Yurdu)* liegt auch bei dem neuen Bannerträger des islamischen Modernismus die Hauptverantwortung bei rußlandtürkischen Emigranten – so charakterisierte *Joldyz* die Situation.

Ganz eindeutig sah Maksudof *İslâm Mecmuası* in der Tradition von *Sırat-i Müstakim* stehen, von deren rußländischer Komponente die Leserschaft im Zarenreich informiert war. In ihrem Nachfolger *Sebilürreşad*, die sich seit 1912 mehr und mehr zum Gegenpol der türkischen Nationalisten um *Türk Yurdu* entwickelte und in Fragen der Religion konservative Standpunkte einnahm, erkannte *Joldyz* das reaktionäre Gegenstück zu *İslâm Mecmuası*.

Anzeigen von und Reaktionen auf osmanische Periodika nahmen in Kasaner Zeitungen seit 1913 an Zahl zu – ein Umstand, der nicht zuletzt durch die Generalamnestie jenes Jahres hervorgerufen worden war. Die 300-Jahr Feier der Romanovs erleichterte die Zusammenarbeit mit Istanbul wieder, nachdem sie in den Jahren 1910–12 von der russischen Regierung mißtrauisch beäugt worden war und nicht selten zu Repressalien geführt hatte. So finden sich An-

1 *Joldyz* 1914, Nr. 1122, 11.2.1914/28. Rebi I 1332 *(Matbugat Dön'jasy)*, S. 5. Eine Selbstdarstellung befand sich seit der zweiten Ausgabe von *İslâm Mecmuası* auf dem Vorsatzblatt; *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 2, 13. Şubat 1329/30. Rebi I 1332. Das Vorsatzblatt der ersten Nummer lag der Untersuchung nicht vollständig vor.

2 Siehe die vollständige Anzeige in Kapitel 3.1.7.

noncen von *Türk Yurdu*, *İslâm Dünyası* oder *İslâm Mecmuası* auch in anderen muslimischen Blättern Kasans wie *Aŋ* oder *äd-Din väl-Ädäb*. *Aŋ* unterstrich, als sie *Türk Yurdu* vorstellte:

> „Daß diese Zeitschrift, die sich für das Türkentum einsetzt, von einem unserer Tataren wie Yusuf Akçuraoğlu herausgegeben wird, macht sie für uns noch wichtiger. Neben Fragen des türkischen Lebens, der türkischen Geschichte und der türkischen Kultur nimmt auch die Literatur breiten Raum ein."[1]

Osmanische Zeitschriften wie *Türk Yurdu*, *İslâm Dünyası* und *İslâm Mecmuası* konnten sich sicher sein, daß sie in Kasan, einem Zentrum muslimischen Lebens in Rußland, Leser hatten und auch in der lokalen muslimischen Presse Sympathie genossen.

3.2.2.2 Die muslimische Presse Orenburgs

Unter den muslimischen Zeitung Rußlands nahm die in Orenburg von den wohlhabenden Gebrüdern Rämijef herausgegebene *Vakyt* eine herausragende Stellung ein.[2] Sie war mit Abstand die auflagenstärkste Zeitung der kasantatarischen Presse. Mit einer Auflagenhöhe von 3600 Exemplaren in unserem Untersuchungszeitraum[3] übertraf die dreimal wöchentlich erscheinende Zeitung andere Blätter wie *Terciman*, *Joldyz* oder *Bäjanelxak*. Ihr Wirkungsradius umfaßte das europäische Rußland, die transuralischen Regionen bis nach Sibirien. Sie war darüber hinaus auch die meistgelesene tatarische Zeitung im Transkaukasus und bei den tatarischen Gemeinden auf chinesischem Territorium. Auch im Osmanischen Reich dürfte sie neben *Terciman* die bekannteste rußländische Zeitung gewesen sein. Dies verdeutlichen zahlreiche Briefe an die Redaktion aus diesen Gebieten, die häufigen Berichte von Sonderkorrespondenten, die in jene Städte gereist waren und nicht zuletzt die häufige Übernahme von *Vakyt*-Meldungen in der Presse Bakus, Kairos oder Istanbuls.[4]

Vakyt erschien zwischen Februar 1906 und ihrer Konfiszierung 1918 und kam insgesamt auf über 2300 Einzelnummern. Sprachlich stand das Orenburger Blatt der von Gasprinski propagierten allgemeintürkischen Sprache näher als beispielsweise *Bäjanelxak* oder *Joldyz*. Ihr Chefredakteur, Möhämmäd Fatix Kärimof, hatte einige Jahre in Istanbul studiert und war mit İsmail Gasprinski befreundet – der Idee einer sprachlichen Einheit der türkischen Völker stand er nicht ablehnend gegenüber. Benningsen charakterisiert die ideologische Linie von

---

1 *Aŋ* 1913, Nr. 23, 2.12.1913 (Türk Yurdu), hintere Außenseite des Vorsatzblattes. Auf derselben Seite erschien eine Anzeige für *İslâm Dünyası*; es sei eine Zeitschrift, die von „ihrem" berühmten Autoren Abdürreşid İbrahimof herausgegeben werde. Es ist im Einzelfall schwer zu entscheiden, ob solche Annoncen von den Istanbuler Redaktionen selbst verfaßt wurden, oder ob die tatarischen Zeitungen sich das Recht nahmen, die Texte selbst zu gestalten.

2 Vgl. Bennigsen (1964), S. 72–75, und Gol'mstrem (1911), S. 30–38.

3 Siehe RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, L. 2.; ebenso Gol'mstrem (1911), S. 18.

4 Im Osmanischen Reich belief sich der Preis für ein Jahresabonnement kurz nach der Wiedereinführung der Verfassung auf 15 französische Francs, für ein Halbjahresabonnement mußten 8 Francs bezahlt werden; *Vakyt* 1908, Nr. 354, 9.8.1908/25. Receb 1326.

Vakyt als „nationalisme passionné, mais toujours mesuré, panturquisme, libéralisme social «gauchisant», modernisme scolaire, hostilité envers les conservateurs."[1]

Mit Istanbul verbanden *Vakyt* nicht nur die Lehr- und Studienjahre ihres Chefredakteurs. Bereits Ende 1908 begab sich Yusuf Akçura als Sonderkorrespondent von *Vakyt* ins Osmanische Reich. In dieser Funktion blieb er den Lesern im Wolga-Ural Bereich auch lange bekannt. In seinen Briefen, die alle in tatarischer Sprache verfaßt wurden – sich also von dem Osmanischen, das Akçura in der Istanbuler Presse pflegte, deutlich unterschieden –, schilderte Yusuf Akçura die Entwicklungen im Osmanischen Reich aus einer bewußt rußlandtürkischen Perspektive. Eine innere Distanz zu seiner osmanischen Umgebung läßt sich in seinen Schreiben immer wieder spüren. Im September 1908 machte er sich über Kiew und Constanța auf den Weg nach Istanbul; entsprechend betitelte er seine ersten Briefe zunächst noch „Auf dem Weg zum Kalifensitz" *(Darölxilafät julynda)*.[2] Eigenen Angaben zufolge erreichte er sein Ziel um den 15. November 1908.[3] Bereits im Dezember 1908 schilderte Akçura seiner Orenburger Zeitung von dem historischen Vortragsabend, den die rußlandmuslimischen Studenten Istanbuls organisierten, und davon, daß führende osmanische Gelehrte, die an Fragen der türkischen Geschichte interessiert seien, beschlossen hätten, eine nationale Vereinigung zu gründen. Den Entstehungsprozeß von *Türk Derneği* konnten die Leser von *Vakyt* in den nächsten Wochen mitverfolgen.[4]

Dem Entstehen solch neuer gesellschaftlicher Organisationsformen und dem Erscheinen neuer Periodika im Osmanischen Reich maß *Vakyt* eine große Bedeutung zu. Wenige Wochen nach der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung bemühte sich die Redaktion, dem gestiegenen Interesse an Istanbuler Zeitungen in Rußland Rechnung zu tragen. Um zu verdeutlichen, auf welche Weise osmanische Periodika dem rußländischen Publikum vorgestellt wurden, soll der folgende Beitrag aus *Vakyt* in Auszügen wiedergegeben werden:

> „Seit sich die Regierungsform in der Türkei geändert hat und die Freiheit verkündet wurde, erhalten wir viele Briefe, die uns um Informationen über Istanbuler Zeitungen und Zeitschriften nachsuchen. Man bittet um Auskunft über die Namen, die Preise, die Ausrichtungen, wie und auf welchem Wege man sie beziehen kann. Wir selbst besitzen diesbezüglich gar nicht allzuviele Kenntnisse. Was wir wissen, schreiben wir im folgenden. Nach Verkündung der Freiheit wuchs die Zahl der Zeitungen und Zeitschriften in Istanbul wie in der gesamten Türkei sprunghaft an. Ihre Sprache wurde sehr vereinfacht, und natürlich ist ihr Inhalt im Verhältnis zu dem früherer Zeitungen unvergleichlich besser. Folgende sind bei uns angekommen und uns bekannt:
>
> • *İkdam*. Eine große Tageszeitung, der Chefredakteur ist Ahmed Cevdet Bey. Der Gelehrte Ali Kemal, der nach 20 Jahren in Paris zurückgekehrt ist, schreibt für sie. Das Jahresabonnement beträgt für das Ausland 38 Francs. Für ein halbes Jahr 20 Francs. In russischem Geld sind das ungefähr 12 Rubel 50 Kopeken.

---

1 Bennigsen (1964), S. 72.

2 *Vakyt* 1908, Nr. 380, 9.10.1908/27. Ramazan 1326 *(Darölxilafät julynda I)*, S. 2; Nr. 385, 22.10.1908/11. Şevval 1326 *(Darölxilafät julynda II)*, S. 2.

3 *Vakyt* 1908, Nr. 397, 20.11.1908/10. Zilkade 1326 *(Darölxilafätdän I)*, S. 2.

4 *Vakyt* 1909, Nr. 416, 8.1.1909/28. Zilhicce 1326 *(Töreklärne tanu häm tanytu konferansy)*, S. 2; siehe auch Kapitel 4.1.1.

• *Sabah*. So groß wie *İkdam*, eine Tageszeitung. Der Herausgeber ist Mihran Efendi. Berühmte türkische Schriftsteller wie Uşakizâde und Halid Ziya schreiben für diese Zeitung [...]. Das Jahresabonnement beträgt 40 Francs, ein halbes Jahr 22 Francs.

• *Tercüman-i Hakikat*. Früher war der Chefredakteur dieser Zeitung, die seit langem erscheint, der berühmte Ahmed Midhat Efendi. Auch jetzt schreibt er noch für diese Zeitung. Der Chefredakteur ist Mehmed Cevdet Efendi. Man findet [hier] viele Beiträge berühmter türkischer Schriftsteller wie Mahmud Es'ad, Mehmed Hilmi, Ahmed Rasim, Ahmed Refik. Für das Ausland beträgt das Jahresabonnement 165, das halbe Jahr 85 Kuruş (Ein Kuruş sind 8 Kopeken).

• *Mizan*. Kleinformatig. Der Chefredakteur, dieser Zeitung, die täglich acht Seiten stark erscheint, ist der berühmte Murad Bey. *Mizan* kam zunächst in der Türkei heraus, dann floh Murad Bey nach Europa und brachte dort ein paar Nummern heraus. Ihr Preis beträgt im Jahr überall 180, das halbe Jahr 90 Kuruş. Murad Bey ist eine für ihre Tugendhaftigkeit und ihr Wissen berühmte Persönlichkeit.

• *Metin*. Es ist eine täglich in türkischer Sprache erscheinende, politische, wissenschaftliche, den Handel betreffende, literarische und militärische osmanische Zeitung, die seit Verkündung der Freiheit herauskommt. Der Herausgeber und Chefredakteur ist Musa Efendi Akyığıtzâde, der unser Rußland verlassen hat [...]. Ihre Gründer sind Hayriye Hanım, Musa und Halil Efendi. Der Jahrespreis beträgt 180 Kuruş.

• *Servet-i Fünun*. Der Herausgeber der früheren, wöchentlich erscheinenden Illustrierten *Servet-i Fünun*, Ahmed İhsan, hat, sowie die Freiheit verkündet wurde, mit der Publikation einer Zeitung *Servet-i Fünun* begonnen. Er selbst ist der Herausgeber und Chefredakteur. Der Jahrespreis beträgt 180 Kuruş. Jeder Nummer wird ein Bild einer berühmten Persönlichkeit beigefügt.

• *Gazete*. Der Herausgeber dieser Zeitung, die seit Verkündung der Freiheit erscheint, ist Kara Bey Efendi. Ihre Autoren sind berühmte türkische Schriftsteller. Der Jahrespreis beträgt 180 Kuruş.

• *Tanin*. Die Gründer dieser neu erscheinenden Zeitung sind die berühmten türkischen Schriftsteller Hüseyin Kâzım, Tevfik Fikret, Hüseyin Cahid. Im Jahr beträgt ihr Preis 180 Kuruş.

• *Saadet*. Ihr Redakteur ist Ahmed Fehmi. Der Jahrespreis beträgt 180 Kuruş.

Von diesen sind *İkdam*, *Sabah*, *Tercüman-i Hakikat* größer als unsere *Vakyt*, die anderen sind etwas kleiner. *Tanin* ist das Organ der Jungtürken. *İkdam* und *Servet-i Fünun* können als den Jungtürken nahestehend betrachtet werden.

So wie zwischen den türkischen Zeitungen nur wenig Richtungsunterschiede festzustellen sind, so streiten sie auch alle wie aus einem Munde für „Union, Einheit und Fortschritt" (*ittifak, ittihad ve terakki*). Im allgemeinen ist ihre Ausrichtung ganz gemäßigt. Das beste Journal ist die Wochenzeitschrift *Servet-i Fünun* [...] Um türkische Zeitungen zu beziehen, kann man das Geld in einen Brief stecken und ihn versenden oder es per Überweisung schicken. Man sollte die Adresse in russischer oder französischer Sprache schreiben. Es reicht, neben das Wort Konstantinopel den Namen der Zeitung zu setzen. Straße und anderes braucht man nicht anzugeben. Es ist nötig, der Zeitung, die von nun an kommen soll, die eigene Adresse auf russisch ganz deutlich anzugeben und dem Brief beizufügen. Neben den o.g. Zeitungen sollen auch Zeitungen und Zeitschriften mit den Namen *Hürriyet*, *Millet*, *Şark*, *Mirat-i Âlem*, *Necm-i Terakki*, *İttifak*, *Feyz-i Hürriyet*,

Nevzad-i Vatan, *Sırat-i Müstakim*, *İncili Çavuş*, *Karagöz* seit neuestem herauskommen, doch haben wir noch keine davon erhalten."[1]

Die Redaktion der Zeitung *Vakyt* unterstützte mit solchen konkreten Ratschlägen Rußlandmuslime, die mehr über die jungtürkische Türkei erfahren wollten. Es lag durchaus in ihrem Interesse, daß Istanbuler Zeitungen nach Rußland gelangten und dort gelesen wurden. Noch war sie aber auf kein osmanisches Blatt gestoßen, daß seinerseits auf den russischen Markt zu expandieren beabsichtigte, wie dies etwa die Kairiner Zeitschrift *al-Manār* tat.[2]

In ihrer Rubrik „Presse und Literatur" *(Matbugat vä Ädäbijat)* informierte *Vakyt* in den kommenden Monaten noch mehrfach potentielle Interessenten darüber, daß in Istanbul eine Zeitschrift mit dem Namen *Sırat-i Müstakim* herauskomme, die sich auf seriöse Art religiösen und wissenschaftlichen Themen widme.[3] Die von Rußlandmuslimen in Istanbul herausgegebene Zeitung *Tonguç* wurde Ende Februar 1909 vorgestellt, und dabei wurde lobend hervorgehoben, daß ihre Herausgeber sich bemühten, möglichst reines Türkisch zu schreiben.[4]

Eine eingehendere Beschäftigung mit *Sırat-i Müstakim* setzte erst ein, als der Vortrag Yusuf Akçuras über die neueste Geschichte der Rußlandtürken dort im Juni 1909 veröffentlicht wurde.[5] Die Redaktion von *Vakyt* mußte bedauernd feststellen, daß der Text stellenweise geschwärzt und herausgeschnitten worden war – sehr wahrscheinlich von der Zensurbehörde in Odessa.[6] *Vakyt* erwähnte auch einen Reisebrief Abdürreşid İbrahimofs aus Tokyo, der in derselben Nummer von *Sırat-i Müstakim* zu finden war.

Dieser Beschränkung auf Beiträge, die in *Sırat-i Müstakim* von Rußlandmuslimen geschrieben worden waren, begegnet man auch in einer längeren Besprechung des osmanischen Blattes im August 1909. Unter dem Pseudonym *Aksakal* unterrichtete ein Autor die Leser, daß in der jüngsten Ausgabe der in Istanbul erscheinenden Zeitschrift drei Artikel von tatarischen Journalisten geschrieben worden seien.[7] Die Beiträge wurden kurz vorgestellt und die

1 *Vakyt* 1908, Nr. 363, 30.8.1908/16. Ša'ban 1326 *(İstanbul gazetalary)*, S. 3–4.

2 Rußlandmuslimische Buchhandlungen warben für die wichtige panislamische Zeitschrift (z.B. *Vakyt* 1908, Nr. 397, 20.11.1908/10. Zilkade 1326, S. 1). Ihr Herausgeber Rašīd Riḍā wiederum stand mit Rızaeddin Fahreddin in Kontakt, den er in einem Schreiben an *Vakyt* ermächtigte, eigenständig tatarische Übersetzer für seine arabischen Werke zu bestimmen, damit keine Unbefugten diese Schriften aus dem Arabischen ins Tatarische übersetzten; *Vakyt* 1909, Nr. 495, 18.7.1909/13. Receb 1327 *(İdarägä mäktübläri: Mysyrda* al-Manār *idaräsendän)*, S. 3–4. Als *al-Manār* durch ein Mißgeschick der Redaktion die Adressen von 17 ihrer Abonnenten in Rußland verloren hatte, veröffentlichte Rašīd Riḍā die Namen in *Vakyt*, in der Hoffnung, daß diese Personen dadurch informiert würden und sich erneut bei ihm meldeten; *Vakyt* 1908, Nr. 406, 11.12.1908/1. Zilhicce 1326 *(Kahirädä* «al-Manār» *gazetasy idaräsendän)*, S. 4.

3 *Vakyt* 1908, Nr. 374, 25.9.1908/12. Ramazan 1326 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4; *Vakyt* 1909, Nr. 428, 5.2.1909/27. Muharrem 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat: Törkija matbugaty täräkkyjse)*, S. 3.

4 *Vakyt* 1909, Nr. 431, 14.2.1909/6. Safer 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4.

5 Es handelte sich um die *Sırat-i Müstakim*-Nummer 40 vom 28. Mayıs 1325/21. Cemazi I 1327. Der dort befindliche zweite Teil des Vortrags umfaßt die Epoche von 1905 bis 1908.

6 *Vakyt* 1909, Nr. 481, 13.6.1909/8. Cemazi II 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4. Zu dem Vortrag Akçuras siehe Kapitel 4.1.2.2; zur russischen Zensur siehe Kapitel 7.1.

7 *Vakyt* 1909, Nr. 500, 30.7.1909/25. Receb 1327 *(Gazetalar vä žurnallardan:* Sırat-i Müstakim), S. 2–3. Es handelte sich um *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 46, 9. Temmuz 1325/5. Receb 1327 *(Mübahisat: Hatt-i Mushaf)*, S. 315, *(Lisan mes'elesi)*, S. 316–17, u.a.

Gedankengänge der Autoren daraufhin kommentiert. Ein besonderes Lob erfuhr hierbei Ayaz İshakofs entschiedenes Eintreten für eine Vereinfachung der türkischen Sprache.[1]

Kurzbesprechungen von oder Artikelübernahmen aus *Sırat-i Müstakim* nahmen seit Sommer 1909 deutlich zu. Den Lesern von *Vakyt* war zu diesem Zeitpunkt bereits bekannt, daß in dieser osmanischen Zeitschrift Rußlandmuslime zu wichtigen aktuellen Themen religiöser, historischer und literarischer Natur Stellung nahmen. *Sırat-i Müstakim* konnte daher bis zu einem gewissen Grad als Bestandteil der dschadidistischen Bewegung der Tataren gewertet werden. Im September 1909 stellte *Vakyt* die osmanische Zeitschrift in der Rubrik „Presse und Literatur" erneut vor:

> „Die Zeitschrift, die in Istanbul unter diesem Namen erscheint, schreibt über Religion, Philosophie, religiöse Wissenschaft, Recht, Literatur, Politik und besonders über die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Vorkommnisse in der islamischen Welt und kommt einmal pro Woche heraus. Es werden gute und nützliche Artikel publiziert. Über die Aufklärung der Ulema wird viel diskutiert. In den letzten Nummern hat nun Kazanlı Ayaz die Sprachenfrage angeschnitten, und darüber haben er selbst, wie auch andere, wichtige Beiträge geschrieben. Danach fing Ayaz an, über die Muslime Rußlands zu schreiben. Über die Form, wie der Koran bisher in Kasan ediert wurde, hat ein Dozent ein wenig geschrieben. Es gibt auch Beiträge von Abdülhalim, einem Studenten aus Kasan, der in Istanbul studiert. Artikel und Gedanken des verstorbenen Muftis von Ägypten, Muḥammad ʿAbduh, werden ebenso veröffentlicht. Bis jetzt sind 52 Nummern herausgekommen. [...]"[2]

Eine ähnliche, auf Rußland ausgerichtete Auswertung widerfuhr der 62. Nummer von *Sırat-i Müstakim*, in der Ahmed Taceddin und Permli Züfer Kasimi über die Lage der Rußlandmuslime geschrieben hatten. Dabei wurden Taceddins Thesen von einer gezielten russischen Missionierungspolitik kurz erwähnt.[3] Lobend hob *Vakyt* im Dezember 1909 den Umstand hervor, daß unter allen osmanischen Periodika wenigstens *Sırat-i Müstakim* über die Muslime Rußlands berichtete und auch rußländische Autoren zu Wort kommen ließ: Die ägyptische Presse schenke den Rußlandmuslimen im allgemeinen eine viel größere Aufmerksamkeit als die türkische. Die Zeitungen Istanbuls schrieben mit Ausnahme von *Sırat-i Müstakim* keinen einzigen Buchstaben über die Lage der Muslime in Rußland, bemerkte *Vakyt* bitter und fügte hinzu:

> „In Istanbul halten sich viele tatarische Studenten auf, die tatarische Sprache steht der türkischen näher als das Arabische. Deshalb hätten [eigentlich] die türkischen Zeitungen die tatarische Presse aufmerksamer verfolgen müssen als die Araber."[4]

---

1 Siehe auch Kapitel 5.3.2.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 519, 12.9.1909/10. Ramazan 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 3.

3 *Vakyt* 1909, Nr. 544, 14.11.1909/14. Zilkade 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4; die Ausgabe von *Sırat-i Müstakim* erschien am 29. Teşrin I 1325/27. Şevval 1327.

4 *Vakyt* 1909, Nr. 551, 1.12.1909/1. Zilhicce 1327 *(Dəxili xäbärlär: Rusija möslimanlary xakkynda)*, S. 3.

Die Auseinandersetzungen um die neumethodischen Schulen in Buchara und die blutigen Kämpfen zwischen den dortigen Schiiten und Sunniten im Januar 1910 wurden von der dschadidistischen Presse in Innerrußland, allen voran *Vakyt*, aufmerksam verfolgt. Die Zeitungen veröffentlichten offene Aufrufe an die Geistlichkeit von Buchara: Die Rettung des halbautonomen Chanats vor einer weiteren Desintegration war die erklärte Absicht der Redaktionen in Orenburg, Bachčisaraj und Istanbul. In diesem Zusammenhang konnten sich *Vakyt*, *Terciman* und *Sırat-i Müstakim* als „Kampfgefährten" betrachten. In einem Brief eines Bucharers aus Istanbul an die Zeitung *Vakyt* wurden die drei auch in einem Atemzug erwähnt.[1]

Im Kampf gegen die wiedererstarkten konservativen Ulema, die in der Orenburger Zeitschrift *Din vä Mägyjšät* ein lokales Konkurrenzblatt besaßen, griff *Vakyt* seit Ende 1909 vermehrt auf *Sırat-i Müstakim* zurück. Der Inhalt neu erschienener Nummern wurde mitunter detailliert aufgelistet.[2] Auch *Tearüf-i Müslimin*, die seit April 1910 in Istanbul herauskam, fand ihren Weg nach Orenburg.[3] Mehrfach wurden ihre Ausgaben in der Rubrik „Presse und Literatur" zusammen mit denen von *Sırat-i Müstakim* vorgestellt – ein Hinweis darauf, daß die beiden Blätter gemeinsam verschickt wurden.[4] Neben Lob äußerte *Vakyt* jedoch gelegentlich auch Kritik an diesen osmanischen Zeitschriften. Im Falle von *Sırat-i Müstakim* hielt sie den Herausgebern vor, mit ihrer Kampagne gegen Abdullah Cevdets Übersetzung von R. Dozys Buch *(Tarih-i islâmiyet)*, die im Osmanischen Reich verboten wurde, eine neue Form von religiöser Zensur vorzubereiten.[5] Troyskili Ahmed Taceddin wurde für einen Artikel in *Tearüf-i Müslimin* kritisiert, indem er beklagte, daß sich die rußlandmuslimische Jugend nicht mehr für den Beruf des Mullahs interessiere.[6] Gerade der letzte Umstand macht deutlich, daß Gedanken, die von einem Tataren im fernen Istanbul geäußert wurden, in Rußland durchaus nicht ungehört blieben und auch auf Widerspruch stoßen konnten: Die Überlegungen Taceddins in der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* gehörten demnach weiterhin zur innertatarischen Diskussion.

Anders als im Falle von *Terciman* wurden die beiden osmanischen Zeitschriften in Orenburg auch 1910 nicht ignoriert.[7] Die Leser erfuhren von den Vorträgen Abdürreşid İbra-

1 *Vakyt* 1910, Nr. 583, 23.2.1910/26. Safer 1328 *(Fel'eton: Buxara äxvalyndan I)*, S. 2–3; zu der Berichterstattung über Buchara siehe Kapitel 6.1.

2 So im Falle der *Sırat-i Müstakim* Nummern 61, 67, 70, 80, 104, 114, 117, 124.

3 *Vakyt* erhielt ebenso wie andere rußlandmuslimische Zeitungen die Vorankündigung von *Tearüf-i Müslimin* und druckte sie ab; *Vakyt* 1910, Nr. 601, 6.4.1910/9. Rebi II 1328 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4. Zum Inhalt dieser Ankündigung siehe Kapitel 3.1.3.

4 Auf diese Weise vorgestellt wurden die Nummern 2, 5, 12 und 24, der ab der 5. Nummer in Rußland verbotenen Zeitschrift. Erwähnung fanden zudem die Ausgaben 7 und 11.

5 *Vakyt* 1910, Nr. 583, 23.2.1910/26. Safer 1328 *(«Tarih-i islamiyet»ni tyju)*, S. 2; zu den Hintergründen siehe auch Kapitel 5.2.2.

6 *Vakyt* 1910, Nr. 641, 13.7.1910/19. Receb 1328 *(İmamet mansyby)*, S. 2. Dieser Beitrag Taceddins befindet sich in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 7, 24. Haziran 1326/30. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da imamet mansıbı)*, S. 114–17.

7 Vereinzelt fragten tatarische Leser bei der Redaktion von *Vakyt* nach, wie man *Sırat-i Müstakim* beziehen könne; siehe die Auskunft, die einem Ramazan Äfändi Gyjsmäti aus dem Dorf Karabotak erteilt wurde, in *Vakyt* 1910, Nr. 653, 10.8.1910/17. Şa'ban 1328 *(İdarägä mäktüblär)*, S. 4. Er solle sich bemühen, seine ei-

himofs, die dieser nach seiner Weltreise in der Türkei hielt,[1] und konnten einige der Briefe, die Ahmed Ağayef aus Istanbul an die Bakuer Presse schickte, in tatarischer Übersetzung verfolgen. Mit den Zeitungen der Gebrüder Orucof in Baku wie *Häqiqät* und *Günäş* bestand seit 1909 ein regelmäßiger Austausch von Artikeln, Informationen und Gedanken. Ein Mitarbeiter von *Vakyt*, Burhan Šäräf, besuchte 1910 die transkaukasische Metropole und ging der Frage nach, warum so viele prominente aserbaidschanische Journalisten die Stadt verließen. Mehr als vor russischem Druck, stellte er bedauernd fest, flöhen sie vor innermuslimischen Querelen.[2]

Man kann im Jahre 1910 durchaus von einer enger werdenden Kooperation zwischen *Vakyt*, dem auflagenstärksten wolgatatarischen Blatt, der proosmanischen Bakuer Presse um die Verleger Orucof und panislamistischen osmanischen Blättern wie *Sırat-i Müstakim* sprechen. Die rußlandmuslimische Diskussion um die Einführung des Sonntags als Ruhetag oder um die allgemeine Schulbildung ließ sich in *Vakyt* am besten verfolgen. Daher griff die Istanbuler und Bakuer Presse häufig auf diese Zeitung zurück. *Vakyt* wiederum zitierte die anderen Blätter unter anderem deshalb, weil sie den Tataren Innerrußlands zeigen wollte, daß sie in ihrem Kampf um die Bewahrung muslimischer Rechte nicht alleine standen. Diese Entwicklung wurde erst Anfang 1911 von den russischen Behörden unterbunden, als die Einfuhr panislamistischer Blätter aus Istanbul nach Rußland untersagt wurde und in Baku führende Zeitungen verboten wurden.

1911 berichtete der Tatare Âlimcan el-İdrisi, der in Istanbul lebte und studierte, über die Konferenz, die zugunsten der Erdbebenopfer von Turkestan organisiert worden war.[3] Die Rede Yusuf Akçuras, in der er den „Eurozentrismus" der osmanischen Führungsschichten beklagte,[4] habe die Zuhörer mit neuem Leben erfüllt. Sowie er ans Rednerpult getreten sei, sei tosender Beifall ausgebrochen. Nur zwei Monate später erschütterte ein Ereignis, das Wellen bis nach Orenburg, Kasan und Astrachan schlug, die rußlandmuslimische Gemeinschaft in Istanbul: In einem Artikel seines *Tasvir-i Efkâr* hatte einer der führenden osmanischen Literaten, Ebüzziya Tevfik, die Brutalität der russischen Soldaten mit dem tatarischen Blut, das in ihren Adern flösse, zu erklären versucht. Die Polemiken, die sich wegen dieser Diffamierung der Tataren zwischen türkisch-nationalistischen Gruppen und „Osmanen" wie Tevfik entfalteten, fanden auch ein Echo in *Vakyt*.[5]

Die Beschäftigung mit der osmanischen Presse fiel im Jahre 1911 auch in Orenburg recht mager aus; vielmehr sah sich *Vakyt* genötigt, wiederholt dem Vorwurf russischer Medien, die Muslime Rußland unterstützten panislamistische Bewegungen, entgegenzutreten. Erst im De-

---

gene Anschrift in gut lesbarem Russisch, möglichst aber auf französisch anzugeben, riet ihm die Zeitungsredaktion.

1 *Vakyt* 1910, Nr. 613, 6.5.1910/10. Cemazi I 1328 *(Mäshür tatar säjjahy Gabdürräšid Äfändi)*, S. 2. Im Zusammenhang mit seiner Rede erwähnte *Vakyt* auch, daß seine Reisebeschreibung von *Sırat-i Müstakim* als Buch veröffentlicht werde.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 524, 26.9.1909/24. Ramazan 1327 *(Baku I: Millät xadimläre Bakudan kačalar)*, S. 3.

3 *Vakyt* 1911, Nr. 734, 19.2.1911/4. Rebi I 1329 *(İstanbulda ber konferans)*, S. 3.

4 Siehe hierzu Kapitel 5.3.3.

5 *Vakyt* 1911, Nr. 759, 5.4.1911/19. Rebi II 1329 (Tasvir-i Efkâr *vä tatarlar*), S. 2. Zu dem Hintergrund siehe Kapitel 5.3.3.

zember 1911 begann mit der ersten Besprechung einer Nummer von *Türk Yurdu* das Interesse an überregionalen osmanischen Periodika wieder zuzunehmen. Die unter der Leitung von Yusuf Akçura herausgegebene Zeitschrift *Türk Yurdu* wurde den Rußlandmuslimen von *Vakyt* sehr empfohlen: Vor allem Lehrer, Schüler und Imame könnten von ihrer Lektüre profitieren. Die Sprache von *Türk Yurdu* sei ein einfaches Türkisch, das sich leicht verstehen lasse.[1] Zu Beginn des Jahres 1912 erschien in *Vakyt* eine Anzeige von *Türk Yurdu* in tatarischer Sprache; *Türk Yurdu* warb damit, in einfachem Türkisch zu erscheinen und bekannte Autoren wie Yusuf Akçura, Mehmed Emin, Ahmed Ağayef u.a. für sich gewonnen zu haben.[2]

In der Rubrik „Presse und Literatur" tauchte nun wieder eine osmanische Zeitschrift auf.[3] Damit wurde eine neue Phase journalistischer Beziehungen zwischen Orenburg und Istanbul eingeläutet, als deren Höhepunkt der mehrwöchige Istanbul-Aufenthalt Fatix Kärimofs im Winter 1912/13 angesehen werden kann. Seine „Briefe aus Istanbul" *(İstanbul mäktübläre)*, die er *Vakyt* und *Šura* schickte, wurden nicht nur später in Buchform wieder aufgelegt, sondern auch von anderen rußlandmuslimischen Zeitungen wie der Bakuer *İqbal* übernommen. Das Erwachen eines türkischen Nationalgefühls auf den Trümmern einer verfehlten Balkanpolitik war ein Prozeß, den der Chefredakteur von *Vakyt* in Istanbul aktiv mitverfolgte und seine Leser in Rußland miterleben ließ.[4]

Im Verlauf des Jahres 1913 lag die Hauptaufmerksamkeit von *Vakyt*, was die Beschäftigung mit der osmanischen Presse anging, auf der Auswertung von Zeitschriften wie *İslâm Dünyası*,[5] *Türk Yurdu* und *Halka Doğru*. Die Absicht der Herausgeber von *Halka Doğru*, ihre Zeitschrift sprachlich und inhaltlich so einfach wie möglich zu gestalten, um dem Volk die Augen zu öffnen, wurde von den Tataren begrüßt. *Vakyt* merkte jedoch anläßlich der Besprechung der 16. Nummer an: „Aber wir denken, daß sie sich inhaltlich noch ändern und dem Volk noch etwas mehr annähern müßten, um an ihr Ziel zu gelangen."[6]

Kann man *Vakyt* zurecht als die einflußreichste tatarische Zeitung unseres Betrachtungszeitraumes ansehen, so ist ein anderes Orenburger Blatt, die Zeitschrift *Šura*, die auch von den

---

1 *Vakyt* 1911, Nr. 883, 2.12.1911/24. Zilhicce 1329 (Türk Yurdu), S. 2–3.

2 Vergleichbare Inserate anderer osmanischer Periodika gab es damals in *Vakyt* nicht; die Annonce einer osmanischen Zeitschrift in *Vakyt* bildete durchaus eine Ausnahme; sie erschien in *Vakyt* 1912, Nr. 901, 5.1.1912/29. Muharrem 1330, S. 4 sowie in den Nummern 904 und 908.

3 So wurde im Verlauf von 1911/12 der Inhalt der *Türk Yurdu*-Nummern 1–3, 5, 7–10, 12, 16, 18, 19, 22, 23 aufgeführt, wobei rußlandrelevante Beiträge besonders hervorgehoben wurden.

4 Der Putsch unter der Führung Enver Beys wurde daher auch von *Vakyt* gefeiert. In Wort und Bild verherrlichte man 1913 den Held der „neu entstandenen" Türkei. Kurz vor dem Weltkrieg wurde der kommende Vordenker des türkischen Nationalismus, Ziya Gökalp, in Rußland etwas bekannter; vor allem durch seine Artikelserie *Türkleşmek, islamlaşmak, muasırlaşmak* in *Türk Yurdu*, die ausschnittsweise in *Vakyt* wiedergegeben wurde; *Vakyt* 1914, Nr. 1455, 3.4.1914/20. Cemazi I 1332 *(Gazetalardan)*, S. 2.

5 *Vakyt* waren die Konflikte zwischen Abdürreşid İbrahimof und Teilen der Istanbuler Geistlichkeit bekannt; in ihren Kommentaren zu den erhaltenen Ausgaben von *İslâm Dünyası* solidarisierte sich *Vakyt* mit İbrahimof.

6 *Vakyt* 1913, Nr. 1274, 14.8.1913/24. Ramazan 1331 *(Matbugat)*, S. 3.

Gebrüdern Rämijef finanziert wurde, ohne Zweifel das qualitativ bestgemachte Journal der Rußlandmuslime gewesen.[1] *Šura* wurde im Januar 1908 gegründet und erschien bis 1918 zweimal monatlich ohne größere Unterbrechungen. Die Zusammensetzung der Redaktion unterschied sich kaum von der *Vakyt*s, nur war ihr Chefredakteur der berühmte dschadidistische Theologe und Kadi Rızaeddin Fahreddin. Unter den vielen historischen, theologischen, gesellschaftspolitischen und literarischen Themen, die in *Šura* behandelt wurden, nehmen zwei Bereiche eine Sonderstellung ein:

- eine modernistische Islam-Interpretation und
- die Diskussion um die nationale Identität der Türken und Tataren.

Im ersten Falle sah sich *Šura* bewußt in der Tradition eines Blattes wie *al-'Urwatu 'l-wuṯqā*, dem Organ al-Afġānīs und Muḥammad ʿAbduhs.[2] Im zweiten Punkt eröffnete *Šura* selbst eine Diskussion um die Frage, ob sich die Muslime Rußlands Tataren oder Türken nennen sollten und in welcher Sprache man schreiben müsse.[3] Im Osmanischen Reich unterstützte *Šura* die Stärkung des türkischen Nationalgedankens, wie er von Yusuf Akçura vorgetragen wurde. Bei der Besprechung der Neuauflage seines *Üç tarz-i siyaset* bemerkte *Šura*, es gebe Leute, die viel sprächen, doch wenn man alles auf eine Waage lege, verstehe man, das es nichts wert sei. Andere machten wenig Worte, aber jedes einzelne sei bedeutungsvoll. Die Broschüre *Üç tarz-i siyaset* bestehe zwar nur aus 80 Seiten, sei aber 80 Bände wert:

> „Wie sehr das Thema auch zunächst nur die Regierung der Türkei betrifft, so geht es doch uns Rußlandmuslime nicht weniger an als die Istanbuler Türken. Vielleicht sollte man in *Šura* einige Passagen abdrucken. Wir danken unserem Bruder [...], daß er es uns als Geschenk hat zukommen lassen."[4]

Zu den Mitarbeitern der Zeitschrift zählten die prominentesten Vertreter des zeitgenössischen rußlandmuslimischen Dschadidismus. *Šura* verstand sich als rußlandweite Zeitschrift und übernahm auch Beiträge aus der aserbaidschanischen Presse zu wichtigen Themen wie dem Erziehungswesen.[5] Sowohl in der Frage des islamischen Modernismus als auch des türkischen Nationalgedankens vermochten es die Istanbuler Zeitschriften *Sırat-i Müstakim*, *Türk Der-*

---

1 Vgl. Bennigsen (1964), S. 75–77. „Tatarischer Stolz" auf *Šura* klingt auch bei dem in die Türkei ausgewanderten Forscher Akdes Nimet Kurat an, der in einem Beitrag über das „kulturelle Erwachen" der Kasantataren *Šura* zur damals führenden Zeitschrift der türkischen Welt, einschließlich der Türkei, erklärte; Kurat (1966), S. 167.

2 *Šura* 1909, Nr. 11, 1.6.1909/21. Cemazi I 1327 *(Gazetalar vä žurnallar II: Gareb telendä)*, S. 326–27.

3 Viele der Diskussionsbeiträge zur Sprache wurden später in Form einer Broschüre zusammengefaßt; Rizauddin Fahruddin (1910) [ed.]: *Šuranyŋ tel jarysy*. Orenburg; siehe auch Strauss (1993).

4 *Šura* 1909, Nr. 11, 1.6.1909/21. Cemazi I 1327 *(Takriz: Üç tarz-i siyaset)*, S. 347.

5 So z.B. Auszüge aus der Diskussion führender aserbaidschanischer Intellektueller um weltliche Unterrichtsfächer an religiösen Schulen; *Šura* 1908, Nr. 7, 1.4.1908/13. Rebi I 1326 *(Bezgä kajsy gyjlemlär lazimdir?)*; die Originalbeiträge *(Bizä hansı elmlär lazımdır?)* erschienen in der Bakuer Zeitung *Häyat* und wurden 1907 in Tiflis von Ömär Faiq Ne'manzadä als Broschüre herausgegeben.

neği, *Türk Yurdu* u.a., zwischen 1909 und 1914 auf sich aufmerksam zu machen. Viele von ihren rußländischen Mitarbeitern schrieben auch gelegentlich für *Šura*; so finden wir die Namen Yusuf Akçura, Halim Sabit, Ahmed Taceddin, Âlimcan el-İdrisi, Veliyullah Enveri, Gıyaseddin Hüsnü oder ʿA. Sevindik in den Spalten der Istanbuler Periodika wie auch in *Šura*.

Aus *Sırat-i Müstakim* übernahm *Šura* 1909 und 1910 einige Beiträge theologischen Inhalts, so Übersetzungen von Muḥammad ʿAbduh, aber auch solche, die die Reform der Medresen zum Gegenstand hatten. Damit bildete *Sırat-i Müstakim*, was die osmanische Presse anging, eine Ausnahme: In Fragen des Islams orientierte sich *Šura* eher an Kairo als an Istanbul. Dieser Sachverhalt wird an den einleitenden Worten Abdullah Battals deutlich,[1] die er der Übersetzung einer Schrift Muḥammad ʿAbduhs voranstellte:

> „Es dürfte kaum jemanden geben, der Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh nicht kennt. Eine Biographie über ihn liegt in unserer Sprache vor, bei vielen Gelegenheiten fiel sein Name in *Vakyt*, *Šura* und anderen Zeitungen, und einige seiner Artikel sind veröffentlicht worden. Heute wird er überall von lebensnahen, intelligenten und progressiven Muslimen als erster Erneuerer und Reformer der Religion betrachtet, aber in den Augen der Konservativen und Traditionalisten ist er ein Häretiker und Religionsschänder. Da die in Ägypten erscheinende Zeitschrift *al-Manār* ein Sprachrohr des Šaiḫs war, sind die Leser dieser Zeitschrift mit seinen Gedanken vertraut. Früher gab es bei uns nur wenig Leser von *al-Manār*; da der größte Teil der Mollahs der blinden Nachahmung ergeben war, blieb die Zahl derjenigen, die Šaiḫ ʿAbduh kannten oder von seinen Vorstellungen wußten, sehr gering.
>
> In der Türkei überwog in der Zeit der Despotie bei den Hodschas auch die Nachahmung und die Unbeweglichkeit. Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh wurde von Sultan Hamid und seiner Entourage beschuldigt, ein arabisches Kalifat gründen zu wollen, und für einen religiös motivierten Aufwiegler gehalten. Daher wurden seine Werke auch für subversiv befunden, die Einfuhr in die Türkei wurde untersagt, und wer ihn las, der wurde unerbittlich bestraft, in Verbannung geschickt, ins Gefängnis gesteckt und drangsaliert. So war die Einfuhr von *al-Manār* in die Türkei und ihre Lektüre verboten, und ihr Herausgeber war verhaßt. Im Osmanischen Reich gab es nur ein paar heimliche *al-Manār* Leser in Arabien, im Jemen, in Syrien, in Bosnien und der Herzegowina. Und auch dies geschah nur dank der ausländischen Postämter. Daher blieben den türkischen Hodschas die Lehren von Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh völlig unbekannt. Jetzt nach Verkündung der Freiheit beginnt man, seine Gedanken ins Türkische zu übersetzen. In jeder Nummer der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* wird nun einer seiner Artikel veröffentlicht."[2]

Die Nähe zur ägyptischen *al-Manār* machte *Sırat-i Müstakim* für die Orenburger Zeitschrift interessant. In der Diskussion um die Reform der islamischen Hochschulen, die auch in *Sırat-i Müstakim* ausgetragen wurde, erkannte *Šura* ein allgemein-islamisches Problem. Als sie im Januar 1910 einen diesbezüglichen Beitrag aus der osmanischen Zeitschrift übernahm, erinnerte *Šura* ihre Leser daran, daß diese Gedanken einer Istanbuler Zeitschrift entstammten und sich eigentlich an die Studenten der Türkei richteten. Dies sei aber ein Beweis dafür, daß

1 Zu Abdullah Battal [Taymas] (1883–1969) siehe ÇAGATAY (1970).

2 *Šura* 1909, Nr. 19, 1.10.1909/28. Şevval 1327 *(Risālat at-tauḥīd)*, S. 579–82.

die Welt überall gleich sei und die Zeit nun gekommen sei, mit Macht nach Veränderungen im Leben der Muslime zu streben.[1]

Übernahmen aus *Sırat-i Müstakim* kamen bis Dezember 1910 vor. Von August bis Oktober 1910 veröffentlichte *Šura* auf der Innenseite ihres Vorsatzblattes die Annonce von *Sırat-i Müstakim* in einer kürzeren Form. Diese Anzeige erschien vier Ausgaben lang.[2] Das Vorsatzblatt von *Šura* bildet über alle Jahre ihres Erscheinens hinweg eine wichtige Quelle für den Kontakt zu anderen Redaktion oder Privatpersonen.

Auf die politischen Entwicklungen im Osmanischen Reich ging *Šura* immer wieder mit längeren Reportagen ein; dabei griff sie auch auf die Briefe Ahmed Ağayefs zurück, deren Lektüre sie den Rußlandmuslime nachdrücklich empfahl:

> „In *Vakyt* war berichtet worden, daß einer der fähigsten Autoren der Rußlandmuslime, der Kaukasier Ahmed Bey Ağayef, nach Istanbul geht. Er befindet sich bereits dort. Er schreibt Briefe über die Lage in Istanbul und in der Türkei an die in Baku erscheinende russischsprachige Zeitung *Kaspij*. Weil Ahmed Beys Feder so gewandt ist wie seine Informationen umfangreich sind, sind die Dinge, über die er schreibt, sehr bedeutend. Wir schlagen denen, die des Russischen mächtig sind, vor, die Zeitung *Kaspij* zu kaufen, und übernehmen einen seiner Briefe weiter unten in Zusammenfassung."[3]

Die Entstehung von *Türk Derneği* wurde in *Šura* ebenso kommentiert wie die erste Ausgabe der Vereinszeitschrift.[4] Ausführlich berichtete *Šura* über die Konferenzen, die im April 1911 von den Tataren Istanbuls als Antwort auf die Äußerungen Ebüzziya Tevfiks organisiert wurden.[5] Die empörten tatarischen Studenten konnten sich der Solidarität ihrer führenden Zeitschrift *Šura* sicher sein. Konsequenterweise hob sie auch die Gründung von *Türk Yurdu* lobend hervor: Der verantwortliche Redakteur von *Türk Yurdu* sei Yusuf Akçura; dies sei eine Garantie dafür, daß die Zeitschrift vortrefflich redigiert werde. Ihrem „Kollegen" wünschte *Šura* ein langes Leben und einen großen Verbreitungsgrad.[6]

Nur eine Ausgabe später übernahm sie bereits einen langen Beitrag Ahmed Ağayefs über die „türkische Welt" *(Türk âlemi)*. In seiner Einleitung zu Ağayefs Artikel äußerte sich Ğämaläddin Välidof, Dozent an der bedeutenden *Mädräsä-i hösäjnijä* in Orenburg und Autor zahlreicher Schriften über nationale und historische Fragen der Tataren, über die Bedeutung von *Türk Yurdu* für die Rußlandmuslime:

> „Der Umstand, keinen konkreten Volksnamen zu besitzen, ist nicht nur bei uns Tataren so, sondern auch bei anderen Türken recht ähnlich. Wir nennen die Türken Rumeliens und Anatoliens

1 *Šura* 1910, Nr. 1, 1.1.1910/2. Muharrem 1328 *(Tärbija vä täg'lim: islah-i mädaris)*, S. 21–22.

2 Zwischen *Šura* 1910, Nr. 16, 15.8.1910/22. Ša'ban 1328 und Nr. 19, 1.10.1910/10. Şevval 1328.

3 *Šura* 1910, Nr. 3, 1.2.1910/4. Safer 1328 *(Ahmed Bey Ağayefin İstanbul mäktüblärendän beresä)*, S. 81–83.

4 *Šura* 1909, Nr. 3, 1.2.1909/23. Muharrem 1327 (Türk Derneği), S. 93–94; sowie Nr. 13, 1.7.1909/25. Cemazi II 1327 (Türk Derneği), S. 408.

5 *Šura* 1911, Nr. 9, 1.5.1911/16. Cemazi I 1329 *(İstanbulda pek möhim ber konferans)*, S. 261–65, und Nr. 13, 1.7.1911/18. Receb 1329 *(İstanbulda möhim ber konferans)*, S. 390–96; siehe auch Kapitel 5.3.3.

6 *Šura* 1911, Nr. 24, 15.12.1911/8. Muharrem 1330 (*Takriz:* Türk Yurdu), S. 765.

immer Türken, aber sie selbst nennen sich nur selten Türken, in der Literatur und im Schriftverkehr sprechen sie von sich als Osmanen, ihre Sprache nennen sie auch «lisan-i osmani». Wie Professor Vasiliev zu bedenken gibt, haben die Osmanen bis vor kurzem den Namen Türken nicht akzeptiert, sie haben ihn sogar als beleidigend angesehen. So, wie man die Kleinrussen Chachul schimpft, gibt es viele alte Sprichwörter im Türkischen, z.B.: «Für den Türken ist die Stadt ein Gefängnis», «Der Türke kann ein Gelehrter werden, ein Mensch kann er nie werden.», «Wenn man einen Türken zum König macht, tötet er als erstes seinen eigenen Vater.» [...]

D.h., während wir uns für reine Türken halten, sehen sich die Osmanen nicht als echte Türken an. Die Türken nennen uns Tataren. Wir haben wie sie bis in jüngste Zeit die Bezeichnung Tataren abgelehnt. Wir nennen die Kirgisen Kasachen [sic!].[1] Diese nennen uns wiederum Nogaier. Nogaier nennen wir hingegen nur eine Art von Tataren, die im Gouvernement Astrachan lebt. Die Baschkiren haben lange Zeit uns Kasantataren Mischaren genannt. Wir nennen die Tataren aus Minzälä und im Bezirk Belekej Baschkiren, und sie selbst sagen gar nicht Baschkiren zu sich, sondern zu den Muslimen der Gebiete Čeljabinsk, Zlataust, Isterlitamak. Zu den persischsprachigen Tadschiken sagen wir Sarten. Zu den Türkisch sprechenden Türken Bakus, Astrachans und Aserbaidschans sagen wir *persian,* also *farsi* („Perser"). Das heißt, den verschiedenen Zweigen des großen türkischen Volkes wird kein allgemeingültiger und korrekter Name gegeben. Das ist ein ganz natürlicher Zustand für ein Volk, dessen Literatur und Presse keinen Fortschritt macht, und das sich selbst daher nicht kennt, ja gar nicht kennenlernen will."[2]

Wenn sie nun, fuhr Välidof fort, behaupteten: Wir sind Tataren! Wen faßten sie dann unter diesem Begriff zusammen? Seien die Mischaren und Baschkiren auch Tataren, oder seien dies nur die Kasantataren? Sprachlich gebe es keinen Unterschied. Um solche Probleme besser lösen zu können, sei nun im Osmanischen Reich etwas unternommen worden:

„Dieser Tage hat in Istanbul eine neue Zeitschrift mit dem Namen *Türk Yurdu* mit ihrem Erscheinen begonnen. Eine ihrer Nummern ist hier in Orenburg eingetroffen. Wie man anhand des Titels versteht, soll sich diese Zeitschrift für das Türkentum, die Wiederbelebung des Türkentums einsetzen, die über die ganze Welt verstreuten türkischen Stämme miteinander bekannt machen und den Schleier, der über der Vergangenheit der Türken liegt, lüften.

Die Sprache der Zeitschrift ist ein einfaches Osmanisch. Unter ihren Autoren sind auch Yusuf Akçuraoğlu und Ahmed Ağayef. Wir haben den Beitrag *Türk âlemi* von Ahmed Ağayef aus dieser Zeitschrift „tatarisiert" *(tatarčalašdyru)* und übernommen. Denn er kann die Probleme, die wir oben behandelt haben, sehr gut lösen und zu einem Ende führen."[3]

Nur wenig später meldete sich auch die Lausanner Sektion der Vereinigung *Türk Yurdu* zu Wort und umriß die geplanten Aktivitäten der Gruppe.[4] *Šura* und *Türk Yurdu* konnten sich bis zu einem gewissen Grade als Gefährten bei der Ausbreitung eines neuen türkischen Bewußtseins unter den türkischen Völkern verstehen. In ihrem Brief aus Lausanne wiesen die Stu-

1 Es müßte lauten: Wir nennen die Kasachen Kirgisen.

2 *Šura* 1912, Nr. 1, 1.1.1912/25. Muharrem 1330 *(Kavem vä kabiläläremiz arasynda)*, S. 8–12. Die einleitenden Worte Välidofs wurden zusammengefaßt wiedergegeben in *Mir Islama* 1913, Bd. 2. Nr. 1 *(Pantjurkizm v Rossii)*, S. 13–30.

3 Ebd., in derselben Ausgabe von *Šura* erschien auf der Innenseite des vorderen Vorsatzblattes eine Anzeige von *Türk Yurdu*.

4 *Šura* 1912, Nr. 4, 15.2.1912/10. Rebi I 1330 (Türk Yurdu *vä* Türk Derneği), S. 116–17.

denten auf die Verdienste europäischer Turkologen wie Thomsen, Radloff, Léon Cahun und Barthold bei der Erforschung der türkischen Welt hin. Jedes türkische Kind sei diesen Personen zu Dank verpflichtet. Während europäische Gelehrte durch glühend heiße Steppen und Wüsten gezogen seien, um die türkischen Altertümer zu erforschen, seien die türkischen Völker ohne Kenntnis von sich selbst geblieben. Erst in jüngster Zeit bemühten sich Türken wie Necib Âsım darum, nicht nur aus westlichen Werken zu übersetzen, sondern eigenständig die türkischen Völker zu erforschen. In einem Atemzug mit dem Osmanen Âsım nannten die Lausanner Studenten jedoch auch die Rußlandtürken:

> „Man sollte unter den türkischen Gelehrten, die sich in der Presse mit der älteren und zeitgenössischen Geschichte der türkischen Völker, ihren Sprachen und Volksgruppen beschäftigen, besonders İsmail Bey Gasprinski, Yusuf Akçuraoğlu, Ahmed Bey Ağayef und Ali Bey Hüseyinzâde erwähnen."[1]

1913 richtete die Zeitschrift *Šura* eine neue Rubrik mit dem Namen „Presseschau" *(Matbugat Xölasasy)* ein, in der sie ausgewählte islamische Periodika vorstellte und einzelne Artikel zusammenfaßte. Die osmanische Presse war hierbei häufig mit *Türk Yurdu*, *İctihad*, *İslâm Dünyası*, *Tasvir-i Efkâr* und ab 1914 *İslâm Mecmuası* vertreten. Gleichzeitig stieg die Zahl der Anzeigen osmanischer Periodika auf den Vorsatzblättern. Regelmäßig anzutreffen waren hierbei zwischen Mai und September 1913 *Türk Yurdu*, *Şehbal*, *İctihad* und *Yeni Fikir*. Im Oktober und November 1913 warb man für *Şehbal*, *İslâm Dünyası*, *Çocuk Dünyası*, *Ceride-i Sufiye*, *Büyük Duyğu*, *Türk Yurdu* und *Halka Doğru*. Zu den beiden letzten hieß es im Anzeigetext: „Jeder Türke sollte unbedingt *Türk Yurdu* wie auch *Halka Doğru* lesen."[2]

In *İslâm Mecmuası* erkannte *Šura* einen Gefährten im Geiste. Von der äußeren Aufmachung und dem Papier her besitze sie dieselbe Qualität wie *Türk Yurdu*, schrieb *Šura*, als sie die neue Zeitschrift im Februar 1914 erstmalig vorstellte.[3] Da ihre Sprache leicht verständlich und ihr Inhalt sehr wichtig sei, vermutete *Šura*, daß *İslâm Mecmuası* auch in Rußland auf großes Interesse stoßen werde. In derselben Ausgabe von *Šura* erschien auf dem Vorsatzblatt erstmalig eine Anzeige von *İslâm Mecmuası*. Diese ist ohne Unterbrechung bis Ende September 1914 anzutreffen.[4]

Als auf den europäischen Schlachtfeldern bereits der Erste Weltkrieg tobte, warben die beiden Istanbuler Blätter *İslâm Mecmuası* und *Türk Yurdu* noch um die Gunst der Rußlandmuslime. Die lange Laufzeit dieser Annoncen und die regelmäßigen positiven Kritiken, die diese osmanischen Zeitschriften in *Šura* erhielten, verdeutlichen, daß im Bereich des Pressewesens seit Anfang 1913 tatsächlich eine engere Kooperation zwischen Istanbul und Orenburg stattfand.

---

1 Ebd., S. 116.

2 Siehe z.B. *Šura* 1913, Nr. 20, 15.10.1913/27. Zilkade 1331, Innenseite des hinteren Vorsatzblattes.

3 *Šura* 1914, Nr. 4, 15.2.1914/2. Rebi II 1332 (*Matbug äsärlär:* İslâm Mecmuası), S. 123.

4 Seit Anfang August teilte sie eine Seite mit *Türk Yurdu*; beide Anzeigen erschienen zum letzten Mal in *Šura* 1914, Nr. 18, 15.9.1914/8. Zilkade 1332, Außenseite des hinteren Vorsatzblattes.

Das dritte Orenburger Blatt, die Wochenzeitschrift *Din vä Magyjšät*, das Organ der konservativen tatarischen Geistlichkeit, erschien zwischen 1907 und 1917 und lieferte sich vor allem 1910 lange Polemiken mit dem Reformtheologen Musa Carullah und ihm nahestehenden Zeitschriften wie *Šura*. *Din vä Magyjšät* war häufiges Angriffsziel dschadidistischer Attakken.[1] Auch *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* stellten sich selbst immer wieder als Antipoden zu *Din vä Magyjšät* dar.[2] Dies ließe erwarten, daß die Redakteure von *Din vä Magyjšät* in *Sırat-i Müstakim* einen ideologischen Gegner erkannt oder sie zumindest ignoriert hätten – doch dem war nicht so:

In den Jahren 1909 und 1910 übernahmen sie mehrere Artikel religiösen Inhalts aus *Sırat-i Müstakim* und übersetzten sie ins Tatarische.[3] Der krimtatarische Buchhändler Ahmed Ali Tarpi inserierte zwischen September und Dezember 1909 in *Din vä Magyjšät*. Sein dortiges Angebot ägyptischer und Istanbuler Bücher und Zeitschriften umfaßte auch die ersten 26 Nummern von *Sırat-i Müstakim*.[4] Als sich die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* im Sommer 1910 entschloß, in den rußlandmuslimischen Zeitungen und Zeitschriften selbst zu inserieren, vergaß sie auch das Organ der Kadimisten nicht. Diese Anzeige hielt sich in *Din vä Magyjšät* länger als in allen anderen rußländischen Periodika: Sie kam zwischen Ende August und Ende Dezember 1910 neun mal heraus.[5]

Von einem Ignorieren der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*, die sich als Istanbuler Sprachrohr des rußländischen Dschadidismus verstand, durch *Din vä Magyjšät* kann also nicht die Rede sein. 1914 übernahm das Orenburger Blatt mehrere Artikel aus *Sebilürreşad* zur Frage der „Verschleierung der Frauen" *(tesettür-i nisvan)*, was auf eine ideologische Nähe der beiden Zeitschrift in diesem Punkt schließen läßt. Dabei darf nicht außer acht gelassen, daß die Einfuhr von *Sebilürreşad* nach Rußland weiterhin offiziell verboten war und dies den Rußlandmuslimen auch bekannt war.[6]

---

1 Dem Image, Sprachrohr der Kadimisten und Reaktionäre gewesen zu sein, begegnet man auch in der Forschungsliteratur; KURAT behauptet, der Begriff *Din vä Magyjšät* sei für die Rußlandmuslime zum Synonym für „Reaktionär" *(kara gürûh)* geworden; KURAT (1966), S. 161. Zu *Din vä Magyjšät* siehe BENNIGSEN (1964), S. 55–57, und DUDOIGNON (1997), S. 213–21.

2 So geschah dies etwa in den Beiträgen von Ahmed Taceddin; siehe z.B. *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Tashih-i efkâr)*, S. 219–21.

3 So etwa *Din vä Magyjšät* 1909, Nr. 35, 5.9.1909/4. Ramazan 1326 *(Kuran-i ğälil)*, S. 554–57; es handelte sich um einen Beitrag aus der Feder Üsküplü Hafız Ferids aus *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 51, 13. Ağustos 1325/10. Şa'ban 1327, S. 392–93. Ebenso wurde der in *Sırat-i Müstakim* (1910, Bd. 3, Nr. 71, 31. Kanun I 1325/1. Muharrem 1328, S. 289–93) unter dem Pseudonym *Bir Ferid* veröffentlichte Beitrag *(Bir musahabe)* im Februar/März 1910 als Serie abgedruckt (*Din vä Magyjšät* 1910, Nr. 8 bis Nr. 13).

4 Die Annonce erschien in den Ausgaben 35–37, 41, 42 und 49. Der dort angegebene Preis für das Jahresabonnement und das Halbjahresabonnement in Rußland war um jeweils 50 Kopeken teurer als in der Anzeige, die zur selben Zeit in *Terciman* erschien.

5 *Din vä Magyjšät* 1910, Nr. 33, 35, 38, 40–44 und 48.

6 Siehe Kapitel 7.1.

3.2.2.3 Die muslimische Presse Astrachans und anderer Städte

In der Stadt Astrachan, an der Wolgamündung gelegen, existierten in dem Zeitraum, der unsere Fragestellung betrifft, zwei Zeitungen, die häufig in gegenseitige Polemiken verstrickt waren: *İdel* und *Burhan-i Täräqqi*.[1] Handelte es sich bei *İdel* eindeutig um eine tatarische Zeitung, so ist die Zuordnung von *Burhan-i Täräqqi* umstrittener: Tatarische wie aserbaidschanische Historiker beanspruchen sie für ihre eigene Geschichte. Da sie tatsächlich von einem gebürtigen Kaukasier, Mustafa Lütfi İsmayılof-Şirvanski, herausgegeben wurde, werden ihr Name und ihre Beiträge in dieser Arbeit in aserbaidschanischer Umschrift wiedergegeben.

Burhan-i Täräqqi erschien zwischen 1906 und April/Mai 1911 mit mehrfachen, oft längeren Unterbrechungen.[2] Die Auflagenhöhe war mit 500 Exemplaren recht niedrig. Von seiner Ausrichtung her vergleicht BENNIGSEN *Burhan-i Täräqqi* mit der Zeitschrift *Ölfät* von Abdürreşid İbrahimof. Auf dem unter Mithilfe von Abdürreşid İbrahimof im Januar 1906 organisierten zweiten allmuslimischen Kongreß in St. Petersburg hatte İsmayılof teilgenommen und sich nachdrücklich für eine umfassende Reform der „Geistlichen Sammlungen" ausgesprochen.[3] Geboren wurde Mustafa Lütfi Hacı Sadräddin oğlu İsmayılof 1873 im aserbaidschanischen Şamaxı, dem historischen Schirwan, woher auch sein Beiname Şirvanski stammt.[4] Einer sunnitischen Familie entstammend, besuchte er von 1882 bis 1886 die örtliche Grundschule und setzte dann seine Studien auf der Medrese seines Onkels in Şamaxı fort. Nach dessen Tod 1891 wechselte er die Lehranstalt und vollendete seine Medreseausbildung im Jahre 1900 mit einer „Lehrbefugnis" *(icazet)* für die Bereiche Recht und Koraninterpretation. Danach verließ er den Kaukasus und begab sich nach Troick zu dem berühmten Nakşbendi-Scheich Zainullah, dessen Medrese sich unter dschadidistischen Rußlandmuslimen einer großen Beliebtheit erfreute. Dort erwarb er eine weitere *icazet* in Hadithwissenschaften. Nach dieser langen Ausbildung übernahm er die Handelsfiliale seines Vaters in Astrachan und führte dessen Geschäfte kurzfristig dort weiter. 1902 begab er sich erstmals nach Istanbul und schrieb sich am „Lehrerseminar" *(Darülmuallimin)* ein, wo er drei Jahre blieb und 1905 die *rüşdiye*-Stufe abschloß. Anschließend kehrte er im November 1905 nach Astrachan zurück, wo er die Leitung der neugegründeten *Şura-yi İslam Cemiyeti* übernahm. Um die Ausbildungssituation in Astrachen zu verbessern, eröffnete er mit Hilfe dieser Gesellschaft eine Schule (genannt *Darüledeb*), für die er auch Lehrer aus Istanbul anwarb und deren Absolventen er ein weiterführendes Studium an osmanischen Schulen zu vermitteln suchte.[5]

---

1 Zu *İdel* siehe BENNIGSEN (1964), S. 80; zu *Burhan-i Täräqqi* siehe BENNIGSEN (1964), S. 64–65.

2 Die Sammlung der russischen Nationalbibliothek in St. Petersburg umfaßt bis 1907 insgesamt 120 Nummern; danach begann die Zählung wieder bei eins. Zwischen 1908 und 1911 umfaßt die Sammlung 146 Nummern. Zwischen März und November 1910 erschienen keine Ausgaben.

3 DEVLET (1985), S. 96–97.

4 Die folgenden Angaben stammen aus einer in seiner Druckerei erschienenen Geschichte Astrachans von 1907. In der mir vorliegenden Kopie wurde das Geburtsdatum handschriftlich verbessert und durch 1876 ersetzt; AN-NİŽGARUTİ, ĞİHANŠAH BİN GABDULĞABBAR (1907): *Tarix-i Astarxan*. Astrachan, S. 21–23.

5 Einer dieser Lehrer, Halil Sami, schrieb für *Tearüf-i Müslimin* 1910 seine Erinnerungen nieder; siehe Kapitel 5.2.1.

İsmayılofs Kämpfe mit seiner konservativen Umgebung und einer zweiten konkurrierenden Gesellschaft waren in den Jahren zwischen 1906 und seiner endgültigen Emigration nach Istanbul 1911 häufig Gesprächsgegenstand der rußlandmuslimischen Presse. Die in Tiflis erscheinende satirische Zeitschrift *Molla Näsräddin* brachte einige diesbezügliche Karikaturen.[1] İsmayılofs Zeitungen, die er in Astrachan herausgab,[2] wurden mehrfach von den Behörden verboten und seine Schule mußte schließen. Die osmanischen Lehrer wurden schließlich auf Betreiben seiner muslimischen Gegner entlassen. Dabei handelte es sich keineswegs nur um eine „Provinzposse": Das russische Innenministerium verdächtigte den Herausgeber İsmayılof, Kontakte zu den revolutionären Zellen der Anhänger İbrahimofs und zu panislamistischen Zirkeln in Istanbul zu unterhalten. Seine kurzfristigen Erfolge, die es drei Schülern seines *Darüledeb* ermöglichten, in Istanbul zu studieren, wurden in internen Schreiben des Innenministeriums als Beleg für seine Gefährlichkeit gewertet.[3]

Aus Istanbuler Sicht war das Schicksal İsmayılofs ein Paradebeispiel für die Auseinandersetzungen eines Dschadidisten, der mit osmanischer Unterstützung die lokale Bevölkerung aufzuklären gedachte, mit einer reaktionären Geistlichkeit, die aus Borniertheit und Furcht vor Prestigeverlust gegen ihn intrigierte und nicht davor zurückschreckte, sich an die russischen Behörden zu wenden. Diesen, davon waren die Dschadidisten überzeugt, war nichts lieber, als wenn die Muslime ihnen selbst einen Vorwand zum Eingreifen lieferten und sie die besorgten Traditionalisten vor panislamistischen Umtrieben schützen „durften".

İsmayılofs Zeitungen standen mit anderen dschadidistischen Blättern in Rußland in Kontakt, vor allem mit der Bakuer Presse und mit *Vakyt*. Von *Sırat-i Müstakim* erfuhr İsmayılof zunächst über den Umweg der aserbaidschanischen Presse. Im *Täräqqi* Ahmed Ağayefs hatte er von dem Artikel Sevindiks über die Muslime Rußlands erfahren. Den ersten Teil dieses Beitrages druckte İsmayılof in seiner Zeitschrift *Mizan* für das Publikum in Astrachan erneut ab.[4] Bald schon aber erreichten ihn Istanbuler Periodika auf direktem Weg. Ende März veröffentlichte *Burhan-i Täräqqi* eine Anzeige von *Tonguç*, dessen zweite Nummer İsmayılof erhalten hatte.[5]

In der zweiten Hälfte des Jahres 1909 begab sich İsmayılof selbst nach Istanbul – zusammen mit den drei erwähnten Absolventen seiner *Darüledeb*-Schule, die vom Istanbuler *Darüşşafaka* bzw. der Universität aufgenommen wurden. Von der Hauptstadt des Osmanischen Reichs aus schrieb İsmayılof seiner Zeitung in Astrachan mehrere Briefe,[6] die er gemeinsam mit aktuellen Ausgaben der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* verschickte. Vom August bis zum November 1909 erschienen auf diese Weise in *Burhan-i Täräqqi* mehrere längere

1 *Molla Näsräddin* 1910, Nr. 3, 17.1.1910; bzw. 1910, Nr. 12, 21.3.1910.

2 Neben *Burhan-i Täräqqi* gab er auch die Blätter *Hämiyyät* (7 Nummern 1907), *Mizan* (24 Nummern 1908/09) und *Haqq* (20 Nummern 1911) heraus.

3 In dem Rundschreiben Charuzins an alle Gouverneure über den Charakter und die Herausgeber von *Tearüf-i Müslimin* wird İsmayılof namentlich erwähnt; Siehe auch Appendix D.

4 *Mizan* 1909, Nr. 13, 7.4.1909/30. Rebi I 1327 *(İslam vä türk alämi)*, S. 3–4; siehe auch Kapitel 4.1.1.

5 *Burhan-i Täräqqi* 1909, Nr. 70, 13.3.1909/5. Rebi I 1327 *(Ä'lan)*, S. 6.

6 Diese schildern ihre Reise nach Istanbul und den Empfang, der ihnen dort bereitet wurde; *Burhan-i Täräqqi* 1909, Nr. 96, 30.9.1909/28. Ramazan 1327 *(İstanbul xatıratı)*, S. 1–2; Nr. 98, 11.10.1909/1. Şevval 1327, S. 5.

Beiträge aus *Sırat-i Müstakim*, die sich mit Erziehungsfragen beschäftigten.[1] Den Auftritt İsmail Gasprinskis in Istanbul, seine Rede über die Geschichte des Bildungswesens und seine Überlegung zum islamischen Weltkongreß in Kairo[2] übernahm *Burhan-i Täräqqi* ebenfalls aus *Sırat-i Müstakim* sowie Übersetzungen von Muḥammad ʿAbduh.[3] Im Falle von *Burhan-i Täräqqi* markierten die Sommer- und Herbstmonate des Jahres 1909 den Höhepunkt der Beschäftigung mit *Sırat-i Müstakim*. Zwar sind auch später noch Erwähnungen zu finden,[4] doch hatten diese bei weitem nicht mehr denselben Umfang.

Die zweite Astrachaner Zeitung *İdel* erschien zwischen September 1907 und Januar 1914 und kann als liberales, politisch etwas links von den Kadetten und der „Union der Muslime" stehendes Blatt charakterisiert werden.[5] Dem russischen Innenministerium zufolge schwankte die Auflagenhöhe in den Jahren 1909/10 zwischen 900 und 1000.[6] *İdel* stand der Bakuer Presse nahe und übernahm häufig Artikel von Ahmed Ağayef. Scharf wandte sie sich 1910/11 gegen Stereotypen in der russischen Presse, die von panislamistischen Aufstandsversuchen in Rußland sprach oder in den osmanischen Türken fanatische Muslime erblickte, vor denen man die christlichen Minderheiten schützen müsse. In ihren Artikeln über das Osmanische Reich traten die Redakteure von *İdel* für eine starke, selbstbewußte Türkei ein, die auch bereit sein sollte, einen härteren Kurs gegen innere Feinde zu fahren.

Gegen Ende des Jahres 1908 erfuhr *İdel* aus *Terciman* von der Rede Ahmed Midhats über die Geschichte der Türken.[7] Wenn auch nicht so intensiv wie ihre Kollegen in Kasan, Orenburg oder Baku, so verfolgte doch auch *İdel* die Aktivitäten der Rußlandmuslime in Istanbul. Die dortige tatarische Studentenvereinigung schrieb der Redaktion gelegentlich Briefe und bat um Unterstützung. Ayaz İshakof schrieb 1911 für *İdel* Reportagen aus Istanbul mit interessanten Details über das dortige Zusammenleben von osmanischen Türken und Rußlandtataren.[8] Die Herausgeber von *Tearüf-i Müslimin* wollten ihr Blatt regelmäßig nach Astrachan schicken, doch wurde bereits die zweite Nummer vom Zensor in Odessa stark beschnitten.[9]

---

1 *Burhan-i Täräqqi* 1909, Nr. 95, 24.9.1909/22. Ramazan 1327 *(Kütüb-i kälamiyyänin ehtiyacat-i äsrä görä islah vä tä'lifi)*, S. 3–5; Nr. 96, 30.9.1909/28. Ramazan 1327, S. 2–3; Nr. 97, 3.10.1909/9. Şevval 1327, S. 6–8; Nr. 98, 11.10.1909/1. Şevval 1327, S. 1–3; es handelte sich um eine Rede Musa Kâzıms zur Reform der Medrese, der Einführung neuer Lehrstoffe wie Fremdsprachen usw. aus *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 52, 20. Ağustos 1325/17. Şa'ban 1327, S. 403–06; Bd. 3, Nr. 53, 26. Ağustos 1325/24, Şa'ban 1327, S. 5–6; Nr. 54, 3. Eylül 1325/1. Ramazan 1327, S. 22–23.

2 *Burhan-i Täräqqi* 1909, Nr. 91, 9.8.1909/5. Şa'ban 1327 *(Konferans)*, S. 3–5; zu den Hintergründen von Gasprinskis Istanbul-Aufenthalt siehe Kapitel 4.1.2.3.

3 *Burhan-i Täräqqi* 1909, Nr. 99, 16.10.1909/15. Şevval 1327 *(Vahdät-i islamiyyä I)*, S. 1–3; Nr. 100, 23.10.1909/22. Şevval 1327 *(Vahdät-i islamiyyä II)*, S. 1–3. Ursprünglich *Sırat-i Müslimin* 1909, Bd. 2, Nr. 52, 20. Ağustos 1325/17. Şa'ban 1327, S. 401–03.

4 So z.B. *Burhan-i Täräqqi* 1911, Nr. 131, 21.1.1911/4. Safer 1329 (*Aläm-i islam:* İle Gazetesi), S. 2.

5 Die Sammlung der russischen Nationalbibliothek in St. Petersburg umfaßt 623 Nummern.

6 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, L. 3.

7 *İdel* 1909, Nr. 116, 30.12.1908/26. Zilhicce 1326 *(İstanbulda konferans)*, S. 1–2.

8 So z.B. *İdel* 1911, Nr. 355, 25.5.1911/9. Cemazi II 1329 *(Törek tatar mäs'äläse)*, S. 1–2.

9 *İdel* 1910, Nr. 254, 11.5.1910/15. Cemazi I 1328 (*Hağytärxan xäbärläre:* Tearüf-i Müslimin *mäğälläse*), S. 3. Siehe hierzu auch Kapitel 7.1.

Den Lesern von *İdel* waren Istanbuler Periodika wie *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* oder *Hikmet* bekannt. Zu einer regelmäßigen Besprechung von osmanischen Zeitschriften kam es jedoch erst ab 1913, insbesondere von *Türk Yurdu* und *İslâm Dünyası* aber auch *Halka Doğru*. Bereits im Januar 1912 hatte *İdel* die Zeitschrift *Türk Yurdu* vorgestellt und allen Lesern, die des Türkischen mächtig seien, zur Lektüre empfohlen.[1] Einer der wichtigsten Leiter sei der den Rußlandmuslimen wohlvertraute Journalist und Geschichtsprofessor Yusuf Akçura. Dieser Betonung der rußländischen Komponente begegnet man auch in späteren Besprechungen. Auch im Falle von *İslâm Dünyası* war es der tatarische Herausgeber İbrahimof, der offensichtlich für Qualität bürgte:

> „Da ihr Chefredakteur Abdürreşid Efendi ist, hoffen wir, daß sie einen Kampf für religiöse Reformen und gegen den Aberglauben beginnen wird. Der kränkelnde Islam wartet darauf, von einem Gelehrten wie Abdürreşid geführt zu werden. Die abergläubischen Vorstellungen, die den Islam überlagert haben, haben ihn völlig zugrunde gerichtet und tun es noch."[2]

Daß ihr „Väterchen Abdürreşid", wie sie ihn gelegentlich nannten, in *İslâm Dünyası* auf Konfrontationskurs zur osmanischen Geistlichkeit ging, bemerkte *İdel* und versicherte ihm ihre Unterstützung: Die Türkei könne noch viel von ihm lernen.[3]

Durch ihre seit Anfang 1913 betriebene kontinuierliche Auswertung der turksprachigen Presse in eigens dafür eingerichteten Rubriken trug *İdel* bis zu ihrer Einstellung Anfang 1914 mit dazu bei, daß die Leserschaft Astrachans von neuen osmanischen Periodika erfuhr. Der Schwerpunkt lag dabei auf aufklärerischen und türkisch-nationalen Organen, wobei eine eventuelle tatarische Beteiligung nicht unerwähnt blieb. Wie in Kasan und Orenburg war daher auch in Astrachan kurz vor Kriegsbeginn der Grundstein für eine grenzüberschreitende Annäherung der türkischen und tatarischen Presse gelegt worden.

Osmanische Periodika wie *Şehbal, Çocuk Dünyası, Büyük Duyğu, Türk Sözü* u.a. fanden seit 1913 relativ ungehindert ihren Weg nach Rußland und wurden von den Redaktionen der muslimischen Zeitungen und Zeitschriften vorgestellt und weiterempfohlen. Unter all diesen Istanbuler Organen nahmen die Blätter mit rußländischer Beteiligung wie *Türk Yurdu*, *İslâm Dünyası* und *İslâm Mecmuası* jedoch eine Sonderrolle ein – selbst im entlegenen Tomsk besprach die tatarische Zeitung *Seberija* mehrfach Ausgaben von *İslâm Dünyası* oder *Türk Yurdu* und merkte an, daß, während die anderen Blätter Istanbuls hauptsächlich über Europa berichteten, sich *Türk Yurdu* erfreulicherweise ausschließlich den Türken widme.[4] Den Namen *Sırat-i Müstakim* und *Sebilürreşad* hingegen begegnet man seit Anfang 1911 nur noch gelegentlich.

---

1 Dabei beschwerte sich *İdel*, daß die erste Nummer nicht angekommen sei; *İdel* 1912, Nr. 416, 6.1.1912/30. Muharrem 1330 (Türk Yurdu), S. 2.

2 *İdel* 1913, Nr. 539, 26.3.1913/3. Cemazi II 1331 *(Törkijada jaŋa matbugat)*, S. 2.

3 *İdel* 1913, Nr. 548, 26.4.1913/4. Cemazi II 1331 *(Jaŋa matbugat galämendän)*, S. 2.

4 *Seberija* 1913, Nr. 141, 14.8.1913/26. Ramazan 1331, *(Matbugat)*, S. 3.

3.2.3 Die Periodika des Kaukasus

Die aserbaidschanische Presse unterschied sich in zwei wesentlichen Punkten von der zeitgenössischen Presse der Wolgatataren:[1]

1. Seit 1905 erschienen fast alle Periodika (über 40 Zeitungen und Zeitschriften bis 1914) nur in einer einzigen Stadt, nämlich in Baku. Sie mußten daher alle um denselben Markt kämpfen. Private Fehden und lang andauernde Polemiken der Redaktionen untereinander zählten daher in Baku eher zur Regel als zur Ausnahme.
2. Selten kam eine Zeitung länger als zwei Jahre heraus. Die tausendste Ausgabe einer Zeitung, wie es in der tatarischen Presse *(Vakyt, Joldyz, Bäjanelxak)* vorkam, erlebte kein Bakuer Blatt vor dem Ersten Weltkrieg. Die Gründe hierfür waren mannigfaltiger Natur: Verbot durch die Behörden, finanzielle Engpässe, freiwillige Aufgabe oder Emigration des verantwortlichen Redakteurs usw. Oft führten die Redaktionen allerdings nach dem Verschwinden eines Blattes dieses unter neuem Namen und einem anderen Chefredakteur weiter.

Ein anderes Charakteristikum der aserbaidschanischen Presse war die Abhängigkeit vieler Periodika von wohlhabenden Mäzenen wie dem berühmten Zeynalabdin Tağıyef.[2] Dieser hatte schon Ende des 19. Jh. die russischsprachige Zeitung *Kaspij* aufgekauft und 1895 hierfür einen muslimischen Chefredakteur, Äli Märdan Bäy Topçubaşof, eingestellt.[3] Um die Jahrhundertwende war *Kaspij* zu einem wichtigen Organ der muslimischen Intelligenzija geworden, nicht zuletzt, da sie sich der Mitarbeit zweier junger Talente, Ali Bey Hüseynzâdes und Ahmed Ağayefs, erfreute. Die Auflage stieg kontinuierlich an und lag 1906 bei 8000 Exemplaren.[4] Lange Zeit galt *Kaspij* neben *Terciman* als das einzige muslimische Organ im Russischen Reich. Seine muslimischen Mitarbeiter erwarben sich einen Ruf weit über den Kaukasus hinaus. 1908 übernahm ein russischer Jude, Andrej Vejnberg, die Redaktion der Zeitung, und die Zahl der „muslimischen" Beiträge ging spürbar zurück. In dem für unsere Fragestellung relevanten Zeitraum kann *Kaspij* nicht mehr im engeren Sinn als Sprachrohr der aserbaidschanischen Muslime angesehen werden. Gelegentlich wurden Istanbuler Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* in der Rubrik „Aus Leben und Presse der Muslime" erwähnt,[5] von einer kontinuierlichen Auswertung konnte aber keine Rede sein. Die „Briefe aus der Türkei"

---

1 Zur aserbaidschanischen Presse sei auf BENNIGSEN (1964), S. 104–33, YÜKSEL (o.J.) und MÄMMÄDZADÄ (1922) verwiesen; Angaben über die Erscheinungsdauer entstammen AXUNDOV (1965).

2 Zu Hacı Zeynalabdin Tağıyef (1823–1924) und seinen Aktivitäten als Ölmagnat und Mäzen der Bakuer Intelligenzija siehe IBRAGIMOV, M. Dž. (1990): *Predprinimatel'skaja dejatel'nost' G. Z. Tagieva.* Baku; İSMAYIL, MAHMUD/MARAT İBRAHİMOV (1994): *El atası.* Bakı.

3 Zu *Kaspij* (1881–1918) siehe BENNIGSEN (1964), S. 31–32 und MOVLAEVA, S. A. (1983): *Propaganda russkoj i azerbajdžanskoj kul'tury na stranicach gazety „Kaspij" (1881–1917 gg.).* Baku.

4 HAJİBEYLİ, D. (1930): „The Origins of National Press in Azerbaijan." In: *Asiatic Review* 25. S. 763.

5 So etwa *Kaspij* 1910, Nr. 105, 12.5.1910 *(Iz žizn i pressy musul'man)*, S. 4.

(Pis'ma iz Turcii), die Ahmed Ağayef an die Zeitung *Kaspij* schickte, waren wohl die wichtigste Beschäftigung mit den Osmanen, die in dem Bakuer Blatt nach 1909 noch zu finden ist.

In den Jahren 1903–5 hatte sich nach einer längeren Pause wieder eine türkischsprachige Presse in Aserbaidschan etablieren können.[1] Den Grundstein hierfür legte zunächst Mähämmäd Ağa Şahtaxtinski, der von den Behörden bereits 1903, noch vor der Revolution, die Erlaubnis erhielt, in Tiflis eine Zeitung mit dem Namen *Şärq-i Rus* („Der russische Orient") herauszugeben.[2] Dem Anspruch, eine muslimische Zeitung für den ganzen Osten Rußlands zu sein, wurde *Şärq-i Rus* zeitweise gerecht. Ähnlich wie Gasprinskis *Terciman*, mit dem sich Şahtaxtinski heftig befehdete, erhielt auch *Şärq-i Rus* Zuschriften aus vielen Orten Rußlands. Auf ihren Seiten begegnen uns die Namen zahlreicher Personen, die nach 1905 als Journalisten hervortreten und z.T. eigene Periodika leiten sollten, wie Abdürreşid İbrahimof oder Ayaz İshakof.[3]

Nach dem Ende des auch mit den *Kaspij*-Redakteuren zerstrittenen *Şärq-i Rus* Anfang 1905 wurde Baku zum Zentrum der aserbaidschanischen Presse, was es bis heute auch geblieben ist. Es waren zunächst die muslimischen Mitarbeiter von *Kaspij*, die 1905 als erste eine türkische Zeitung mit dem Namen *Häyat* herausbrachten. Einer der Redakteure, Ali Bey Hüseyinzâde, war auch Gründungsmitglied der osmanischen Bewegung *İttihad ve Terakki* gewesen, so daß von Beginn an Kontakte zwischen *Häyat* und den im ägyptischen Exil erscheinenden jungtürkischen Blätter wie *Türk* und *İctihad* bestanden.[4] Hüseyinzâde rief in *Häyat* die dortigen jungtürkischen Aktivisten auf, in den Kaukasus zu kommen. Dieser sei ihnen sprachlich viel näher als die arabische Welt und könne seine revolutionäre Erfahrung an die Osmanen weitergeben.[5] Die Fackel der Revolution, die seit 1905 im Kaukasus brannte,

1 Zu den vergeblichen Versuchen der Gebrüder Ünsizadä, in den 90er Jahres des 19. Jh. erneut die Erlaubnis zur Herausgabe einer türkischsprachigen Zeitung zu bekommen, siehe ZEYNALOV, AĞARÄFİ (1979): „Keçän äsrin 90-cı illärindä Azärbaycan dövri mätbuatı uğrunda mübarizäsi." In: MÄMMÄDOV, KAMRAN [ed.]: *XX äsr Azärbaycan ädäbiyyatı mäsäläläri*. Bakı. S. 177–204; und ZEYNALOV, AĞARÄFİ (1985): „Ünsizadä qardaşlarının qäzet çıxarmaq cähdläri." In: MÄMMÄDOV, KAMRAN [ed.]: *XX äsr Azärbaycan ädäbiyyatı mäsäläläri (İkinci kitab)*. Bakı. S. 80–100.

2 Zu der Zeitung *Şärq-i Rus* (1903–5) und ihrem Herausgeber Şahtaxtinski siehe die Studie von NOVRUZOV, ŞÖVQİ (1988): *„Şärqi-Rus"un çağırışı*. Bakı.

3 İbrahimof schilderte in *Şärq-i Rus* einen Besuch, den er dem berühmten Kaukasier Mehmed Murad im Januar 1904 in Istanbul abstattete; Murad lobte darin die Kulturbestrebungen der „jungen Tataren", in die er große Hoffnungen setze, berichtete der nur 10 Jahre jüngere İbrahimof geschmeichelt; *Şärq-i Rus* 1904, Nr. 26, 5.3.1904/30. Zilhicce 1321 *(Murad Bäy)*, S. 3.

4 Hüseyinzâdes historiographische und ethnologische Artikelserie „Wer sind die Türken und wer gehört zu ihnen?", die 1905 in *Häyat* erschien, darf als Beitrag zu der Diskussion um türkisches versus osmanisches Bewußtsein verstanden werden, die von Yusuf Akçura in *Türk* ausgelöst worden war. Hüseyinzâde beklagte in seiner Einführung das mangelnde Nationalgefühl vieler, vornehmlich osmanischer Türken; *Häyat* 1905, Nr. 4, 19. Rebi II 1323 *(Türklär kimdir vä kimlärdän ibarätdir?)*; Nr. 9, 25. Rebi II 1323; Nr. 16, 4. Cemazi I 1323; Nr. 22, 14. Cemazi I 1323; Nr. 35, 4. Cemazi II 1323; Nr. 52, 29. Cemazi II 1323; Nr. 81, 24. Ša'ban 1323; Nr. 82, 25. Ša'ban 1323. Erneut veröffentlicht in HÜSEYNZADÄ (1997), S. 210–38.

5 Was die Sprache von *Häyat* anging, so entschieden sich die Herausgeber bewußt für eine dem Osmanischen nahestehende Literatursprache, die im wesentlichen der von Gasprinski geforderten Einheitssprache entsprach; siehe den Grundsatzartikel Hüseyinzâdes „Einige Bemerkungen zur Sprache unserer Zeitung", der in der 7. Nummer von *Häyat* erschien; HÜSEYNZADÄ (1997), S. 71–74. Gasprinski lobte die Redakteure von

sollte auch in Iran und der Türkei entflammen.[1] Tatsächlich folgte ein Osmane, Ahmed Kemal, der 1906 in Ägypten die jungtürkische Exilzeitschrift *Doğru Söz* herausgegeben hatte, dem Ruf Hüseyinzâdes und begab sich 1907 nach Baku.[2]

Nach der Einstellung von *Häyat*, die – ähnlich wie *Şärq-i Rus* – 1905, bevor die tatarische Presse Fuß fassen konnte, viele Beiträge aus Innerrußland erhalten und daher eine überregionale Bedeutung besessen hatte, gründeten Ali Bey Hüseyinzâde und Ahmed Ağayef ihre eigenen Periodika.[3] Auch diese sympathisierten mit den Jungtürken und waren Abdülhamid II. gegenüber feindlich eingestellt. So riefen die Osmanen Ahmed Kemal und Ali Haydar, der Sohn Midhat Paşas, in der von Hüseyinzâde herausgegebenen Zeitschrift *Füyuzat* offen zur Rebellion und Revolution in der Türkei auf.[4] Diese Zeitschrift, die vor dem Erscheinen der Orenburger *Šura* sicherlich das qualitativ anspruchsvollste Journal der Rußlandmuslime war, prägte 1906/07 die Schlagworte „europäisieren, turkifizieren, islamisieren" *(avrupalaşmaq, türkläşmäk, islamlaşmaq)*, die später in ähnlicher Form auch von Ziya Gökalp in der Türkei übernommen wurden.[5] In vielen Gedanken nahm *Füyuzat* die spätere Propaganda von *Sırat-i Müstakim* oder *Türk Yurdu* vorweg.[6]

Es war unter anderem der Unmut des osmanischen Herrschers, der zur Einstellung von *Füyuzat* führte. Ihr Herausgeber, der Geschäftsmann Tağıyef, der auch mit Istanbul Handel betrieb, entschloß sich 1907, dem Blatt seine Unterstützung zu entziehen. Als Reaktion auf diesen Rückschlag bekräftigte ihr osmanischer Mitarbeiter Ahmed Kemal in der letzten Ausgabe noch einmal die ideologische Leitlinie von *Füyuzat*. Da dieses Blatt von späteren Sowjetwissenschaftlern als Inbegriff des Panturkismus und Panislamismus und als Gegner der „aufklärerischen Demokraten" unter den Muslimen verurteilt wurde, haben diese Passagen nie

---

Häyat ausdrücklich hierfür; *Terciman* 1906, Nr. 26, 3. Safer 1324 *(Açık mektub)*.

1 *Häyat* 1906, Nr. 143, 2.7.1906 *(Kuh-i Qaf vä Simurğ)*, S. 1–2.

2 Ahmed Kemal [Akünal] (1874–1942) hielt sich zwischen 1907 und 1911 mit Unterbrechungen in Baku auf. Er lehrte in den 90er Jahren des 19. Jh. am Istanbuler *Darüşşafaka* osmanische Literatur und fühlte sich der *edebiyat-i cedide* zugehörig. Mehrfach verhaftet wegen seiner jungtürkischen Kontakte gelang ihm schließlich die Flucht nach Kairo, wo er sich dem Kreis um Abdullah Cevdet anschloß und auch eine kurzlebige Zeitschrift, *Doğru Söz* (insgesamt 14 Nummern, 1906), herausgab. Nach Baku kam er auf Einladung des *Füyuzat*-Herausgebers Ali Bey Hüseyinzâdes. Seine Artikel finden sich zunächst in *Füyuzat*, *Täräqqi* und *Däbistan* (1906–8). Bis zu seiner Ausweisung im Frühjahr 1911 schrieb er für mehrere proosmanische, panturkistische Zeitungen wie *Häqiqät* (1909–10), *Günäş* (1910–11) und *Yeni Füyuzat* (1910–11). Darüber hinaus leitete er eine reformierte *Näşr-i Maarif*-Schule in der Siedlung Balaxan bei Baku. Siehe AKÜNAL, DÜNDAR (1943): „Azerbaycan için çalışanlardan Ahmet Kemal Akünal." In: *Türk Amacı* 2, Nr. 8, S. 49–55.

3 Ağayef hatte die Zusammenarbeit mit *Häyat* schon Ende 1905 aufgekündigt.

4 Siehe etwa den Brief Ali Haydars in *Füyuzat* 1907, Nr. 25, 14.8.1907 *(Anadolu ähvalına dair)*, S. 408–09.

5 Diese Parole wurde von Ali Bey Hüseyinzâde als „Weg des *Füyuzat*" (Füyuzat *yolu*) bezeichnet; *Füyuzat* 1907, Nr. 23, 26.7.1907/28. Cemazi II 1325 *(İntiqad ediyoruz, intiqad olunuyoruz)*, S. 369–77; erneut veröffentlicht in HÜSEYNZADÄ, ÄLİ BÄY (1996): *Qırmızı qaranlıqlar içindä yaşıl işıqlar*. Seçilmiş mäqalälär. Bakı. (ed. von OFELYA BAYRAMLI), S. 174–85.

6 Obgleich Ali Bey Hüseyinzâde nach seiner Emigration in Istanbul kaum mehr für Periodika geschrieben hat, scheint sein Einfluß in den Redaktionen von *Türk Yurdu* und *Halka Doğru* doch spürbar gewesen zu sein; darauf verweisen auch die biographischen Notizen, die Yusuf Akçura 1915 in *Türk Yurdu* über Hüseyinzâde veröffentlichte; *Türk Yurdu* 1915, Bd. 8, Nr. 3, 2. Nisan 1331, S. 2550–56; Nr. 4, 23. Nisan 1331, S. 2566–70; Nr. 5, 7. Mayıs 1331, S. 2581–85.

eine Berücksichtigung gefunden.[1] Sie mögen bewußt überspitzt worden sein – aus Enttäuschung über das Verhalten des einstigen Mäzens Tağıyef. Der „Weg des *Füyuzat*" *(füyuzatlıq)* wurde definiert als:[2]

1. „Islamisch im Glauben, westlich im Geiste und europäisch im Aussehen zu sein" *(islam i'tiqadlı, firäng fikirli, Avrupa qiyafätli olmaqdır)*.
2. „Kein Anhänger der Autokratie, der Bürokratie, der Aristokratie, des Kapitalismus und der Frauenunterdrückung zu sein" *(istibdad, bürokratiya, aristokratiya, kapitalizm vä istihqar-i nisvan täräfdarı olmamaqdır)*.
3. „Aktiv für die Freiheit, das Volk, die Demokratie, das Proletariat und die Frauenrechte zu streiten" *(hürriyyätin, camaatın, demokratiyanın, proletariyanın, hüquq-i nisvanın mücahid-i fädakari olmaqdır)*.

Auch die Zeitungen Ahmed Ağayefs, *İrşad* (1905–8) und *Täräqqi* (1908–9), engagierte sich auf Seiten der Jungtürken, was nicht ohne negative Konsequenzen blieb. Eigenen Angaben zufolge mußte Ağayef wegen seiner Kritik an Sultan Abdülhamid II. einen Rückgang an Abonnenten hinnehmen.[3] Ağayef zeigte sich aber nicht bereit, ein paar Käufern zuliebe seine Überzeugungen zu opfern. In langen Beiträgen zur osmanischen Geschichte versuchten Ağayef und Ahmed Kemal, der seit 1907 auch für *İrşad* schrieb, die kaukasischen Leser davon zu überzeugen, daß sie nicht die Osmanen an sich oder das Kalifat, sondern die Herrschaftsmethoden Abdülhamids II. ablehnten. In diesen Beiträgen artikulierten die Autoren ganz offen Stolz auf ihre türkische Herkunft – den osmanischen Türken gestanden sie zu, aufgrund ihres jahrhundertelangen Einsatzes für die islamische Welt den fortgeschrittensten Teil der gesamten türkischen Welt zu bilden. Um so mehr bedauerten die Autoren, daß die Osmanen seit 30 Jahren einem ihnen unwürdigen Regime ausgesetzt seien.[4]

Als die osmanische Verfassung im Sommer 1908 wiedereingeführt wurde, schienen sich die Hoffnungen Ağayefs und seiner Mitstreiter zu erfüllen. Von großer Bedeutung für ihre Zeitung erwies es sich, daß Abdülhamid II. selbst dem Druck nachgegeben und sich zu diesem Schritt entschlossen hatte. Erst dadurch sei er in den Herzen der Muslime weltweit zum „Fürst der Gläubigen" *(Ämirülmö'minin)*, d.h. zum Kalifen, geworden, schrieb Ağayef.[5] Die von seinem Schwager Väzirof seit April 1907 geleitete Bakuer Zeitung *Täzä Häyat*, die von der finanziellen Unterstützung Zeynalabdin Tağıyefs abhing, hatte sich vor dem Umsturz auf

1 Zu dieser Charakterisierung des *Füyuzat* siehe MİRÄHMÄDOV (1980), S. 367 ff.

2 *Füyuzat* 1907, Nr. 32, 24.10.1907/29. Ramazan 1325 [sic!; das Datum war seit der 31. Nummer nicht verändert worden], S. 483.

3 Anfang 1907 war *İrşad* im Osmanischen Reich verboten worden; siehe *İrşad* 1907, Nr. 32, 23. Muharrem 1325 (*Sultan Abdülhämidin* İrşad*a märhämäti. İstanbuldan bizä böylä mäktub gäldi*). Die Verurteilung des osmanischen Sultans, die daraufhin in den Spalten von *İrşad* einsetzte, habe zu einem Rückgang an Abonnenten um mindestens die Hälfte geführt; siehe *İrşad* 1907, Nr. 40, 5. Safer 1325. Laut *Azärbaycan dövri mätbuatı 1832–1920. Bibliografiya*. Bakı 1987, S. 80, schwankte die Auflage von *İrşad* zwischen 3–6000, während sich die von *Täräqqi* auf 4000 belief, ebd. S. 109.

4 *İrşad* 1908, Nr. 8, 24. Zilhicce 1325 *(Osmanlıya dair)*, S. 2; die Serie lief bis Nr. 14, 12. Muharrem 1326.

5 *Täräqqi* 1908, Nr. 49, 27, Şa'ban 1326 *(Äläm-i islam)*, S. 1–2.

die Seite Abdülhamids II. gestellt und die Jungtürken als gesetzlose Rebellen verurteilt. Diese Haltung wurde nach der Jungtürkischen Revolution von der Bakuer Bevölkerung offensichtlich nicht mehr gebilligt – *Täzä Häyat* wurde wegen Käuferschwund Ende 1908 eingestellt.[1]

Für panturkistische Aktivisten wie Ahmed Ağayef, Ali Bey Hüseyinzâde oder Ahmed Kemal war mit der Revolution in der Türkei ein neues Zeitalter angebrochen. Nach dem Wiedererstarken der Reaktion in Rußland und dem unglücklichen Verlauf der iranischen Verfassungsrevolution waren die Osmanen 1908 in ihren Augen zu den Hoffnungsträgern der islamischen Welt geworden.[2] So schrieb Ağayef als Reaktion auf die Wiedereinsetzung der Verfassung:

> „Die Feinde Asiens und besonders der islamischen Welt verstehen sehr gut, was für ein großes Ereignis die Verkündung der Verfassung im Osmanischen Reich ist. Seit genau hundert Jahren hat es kein so großes Ereignis mehr gegeben, den japanisch-russischen Krieg miteingeschlossen. Die osmanische Verfassung, die osmanische Freiheit werden in den Annalen nur eine Jahreszahl bilden, die gesamte Menschheit aber werden sie in ein neues Zeitalter eintreten lassen."[3]

Die Niederschlagung des antikonstitutionellen Gegenputsches vom April 1909 bewertete Ağayef als Verdienst des türkischen Bevölkerungselements im osmanischen Vielvölkerreich. Endlich habe sich das echte Türkentum Anatoliens und Rumeliens gegen die verdorbene Hauptstadt durchgesetzt. Ali Bey Hüseyinzâde sah in dem erneuten Sieg der Jungtürken 1909 den Beweis dafür, daß das wahre „Soldatentum" *(äsgärlik)* im „türkischen Wesen" *(türklük)* zum Ausdruck komme.[4]

Ahmed Ağayef war es auch, der recht früh auf die neuen Publikationen im Osmanischen Reich aufmerksam machte. Von der Gründung der Vereinigung *Türk Derneği* erfuhr er aus der osmanischen Zeitung *Tuna*, die schon seit längerem mit panturkistischen Kreisen in Baku korrespondierte.[5] Bis zu den Ereignissen vom „31. März", dem Umsturzversuch konservativer Kreise in Istanbul, zitierte *Täräqqi* häufig die osmanische Zeitung *Mizan*, die von dem gebürtigen Kaukasier Mehmed Murad herausgegeben wurde.[6] Dessen Sympathie für die Aufständischen wurde ihm von Ağayef jedoch nicht verziehen.[7] Neben *Mizan* waren es die in *Sırat-i Müstakim* veröffentlichten Predigten Manastırlı İsmail Hakkıs, die Schriften Eşref Edibs, Mehmed Akifs, Musa Kâzıms und die Übersetzungen der Werke Muḥammad ʿAbduhs, die seit Januar 1909 die Leser von *Täräqqi* mit dem neuen Geistesleben der osmanischen Hauptstadt vertraut machten. Als Ağayef im April 1909 den langen Beitrag Sevindiks über die Tür-

---

1 Zu *Täzä Häyat* siehe BENNIGSEN (1964), S. 112–13.

2 So wünschte sich Ağayef, daß die Jungtürken Sättar Xan in seinem Kampf um Täbris zur Hilfe eilten; *Täräqqi* 1908, Nr. 52, 2. Ramazan 1326 *(İran vä osmanlı)*, S. 1.

3 *Täräqqi* 1908, Nr. 12, 2. Receb 1326, *(Osmanlıda qanun-i äsasi)*, S. 1–2.

4 *Täräqqi* 1909, Nr. 71, 28. Rebi I 1327 *(Acmal-i Siyasi: Türkiyä)*, S. 2; Hüseyinzâdes Artikel erschien in *Täräqqi* 1909, Nr. 75, 2. Rebi II 1327 *(Türklük, äsgärlik)*, S. 3.

5 *Täräqqi* 1909, Nr. 13, 6. Muharrem 1327 (*Osmanlı vä Balkan işläri:* „Türk Derneği"), S. 4. Siehe hierzu auch Kapitel 4.1.1.

6 Siehe z.B. *Täräqqi* 1908, Nr. 80, 7. Şevval 1326 ((Mizan) *sahibi Murad Bäy*), S. 3.

7 *Täräqqi* 1909, Nr. 85, 22.4.1909/14. Rebi II 1327 *(Osmanlı işläri Murad Bäy)*, S. 3.

ken Rußlands aus *Sırat-i Müstakim* übernahm und die Zeitschrift hierfür lobte, war sie Bakuer Lesern durchaus schon ein Begriff.[1] Die sprachliche Nähe zum Osmanisch-Türkischen erleichterte es Bakuer Redaktionen, Originalbeiträge aus der Istanbuler Presse zu übernehmen. Dennoch sahen sie sich mitunter gezwungen, solche Texte ins Aserbaidschanische zu übertragen.

Ab Mai 1909 nahmen in *Täräqqi* die Artikelübernahmen aus *Sırat-i Müstakim* zu.[2] Nur einen Monat später verließ Ahmed Ağayef endgültig seine aserbaidschanische Heimat und begab sich nach Istanbul, wo er Mitte Juli 1909 eintraf.[3] Von dort begann er, seine „osmanischen Briefe" zunächst an *Täräqqi* und später an *Kaspij* zu verschicken.[4] Im Oktober 1909 wurde *Täräqqi* eingestellt. Aus der Begeisterung für die Jungtürkische Revolution von 1908 hatte sich im Verlauf von nur einem Jahr eine immer enger werdende Kooperation mit Istanbul und seiner reformorientierten Geistlichkeit um Musa Kâzım, Manastırlı İsmail Hakkı und nicht zuletzt die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* entwickelt: eine Zusammenarbeit, an der Ahmed Ağayef nun aktiv teilnahm.

Ağayefs Übersiedlung nach Istanbul gab Anlaß zu vielerlei Gerüchten. Zur selben Zeit setzte sich auch ein anderer aserbaidschanischer Aktivist, Dr. Karabey Karabeyof, nach Istanbul ab.[5] Burhan Šäräf, der im Auftrage von *Vakyt* im Herbst 1909 Baku einen mehrtägigen Besuch abstattete, machte weniger den Druck der Behörden als vielmehr Intrigen unter Aserbaidschanern für den Umstand verantwortlich, daß immer mehr „Volksdiener" *(millät xadimläre)* wie Ağayef, Karabeyof oder Topçubaşof Baku den Rücken kehrten. Nun denke auch Ali Bey Hüseyinzâde, den Burhan Šäräf sehr verehrte, daran, nach Istanbul zu gehen, klagte der tatarische Journalist in diesem Bericht.[6]

Ağayef und Karabeyof meldeten sich gemeinsam im Mai 1910 bei der Redaktion von *Häqiqät*. Sie bedankten sich für die vielen Glückwunschschreiben, die sie aus dem Kaukasus erhalten hätten, dafür daß sie am Sitz des Kalifats erfolgreich aufgenommen worden seien. Da sie nicht allen Gratulanten einzeln danken könnten, wendeten sie sich an *Häqiqät*, um ein allgemeines „Dankeschön" auszusprechen. Ihren Sympathisanten, die ihnen trotz allen Verleumdungen gegen sie doch noch die Treue hielten, versicherten sie, daß sie sich weiter für

---

1 *Täräqqi* 1909, Nr. 61, 15. Rebi I 1327 *(İslam vä Türk Alämi: Rusya müslimanlarında dil vä ädäbiyyat)*, S. 4; siehe auch Kapitel 4.1.1.

2 Neben allgemein-islamischen Texten wurden auch Rußland betreffende Beiträge übernommen, wie der Artikel Ahmed Taceddins „Die Rußlandmuslime und die drei Fragen"; *Täräqqi* 1909, Nr. 128, 5. Cemazi II 1327 *(Rusiya islamları vä üç mäsälä)*, S. 3. Das Original erschien in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 33, 26. Mart 1325/17. Rebi I 1327, S. 106–08. Auch die Thesen von Ayaz İshakof zum Sprachenstreit wurden vollständig übernommen; *Täräqqi* 1909, Nr. 171, 26. Receb 1327 *(Dil mäsäläsi)*, S. 3; aus *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 46, 9. Temmuz 1325/5. Receb 1327 *(Lisan mes'elesi)*, S. 316–17.

3 *Täräqqi* 1909, Nr. 154, 7. Receb 1327.

4 Den ersten Brief aus Istanbul, der vom 8.7.1909 [21.7.1909] datierte, veröffentlichte *Täräqqi* in Nr. 162, 21.7.1909/16. Receb 1327 *(Osmanlı mäktubları)*.

5 Dr. Karabeyof war beschuldigt worden, Gelder des Bakuer Millionärs Musa Nağıyef (1842–1919) veruntreut zu haben. Daraufhin sei er vor den Angriffen der „fanatischen Muslime" Bakus ins Osmanische Reich geflohen, wo er zum Militärarzt der 3. Armee in Saloniki avanciert sei, meldete *Vakyt* 1910, Nr. 608, 24.4.1910/27. Rebi II 1328 *(Törkija Äxvaly)*, S. 2.

6 *Vakyt* 1909, Nr. 524, 26.9.1909/24. Ramazan 1327 *(Baku I: Millät xadimläre Bakudan kačalar)*, S. 3.

ihre Ziele einsetzten. Sie beide hätten sich, in welche Ecke der Welt das Schicksal sie auch werfe und wie groß die Hindernisse auch sein mögen, die ihnen in den Weg gelegt würden, verpflichtet, bis zu ihrem letzten Atemzug nicht davon abzulassen, Religion, Vaterland und Nation zu dienen, schrieben Ağayef und Karabeyof – nirgendwo würden sie ihre muslimischen türkischen Kaukasier vergessen. Sie seien keineswegs zu ihrem eigenen Vorteil nach Istanbul gekommen, sondern um auf die Größe und die Kultur der Osmanen aufmerksam zu machen. *Häqiqät* merkte an: Man wisse, wie wertvoll der Aufenthalt solch prominenter Personen an einem Ort wie Istanbul sei, doch träfe ihr Fernbleiben die Heimat sehr.[1]

Haşim Väzirof, der Schwager Ahmed Ağayefs, begann, nach dem Mißerfolg mit *Täzä Häyat*, im Dezember 1908 eine neue Zeitung namens *İttifaq* herauszugeben, die inhaltlich progressiver als ihr Vorgänger war und sich bis Oktober 1909 hielt.[2] Wie *Täräqqi* berichtete auch *İttifaq* im Dezember 1908 über die Gründung einer „Aufklärungsgesellschaft" *(Neşr-i Maarif Cemiyeti)* in Istanbul, deren besonderes Ziel es sei, russischen Muslimen im Osmanischen Reich bei ihren Studien finanziell unter die Arme zu greifen.[3] Auch wenn sich die kaukasischen Studenten nicht wie ihre tatarischen Kommilitonen in Istanbul landsmannschaftlich zusammenschlossen und als Gesellschaft in Erscheinung traten, so bedeutet dies nicht, daß ihre Zahl sehr gering gewesen sein muß. Schon vor 1908 hatte der Aserbaidschaner Abdullah Sur (1882–1912) seine Landsleute dazu aufgerufen, die Schulen der osmanischen Hauptstadt zu besuchen.[4] Die Nachricht, daß ein solches Studium im osmanischen Ausland nun finanzielle Unterstützung erhalte, war daher auch für die Bakuer Presse von Bedeutung.

İttifaq übernahm wie *Täräqqi* häufig Artikel und Gedichte aus *Sırat-i Müstakim*, die also nicht nur in theologischen Fragen in „schiitisches" Territorium vordrang,[5] sondern auch den literarischen Geschmack Bakus traf.[6] Der erste *Sırat-i Müstakim*-Beitrag von Ahmed Taceddin über die Lage der Rußlandmuslime erregte besonderes Aufsehen. Vier Ausgaben lang wurde er in *İttifaq* wiedergegeben – in einer dem Aserbaidschanischen angeglichenen Form.[7]

---

1 *Häqiqät* 1910, Nr. 106, 15. Cemazi II 1328 *(Istanbuldan mäktub)*, S. 1.

2 Laut *Azärbaycan dövri mätbuatı 1832–1920. Bibliografiya.* Bakı 1987, S. 82, hatte *İttifaq* eine Auflagenstärke von 2500 Exemplaren.

3 *İttifaq* 1908, Nr. 10, 11.12.1908/29. Zilkade 1326 *(İstanbulda näşr-i maarif cämiyyäti)*, S. 3; *Täräqqi* 1908, Nr. 133, 12. Zilhicce 1326 *(İstanbulda rusiyalılar üçün näşr-i maarif mäclisi)*, S. 3.

4 Siehe seine Beiträge für *İrşad* über die Studienbedingungen in Istanbul; *İrşad* 1906, Nr. 114, 5. Rebi II 1324 *(Türkiyädä mäktäblär vä märamnamäsi)*, S. 4; Nr. 115, 6. Rebi II 1324 *(Mäktäb-i Sultani)*, S. 2–3; Nr. 119, 7. Rebi II 1324 *(Ümumi kütübxanalar)*, S. 3. Abdullah Sur Ağamämməd oğlu Mämmädzadä leitete nach seinem Studienaufenthalt in Istanbul (1906–8) die *Mädräsä-i ruhaniyyä* in Gäncä; zur Person siehe TALIBZADƏ, KAMAL (1984): „Abdulla Sur." In: MİRƏHMƏDOV (1984), S. 96–108.

5 So wurden etwa theologische Beiträge Halim Sabits in leicht aserbaidschanisierter Form übernommen; *İttifaq* 1909, Nr. 29, 25. Muharrem 1327 *(İslamiyyätdä ruhaniyyät, cismaniyyät varmı?)*, S. 2; der zweite Teil erschien in Nr. 30, 26. Muharrem 1327; aus *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 1, Nr. 23, 15. Kanun II 1324/5. Muharrem 1327, S. 359–361.

6 Einer besonderen Beliebtheit erfreuten sich Gedichte von Tahir el-Mevlevi und İbrahim Alaeddin, die 1909 aus *Sırat-i Müstakim* übernommen wurden.

7 Er erschien in *İttifaq* 1909, Nr. 72, 2.4.1909/24. Rebi I 1327 *(Rusiya islamları)*, S. 3; Nr. 73, 3.4.1909/25. Rebi I 1327, S. 3; Nr. 74, 5.4.1909/27. Rebi I 1327, S. 3; Nr. 75, 6.4.1909/28. Rebi I 1327, S. 2. Das Original kam in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 31, 12. Mart 1325/3. Rebi I 1327, S. 73–75, heraus.

Er sorgte sogar für eine Unmutsäußerung der Redaktion: „Wir wundern uns, daß wir kaukasischen Muslime in diesem Beitrag noch nicht einmal erwähnt werden", klagte das Blatt nicht ganz zu Unrecht. Eine ähnlich lange Übernahme aus *Sırat-i Müstakim* erfuhren die Artikel, die İsmail Gasprinski im Sommer 1909 für das osmanische Blatt über seinen Weltkongreß schrieb, und die Rede, die er in Istanbul über die Geschichte des Bildungswesen hielt.[1]

Als *İttifaq* im Oktober 1909 von den Behörden verboten wurde, weil sich konservative Muslime über einen angeblich islamfeindlichen Artikel beschwert hatten, verschwand in nur einem Monat neben *Täräqqi* die zweite anspruchsvolle Zeitung Bakus. Das intellektuelle Niveau der Jahre 1905–9 konnten spätere Blätter kaum mehr erreichen.[2] Eine erste Expansion auf den aserbaidschanischen Markt hatte *Sırat-i Müstakim* zu diesem Zeitpunkt schon erfolgreich vollzogen. Im Unterschied zur tatarischen Presse betrieben die Bakuer Redaktionen nicht in demselben Maße Werbung für *Sırat-i Müstakim*. Man zitierte sie, ohne aber viele Worte des Lobs über sie zu verlieren.

Von 1909 bis 1916 erschienen unter den Namen *Säda* (1909–11), *Säda-yi Vätän* (1911–12), *Säda-yi Haqq* (1912–15) und *Säda-yi Qafqaz* (1915–16) Zeitungen, die von Haşim Väzirof herausgegeben wurden und in der Tradition von *İttifaq* standen. Bis 1911 übernahm *Säda* zahlreiche Beiträge aus *Sırat-i Müstakim*, wobei jedoch kein System oder redaktionelle Strategie zu erkennen sind. Ein Bericht des Innenministeriums über die Tendenzen der rußlandmuslimischen Zeitungen wies ausdrücklich darauf hin, daß in *Säda* Artikel aus der türkischen Presse, insbesondere aus dem panislamistischen Organ *Sırat-i Müstakim*, abgedruckt wurden.[3]

Zu ihren prominentesten Mitarbeitern zählte, neben Väzirof selbst, der gebürtige Wolgatatare Sängat'ullah Gajnallof İbrahimof, der schon 1909 für *Täräqqi* geschrieben hatte und dessen Name aus der Bakuer Presselandschaft bis 1915 nicht mehr wegzudenken ist. Mit seinem kompromißlosen Eintreten für eine Vereinfachung der türkischen Sprache und die Schaffung einer einheitlichen Literatursprache erregte er 1909 und 1910 den Zorn anderer Blätter, da er so weit ging, den osmanischen Literaten Mord an der türkischen Sprache vorzuwerfen. Diese Polemiken schlugen Wellen bis nach Istanbul.[4]

Wie schon bei ihrem Vorläufer *İttifaq* blieben die Artikel Ahmed Taceddins aus *Sırat-i Müstakim* auch für die Bakuer Zeitung *Säda* attraktiv.[5] Die Rechnung der Istanbuler Redaktion, die Muslime entfernter Länder voneinander in Kenntnis zu setzen, ging 1910 in Baku durch-

1 Diese Beiträge erschienen 1909 in *İttifaq* zwischen Nr. 184, 11.8.1909/7. Şa'ban 1327 und Nr. 191, 19.8.1909/15. Şa'ban 1327.

2 Auf diesen Umstand wies auch Bennigsen (1964), S. 113, hin.

3 *Säda* sei mit 1500 Exemplaren das auflagenstärkste Blatt des Kaukasus, ist demselben Bericht zu entnehmen; Gol'mstrem (1911), S. 18 und 57. Einer anderen Information zufolge soll *Säda* in einer Höhe von bis zu 5000 Exemplaren herausgekommen sein; *Azärbaycan dövri mätbuatı 1832–1920. Bibliografiya*. Bakı 1987, S. 94.

4 Siehe hierzu auch Kapitel 5.3.2.

5 Vier Nummern lang druckte *Säda* Ende des Jahres 1909 die Angriffe des Tataren gegen die russische Zeitung *Novoe Vremja* ab; *Säda* 1909, Nr. 17, 30.10.1909/28. Şevval 1327 *(Novoye Vremye vä aläm-i islam)*, S. 5; Teil II in Nr. 18, 1.11.1909/1. Zilkade 1327, S. 3; Teil III in Nr. 19, 2.11.1909/2. Zilkade 1327; Teil IV in Nr. 20, 3.11.1909/3. Zilkade 137, S. 3.

aus auf: Reportagen über die Ausbreitung des Islams in Afrika oder in Indien, die Konferenzreden İbrahimofs und Hacı Ömer Yamaokas und ähnliche Beiträge aus *Sırat-i Müstakim* erschienen im Frühjahr 1910 auch in *Säda*. Im April 1910 hatten die Übernahmen aus *Sırat-i Müstakim* einen Grad an Häufigkeit erreicht, daß man fast schon von einer eigenständigen *Säda*-Rubrik „Aus *Sırat-i Müstakim*" (Sırat-i Müstakim'*dän*) sprechen kann. Zwischen Anfang April und Ende Juni 1910 (Nr. 62 – Nr. 137) wurden fast ununterbrochen Artikel, Gedichte und Meldungen aus *Sırat-i Müstakim* in *Säda* wiedergegeben.[1] Die Sorgen des russischen Innenministeriums, daß die aus ihrer Sicht nationalistische Presse des Kaukasus unter einem starken Einfluß Istanbuls stehe und daß die Agitationen Abdürreşid İbrahimofs möglicherweise auch die muslimische Bevölkerung jener Länder aufhetzen könne, schienen also nicht ganz abwegig gewesen zu sein.

Im September übernahm *Säda* zudem den wichtigen Aufsatz Yusuf Akçuras „Deutschland, England und die Türkei", in dem er sich mit Bündnisfragen in einem künftigen Krieg auseinandersetzte und der Türkei riet, sich Deutschland anzuschließen.[2] Gleichzeitig lancierte *Sırat-i Müstakim* ihre Anzeige in *Säda*, in der sie unter anderem mit der Kompetenz Yusuf Akçuras und Ahmed Ağayefs in rußlandrelevanten Fragen warb.[3]

Die letzten Kontakte zu *Sırat-i Müstakim* lassen sich im Januar und Februar 1911 nachweisen, als russische Behörden bereits reichsweit gegen vermeintlich panislamistische Organisationen vorgingen und andere Zeitungen bereits verboten hatten. Im März 1911 wurden auch die Redaktionsräume von *Säda* durchsucht, und der Herausgeber sowie der Chefredakteur wurden vorübergehend verhaftet. *Säda* kam bis Mai 1911 nicht heraus und wurde nach einem erneuten Anlauf im August 1911 endgültig eingestellt. Diese neue *Säda* wie auch ihre oben aufgeführten Nachfolger hielten sich jedoch, was die osmanische Presse anging, sehr zurück. Artikelübernahmen geschahen nur noch selten und waren apolitischer Natur.[4] Das massive Eingreifen der Staatsorgane verfehlte seine Wirkung auf die Periodika Väzirofs nicht.

Neben Väzirof traten die Gebrüder Orucof, Eigentümer der wichtigsten muslimischen Druckerei sowie Verleger und Buchhändler, seit 1909 mit eigenen Periodika an die Öffentlichkeit. Ihre Organe setzten den ideologischen Kurs Ağayefs fort – sie waren noch stärker als *Säda* an Istanbul orientiert. Ihre Übernahmen aus der osmanischen Presse waren seltener, dafür aber zielgerichteter als die Väzirofs. Im Januar 1910 erschien als erstes Blatt einer Serie, die bis in den Weltkrieg hinein weitergeführt wurde, die Zeitung *Häqiqät*.[5]

---

1 Auch aus *Tearüf-i Müslimin* wurden Beiträge übernommen; siehe *Säda* 1910, Nr. 163, 26.8.1910/3. Ramazan 1328 *(Sibiriya ilä İstanbul xanımlar arasında açıq mäktublar)*, S. 3; bzw. Nr. 168, 1.9.1910/9. Ramazan 1328 *(Mämalik-i islamiyyädä: Protestant missionärläri)*, S. 3; ursprünglich in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 11, 12. Ağustos 1326/20. Şa'ban 1328, S. 177–79.

2 *Säda* 1910, Nr. 172, 6.9.1910/14. Ramazan 1328 *(Almaniya, İngiltere, Türkiyä)*, S. 3; Teil II in Nr. 173, 7.9.1910/15. Ramazan 1328, S. 2–3; Teil III in Nr. 174, 8.9.1910/16. Ramazan 1328, S. 3.

3 Die Anzeige erschien auf der Frontseite von *Säda* 1910, Nr. 174, 8.9.1910/16. Ramazan 1328, S. 1.

4 So im Falle eines Gedichtes von Mehmed Akif aus *Sebilürreşad* in *Säda-yi Haqq* 1912, Nr. 231, 23.12.1912/26. Muharrem 1331 *(Ädäbiyyat)*, S. 3.

5 Nach julianischem Kalender kamen 1909 sechs Nummern heraus und im Verlauf des Jahres 1910 bis zu ihrem Verbot im Juli 156 Nummern. Was die Auflagenhöhe angeht, so findet sich in *Azärbaycan dövri mät-*

Zu ihrer Mitarbeitern zählten führende aserbaidschanische Journalisten wie Ali Bey Hüseyinzâde, Axund Yusif Talıbzadä, Abdullah Sur, Ahmed Kemal und – über seine Istanbul-Briefe – auch Ahmed Ağayef. *Häqiqät* warb damit, in Istanbul und Iran ihre Sonderkorrespondenten zu haben sowie die Tradition der Zeitungen *İrşad* und *Täräqqi* fortzusetzen.[1] Mit Literatur und türkischer Geschichte beschäftigte sich vor allem Abdullah Sur aus Gäncä, wie vor ihm schon Ali Bey Hüseyinzâde in *Häyat* und Ahmed Kemal in *Täräqqi*.[2] Die Briefe Ağayefs, die aus dem *Kaspij* übersetzt wurden, und auch die Kommentare des schiitischen Gelehrten Talıbzadä, der entschieden für eine Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten eintrat, vermittelten den Glauben an eine erfolgreiche Modernisierung des Osmanischen Reichs. Den Ausweg aus der Rückständigkeit der kaukasischen Muslime hofften die Autoren in einem verstärkten Bekenntnis zum Türkentum und seiner Sprache zu finden.[3]

Zu den Zeitungen der Gebrüder Orucof und besonders zu *Häqiqät* pflegte die Orenburger Zeitung *Vakyt* enge Kontakte. Nachrichten aus dem Transkaukasus übernahm *Vakyt* häufig aus *Häqiqät*. Ein längerer Artikel über den Beruf des Reporters aus der Feder Abdullah Surs wurde in der Originalsprache belassen – eine für *Vakyt* ungewöhnliche Maßnahme. Da er auch eine Istanbuler Dimension besitzt, soll seine Einleitung hier wiedergegeben werden:[4]

> „Reporter bei Zeitungen zu sein, ist ein Handwerk für sich. Es verlangt Geschick, es erfordert Kenntnis. Man muß kontaktfreudig sein. Um der Zeitung, deren Reporter man ist, umfassender, besser, tiefschürfender und schneller als die anderen Kollegen richtige und wertvolle Nachrichten zukommen zu lassen, muß man sich überall hinbegeben, eintreten und wieder herauskommen; wenn man durch die eine Tür herausgeworfen wurde, muß man durch die andere wieder hereinkommen; dies ist nicht jedermanns Sache. Das erfordert auch etwas Schamlosigkeit. Man muß zu jedem Opfermut bereit sein; das Ziel besteht darin, die Wahrheit herauszufinden, die Öffentlichkeit davon profitieren lassen und das Ansehen und den Einfluß der Zeitung zu vermehren. Natürlich ist dies eine Kunst für sich.
>
> In Europa befinden sich in den Großstädten, an den Schauplätzen des Geschehens oft gleich mehrere Reporter und Korrespondenten einer großen Zeitung. Diese bilden eine eigene Klasse für sich. Sie treffen sich, tauschen Informationen aus, veranstalten Konferenzen zur Fort- und Weiterentwicklung ihres Metiers. Sie finden den richtigen Dreh heraus. Gesellschaften, Firmen und Beamte empfangen sie herzlich; sie stoßen sogar bis zu den Politikern und Herrschern vor. Sie beginnen ihre Untersuchungen und Nachforschungen wie Untersuchungsrichter und Inspekteure. Sie schicken ihren Zeitungen die Nachrichten, die sie von einflußreichen Persönlichkeiten erhalten. Sie unterlassen persönliche Angriffe.

---

buatı 1832–1920. Bibliografiya. Bakı 1987, S. 115, die Zahl von 3500 Exemplaren.

1 *Häqiqät* 1910, Nr. 1, 25.12.1909/24. Zilhicce 1327 *(Bäyan-i mäsläk)*, S. 1.

2 Siehe seine Artikelserie *Wer sind die Türken?/Türkische Geschichte* in *Häqiqät* 1910, Nr. 150, 7. Receb 1328 *(Türklär kimdir?)*; Nr. 152, 10. Receb 1328 *(Türk tarixi)*; Nr. 153, 11. Receb 1328 *(Türk tarixi)*; Nr. 154, 12. Receb 1328 *(Türk tarixi)*.

3 Als Beispiel hierfür sei auf den Beitrag „die Sprache" verwiesen, der beklagte, daß die aserbaidschanischen Türken im Unterschied zu den benachbarten Nationen sich ethnisch immer noch ihrer Religion entsprechend als Muslime definierten und nicht als Türken. Selbst ihre Sprache würden sie „Muslimisch" *(müsälman dili)* statt „Türkisch" *(türk dili)* nennen; *Häqiqät* 1910, Nr. 18, 24.1.1910/25. Muharrem 1328 *(Dil)*.

4 Das Original erschien in *Häqiqät* 1910, Nr. 126, 3.6.1328/8. Cemazi II 1328 *(Muxbirlik)*; übernommen wurde es von *Vakyt* 1910, Nr. 630, 17.6.1910/22. Cemazi II 1328, S. 2–3.

Es gibt verschiedene Arten von Reportern. Einige schreiben als Chefredakteur und Mitglied der Redaktion nach eingehender Prüfung sehr seriöse Artikel. Diese Gruppe ist die wichtigste. Ihre Gedanken und Erwägungen sind fundiert, ihr Stil und ihre Argumentation ist angenehm und fesselnd. Ihre Worten haben die Schlagkraft von Armeen und die Wirkung einer offiziellen Ansprache.

Andere streifen die Problematik oberflächlich, schildern Einzelheiten. Diese Gruppe muß in einer noch Aufmerksamkeit erweckenderen und Interesse erregenderen Art schreiben und auf die Form achten. Ihre Sprache muß unverfroren sein, ihr Redefluß muß strömen. Sie müssen geschmeidig und lebendig schreiben. Die Istanbul-Korrespondenten von *Vakyt* und *Häqiqät*, Yusuf Akçuraoğlu und Ahmed Bey Ağayef gehören zur ersten Kategorie Reporter. Auch der Redakteur von *Şärq-i Rus*, Mähämmäd Ağa Şahtaxtinski, der von der literarischen Bühne abtrat und erloschen ist, hatte diese Begabung und diese Kraft. Und was immer man über ihn sagen mag, Mähämmäd Ağa war ein großer Mann und bleibt es auch. Seine Überzeugung und sein Charakter gehen mich nichts an. Er war eine kenntnisreiche, wertvolle Persönlichkeit. Leider hat sich der Arme selbst ausmanövriert!

Die Abdürreşids, Burhan Šäräfs, Mehmed Emins (Resulzâde) gehören zur zweiten Kategorie. Sie schreiben und lehren, was sie schreiben. Diese Gruppe beschreibt meistens Besuche, Reisen, Sitten und Gewohnheiten. Sie dokumentieren, und jeder profitiert von ihren Ausführungen, soweit er kann, soweit sein Verstand es ihm erlaubt.

Es gibt noch eine Art Reporter und zwar diejenigen, die Ereignisse und Vorfälle in eine schmerzliche, traurige, zusammengefaßte, kurze und instruktive Form bringen. Mit wenigen Worten drücken sie viel aus. In ihren Nachrichten leuchten sie alles aus. Sie schreiben klar, gehaltvoll, ungestüm und wirkungsvoll. Sie achten äußerst auf Ausarbeitung, Logik, Neutralität und Kaltblütigkeit. Denn die Nachrichten, die sie liefern, werden den Reportern der ersten Kategorie zum thematischen Gegenstand, zur Grundlage. Sie sind nichts anderes als Rohmaterialien. Auch Statistiken dienen hierfür. Die Mehrzahl dieser Art Nachrichten ist kurzlebig wie eine Eintagsfliege. Einige sind schon veraltet, bevor sie losfliegen, sie sind schnell überholt und vergessen. Für die Zeitungsarbeit sind diese Art Nachrichten und Journalisten am typischsten. Sie sind und bleiben die Grundlage für die Fortdauer und den Ruhm einer Zeitung. Die türkische Zeitung (in Rußland), die diesem am meisten Aufmerksamkeit widmet, ist die Orenburger *Vakyt*."[1]

Ein solches Lob zitierte *Vakyt* gerne in extenso. Beide Zeitungen waren davon überzeugt, daß die professionellsten Journalisten unter den Rußlandmuslimen für sie arbeiteten, zu denen mit Yusuf Akçura und Ahmed Ağayef aber auch Abdürreşid [İbrahimof] und Mehmed Emin Resulzâde Personen gehörten, die in den Jahren 1908–1914 für einen kürzeren oder längeren Zeitraum im Osmanischen Reich wirkten. Dies verdeutlicht, daß weder in Baku noch Orenburg die osmanische Hauptstadt als fernes Exil, sondern als wichtiges Zentrum der islamischen Welt angesehen wurde, an dem Sonderkorrespondenten zu unterhalten, Pflicht einer jeden guten Zeitung sein mußte.

Trotz der ideologischen Nähe zu panislamischen und pantürkisch argumentierenden Kreisen in Istanbul blieben Übernahmen aus Istanbuler Periodika in *Häqiqät* eher selten. Eine Ausnahme bildete ein längerer Artikel von Ahmed Taceddin über „die Mütter", dem mit drei Spalten ungewöhnlich viel Platz zugestanden wurde.[2] Man fügte hinzu, daß er aus der neu

1 Ebd., zitiert aus *Vakyt*.

2 *Häqiqät* 1910, Nr. 94, 30. Rebi II 1328 *(Validälärimiz)*, S. 3.

erscheinenden Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* stamme. Nur zwei Ausgaben später veröffentlichte *Häqiqät* die Annonce von *Tearüf-i Müslimin*, die von Ahmed Taceddin an verschiedene Redaktionen in Rußland versandt worden war.[1]

Nachdem *Häqiqät* im August 1910 verboten wurde, weil der Osmane Ahmed Kemal in aggressivem Ton die Muslime aufgerufen hatte, ihre *ağa*s und *mirzä*s zu vertreiben, trat an ihre Stelle die Zeitung *Günäş*, die zwischen Ende August 1910 und Februar 1911 erschien.[2] Von ihrer äußeren Aufmachung, dem Mitarbeiterstamm und der politischen Ausrichtung her führte sie die Linie von *Häqiqät* fort. In ihren ersten Ausgaben erschien die Annonce von *Sırat-i Müstakim*, die auch *Säda* veröffentlichte – diese Anzeige war wohl ursprünglich für *Häqiqät* bestimmt gewesen.[3]

Im Streit mit dem *Säda*-Mitarbeiter S. G. İbrahimof verteidigte Ahmed Kemal in *Günäş* vehement die osmanische Sprache und Literatur.[4] In einer Zeit, in der die islamische Einheit dringender erforderlich sei als je zuvor und das Schicksal Irans, Zentralasiens, ja selbst der Osmanen auf dem Spiel stehe, seien solche Kritiken unangebracht und dienten nur den Feinden des Islams. An diesem Streit, der sich über Wochen hinzog und auch die beiden Herausgeber Oruc Orucof auf der einen sowie Haşim Väzirof auf der anderen Seite miteinbezog, läßt sich die Leitlinie von *Günäş* deutlich erkennen: Solidarität der Muslime angesichts der europäischen Bedrohung und kulturelle sowie sprachliche Ausrichtung an Istanbul und den osmanischen Türken.

Um diese Ideen zu propagieren, gründete Ahmed Kemal eine eigene Zeitschrift, *Yeni Füyuzat*, die sich nicht nur namentlich an ihrem Vorgänger orientierte. Sie wurde größtenteils in osmanischer Sprache redigiert und sollte dazu dienen, Baku und damit ganz Aserbaidschan enger an Istanbul zu binden. Auch wenn sie das Niveau der alten *Füyuzat* nicht erreichte, machte sie doch von sich reden. *Sırat-i Müstakim* erkannte in ihr einen Hoffnungsschimmer für den türkischen Kaukasus und auch die russischen Behörden schenkten ihr Beachtung.[5]

Gegen Ende 1910 paßte sich *Günäş* auch äußerlich *Sırat-i Müstakim* in einigen Punkten an: Die Redaktion führte Rubriken mit dem Namen „Die Welt des Islams" und „Presse" ein, die denen von *Sırat-i Müstakim* ähnelten. Im November 1910 häuften sich die Übernahmen aus *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin:* Die Hoffnungen Gıyaseddin Hüsnüs auf eine

1 *Häqiqiät* 1910, Nr. 96, 30.4.1910/3. Cemazi I 1328, (Tearüf-i Müslimin), S. 3.

2 Gol'mstrem (1911), S. 20, gab ihre Auflagenhöhe mit 2000 Exemplaren an; *Azärbaycan dövri mätbuatı 1832–1920. Bibliografiya.* Bakı 1987, S. 94, spricht von 3000 Exemplaren.

3 Die Anzeige erschien von *Günäş* 1910, Nr. 6, 26.8.1910/3. Ramazan 1328 (Sırat-i Müstakim. *Ä'lan*), S. 1, bis Nr. 10, 4.9.1910/12. Ramazan 1328.

4 *Günäş* 1910, Nr. 8, 8. Ramazan 1328 *(Osmanlı'da dil varmı yaxud sändä din varmı?)*, S. 1.

5 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 119, 3. Kanun I 1326/14. Zilhicce 1328 (*Matbuat:* Yeni Füyuzat), S. 254–55. Gol'mstrem (1911), S. 57–58, sprach von einem „besonders ausgeprägtem [Türkei-]türkischen Charakter" des Blattes; die Angaben über die Auflagenhöhe von *Yeni Füyuzat* sind in diesem Bericht widersprüchlich; S. 58, ist von 4000 Exemplaren die Rede; S. 21, nur von 1000. *Azärbaycan dövri mätbuatı 1832–1920. Bibliografiya.* Bakı 1987, S. 14, spricht ebenfalls von 1000 Exemplaren. Von *Yeni Füyuzat* erschienen 1910 insgesamt 11 Nummern, 1911 kamen bis zum Verbot im März 10 Ausgaben heraus.

glückliche Zukunft Bucharas oder Beiträge über die islamische Einheit fanden somit ihren Weg zum aserbaidschanischen Publikum.[1]

Eine Ausgabe, bevor *Günäş* wegen „subversiver" *(muzır)* Gesinnung verboten wurde,[2] war das Blatt noch einen Schritt weiter gegangen: Es hatte einen Beitrag aus *Sırat-i Müstakim* mit dem Titel „Gibt es in Rußland eine Gleichheit vor dem Gesetz?" veröffentlicht, in dem Rußlands Politik gegenüber seiner muslimischen Minderheit in scharfen Worten angegriffen wurde. In der Rubrik „Presse" zitierte sie zwei weitere Artikel der Istanbuler Zeitschrift, die sich mit dem Kampf der Rußlandmuslime um die Bewahrung ihrer nationalen Rechte auseinandersetzten.[3]

Das Verbot der Zeitung *Günäş* darf zu einem erheblichen Teil auf diese Kooperation mit panislamistischen Organen aus Istanbul zurückgeführt werden. Der unmittelbare Nachfolger von *Günäş*, die ebenfalls von Oruc Orucof herausgegebene Zeitung *Yeni Häqiqät*, hielt sich mit Übernahmen aus der Istanbuler-Presse auffällig zurück. Sie erschien direkt im Anschluß an *Günäş* und glich dieser äußerlich bis in viele Details; nur der Name *Sırat-i Müstakim* ist kaum mehr anzutreffen.[4]

Die Behörden ließen Ende März 1911 die Redaktionsräume führender muslimischer Zeitungen und Zeitschriften durchsuchen und die Chefredakteure verhaften. Die Blätter selbst wurden verboten. Begründet wurde dieser Schritt in einem Schreiben an das Petersburger Innenministerium mit den Worten:

> „In der lokalen tatarischen Presse gewinnt die panislamistische Propaganda und das Eintreten zugunsten Irans und der Türkei ununterbrochen an Stärke. Mit dem Ziel, dieser Situation ein Ende zu bereiten, wurden unverzüglich Durchsuchungen in den Redaktionsräumen von *Yeni Häqiqät*, *Şähab-i Saqib*, *Säda* und *Yeni Füyuzat* durchgeführt und die beteiligten Redakteure ohne Verhör verhaftet."[5]

Der Herausgeber der Zeitschrift *Yeni Füyuzat*, der Osmane Ahmed Kemal, wurde des Landes verwiesen. Der Chefredakteur von *Şähab-i Saqib* durfte erst nach Jahren der Verbannung in

---

1 *Günäş* 1911, Nr. 2, 3.1.1911/14. Muharrem 1329 *(Buxarada intibah)*, S. 2–3; aus *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 117, 18. Teşrin II 1326/29. Zilkade 1328, S. 210; bzw. *Günäş* 1911, Nr. 10, 12.1.1911/23. Muharrem 1329 *(Xutbä-i Äräfat vä ittihad-i islam I)*, S. 2–3; Teil II in Nr. 11, 13.1.1911/24. Muharrem 1329, S. 2; Teil III in Nr. 12, 14.1.1911/25. Muharrem 1329, S. 3–4. Das Original erschien in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 119, 3. Kanun I 1326/14. Zilhicce 1328, S. 241–45.

2 So formulierte es ihre Nachfolgerin *Yeni Häqiqät* 1911, Nr. 1, 21.1.1911/2. Safer 1329, S. 1.

3 *Günäş* 1911, Nr. 16, 19.1.1911/1. Safer 1329 *(Rusiyada hüquq müsavatı varmı?)*; aus *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 116, 11. Teşrin II 1326/22. Zilkade 1328 *(Matbuat: Rusya'da müsavat-i hukuk var mıdır?)*, S. 207. *Sırat-i Müstakim* hatte diesen Beitrag selbst aus der Orenburger Zeitung *Vakyt* 1910, Nr. 681, 16.10.1910/25. Şevval 1328 *(Mösavat-i xokuk barmy?)*, S. 1–2, übernommen.

4 Eine Ausnahme bildete der Brief, den die in Berlin studierenden osmanischen Studenten *Sırat-i Müstakim* geschrieben und gemeinsam mit ihren Spenden für die Opfer der Erdbebenkatastrophe in Turkestan an die Redaktion geschickt hatten; *Yeni Häqiqät* 1911, Nr. 31, 28.2.1911/11. Rebi I 1329 *(Aläm-i İslam: Semireçin qähtzädäganına Berlin täläbälärinin müavinäti)*, S. 3.

5 Zitiert nach der Übersetzung in MUSTAFAYEV, QÄDİM (1973), S. 111. Zu einer zeitgenössischen tatarischen Reaktion siehe *Vakyt* 1911, Nr. 754, 10. Rebi I 1329, *(Baku matbugaty öständä)*, S. 1.

seine Heimat zurückkehren.[1] Oruc Orucof und Haşim Väzirof konnten nach kurzer Zeit das Gefängnis wieder verlassen und neue Zeitungen herausgeben. Diese waren aber in der Behandlung osmanischer Themen deutlich vorsichtiger als ihre Vorgänger. Der Schlag gegen mißliebige Blätter im März 1911 zeigte in den nächsten Jahren tatsächlich die von der Regierung gewünschte Wirkung.

Seit Ende 1911 berichteten tatarische Periodika, wie wir gesehen haben, wieder vermehrt über die journalistischen Aktivitäten von Rußlandmuslimen in Istanbul und stellten die neu erhaltenen Nummern von *Türk Yurdu* vor. Im Kaukasus hingegen trifft man vor 1913 selten auf den Namen dieser Zeitschrift. Die Zeitungen, die die Nachfolge von *Yeni Häqiqät* und *Günäş* antraten, wie *Mä'lumat*, *Häqiqät-i Äfkar*[2] oder *Yeni İrşad*[3] waren sehr kurzlebig und inhaltlich nicht mit den führenden tatarischen Zeitungen zu vergleichen.

Erst 1912 erschien mit *İqbal* wieder ein Blatt, das ein klareres ideologisches Profil erkennen ließ und auch längerfristig mit tatarischen Zeitungen wie *Vakyt* zusammenarbeiten konnte.[4] So übernahm *İqbal* im Winter 1912/13 viele der Briefe, die Fatix Kärimof aus Istanbul an *Vakyt* und *Šura* geschrieben hatte. Seine Beobachtungen und protürkischen Sympathien gelangten somit auch in den Kaukasus. Im Januar 1913 besaß *İqbal* sogar einen eigenen Sonderkorrespondenten im Osmanischen Reich: Der schiitische Gelehrte Axund Yusif Talıbzadä war bei Ausbruch des Balkankrieges als Freiwilliger nach Istanbul geeilt, um eine militärische Ausbildung zu erhalten.[5]

S. G. İbrahimof, der erste Chefredakteur von *İqbal*, der für seine polemischen Artikel bekannt war, hatte die Entwicklung im Osmanischen Reich seit Erscheinen der Zeitung mit großem Interesse verfolgt. In zahlreichen Leitartikeln des Jahres 1912 glaubte er mit Bedauern feststellen zu müssen, daß sich bei den Osmanen seit 1908 noch nichts zum Positiven gebessert habe. Der Verlust Tripolitaniens und der Parteienhader der Jahre 1911/12 waren seiner Meinung nach Symptome einer orientalischen Krankheit, deren Hauptgeschwür Istanbul hieß. Den Bränden, die die osmanische Hauptstadt 1911 und 1912 immer wieder heimsuchten, gab İbrahimof eine symbolische Bedeutung: Er hoffte, daß die kleinen Feuer von heute nur den Auftakt für ein größeres, kulturelles Fegefeuer bilden würden, das den „innerlich verrotteten

1 Siehe den Lebenslauf Älabbas Müznibs (1883–1938) in Azärbaycan Respublikası Elmlär Akademiyası Älyazmalar İnstitutunun Kitabxanası F. 23, S.v. 59. Nach Angaben İslam Ağayevs kam Müznib bereits 1882 zur Welt. Zu seinen publizistischen Aktivitäten siehe Ağayev, İslam (2000): *Älabbas Müznib.* (Häyatı, yaradıcılığı, mübarizäsi). Bakı.

2 *Häqiqät-i Äfkar* kam zur Jahreswende 1911/12 nur knapp 20 mal heraus; sie meldete den Erhalt der fünften Nummer von *Türk Yurdu*, in der sie Beiträge ihres Landsmannes Mehmed Emin Resulzâde fand wie auch einen langen Artikel zum Jubiläum Mirzä Fäthäli Axundofs; *Häqiqät-i Äfkar* 1912, Nr. 4, 4.2.1912/28. Safer 1330 (*Äläm-i İslam:* Türk Yurdu), S. 3.

3 *Yeni İrşad* erschien zwischen September 1911 und März 1912; in der Rubrik „Verschiedenes" meldete sie Anfang März 1912 den Erhalt der 7. Nummer von *Türk Yurdu*; siehe *Yeni İrşad* 1912, Nr. 42, 21.2.1912/15. Receb 1330 *(İxbarat-i Mütäfärriqä)*, S. 3.

4 *İqbal* trat im März 1912 die Nachfolge von *Yeni İrşad* und hielt sich bis Mai 1915; ihr erster Chefredakteur war der schon erwähnte Tatare S. G. İbrahimof; während des Krieges übernahm M. E. Resulzâde die Leitung; sie soll eine Auflagenhöhe von 7000 erreicht haben; *Azärbaycan dövri mätbuatı 1832–1920. Bibliografiya.* Bakı 1987, S. 77.

5 *İqbal* 1913, Nr. 253, 4.1.1913 *(Türkiyä mäktubları: Avrupa mädäniyyäti)*, S. 2.

und siechen Orient" erfassen und bis auf die Grundmauern niederbrennen sollte. Aus der Asche, so İbrahimof, werde sich dann ein neuer Phönix erheben.[1]

1913 beklagte sich *İqbal* darüber, daß die Zensur ausländischer Presseerzeugnisse im Kaukasus wesentlich rigider sei als in Innerrußland. Man sei gezwungen, die Beiträge der tatarischen Presse zu übernehmen, um auf wichtige Entwicklungen im Osmanischen Reich – wie etwa den Streit zwischen Panturkisten und Islamisten – aufmerksam zu machen, beschwerte sich *İqbal* in einem Vorwort zu einer solchen Artikelübernahme. Von *Sebilürreşad*, dem Organ der osmanischen Islamisten und Nachfolger von *Sırat-i Müstakim*, seien im letzten Jahr nur zwei Exemplare nach Baku gelangt. Von *Türk Yurdu*, dem neuen Organ der türkischen Nationalisten, würde man nicht einmal den Namen vernehmen.[2] Mit Unverständnis konstatierten die aserbaidschanischen Journalisten hier ein Nord-Süd Gefälle, was die Toleranzgrenze der zaristischen Zensur anging. Die Ausführungen Fatix Kärimofs, die *İqbal* hierbei aus *Terciman* übernahm, waren ein eindeutiges Plädoyer für die Stärkung des türkischen Nationalgedankens im Osmanischen Reich. Angesichts der Niederlage auf dem Balkan sah der Autor in einer übernationalen islamischen Reichsideologie, wie sie die Mitarbeiter von *Sebilürreşad* verteidigten, keine Rettung. Die Türken sollten sich bemühen, den Einfluß nichttürkischer Ethnien wie der Albaner, Araber und Kurden zurückzudrängen, forderte Kärimof. In einem anschließenden Kommentar bezog S. G. İbrahimof in *İqbal* eindeutig Stellung in dem Streit zwischen osmanischen Turkisten und Islamisten. Es gehe um nichts geringeres als um „Sein" *(varlıq)* oder „Nichtsein" *(yoqluq)* der türkischen Nation. Das Ziel, das die Anhänger von *Sebilürreşad* verfolgten, bedeute für die Türkei und die Türken den Tod und nichts anderes. Der Kurs, den *Türk Yurdu* und Gleichgesinnte verfolgten, hingegen bringe das Leben. Nur dieser Weg könne der Türkei die Existenz sichern.

İbrahimofs Bekenntnis zur türkischen Sprache und zum türkischen Nationalgedanken, das er in vielen Beiträgen auch zu lokalen kaukasischen Themen ablegte,[3] trug kämpferische Züge. Die osmanische Sprache und die Kultur der Istanbuler Eliten griff er immer wieder im Namen des Türkentums an. Die verächtlichen Worte, die die Mitarbeiter von *İqbal* dabei für die osmanische Literatursprache fanden, stießen bei *Türk Yurdu* auf Verständnis und Zustimmung.[4]

Wesentlich positiver bewerteten zwei andere aserbaidschanische Zeitschriften die Situation der Osmanen und ihre kulturellen Leistungen. *Haqq Yolu* und *Şälälä* bemühten sich in den

---

1 *İqbal* 1912, Nr. 71, 28.5.1912/24. Cemazi II 1330 *(İctimaiyyat: „Şärq mäsäläsi")*, S. 1–2.

2 *İqbal* 1913, Nr. 326, 13. Cemazi I 1331 *(Türklükmü, müslimanlıqmı?)*, S. 2. Bei dem Haupttext handelte es sich um einen der „Istanbuler Briefe" *(İstanbul Mäktübläre)* des *Vakyt*-Herausgebers Fatix Kärimi, den İsmail Bey Gasprinski in *Terciman* wiedergegeben hatte; *Terciman* 1913, Nr. 74, 6. Cemazi I 1331, *(Türklükmü, müslimanlıkmı?)*, S. 2–3.

3 So trat *İqbal* dafür ein, daß die muslimischen Völker des Nordkaukasus anstelle des Arabischen, Russischen oder ihrer eigenen Sprachen das Türkische als Literatursprache einführen sollten. Siehe die Artikelserie „In jedem Dorf eine Sprache oder der Untergang Dagestans" von İslam Bey Qabulof in *İqbal* 1912, Nr. 61, 12. Cemazi II 1330, *(Här känddä bir dil yaxud Dağıstanın inqirazı)*, S. 2; Teil II in Nr. 62, 13. Cemazi II 1330, S. 3; Teil III in Nr. 63, 14. Cemazi II 1330, S. 2.

4 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 4, Nr. 11, 1329 *(Matbuat: „Dilimiz")*, S. 812–14.

Jahren 1912 bis 1914, die kaukasische Leserschaft sprachlich, literarisch und ästhetisch nach Istanbul auszurichten.[1] Ihre erklärte Absicht war es, die osmanische Literatursprache an die Stelle des bisher gebräuchlichen Bakuer Türkisch zu setzen. In religiöser Hinsicht hoffte *Haqq Yolu*, das Desinteresse vieler schiitischer Aserbaidschaner am Schicksal der sunnitischen Osmanen überwinden zu helfen: Angesichts des Angriffs der Balkanvölker hielt sie es für unangebracht, Geld für eine Pilgerfahrt nach Kerbela zu sparen. Wenn Istanbul falle, dann sei auch Kerbela nicht mehr zu halten, schrieb *Haqq Yolu* zu Beginn des ersten Balkankrieges.[2]

Şälalä, auf deren Vorsatzblättern 1913 auch Annoncen Istanbuler Zeitschriften wie *Türk Yurdu* und *Şehbal* zu finden sind, war weniger an religiösen Fragen interessiert. Ihr ging es darum, die aserbaidschanischen Leser mit der Literatur und Kultur der Osmanen vertraut zu machen. Jede Ausgabe war mit Fotografien und Zeichnungen von osmanischen Staatsmännern und Literaten geschmückt. Aufnahmen aus dem zweiten Balkankrieg wie osmanische Kriegsschiffe, die den Gegner unter Beschuß nahmen, oder das erste Gebet der siegreichen osmanischen Soldaten in der wiedereroberten Selimiye-Moschee Edirnes, suggerierten ein wehrhaftes, gut organisiertes Reich. Der Sieg osmanischer Waffen wurde in fast jeder *Şälalä*-Nummer bildlich dargestellt. Sollte dieser erfolgreiche Waffengang den Rußlandmuslimen signalisieren, daß die neue Türkei endlich entstanden war? In der zweiten Nummer befand sich ein Porträt Enver Beys mit dem Zusatz: „der Held der letzten Revolution" *(son inqilab qährämanı)*.[3] War Enver der Phönix, auf den auch Istanbul-kritische Journalisten wie S. G. İbrahimof gehofft hatten? Die Texte, die keinen direkten Bezug zu den Abbildungen haben, sind fast ausnahmslos in einem anspruchsvollen Osmanisch geschrieben. Jede Nummer enthält ausgewählte Beispiele von Werken der literarischen Richtung *edebiyat-i cedide*, dazu wissenschaftliche Aufsätze zu unterschiedlichen Fachgebieten.

Wenn auch in den Spalten der Bakuer Presse osmanische Periodika wie *Türk Yurdu*, *Halka Doğru* und *İslâm Dünyası* 1913 und 1914 nicht in demselben Maße präsent waren wie in der tatarischen Presse, so war die aserbaidschanische Literatur doch keineswegs von Istanbul abgeschnitten. Die Emigration von Ahmed Ağayef, Ali Bey Hüseyinzâde und Axund Yusif Talıbzadä sowie der frühe Tod Abdullah Surs 1912 hatten allerdings zur Folge, daß das intellektuelle Niveau der Auseinandersetzung um pantürkische und panislamische Fragen nicht mehr die Qualität der Jahre 1905–9 erreichte. Wie in anderen muslimischen Zentren Rußlands hatte *Sırat-i Müstakim* 1909 und 1910 auch in Baku sichtbare Erfolge erzielen können. Diese fanden aber 1911 aufgrund behördlichen Drucks abrupt ein Ende. Während sich eine solche Entwicklung im Norden Rußlands 1913 und 1914 im Falle von *Türk Yurdu, İslâm Dünyası*,

1 *Haqq Yolu* erschien zwischen Dezember 1911 und Dezember 1912. Chefredakteur dieser Zeitschrift war Kara Bey Karabeyof, der 1911 aus Istanbul nach Rußland zurückgekehrt war. *Şälalä* kam erstmalig im Februar 1913 heraus und hielt sich bis März 1914. Ihr Chefredakteur war der in Baku lebende osmanische Staatsbürger Halid Hurrem Sabribeyzâde.

2 *Haqq Yolu* 1912, Nr. 19, 24.10.1912 *(Hilal-i Ähmär Cämiyyäti vä Qafqasiya)*, S. 1–2.

3 *Şälalä* 1913, Nr. 2, 2.2.1913, S. 2.

İslâm Mecmuası u.a. erneut fortsetzte, blieb sie in der aserbaidschanischen Presse im wesentlichen aus.

3.2.4 Rußlandmuslimische Buchhändler

İsmail Bey Gasprinski hatte in seiner Besprechung der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*, wie in Kapitel 3.2.1 ausgeführt, potentielle Interessenten an zwei Buchhandlungen in Rußland verwiesen, über die Istanbuler Periodika zu beziehen waren. Wer die Zeitschriften nicht eigenständig abonnieren und auf dem Postweg aus Istanbul erhalten wollte, konnte sie auch für einen gewissen Aufpreis bei Buchhändlern in Bachčisaraj, Elizavetpol' oder Kasan bestellen. Solche Buchhandlungen warben in der rußlandmuslimischen Presse oft explizit mit Büchern und Periodika aus Istanbul, die sich in der Phase zwischen 1908 und 1914 bei rußländischen Lesern einer großen Beliebtheit erfreuten. Im Unterschied zu den Zeitungsredaktionen spielten bei Buchhändlern aufklärerische Intentionen eine geringere Rolle, wenn sie Istanbuler Druckerzeugnisse anpriesen: Bücher und Zeitschriften aus dem Osmanischen Reich erhöhten den Umsatz. Auf eine umfassende Darstellung des muslimischen Buchhandels in Rußland und seiner Beziehungen zu Istanbul muß in diesem Kapitel zugunsten weniger Fallbeispiele verzichtet werden.

Bei den Kasantataren hatten sich zu Beginn des 20. Jh. die Buchproduktion und der Vertrieb in beeindruckender Weise entwickelt, dennoch gelangten auch arabische und osmanische Schriften weiterhin nach Kasan, Ufa, Orenburg usw., und lokale Buchhandlungen boten diese auch in ihren Zeitungsinseraten oder Angebotslisten zum Kauf an.[1] Literatursuchende auf der Krim oder im Transkaukasus standen hingegen einem viel geringeren lokalen Angebot gegenüber. Obgleich die Anzahl der Neuerscheinungen auch in Baku seit 1905 kontinuierlich zunahm, war hier die osmanische Konkurrenz viel deutlicher zu spüren. Die Gebrüder Orucof, die in Baku eine Druckerei betrieben und auch an der Herausgabe von Zeitungen beteiligt waren, veröffentlichten 1912 erstmals eine eigene Liste der über ihre Buchhandlung zu beziehenden Werke.[2] Das Sortiment umfaßte 195 kaukasische (aserbaidschanische) und 337 osmanische Titel; letztere dominierten also auch kurz vor dem Krieg noch.

Kooperationen zwischen rußlandmuslimischen und osmanischen Buchhandlungen waren keine Seltenheit: Es war für Rußlandmuslime attraktiv, sich als Zweigstelle einer berühmten Istanbuler Buchhandlung auszugeben und somit zusichern zu können, alle lieferbaren osmanischen Bücher in kürzester Zeit über den Partner besorgen zu können. Die Istanbuler Buchhändler wiederum konnten auf diesem Wege leichter auf den russischen Markt expandieren. Eine Buchhandlung, die sich für diesen Weg entschieden hatte, war z.B. die Istanbuler *Tefeyyüz*.[3] Die von einem weiteren Armenier geleitete Istanbuler Buchhandlung *Zaman* be-

1 Zur Entwicklung des tatarischen Buchwesens sei auf die detaillierte Studie von KARİMULLİN (1974) verwiesen; in seiner Bibliographie sind viele der gedruckten Angebotslisten der verschiedenen tatarischen Buchhandlungen aufgeführt.

2 *Bakıda Bäradäran-i Orucof kütübxanasının äsami äl-kütübi* (1912). Bakı.

3 Sie wurde von dem Armenier Parsekh Keşişian geleitet; siehe STRAUSS (1992). Die Bakuer Buchhandlung

mühte sich ihrerseits, muslimische Periodika und Bücher aus Rußland osmanischen Kunden anzubieten.[1]

Über die Zusammenarbeit mit in- und ausländischen Buchhändlern geben häufig die Vorsatzblätter der Zeitschriften Auskunft: *Sırat-i Müstakim* konnte schon nach der 20. Nummer auf den Buchhändler Ahmed Ali Tarpi verweisen, dessen ebenfalls *Tefeyyüz* (Тефяюзъ) genannter Laden in Bachčisaraj die osmanische Zeitschrift in Einzelnummern oder en gros, später auch in gebundener Form, verkaufte.[2] Tarpi gehörte zu den rührigsten Buchhändlern Rußlands, seine Inserate fanden sich über viele Jahre in *Terciman*,[3] aber auch in der Orenburger Zeitschrift *Din vä Magyjšät*.[4] Regelmäßig fuhr er nach Istanbul, um die dort erworbenen Neuerscheinungen dann in Rußland anzubieten. Sein geschäftliches Interesse an Istanbuler Druckerzeugnissen bildete somit zu einem gewissen Teil die Infrastruktur des Panislamismus und Panturkismus in Rußland. Daß seine Dienste auch in Zentralasien in Anspruch genommen wurden, erfahren wir aus einem Brief, den ein namentlich nicht bekannter „Sonderkorrespondent" der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* 1910 aus Charbin sandte.[5] Er habe, so schrieb der Autor, die früheren Bände dieser Zeitschrift über den Buchladen Tarpis bezogen und in diesem Jahr sogar in der mandschurischen Stadt einen muslimischen Lesesaal eröffnet, wo *Sırat-i Müstakim* einzusehen sei.[6]

Tarpis kurzzeitige Verhaftung im Frühjahr 1911 löste daher verständlicherweise große Bestürzung in Istanbul aus. Namentlich nannte ihn *Sırat-i Müstakim* unter den Opfern der russischen Repression jenes Jahres. Mit seiner Festnahme und der Schließung seines Buchladens konnte die Entstehung eines gemeinsamen osmanisch-russischen Lesemarktes, wie ihn die Mitarbeiter der Istanbuler Presse anvisierten, erheblich behindert, wenn nicht gar verhindert werden.[7]

Sırat-i Müstakim war eine der ersten Zeitschriften, die Ali Ahmed Tarpi nach der osmanischen Verfassungsrevolution in Rußland zum Verkauf anbot, zunächst gemeinsam mit einer

---

Ziya Kütübxanası (Nikolaevskaja Ul'. Knižnyj Magazin Aliev) gab sich als Filiale von *Tefeyyüz* zu erkennen; siehe *Şähab-i Saqib* 1911, Nr. 5, 19.2.1911/2. Rebi I 1329, S. 1, ebenso in *Säda* 1911, Nr. 51, 4.3.1911/15. Rebi I 1329.

1 HARTMANN (1910), S. 234. Über *Zaman* wurde unter anderem ab 1911 *Türk Yurdu* vertrieben und erreichte somit Rußland; *Mir Islama* 1912, Bd. 1, Nr. 3 *(Osmanskaja pečat' v Turcii)*, S. 485.

2 Der Hinweis erschien seit *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 1, Nr. 20, 29. Kanun I 1324/18. Zilhicce 1326, Außenseite des hinteren Vorsatzblattes.

3 In dessen Druckerei entstanden die Angebotslisten Tarpis; *Terciman* 1906, Nr. 82, 17. Cemazi II 1324. Ali Ahmed Tarpi war gleichzeitig „Prediger" *(hatib)* der Freitagsmoschee in Bachčisaraj; KRIČINSKIJ (1919), S. 32.

4 Die Anzeige in *Din vä Magyjšät* warb 1909 mit den ersten 26 Nummern von *Sırat-i Müstakim* in gebundener Form; siehe Kapitel 3.2.2.2.

5 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Uzakdan bir kardaş sesi)*, S. 391–92.

6 Dem DDDII war der Brief aus Charbin nicht verborgen geblieben; siehe RIGA, F. 821; Op. 133; D. 450; L. 34.

7 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 154, 4. Ağustos 1327/21. Şa'ban 1329 *(Şüun: Rusya: Tazyikat)*, S. 384. Ali Ahmed Tarpi kam allerdings nach wenigen Tagen wieder auf freien Fuß und verkaufte weiterhin Istanbuler Druckerzeugnisse, inklusive *Sırat-i Müstakim*.

zweiten religiösen Zeitschrift: *Beyanülhak*. Die erste Anzeige, in der die beiden Blätter erwähnt wurden, erschien im Januar 1909 in *Terciman* fast am selben Tag, an dem Tarpi als Kontaktmann von *Sırat-i Müstakim* auf deren Vorsatzblatt genannt wurde.[1] Entgegen der sonst üblichen knappen Präsentation der Ware, sah sich Tarpi genötigt, länger darzulegen, warum die beiden Zeitschriften von Rußlandmuslimen gelesen werden sollten. Es sei wünschenswert, wenn Religionsstudenten und religiöse Würdenträger sie bezögen und nach dem Durchlesen auch aufbewahrten. Tarpi erklärte sich gerne bereit, Interessenten als Abonnenten zu registrieren. Wer jetzt für ein halbes Jahr vier Rubel schicke, dem sende er die ersten 20 Nummern von *Sırat-i Müstakim* zu, die bis zum Januar erschienen seien. Er versicherte seinen Kunden, daß sie die kommenden Nummern regelmäßig erhalten würden. Als die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* im Sommer 1909 in zunehmendem Maße die Sympathien İsmail Gasprinskis genoß, stellte auch Tarpi sie in einer größeren Anzeige seinen Kunden noch einmal vor.[2] Er unterstrich darin die theologische Kompetenz ihrer Mitarbeiter, die sich bemühten, wichtige Quellen und Traktate aus dem Arabischen ins Türkische zu übersetzen.

Neben der *Tefeyyüz*-Buchhandlung in Bachčisaraj erwähnte Gasprinski auch die *Kitabxana-i Mädräsä* aus Elizavetpol' (Gäncä) von Hämid Bäy Yusifbäyof als Verkaufsort für *Sırat-i Müstakim*.[3] Sie selbst inserierte in *Terciman* wie auch in der aserbaidschanischen Presse und warb mit osmanischen Büchern und Zeitschriften, die nach der Verfassungsrevolution herausgekommen waren, darunter auch *Türk Derneği*.[4]

Bis auf wenige Unterbrechungen führte Ali Ahmed Tarpi die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* auch in den kommenden Jahren im Sortiment – selbst 1914, als sie schon längst nicht mehr erschien, bot er noch die Bände 2–4 der Zeitschrift an, die 1909 und 1910 herausgekommen waren. Unter ihnen befanden sich auch einige Einzelnummern, deren Einfuhr die russischen Zensurbehörden offiziell verboten hatten. Ob diese herausgetrennt wurden oder ob diese Verbote Tarpi überhaupt bekannt waren, läßt sich anhand der Inserate nicht feststellen. Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß er bei seinem Istanbul-Besuch 1914 nicht nur die bisher erschienenen Nummern von *Türk Yurdu* erwarb, sondern nach längerer Pause auch wieder Bände von *Sırat-i Müstakim*. Von den drei osmanischen Zeitschriften, die er zwischen Mai und Juli 1914 in *Terciman* feilbot, handelte es sich bei der zweiten um *Sırat-i Müstakim*: Zwei Jahre nach ihrem Ende waren ihre Nummern einem rußlandmuslimischen Buchhändler also immer noch eine Investition wert.[5]

Auch andere Zeitschriften wie *Türk Yurdu* und *İslâm Dünyası* profitierten von der Kooperation mit Ahmed Ali Tarpi; *İslâm Dünyası* nannte seine Buchhandlung ausdrücklich auf ei-

1 *Terciman* 1909, Nr. 2, 9.1.1909/30. Zilhicce 1326, S. 6.

2 Seit Beginn 1909 hatte er sie regelmäßig in seinen Inseraten aufgeführt, jedoch ohne weitere Erklärungen; die oben erwähnte große Anzeige erschien in *Terciman* 1909, Nr. 21, 19.5.1909/13. Cemazi I 1327 *(Mecelle-i diniye)*, S. 4.

3 Z. B. *Terciman* 1909, Nr. 41, 9.10.1909/8. Şevval 1327 (Sırat-i Müstakim), S. 2.

4 *Terciman* 1909, Nr. 34, 21.8.1909/18. Şa'ban 1327, S. 4. Im Kaukasus erschien sie z. B. in der Tifliser Satirezeitschrift *Molla Näsräddin* 1910, Nr. 1, 4.1.1910/5. Muharrem 1328, S. 5.

5 Diese Anzeige erschien ab *Terciman* 1914, Nr. 97, 3.5.1914/21. Cemazi II 1332, S. 4.

nem ihrer Vorsatzblätter als Anlaufstelle in Rußland.[1] Sein Umgang mit der panislamistischen Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* jedoch war kennzeichnend für das Schicksal des Blattes in Rußland: Nur kurze Zeit, nachdem die neue Zeitschrift in Istanbul herausgegeben wurde, führte er sie schon im Sortiment. Dies war ungewöhnlich für eine neue, bisher unbekannte Zeitschrift. Anfang Juni verkündete eine Annonce in *Terciman*, daß alle drei bisher erschienenen Nummern von *Tearüf-i Müslimin* in seiner *Tefeyyüz*-Buchhandlung zu erhalten seien.[2] So schnell sie auf sich aufmerksam gemacht hatte, so schnell verschwand sie aber danach wieder aus dem Blickfeld. In Anzeigen der darauf folgenden Monate war sie nicht mehr zu finden.

Um die Jahreswende 1909/10 wurde auch von Kasaner Händlern kurzzeitig mit *Sırat-i Müstakim* in Zeitungsannoncen geworben (so im Falle der Buchhandlung *Sabax*),[3] die in *Joldyz* und *İdel* regelmäßig inserierten, das Angebot aber ständig variierten. Diese wenigen Beispiele belegen, daß Istanbuler Periodika wie *Türk Derneği*, *Sırat-i Müstakim* etc. seit 1909 in renommierten rußlandmuslimischen Geschäften zu erwerben waren und auf dem dortigen Buchmarkt keine unbekannten Größen darstellten.

3.2.5 Zusammenfassende Bemerkungen

Im untersuchten Zeitraum berichteten die aserbaidschanischen und tatarischen Zeitungen kontinuierlich über die politische Entwicklung im Osmanischen Reich. Anläßlich wichtiger Ereignisse wie des italienisch-türkischen Krieges 1911 oder der Balkankriege 1912/13 wuchs die Zahl der Artikel entsprechend. Doch beschränkte sich die Berichterstattung in der rußlandtürkische Presse nicht auf die osmanische Politik alleine. Seit der Wiedereinführung der Verfassung verfolgten die Blätter neue literarische und ideologische Strömungen im Osmanischen Reich, da diese langfristig auch Auswirkungen auf die Muslime Rußlands haben konnten. Als Quelle dienten ihnen hierfür die Berichte eigener Korrespondenten sowie die osmanische Presse, besonders die religiösen und nationalen Zeitschriften Istanbuls.

Faßt man die Ergebnisse des Kapitels 3.2 zusammen, so läßt sich behaupten, daß die Reaktion der untersuchten rußlandtürkischen Periodika auf die in Kapitel 3.1 vorgestellten Istanbuler Zeitungen und Zeitschriften mehr als nur sporadisch war. Bereits 1909 lassen sich Formen substantieller Zusammenarbeit zwischen Periodika aus Istanbul und Rußland erkennen, die nach einer Stagnation ab 1913/14 wieder an Intensität zunahm. Die Jahre 1908–14 lassen sich in folgende Etappen aufteilen:

1. 1908/09; in der rußlandtürkischen Presse herrschten das Gefühl der Befriedigung über die Wiedereinführung der osmanischen Verfassung und die Hoffnung auf eine Stabilisierung

1 *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 10, 4. Temmuz 1329/13. Şa'ban 1331.

2 *Terciman* 1910, Nr. 22, 28.5.1910/2. Cemazi 1328, S. 4.

3 *Joldyz* 1910, Nr. 485, 29.12.1909/29. Zilhicce 1327, S. 1. Die Anzeige erschien noch zwei weitere Male im Januar 1910; dreimal erschien eine solche Anzeige auch in *İdel* ab 1910, Nr. 219, 8.1.1910/9. Muharrem 1328, S. 1.

und Modernisierung des letzten islamischen Großreichs vor. In der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* wurde ein dschadidistischer „Kampfgefährte" erkannt, der sich für eine Reform des religiösen Denkens sowie für ein türkisches Nationalgefühl und eine Sprachvereinfachung einsetzte.

2. 1910; die verstärkte Beteiligung rußlandmuslimischer Autoren an der osmanischen Presse und die Herausgabe eigener Periodika durch Rußlandmuslime in Istanbul wurde von den rußlandtürkischen Blättern registriert und gewürdigt. Die panislamistische Propaganda Istanbuler Zeitschriften wurde aber nur partiell rezipiert. Gleichzeitig stieg das Mißtrauen russischer Behörden gegenüber solchen Kontakten.
3. 1911; aserbaidschanische Periodika, die eine zu große Nähe zur Istanbuler Presse gezeigt hatten, wurden verboten, die Einfuhr von *Sırat-i Müstakim* nach Rußland wurde endgültig untersagt. In Istanbul zerschlugen sich die panislamistischen Hoffnungen der Herausgeber von *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin*, da die osmanische Regierung nicht bereit war, sie offiziell zu unterstützen. Die Pressekontakte zwischen Istanbul und Rußland erlebten einen Tiefpunkt.
4. 1912–14; mit dem Erscheinen von *Türk Yurdu* stieg das Interesse an der literarischen und intellektuellen Entwicklung in Istanbul bei den untersuchten rußlandtürkischen Blättern wieder. Seit 1913 konnten sich die Kontakte recht ungehindert entfalten; allerdings erreichten sie in Aserbaidschan nicht mehr das Niveau der Jahre 1909/10. Bei den Tataren wuchs die Kritik an den politischen und kulturellen Fehlentwicklungen im Osmanischen Reich, die sie für die Niederlagen verantwortlich machten. Nur das Bekenntnis zu einer nationalen türkischen Identität, die Entwicklung einer nationalen Literatur und eine dschadidistische Islamauslegung konnten aus Sicht der tatarischen Presse die Osmanen noch retten. Diesem Ziel widmeten sich ihrer Meinung nach Zeitschriften wie *Türk Yurdu*, *İslâm Dünyası* und *İslâm Mecmuası*. Die tatarische Presse schrieb denn auch den Erfolg dieser Blätter dem Umstand zu, daß sie unter Mithilfe von Rußlandmuslimen erschienen.

Auch wenn sich die rußlandtürkische Presse in jenen Jahren sprachlich und ideologisch weiter verästelte, so riß der Faden zur osmanischen Presse doch nie ab. Die Protagonisten der Nationalbewegung(en) blieben miteinander in Kontakt und rezipierten sich gegenseitig, so daß zwischen 1908 und 1914 unter aktiver Beteiligung von Rußlandmuslimen in Rußland und der Türkei der Grundstein zur Entstehung eines türkisch-tatarischen Presse- und Kommunikationsraumes gelegt wurde. Doch bevor dieser zur Entfaltung kommen konnte, wurde die Entwicklung im Oktober 1914 abrupt beendet. Die politischen und ideologischen Richtungen, die die Sowjetunion und die Republik Türkei nach Kriegsende einschlugen, machten jeden Neuanfang unmöglich.

4 Rußlandmuslimische Selbstporträts in der osmanischen Presse (1908–1910)

In den Monaten nach der Wiedereinführung der Verfassung begannen sich die in Istanbul lebenden Rußlandmuslime verstärkt an die osmanische Öffentlichkeit zu wenden. Ein Teil der hier studierenden Tataren schloß sich zu landsmannschaftlichen Vereinigungen zusammen, wie dies auch bei russischen Studenten im europäischen Ausland üblich war.[1] Krim- und Kasantataren organisierten politische und historische Vortragsabende, die sich nach Jahren der Autokratie Abdülhamids II. nun einer großen Beliebtheit erfreuten,[2] um die Osmanen auf die Geschichte des Islams in Rußland und die ethnischen Verbindungen zwischen Türken und Tataren aufmerksam zu machen.

Osmanische Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* erklärten sich bereit, einen Teil dieser Reden zu veröffentlichen. Neben den Vorträgen erschienen 1908/09 vermehrt Reportagen ethnologischen und historischen Charakters aus Rußland in den osmanischen Periodika. Darin stellten die rußländischen Autoren in oft mehrteiligen Beiträgen ihre Heimatregion vor oder berichteten über muslimische Völker Rußlands, bei denen sie längere Zeit gelebt hatten und deren Lebensumstände sie festzuhalten suchten. Allen „Selbstporträts" ist gemein, daß sie bei dem osmanischen Publikum keine profunden Kenntnisse über die Rußlandmuslime voraussetzten und häufig gegen verbreitete Vorurteile anzugehen gedachten. Sie sind daher als Einführung in die Thematik „Rußlandmuslime" zu verstehen.

4.1 Panturkistische Aufbruchsstimmungen

4.1.1 Türk Derneği

Die Gründung der wissenschaftlichen Gesellschaft *Türk Derneği* wurde nicht erst von der Forschung als Beginn eines türkisch-nationalen Erwachens im Osmanischen Reich gewertet.[3] Bereits die Zeitgenossen in Istanbul und Rußland kommentierten zu Beginn des Jahres 1909

1 Siehe hierzu Weill, Claudie (1991): „Convivialité et sociabilité des étudiants russes en Allemagne 1900–1914." In: *CMRS* 32. S. 349–68.

2 Solche Konferenzen waren kennzeichnend für die Lage in Istanbul kurz nach der Jungtürkischen Revolution; siehe Mantran (1987), S. 595.

3 Zur Beschäftigung mit *Türk Derneği* siehe Arai (1992, b), S. 6–23 und S. 94–102; Sarinay (1994); Landau (1995), S. 39 ff; Üstel (1997), S. 15–42. Viele Informationen beruhen auf den Angaben in Akçuraoğlu (1928), S. 435–36.

die ersten Nachrichten über die Existenz dieser Gesellschaft ganz in diesem Sinne. Die Gesellschaft und ihre gleichnamige Zeitschrift, die zwischen 1909 und 1910 erschien, dürfen als Vorläufer der später ins Leben gerufenen nationalen Vereinigungen *Türk Yurdu* und *Türk Ocağı* betrachtet werden.[1] Die Gründung von *Türk Derneği* erfolgte am 6.1.1909 (13. Zilhicce 1326), also im Zuge des Opferfestes.[2]

Sie ging im wesentlichen auf die Initiative Yusuf Akçuras, der im November als Korrespondent der Orenburger Zeitung *Vakyt* in Istanbul eingetroffen war, und zweier osmanischer Historiker, Necib Âsım [Yazıksız] (1861–1935) und Veled Çelebi [İzbudak] (1869–1950), zurück. Zu ihren Mitgliedern zählten osmanische und russische Türken sowie ausländische Turkologen und auch, in Gestalt Agop Boyacıyans, nichttürkische Osmanen. Auch wenn es ihr im späteren Verlauf gelingen sollte, Zweigstellen in Rusçuk, İzmir, Kastamonu und Budapest zu eröffnen, kam die Istanbuler Zentrale doch nie über den Rahmen eines „Debattierklubs" hinaus.[3] Dem deutschen Orientalisten Martin Hartmann, der im Sommer 1909 Istanbul einen „unpolitischen" Besuch abstattete, verdanken wir einige interessante Beobachtungen und Eindrücke, die er auf den Sitzungen von *Türk Derneği* sammelte.[4]

Die in Istanbul neu gegründeten tatarischen Studentenvereinigungen machten durch Briefe an rußländische Periodika auf ihre Existenz und ihre erfolgreiche Partizipation am osmanischen Geistesleben aufmerksam. Die von den Studenten 1908/09 organisierten Geschichtsvorträge ermöglichten es den Mitgliedern von *Türk Derneği*, vor einem größeren Publikum ihre Ansichten über das Alter und die historische Mission des türkischen Volkes vorzustellen. Mit Hilfe von Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* oder *Terciman* erreichten diese Konferenzen schnell einen Verbreitungsgrad weit über die osmanische Hauptstadt hinaus. Bevor die Mitglieder von *Türk Derneği* ihre historischen und philologischen Arbeiten in einer eigenen Zeitschrift veröffentlichen konnten,[5] hatte sich die Vereinigung somit im Osmanischen Reich und außerhalb bereits einen Namen gemacht. Daneben berichtete Akçura in der tatarischen Presse über das Entstehen von *Türk Derneği*. In Rußland wurden diese Aktivitäten als ein Anzeichen dafür gewertet, daß sich nach der Wiedereinführung der Verfassung unter den osmanischen Türken dank rußländischer Unterstützung endlich ein türkisches Bewußtsein auszubreiten begann.[6]

---

1 Siehe hierzu Sarınay (1994) und Üstel (1997). Zu einem zeitgenössischen Kommentar siehe Menzel (1913), S. 135.

2 Arai (1992, b), S. 6.

3 Akçura erwähnt in seinem 1928 geschriebenen Buch *Türk Yılı* die Zahl von 63 ständig zahlenden Mitgliedern; Arai (1992, b), S. 8.

4 Hartmann (1910), passim.

5 Siehe Kapitel 3.1.2.

6 Mitte Dezember 1908 meldete Gasprinski, daß man in Istanbul damit beginne, vermehrt alttürkische Werke ins Osmanische zu übersetzen und zu publizieren. Dabei stütze man sich nicht mehr ausschließlich auf Léon Cahun, sondern ziehe auch andere (in dem Artikel nicht näher genannte) Quellen zur Hilfe. Man spreche davon, die türkische Geschichte systematischer zu erforschen. Gasprinski stellte diese Bemühungen in direkten Zusammenhang zu den Thesen Akçuras, die dieser wenige Jahre zuvor in *Türk* aufgestellt hatte und die nun im Osmanischen Reich Früchte zu tragen schienen; *Terciman* 1908, Nr. 78, 5.12.1908/24. Zilkade 1326 *(Türklerin merahil-i terakkiyatı)*, S. 5.

Es mag daher wenig verwundern, daß es ausgerechnet ein Rußlandmuslim, '[A.] Sevindik aus Ufa, war, der die Leser von *Sırat-i Müstakim* in dem ersten längeren Beitrag, den diese Zeitschrift über die Muslime Rußlands veröffentlichte, auf die Gründung einer solchen Gesellschaft vorbereitete. Der Artikel „Sprache und Literatur bei den Muslimen Rußlands" erschien am 31.12.1908; nur knapp eine Woche, bevor in Istanbul *Türk Derneği* ins Leben gerufen wurde.[1] Derselbe Autor gratulierte der ganzen türkischen Welt nur wenige Wochen später in *Sırat-i Müstakim* zur erfolgreichen Gründung von *Türk Derneği*.[2] '[A.] Sevindik selbst wird nicht als Mitglied von *Türk Derneği* aufgeführt.[3] Der Redaktion von *Sırat-i Müstakim* geschah offensichtlich zwischen seinen beiden Beiträgen ein Malheur mit seiner Adresse. Im Januar 1909 erschien in der Ufimer Zeitschrift *Mäg'lümat* (1908–17) ein offener Brief von *Sırat-i Müstakim* mit den Worten:

> „An den geehrten Herrn «'[A.] Sevindik» aus Ufa in Rußland: Mein Herr, wir haben leider Ihre Adresse verloren. Wir bitten Sie, unserer Redaktion diese unbedingt mitzuteilen. Über die in Ihrer Stadt erscheinende Zeitung *Mäg'lümat* haben wir Ihnen Ausgaben unserer Zeitschrift und einen Brief zukommen lassen."[4]

Da der oben erwähnte erste Beitrag Sevindiks über die Muslime Rußlands den Auftakt zu einer umfassenden Beschäftigung des Blattes mit Rußland bildet, soll er hier zusammengefaßt wiedergegeben werden. Der Autor ging auf die sprachliche Situation in Rußland ein, von deren Vereinheitlichung seiner Meinung nach das Schicksal der Muslime und Türken Rußlands abhing. Hier wurden bereits einige der Leitmotive angesprochen, die sich wie ein roter Faden durch beinahe sämtliche nachfolgenden Beiträge über den Islam in Rußland zogen.

Die in Rußland lebenden Muslime bildeten Sevindik zufolge eine „Nation" *(millet)*, die aus Stämmen mit den Namen Tataren, Mischaren, Baschkiren, Nogaier, Kaukasier, Kirgisen, Turkmenen, Sarten, Usbeken, Tadschiken und anderen zusammengesetzt sei.[5] Der Abstammung und dem Glauben nach bildeten sie eine Einheit, „ihre Sprachen, Sitten und Handlungsweisen" *(lisan, âdet, ve tarz-i muameleleri)* seien aber „recht verschieden" *(ayrı ayrı)*. So könne sich ein turkestanischer Sarte mit einem Kasantataren kaum unterhalten. In der zweiten Duma hätten die 35 islamischen Vertreter in russischer Sprache miteinander sprechen müssen.[6] Eine Verständigung zwischen Bewohnern ein- und desselben Landes sei nicht mög-

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1908, Bd. 1, Nr. 19, 18. Kanun I 1324/7. Zilhicce 1326 *(İslâm ve Türk Âlemi: Rusya müslimanlarında dil ve edebiyat)*, S. 300–302.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 1, Nr. 25, 29. Kanun II 1324/20. Muharrem 1327 *(İslâm ve Türk Âlemi: Akvam-i türkiyeye müjde ve* Türk Derneği*ni tebrik)*, S. 397–398. Der Brief datiert vom 10. Muharrem 1327.

3 Zur Mitgliederliste siehe Arai (1992, b), S. 9. Dem Namen Sevindiks begegnet man bisweilen in der rußlandmuslimischen Presse: So wandte er sich gelegentlich in theologischen Fragen an die Zeitschrift *Šura*.

4 *Mäg'lümat* 1909, Nr. 23, 10.1.1909/1. Muharrem 1327 *(Ačyk mäktüb)*, S. 543: ein Mißgeschick, aus dem sich schließen läßt, daß der Autor zu diesem Zeitpunkt tatsächlich vorwiegend in Ufa weilte.

5 Die Bereitschaft, fast alle Muslime Rußlands der türkischen Völkerfamilie zuzurechnen, macht sich auch bei anderen Autoren wie z.B. Ağayef bemerkbar; siehe hierzu Mende (1936), S. 79.

6 Einige nichttürkische Abgeordnete der Kaukasusregion mußten bei den Aussprachen der islamischen Dumafraktion auf Russisch als Lingua franca zurückgreifen. Bereits auf den allmuslimischen Konferenzen der Jahre 1906–7 konnten sich die Delegierten kaum in einer einheitlichen Sprache verständigen – ein

lich, solange in Dialekt, Grammatik, ja selbst im Schriftduktus noch so große Unterschiede bestünden. Wie sollten sie dann mit Muslimen fremder Länder kommunizieren, fragte sich Sevindik und charakterisierte ihren Zustand als einen „unbeschreiblichen Schlamassel" *(söylenemeyecek bir berbadlık)*.

Der Lösung des Sprachenproblems müsse Vorrang eingeräumt werden, forderte Sevindik. Es reiche nicht aus, wenn die wenigen Rußlandmuslime, die sich des Dilemmas bewußt seien, gelegentlich hierüber berieten, denn die Vertreter der oben genannten Stämme strebten mittlerweile alle nach einer eigenständigen Literatur. Seit neuestem würden sie ihre Zeitungen in ihrem jeweiligen Dialekt herausbringen, den weder alle Muslime Rußlands noch die osmanischen Türken verstehen würden. Statt Einheit konstatierte Sevindik einen seiner Meinung nach schädlichen Trend zu einer Diversifizierung der türkischen Schriftsprachen in Rußland.

Nach so viel harten Worten zum Beginn seines Artikels entschuldigte sich Sevindik bei den Lesern und fuhr in einem versöhnlicheren Ton fort: Ihre Sprache sei eine „echte türkische" *(an'asl türk lisanı)*, sie sei äußerst „exakt" *(mazbut)*, ja „leicht" *(sehil)* in ihrer Morphologie und Struktur. Wenn auch nicht so reich wie die Morphologie und Syntax der arabischen Sprache, so kompensiere ihre Sprache dies doch aufgrund der „Leichtigkeit der Regeln" *(kavaidin sühuleti)*, durch ihre „Prägnanz" *(icaz)* und „Disziplin" *(inzibat)*.

Nach einigen weiteren linguistischen Bemerkungen über die Stärken und Schwächen der türkischen Sprache wandte sich Sevindik der Geschichte zu: Das „türkische Volk" *(ümmet-i türkiye)* sei sehr alt. Daher sei auch die Sprache der türkischen Völker alt. Ursprünglich hätte jeder den anderen verstanden, und man habe zusammengearbeitet. Dank dieser Einheit in Sprache und Tat sei es ihnen gelungen, große Eroberungen zu machen. Doch durch äußere Einwirkungen und andere Faktoren habe sich das türkische Volk begonnen, in verschiedene „Völker" *(akvam)* aufzuteilen, und jedes dieser Völker habe schließlich einen „entstellten Dialekt" *(bozma şive)* gesprochen. Dies sei der Grund dafür, daß die rußlandtürkische Sprache so russifiziert worden sei. Eine Verständigung mit Osmanen und den Bewohnern Turkestans sei nicht mehr möglich, klagte Sevindik.

Dieser Umstand hatte Sevindiks Ansicht zur Folge, daß das türkische Volk von den wissenschaftlichen Entdeckungen der letzten Jahrhunderte ausgeschlossen geblieben sei und daß sich seine Sprache der allgemeinen Entwicklung nicht angepaßt habe. Nicht *ein* Buch über die eigene Sprache und Geschichte sei in dieser Zeit geschrieben worden, bedauerte Sevindik.[1] Man habe auf ausländische Werke zurückgreifen müssen, um sich selbst zu entdecken. *Sırat-i Müstakim* fügte dem eine Fußnote hinzu: Als man in der Mongolei Inschriften gefunden habe,

---

Umstand, der von Teilen der rußlandtürkischen Presse als Tragödie empfunden wurde. Siehe die Reaktion von *Terciman*; *Terciman* 1906, Nr. 26, 3. Safer 1324 *(Açık mektub)*.

1 Eine Ausnahme erkannte er lediglich in den Werken *Âpuşka* und *Lûgat-i Çağatay ve Türkî-i Osmanî*. Bei *Âpuşka* handelte es sich um ein osttürkisch-osmanisches Wörterbuch, benannt nach dem ersten Eintrag *abuşka*. Es wurde vermutlich für Ali Şir Nevaîs Werke geschaffen. Im 19. Jh. wurde es im Umkreis des Mevlana-Ordens wieder von Veled Çelebi [İzbudak] der osmanischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht; siehe TUNCER (1990), S. 331, sowie AKÇURAOĞLU (1928), S. 360–61. Das *Lûgat-i Çağatay ve Türkî-i Osmanî* wurde von Buharalı Süleyman Efendi (1821–1890) geschrieben; siehe TUNCER (1990), S. 10.

die sich als türkische Runeninschriften herausstellten, seien es wieder Europäer wie Thomsen gewesen, die sie entziffert hätten. Hunderte französischer Romane würden Jahr für Jahr übersetzt – ein Buch, das sich der türkischen Geschichte oder der türkischen Sprache widme, vermißte *Sırat-i Müstakim* jedoch immer noch.

Im folgenden verdeutlichte Sevindik, warum die Europäer sich wissenschaftlich weiterentwickelt hätten und was die Türken daraus lernen könnten. Die Aufgabe der Scholastik, des Lateinischen und Griechischen auf der einen und die Hinwendung zu den Volkssprachen auf der anderen Seite habe es den Europäern ermöglicht, Sprache, Literatur und Wissenschaft in Einklang mit der jeweiligen Epoche zu bringen und sie Veränderungen anzupassen. Die Türken sollten sich daran ein Beispiel nehmen, sich der „reinen" *(saf)* türkischen Sprache zuwenden und diese auf ihre Unterrichtssprache und Literatur übertragen. Der Autor gestand ein, daß ein solcher Schritt das Ende für die bestehende osmanische Literatur bedeuten würde.

Da zwei Drittel der osmanischen Sprache aus persischen und arabischen Vokabeln bestünden, gebe es keine Verständigung zwischen dem einfachen Volk und den höheren Schichten, argumentierte der tatarische Autor. Der Graben zwischen beiden müsse aufgehoben und das „gemeine Volk" *(avam)* mit Wissenschaft und Technik vertraut gemacht werden. Eine ähnliche Trennung hoffte Sevindik mit einer solchen Sprachreform auch auf einem anderen Gebiet zu überwinden: Osmanen und Tataren könnten zur Zeit wechselseitig ihre Zeitungen nicht lesen. Wenn sie sich verständigen wollten, müsse die Sprache gesäubert werden und die Fremdwörter müßten zugunsten türkischer Ausdrücke verschwinden – und dies nicht nur in der Sprache der Zeitungen, sondern auch der Belletristik, der Korrespondenz, ja sogar in der gesprochenen Sprache. So weit es möglich sei, müsse eine „Säuberung" *(tasfiye)* der türkischen Sprache von arabischen und persischen Wörtern erfolgen.

Sevindik plädierte dafür, eine Gesellschaft zu gründen, zusammengesetzt aus Vertretern jedes Volkes und Stammes, um eine bisher fehlende Grammatik zu erstellen und diese auf die Literatur- und Wissenschaftssprache anzuwenden. Gesetzmäßigkeiten müßten aufgestellt werden, und nur, wenn es sich nicht vermeiden ließe, sollte man Vokabeln aus nahestehenden Sprachen übernehmen. Generell stellte Sevindik aber fest, daß persische und arabische Vokabeln keine Garanten für eine anspruchsvolle Literatursprache seien. Eine solche Sprache müsse in den Grundschulen der Türkei und der Rußlandmuslime Anwendung finden, damit überall ein „Nationalgefühl" *(millet hissi)* entstehe. Sevindik weigerte sich, weiterhin von osmanischer Geschichte oder Geschichte der Rußlandmuslime zu sprechen, es gebe nur eine Vergangenheit, nur eine Identität: „Osmanen, Rußländer, das sind nicht unsere wirklichen Namen. Wir sind doch Türken."[1]

Die türkische Einheit sah der Autor in einer Sprache realisiert, in der alle Türken wie eine einzige Person denken und schreiben würden. Dies setze jedoch die Vereinheitlichung des Alphabets voraus. Vor allem in Rußland sei die Lösung dieses Problems dringlich, da das arabische Alphabet, so Sevindik, ein wenig fehlerhaft sei. Er warnte jedoch vor dem Weg, den die bosnischen Muslime eingeschlagen hatten: Die Übernahme der Lateinschrift führe nur dazu, daß man in religiösen Dingen „unwissend bleibe" *(cahil kalmak)*. Auch für die vielen

1 *Osmanlılık, Rusyalılık bizim hakiki ismimiz değil. Bizler zaten türkleriz.*

europäischen Konvertiten, die es in den letzten 20 Jahren gegeben habe, müsse ein sinnvolles Alphabet geschaffen werden, in denen sie künftig den Koran und religiöse Bücher in ihrer Sprache schreiben könnten. An Arbeit fehle es nicht, konstatierte Sevindik, mußte aber auch feststellen:

> „...Wir denken, bevor wir ein Problem lösen, an den Fanatismus im Volk. Diese Angst bringt uns völlig durcheinander. Dabei gibt es bei dem, was ich geschrieben habe, nichts, was das Volk aufbringen sollte. Denn ich stehe auf Seiten des Volkes. Jene denken ja auch. Ich glaube fest, daß sie sich nicht gegen eine nationale Einheit stellen werden.
>
> Also Jugend, seid ehrgeizig! Vertraut! Die Lösung dieser Probleme erwartet Eure Tat. Unter der Bedingung, daß ihr frei von Fanatismus seid. Belastet euch nicht mit etwas, das ohnehin zusammenbricht, was zur Arbeit nicht taugt!"[1]

Viele Argumente Sevindiks erinnern an das Programm Gasprinskis. Jedoch trat seine religiöse Perspektive prägnanter in den Vordergrund: Die türkische Sprache mußte seiner Meinung nach reformiert und vereinheitlicht werden, damit die Bewohner Kasans und Turkestans miteinander als Muslime kommunizieren könnten – einer religiös-politischen Einheit müßte eine sprachliche Einheit der Türken vorausgehen.

Trotz seines entschiedenen Engagements für eine bereinigte türkische Sprache und für einen klaren Ausdruck, der dem einfachen Volk verständlich sein sollte, blieben Sprache und Stil Sevindiks gehoben. Sevindik referierte zwar über Sprachvereinfachung, wandte sich aber an ein literarisch geschultes Publikum. Der Beitrag steht programmatisch für die kommenden Abhandlungen und Diskussionen, die von Rußlandmuslimen in der Istanbuler Vorkriegspresse ausgelöst wurden. Zahlreiche Stereotypen – wie etwa die welterobernden Türken, der [ein-]gebildete Osmane, der der nationalen Sache nicht dient, die Jugend, auf der die Hoffnungen liegen, solange sie es in ihrem Ungestüm nicht übertreibt u.a. – wurden in dieser Überblicksdarstellung Sevindiks schon vorgezeichnet.

Im Anschluß an Sevindiks Abhandlung verkündete *Sırat-i Müstakim*, daß sie die Aufmerksamkeit führender osmanischer Intellektueller wie Ahmed Midhat, Veled Çelebi, Necib Âsım und Bursalı Mehmed Tahir auf solche wichtigen Themen zu lenken beabsichtige. In diesem Zusammenhang habe die „Vereinigung der Rußlandmuslimischen Studenten" *(Rusyalı İslâm Talebesi Cemiyeti)* eine Konferenz abgehalten, deren Veröffentlichung *Sırat-i Müstakim* ihren Lesern versprach.

Die Vereinheitlichung der türkischen Dialekte wurde in dem Aufsatz Sevindiks als Problem geschildert, das gerade in Rußland von besonderer Relevanz sei. Der Hoffnung, daß die rußlandmuslimische Sammelbewegung *İttifakülmüslimin* („Union der Muslime") nicht nur die Interessen aller Muslime des Zarenreiches vertreten, sondern auch in *einer* Sprache sprechen werde, begegnete man seit 1905 in den Spalten der rußlandmuslimischen Presse immer wieder. Nicht nur *Terciman* stritt für eine Einheitssprache, auch die von Ali Bey Hüseyinzâde und Ahmed Ağayef herausgegebenen Bakuer Zeitungen setzten sich hierfür ein. Schon 1906

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1908, Bd. 1, Nr. 19, 18. Kanun I 1324/7. Zilhicce 1326 *(İslâm ve Türk Âlemi: Rusya müslimanlarında dil ve edebiyat)*, S. 302.

hatte ein kaukasischer Autor in Ağayefs Zeitung *İrşad* zur Lösung dieser Frage die Gründung einer Gesellschaft vorgeschlagen, wie sie Sevindik aus Ufa nun in der osmanischen Presse forderte.[1]

Angesichts des Streits um die richtige Orthographie, der unter den Redakteuren der neu entstehenden rußlandtürkischen Presse ausgebrochen war, rief der Autor zur Einheit auf. Als Ausweg schlug er die Bildung einer Kommission von Repräsentanten aus allen türkischen Völkern vor (Istanbul, Anatolien, Iranisch-Aserbaidschan, Kaukasisch-Aserbaidschan, Awaren, [Tataren] aus Kasimov, Kasan, Orenburg, der Krim und Sibirien, Turkmenen, Sarten, Kaschgarier, Bolgaren, Kirgisen, Kasachen).[2] Jede Region solle zwei bis drei Delegierte stellen, um gemeinsam folgende Aufgaben anzugehen:

1. Innerhalb eines Jahres sollten Wörterbücher und Anthologien für alle Dialekte erstellt werden.
2. Nachdem man sich für eine Sprachform entschieden habe, müßten alle Schriftsteller und Lehrer ihr zustimmen.
3. Sie müsse in einer eigens hierfür gegründeten Tageszeitung Anwendung finden und man müsse damit beginnen, ein umfassendes türkisches Wörterbuch zu schreiben.
4. Danach sollten Schulfibeln, Lehrbücher und wissenschaftliche Veröffentlichungen, nachdem sie von der Kommission abgesegnet worden seien, in dieser Sprache erscheinen.
5. Alle türkischen Zeitungen müßten in dieser Sprache herauskommen.

Wenn die Osmanen und iranischen Türken nicht mitmachen wollten, dann sollten die Rußlandtürken alleine anfangen, schrieb der Autor 1906. Er gestand, daß ein solches „Allgemeintürkisch" im ersten Schuljahr für die Kinder noch zu schwer sei; daher sollte die Alphabetisierung noch in der Muttersprache erfolgen. Eine Scheu vor der neuen Sprache sei nicht angebracht, da sie von niemandem als etwas Fremdes, sondern als türkischer Dialekt empfunden werde.

Mit dem Ende der Alleinherrschaft Abdülhamids II. fiel die Aufgabe, solch allgemeintürkische Probleme zu bewältigen – folgt man dem Manifest von *Türk Derneği* –, den Osmanen zu.[3] Sevindik gratulierte in seinem zweiten Beitrag der türkischen Welt, daß es ihr endlich gelungen sei, eine solche Gesellschaft zu gründen. Er unterstrich die Rolle, die dem Osmanischen Reich dabei zukomme, die Zwietracht unter den türkischen Völkern zu überwinden und sie zusammenzuführen:[4] eine Herausforderung, die auch dem Konzept der Herausgeber von *Sırat-i Müstakim* entsprach.

---

1 Mirzä Abdullahs Beitrag erschien in *İrşad* 1906, Nr. 66, 30. Muharrem 1323 *(Dil mäsäläsi)*.

2 Die getrennte Aufzählung von Istanbul und Anatolien geschah nicht zufällig: Die Schriftsprache Istanbuls wurde von vielen Rußlandtürken als eigenständiger, der Volkssprache Anatoliens fernstehender Dialekt aufgefaßt.

3 Das Manifest ist wiedergegeben in Üstel (1997), S. 37–40.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 1, Nr. 25, 29. Kanun II 1324/20. Muharrem 1327 (*İslâm ve Türk Âlemi: Akvam-i türkiyeye müjde ve* Türk Derneği*ni tebrik*), S. 397–398.

Ende Januar 1909 brachte der Nachfolger von *İrşad*, die ebenfalls von Ağayef herausgegebene Zeitung *Täräqqi*, ihre Genugtuung über die Gründung der Vereinigung *Türk Derneği* zum Ausdruck.[1] Die Geschichte und Gegenwart der türkischen Völker, ihre Sprachen und Literaturen zu erforschen und daneben auch noch die türkische Sprache zu vereinfachen und verschönern, seien große Vorhaben, die die Kräfte des einzelnen Forschers überstiegen und nur eine solche Gesellschaft lösen könne. Lange schon habe man eine solche Vereinigung gebraucht. Nun endlich beginne „der Türke, der alle anderen Völker besser kenne als sich selbst," zu lernen, wer er eigentlich sei, kommentierte Ağayef.

Im März 1909 druckte *Täräqqi* den oben besprochenen Beitrag von Sevindik vollständig ab.[2] In seiner Einleitung schrieb Ağayef hierzu:

> „So sehr wir auch in der Epoche der Autokratie die Lektüre von Zeitungen und Zeitschriften aus dem Osmanischen Reich als Qual empfanden und ihrer überdrüssig waren, so erfreuten wir uns doch um ein Vielfaches bei der Lektüre der osmanischen Zeitungen und Zeitschriften, die seit Wiedereinführung der Verfassung in großer Fülle herauskommen; aber in dem Maße, indem wir glücklich darüber waren, bedauerten wir auch, daß sie uns in sprachlicher Hinsicht nicht von Nutzen sein können; während ich hin und her gerissen war zwischen Furcht und Flehen, Bedauern und Freude, stieß ich, als ich die 19. Nummer der bekannten Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*, die seit Beginn der Freiheit in Istanbul herauskommt und sich allgemeiner Wertschätzung erfreut, aus der Post nahm und zu lesen begann, auf einen wunderbaren Artikel *(İslam ve türk alämi, Rusiya müslimanlarında dil vä ädäbiyyat)* unterschrieben mit *'[A.] Sevindik Rusiya. Ufa.* Da dieser Artikel die Schmerzen in meiner Brust zu lindern vermochte und weil unsere Journalisten und Schriftsteller über eben jene Problematik heute auch wichtige Artikel schreiben, hielt ich es für angebracht, diesen Beitrag, ohne ihn zu verändern, über unseren *Täräqqi* den Lesern zur Lektüre anzubieten."[3]

Nur wenige Zeit später übernahm die in Astrachan erscheinende Zeitschrift *Mizan* den ersten Teil dieses Artikels aus *Täräqqi*. Ihr Herausgeber Mustafa Lütfi İsmayılof kommentierte die Übernahme mit den Worten: „Wie klein unsere Zeitung auch sein mag, so zwingt uns doch die Bedeutung dieses Artikels, ihn in Auszügen wiederzugeben."[4]

Mit seinem in Istanbul publizierten Aufsatz hatte Sevindik also offenbar nicht nur thematisch den Nerv der Zeit berührt, sondern auch das Interesse an der posthamidischen osmanischen Presse in Rußland steigern können. Nicht zuletzt diese neue Atmosphäre war es, die Journalisten wie Ağayef und İsmayılof in den kommenden Jahren dazu brachten, näheren Kontakt zur osmanischen Hauptstadt zu suchen, ja ganz nach Istanbul aufzubrechen.

---

1 Die Nachricht über die Existenz einer solchen hatte das Bakuer Blatt der osmanischen Zeitschrift *Tuna* entnommen, die seit 1905 Kontakte zur aserbaidschanischen Presse pflegte; siehe *Täräqqi* 1909, Nr. 13, 6. Muharrem 1327 (*Osmanlı vä Balkan işläri:* „Türk Derneği"), S. 4.

2 Der Artikel kam zweiteilig heraus; der erste erschien in *Täräqqi* 1909, Nr. 61, 15. Rebi I 1327 *(İslâm vä Türk Alämi: Rusiya müslimanlarında dil vä ädäbiyyat)*, S. 4; der zweite Teil in Nr. 62 vom 16. Rebi I 1327, S. 3–4.

3 *Täräqqi* 1909, Nr. 61, 15. Rebi I 1327 *(İslam vä Türk Alämi: Rusiya müslimanlarında dil vä ädäbiyyat)*, S. 4.

4 *Mizan* 1909, Nr. 13, 7.4.1909/30. Rebi I 1327 *(İslam vä Türk Alämi)*, S. 3–4.

In Innerrußland erfuhr die tatarische Presse sehr früh von der Gründung nationaler Vereinigungen und von Geschichtskongressen in der Hauptstadt des Osmanischen Reichs. Yusuf Akçura widmete diesen Ereignissen Korrespondenzberichte, die er *Vakyt* und *Šura* zukommen ließ. In einem Brief vom 11. Januar 1909 (29.12.1908), der von *Vakyt* gegen Ende Januar abgedruckt wurde,[1] schilderte er die Gründung von *Türk Derneği*, an der er ja selbst beteiligt war, und bettete sie in den größeren Rahmen der rußlandmuslimischen Aktivitäten in der osmanischen Hauptstadt ein. Im selben Zusammenhang erwähnte er auch, daß die Geschichtskonferenzen, die von rußlandmuslimischen Studenten organisiert worden waren, von *Sırat-i Müstakim* abgedruckt würden.[2] Die Kooperation zwischen türkisch-nationalen Kreisen um *Türk Derneği* und dem Organ der progressiven Geistlichkeit war führenden tatarischen Blättern daher schon zu Beginn des Jahres 1909 bekannt.

Im Februar 1909 veröffentlichte die Zeitschrift *Šura* einen ersten Aufruf an die eigenen Leser, Mitglied von *Türk Derneği* zu werden. Nachdem sie ihre Leser zunächst über die verschiedenen Schreibweisen des türkischen Wortes *dernek* bei Şemseddin Sami und W. Radloff informierte, erinnerte sie an die Zielsetzung der kürzlich in Istanbul gegründeten Vereinigung:

> „Das Ziel der Gesellschaft besteht darin, die Vergangenheit und Gegenwart der türkischen Völker, also ihre historischen Monumente, Geschichte und Sprachen, Literatur, sozialen Verhältnisse, kulturellen Zustände, die vergangene und heutige geographische Lage ihrer Länder zu erlernen und das Erlernte weiterzugeben sowie sich für die Verbreitung der türkischen Sprache einzusetzen.
>
> Jeder kann unabhängig seiner ethnischen und nationalen Zugehörigkeit Mitglied der Gesellschaft werden, allerdings muß er von zwei Mitgliedern vorgeschlagen werden, die zum Zentralkomitee gehören. Er muß in die Kasse dieser Gesellschaft vierteljährlich 1,60 Rubel einzahlen. Wer einmalig 60 Rubel einzahlt, wird zum Mitglied auf Lebzeiten. Die wissenschaftlichen und literarischen Verdienste dieser Gesellschaft werden für die annähernd 20 Millionen zählenden Muslime Rußlands, da sie türkischen Geschlechtes sind, von großer Bedeutung sein."[3]

Nur wenige Tage später berichtete *Vakyt* von einer der ersten Sitzungen der neugegründeten Vereinigung, auf der die Herausgabe eines monatlichen Sprachrohres der Gesellschaft beschlossen worden sei.[4] Man sei darin übereingekommen, in der in Kürze erwarteten Eröffnungsnummer eine Grundsatzerklärung zu veröffentlichen. Danach stellte *Vakyt* die damaligen Mitglieder der Vereinigung vor, unter denen sich auch der Istanbul-Korrespondent der eigenen Zeitung befand.

---

1 *Vakyt* 1909, Nr. 419, 15.1.1909/6. Muharrem 1327 (Türk Derneği), S. 2.

2 Nur wenige Nummern zuvor hatte sich Akçura in einem längeren Artikel über einen dieser Vortragsabende, an dem Ahmed Midhat über die Geschichte der Türken sprach, geäußert. Er sah in solchen Konferenzen eine wichtige Vorstufe zur Entstehung einer eigenständigen türkischen Turkologie, siehe *Vakyt* 1909, Nr. 416, 8.1.1909/28. Zilhicce 1326 *(Töreklärne tanu häm tanytu konferansy)*, S. 2.

3 *Šura* 1909, Nr. 3, 1.2.1909/23. Muharrem 1327 (Türk Derneği), S. 93–94. Unter Bezugnahme auf die *Vakyt*-Artikel Akçuras stellte die Kasaner Zeitung *Joldyz* Anfang Februar in ähnlicher Weise *Türk Derneği* vor; *Joldyz* 1909, Nr. 355, 25.1.1909/16. Muharrem 1327 (Türk Derneği), S. 2.

4 *Vakyt* 1909, Nr. 429, 7.2.1909/29. Muharrem 1327 (Türk Derneği), S. 4.

Solange *Türk Derneği* jedoch noch über kein eigenes Publikationsorgan verfügte, mußten andere Blätter, wie eben *Sırat-i Müstakim*, *Terciman* oder *Vakyt*, dem Ziel dienen, die Beschäftigung mit dem Türkentum einem größeren Publikum zu verkünden. Beeindruckt von den Berichten Akçuras schrieb ein Kärim Äfändi genannter Autor aus Almaty der Zeitung *Vakyt* im März 1909, daß die Jugend seiner Heimatstadt mit großem Interesse die Artikel des Istanbuler Sonderkorrespondenten über die „Turkologie"-Frage verfolge. Die eigene Heimat am Issyk Köl und den Altai-Bergen sei der eigentliche Ursprungsort der türkischen Völker. Man sei begierig darauf, mehr über das Leben der osmanischen Türken zu erfahren. Man selber organisiere ebenfalls vergleichbare Turkologie-Abende, auf denen historische Studien über die Geschichte der Türken vorgetragen würden.[1]

Stellungnahmen wie diese verdeutlichen, daß sich das Interesse an türkisch-nationalen Aktivitäten, wie sie Istanbul im Winter 1908/09 erlebte, in Rußland keineswegs nur auf eine Handvoll Redaktionen beschränkte. Tatarische und aserbaidschanische Periodika durften annehmen, daß sich Berichte über turkologische Ereignisse im Herzen des Osmanischen Reichs, an deren Zustandekommen Rußlandmuslime selbst beteiligt gewesen waren, bei ihren Lesern großer Beliebtheit erfreuten. Das Erscheinen der ersten Ausgabe von *Türk Derneği* wurde daher im Juli/August 1909 auch freudig begrüßt.

Šura brachte die Nachricht vom Erhalt der Zeitschrift als erste und kommentierte dies mit den Worten:

> „Wir haben diese Zeitschrift, die über uns und unsere Lage schreibt, ohne sie aus der Hand zu legen, mehrfach durchgeschaut. Man braucht diese nützliche Zeitschrift gar nicht mehr zu loben oder viele Worte über sie zu verlieren. Jeder Mensch, der seine Vorfahren, sein Volk und seinen Stamm liebt, sollte eine Nummer studieren, und er sollte sie, auch wenn er des Lesens und Schreibens nicht kundig ist, bei sich tragen wie den Ausweis in seiner Tasche. So, wie es nötig ist, den Ausweis bei sich zu haben, um nachzuweisen, wer man ist, so gibt es kein besseres Argument als diese Zeitschrift *Türk Derneği*, um nachzuweisen, daß man Türke ist."[2]

Vakyt stellte den Inhalt der ersten Ausgabe kurz vor und fügte daraufhin folgende Überlegungen an:

> „Man kann die Gründung dieser Gesellschaft als eine der Früchte der Freiheitsepoche, die in der Türkei angebrochen ist, werten. Bei den Europäern, die sich schon vor dem Aberglauben gerettet haben und alle Bereiche ihres Lebens auf Wissenschaft und Erkenntnis gründen, gibt es unzählige solcher Gesellschaften. Bei den Türken, die bis vor ein paar Tagen unter Tyrannei und Despotie zu leiden hatten, sah man keine derartigen erfolgversprechenden Initiativen. Eine Nation, die ihre eigenen Vorfahren, ihre Vergangenheit und Geschichte weder kennt noch zu kennen gedenkt, ist eine tote Nation, auch wenn sie politisch unabhängig ist.
>
> Die lebendigen Nationen unserer Zeit begnügen sich nicht damit, ihre eigene Vergangenheit zu erforschen, sie stellen die Geschichte und ihre Altertümer auch aus. Sie schicken Spezialisten und Forschergruppen auf den Weg, um die Lebensgewohnheiten und Sitten unwissender Völker, die sie für Blutsbrüder halten, zu studieren. Für diese Unternehmungen halten sie Millionen von Ru-

1 *Vakyt* 1909, Nr. 442, 12.3.1909/3. Rebi I 1327 *(Törek tarixi öjränü)*, S. 4.

2 *Šura* 1909, Nr. 13, 1.7.1909/25. Cemazi II 1327 (Türk Derneği), S. 408.

bel bereit. Sie behaupten nicht, daß dieses Geld umsonst ausgegeben wird. Ja, sie erforschen und studieren auch Völker, die nicht mit ihnen verwandt sind, und entdecken viel über sie. Nur wir, wir Muslime, waren und sind die Unglücklichen, die die Bedeutung und den Sinn solcher Dinge nicht begriffen haben: Weil wir nicht verstehen können, welch überaus großen Einfluß sie auf die Entwicklung der Gesellschaft haben. Denn um dieses zu verstehen, ist es nötig, Hingabe und Sinn hierfür zu entwickeln, den Geist zu erziehen und ihn mit Erkenntnis zu beleben, aber so etwas existiert heutzutage bei uns nicht.

Dabei haben wir durchaus das Recht, mit Stolz auf unsere Zugehörigkeit zur großen türkischen Nation zu blicken, die eine beachtliche Vergangenheit besitzt, nicht unerheblich Wissenschaften und Literatur gedient hat und als Volk viele Millionen zählt. Aber es reicht nicht, daß wir uns nur unserer alten Tage loben wie eine Greisin mit krummem Kreuz, die sich rühmt, als Mädchen eine Schönheit gewesen zu sein. Was tun wir heute, worauf wir stolz sein können?

Wir unternehmen heute nichts Intelligentes für die Wissenschaft, Kultur und Menschlichkeit, um unserem unglücklichen Los entgegenzuwirken. Gleichzeitig können wir uns nicht retten vor dem ‚Magiertum' *(magikanlyk)*, den Fallgruben der Illusionen und der Spiritualität.

Zugegeben, manchmal beginnen auch wir mit guten und sinnvollen Arbeiten. Aber sehr häufig geht unser Interesse verloren, unser Eifer endet. Was ist wohl der Grund hierfür? Es kommt daher, daß wir solche Dinge nicht mit wirklicher Liebe und Interesse beginnen und sie nicht mit ‚Pedanterie' *(pedantlyk)* verfolgen. Es ist klar, daß eine derart angefangene Arbeit kein langes Leben haben wird. Nun sieht man bei den osmanischen Türken, seit der Grundstein für Freiheit und Verfassung gelegt wurde, wesentlich mehr vielversprechende Initiativen. Aber mit dem ersten Schritt hört die Sache nicht auf. Man muß dem Weiterleben Wichtigkeit beimessen. Wenn aus solchen Initiativen wieder nur ein Imitieren wird, können sie nicht gedeihen und voranschreiten. Wir hoffen, daß dies nicht stattfindet. Jeder Türke und Tatare, ob Junge oder Mädchen, der seine Geschichte, sein Volkstum, seine Vergangenheit und seine Literatur liebt und ehrt, sollte diese wissenschaftliche und nationale Gesellschaft unterstützen und die Zeitschrift, von der wir geschrieben haben, als Amulett am Körper tragen."[1]

Die Sorge, daß solche nationalen Organisationen, wie sie die europäischen Völker schon seit langem kannten, nach kurzer Zeit ihre Aktivitäten wieder einstellen könnten, war im Falle von *Türk Derneği* nicht ganz unbegründet. Im nachhinein machten Tataren wie Yusuf Akçura oder Ayaz İshakof den Charakter der osmanischen Gesellschaft für dieses Scheitern verantwortlich: 1913–14 sahen tatarische Kommentatoren die Gründe für das Weiterleben von *Türk Yurdu* in dem Umstand liegen, daß sie von Rußlandmuslimen und nicht von Osmanen geleitet wurde.[2]

Ahmed Hadi Maksudof, der Herausgeber der Kasaner Zeitung *Joldyz*, hoffte nach dem Erhalt der ersten *Türk Derneği*-Nummer ebenso, daß sich die Beschäftigung mit der türkischen Geschichte von nun an im Osmanischen Reich auf einem völlig neuen Niveau abspielen werde:

„Wir hatten in unserer Zeitung davon geschrieben, daß in Istanbul eine Gesellschaft mit dem Namen *Türk Derneği* gegründet worden ist. Diese Gesellschaft hat nun ihre Tätigkeit aufgenommen. Sie gibt auch unter ihrem Namen eine literarische und historische Zeitschrift heraus. Sie

1 *Vakyt* 1909, Nr. 492, 11.7.1909/6. Receb 1327 (Türk Derneği), S. 1–2.

2 Siehe Kapitel 5.4, sowie 3.2.2.

führt gemeinschaftliche Veranstaltungen durch und diskutiert über die türkische Sprache und die Geschichte des türkischen Volkes. Ohne Zweifel wird dies für die Türken von großem Nutzen sein. Von außen betrachtet hat das Erforschen der Vergangenheit für die Zukunft keinen Nutzen. Aber in Wirklichkeit ist dies überaus vorteilhaft. Jedes Volk und jede Nation ist stolz auf ihre Vergangenheit und ihre Geschichte, sie entwickelt einen Nationalstolz. Dieser Nationalstolz hat durchaus auch für die Gegenwart seinen Nutzen. Die Franzosen haben ihrer eigenen Geschichte zuliebe großartige Museen errichtet und die Geschichte körperlich greifbar werden lassen. Auch der einfachste Franzose erfreut sich so ihrer Größe und ihrer Erhabenheit und ist stolz auf sie.

Und auf diese Weise hat sich das Nationalgefühl der Franzosen entwickelt. Ein Franzose, der die geschichtliche Größe seines Volkes kennt, glaubt, daß all diese Größe als Erbe auch auf ihn übergeht, sich in ihm sammelt und in ihm enthalten ist. Er hält sich nicht für ein primitives Tier, das heutzutage auf der Erde kreucht wie das Gewürm, sondern für ein Glied in der Ahnenkette einer großen Nation. Auf diese Weise findet er einen geistigen Halt und eine seelische Erbauung.

Nun ist es ja nicht so, daß das türkische Volk keine Vergangenheit hätte. Aber da die Details dieser Geschichte bis zum heutigen Tage nicht bekannt sind und die, die bekannt sind, nicht in Form von Romanen und Aufführungen dem Publikum angeboten werden, sind sie den einzelnen Mitgliedern des Volkes nicht deutlich genug präsent.

Wenn sie auf wissenschaftliche Weise untersucht werden und eine Geschichte der Türken hervorgebracht wird, dann werden auch Leute nichttürkischer Herkunft danach brennen, Türken zu sein. Derart erhaben und großartig ist nämlich die Vergangenheit der Türken. Den Historikern ist bekannt, welche Position die Türken in Bezug auf Tapferkeit und politisches Geschick einnehmen. Darüber hinaus haben die Türken auch viele Verdienste im Bereich Wissenschaft und Kunst erworben. Die Hälfte der wissenschaftlichen Verdienste, die den Arabern zugesprochen werden, gebührt den Türken. Etliche berühmte Gelehrte, wie Ibn Sīnā, al-Fārābī u.a. sind alles Türken aus Turkestan gewesen.

So wird *Türk Derneği* diese Talente der Türken Schritt für Schritt an den Tag bringen. Von diesem Standpunkt aus betrachtet wird diese Gesellschaft der Türkei von großem Nutzen sein. Früher einmal hatten die Russen die Geschichte Europas studiert und seine Vergangenheit über alles verehrt. Alle gebildeten Russen eiferten danach, Europäer zu werden und ihr Russentum aufzugeben. Sie hielten ihre eigene Vergangenheit für nicht wert genug, als daß man sich ihrer rühmen könne.

Später reiften ihre eigenen Historiker heran und verblüfften alle Welt, als sie ihre Geschichte entdeckten. «Auch wir waren ein großes Volk. Auch wir hatten eine Vergangenheit», riefen sie aus. Diesen Umstand betonten die Geschichtslehrer in ihren Unterrichtsstunden vor allen anderen Dingen, sie trugen ihn vor und erläuterten ihn. Das ist eine allseits bekannte und berühmte wahre Tatsache. Es scheint so, als ob die Türkeitürken dieser Situation nun Rechnung tragen. Sie bemühen sich, wissenschaftliche Gesellschaften zu gründen und sich zu vereinigen."[1]

Der Hinweis des Autors auf ein Parallele zwischen der russischen Auseinandersetzung um Westler und Slawophile und einer vergleichbaren innerosmanischen Konfrontation ist kennzeichnend für die Kritik vieler Rußlandmuslime am osmanischen Modernismus. In den kom-

1 *Joldyz* 1909, Nr. 428, 28.7.1909/23. Receb 1327 *(Törek Ternäge)*, S. 2. Es entsprach den orthographischen Vorlieben Maksudofs, die Schreibung des Begriffs *dernek* nicht so zu übernehmen, wie ihn die Istanbuler Gesellschaft selbst vorschlug, d.h. mit *dal*. Er hatte sich schon anläßlich seiner ersten Reaktion (*Joldyz* 1909, Nr. 355, 25.1.1909/16. Muharrem 1327 (Türk Derneği), S. 2) darüber beklagt, daß Akçura in seinen Briefen dieses seltene türkische Wort nicht vokalisiert habe, so daß eine korrekte Lesung nicht möglich sei. Im folgenden schrieb Maksudof *ternäk* bewußt mit *tä*.

menden Jahren verstärkten aus Istanbul berichtende Tataren das Bild von einem Antagonismus zwischen einer europäisierten osmanischen Elite, die alles Französische verehrt und alles Türkische verachtet, und einer sie bekämpfenden türkisch fühlenden Nachwuchsgeneration, zu der sich viele der Autoren selbst zählten. Die Pflege der eigenen Muttersprache und die Hinwendung zum einfachen Volk waren Charakteristika der Slawophilen, die von den türkischen Nationalisten gerne übernommen wurden. *Türk Derneği* wurde daher von ihnen als eine längst überfällige Maßnahme angesehen, mit der die vermeintliche „Europafixiertheit" der osmanischen Eliten gebrochen werden sollte, um einem neuen türkischen Nationalgefühl zu weichen.

In diese Phase fiel auch die erneute Veröffentlichung von Yusuf Akçuras Schrift *Üç tarz-i siyaset* („Drei Wege der Politik"). 1904 ursprünglich als Artikelserie in der Kairiner jungtürkischen Exilzeitung *Türk* erschienen, war sie zusammen mit den Antworten Ahmed Ferids und Ali Kemals in Ägypten als Broschüre aufgelegt worden. Da diese rasch vergriffen war, sah sich Akçura nach seiner Ankunft in der osmanischen Hauptstadt genötigt, *Üç tarz-i siyaset* im Frühjahr 1909 in Istanbul ein zweites Mals drucken zu lassen. Auf der Haupttitelseite wurde Akçura in seiner Funktion als *Vakyt*-Korrespondent genannt. Die Broschüre wurde unmittelbar nach ihrem Erscheinen auch an Zeitungsredaktionen in Rußland versandt.[1]

In der ersten Ausgabe von *Türk Derneği* wurde die angebliche Verachtung der Osmanen für alles Türkische in mehreren Beiträgen thematisiert. Die Autoren um Akçura diagnostizierten bereits in der Blütezeit des Osmanischen Reiches eine Fehlentwicklung, deren katastrophale Konsequenzen heute zu spüren seien: Einer der ersten Artikel charakterisierte die *devşirme*, d.h. die Knabenaushebung für die Janitscharentruppe und den Palast, als Aufnahme „volksfremder" Elemente, die keine Sympathie für die türkische Sprache gehegt hätten, und machte diese Institution dafür verantwortlich, daß das Türkische aus dem städtischen Leben verbannt worden sei.[2]

In einem längeren, programmatischen Beitrag derselben Nummer 1 entwarf Yusuf Akçura seine Vorstellung von den Aufgaben einer von Türken betriebenen Turkologie.[3] Als Grundstein für das Entstehen eines türkischen Nationalismus, ohne den das Überleben der türkischen Völker weder innerhalb noch außerhalb des Osmanischen Reiches möglich sei, kam einer solchen Wissenschaft somit ein eminent politischer Auftrag zu. Das Versprechen von *Türk Derneği*, sich nicht mit politischen Themen zu beschäftigen, sondern rein wissenschaftlichen Fragen nachzugehen, wirkte angesichts dieser Ausführungen Akçuras wenig glaubhaft.

Das Nationalgefühl sah Akçura in diesem Artikel als die große politische Kraft des 19. Jh. an, die bisher auch die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus bestanden habe, da alle sozialistischen Parteien die Nationalarmeen unterstützten. Dieses Gefühl habe damals die beste-

---

1 Siehe auch Kapitel 3.2.2.2. GEORGEON (1980), S. 94, datiert die Istanbuler Auflage des Bändchens, das er in toto übersetzt, versehentlich in das Jahr 1911, da die osmanische Jahreszahl 1327 mißverständlich blieb. Die Besprechung durch *Šura* im Juni 1909 belegt jedoch eindeutig, daß das Buch bereits 1909 herauskam und mit 1327 das Hidschra-Jahr gemeint war.

2 *Türk Derneği* 1909, Bd. 1, Nr. 1 *(Dilimiz)*, S. 20–23. Hinter dem Pseudonym *Fuzuli* verbarg sich Ahmed Hikmet [Müftioğlu] (1870–1927); siehe SARINAY (1994), S. 100.

3 *Türk Derneği* 1909, Bd. 1, Nr. 1 *(Türklüğü bilmeli ve bilişmeliyiz)*, S. 25–29.

henden Grenzen des alten Europas in Frage gestellt und in Deutschland wie in Italien völlig neue politische Einheiten geschaffen. Auch die Slawen strebten danach, die Kleinstaaterei auf dem Balkan zu überwinden, um sich Rußland anzuschließen. Das Ziel der großen Völker bestehe dabei darin, sich zu vereinigen. Das Ziel der kleineren sei es, als Volk nicht vom Erdboden zu verschwinden.

Das größte Volk dieser Welt bildeten neben den Angelsachsen, Germanen und Slawen die Türken. Sie, die früher ihre Nachbarn durch ihre bloße Existenz hätten erzittern lassen, seien die wirklichen Herrscher Asiens und der islamischen Welt. Von China bis nach Tunis, von Buchara bis in den Sudan seien seit jeher alle orientalischen Herrscher türkischer Herkunft gewesen. Sollte diese große Rasse denn wegen Unkenntnis und Zwietracht untereinander keine Vergangenheit und keine schätzenswerte Zukunft haben, sondern von den Völkern Europas, die weder Religion noch einen Sinn für Gerechtigkeit hätten und lediglich über eine starke und effektive materielle Kultur verfügten, unterdrückt und vernichtet werden, fragte Akçura seine Leser.

Kein echter Türke könne dies wollen. Mit Bedauern müsse der Betrachter jedoch zugeben, daß der entwickeltste Zweig der türkischen Familie, die Osmanen, bisher die anderen Türken ignoriert habe. Als sich die Osmanen auf dem Gipfel ihrer Macht befanden, hätten Sultan Süleyman und seine Nachfahren ein um das andere Mal Europa berannt, um seine Schätze zu plündern. Nicht einmal sei es ihnen in Momenten der Ruhe in den Sinn gekommen, den türkischen Herrschern an der Wolga, am Fuße des Urals oder des Kaukasus, die von den Russen wie reife Früchte gepflückt worden seien, in ihrem Abwehrkampf zur Hilfe zu eilen. Bedauerlicherweise, stellte Akçura fest, gehe dieser Trend heute weiter.

Die Osmanen, die es nicht verhindern könnten, von einem immer größer werdenden Europa verdrängt zu werden, dächten auch heute nicht an die türkische Welt. Man erinnere sich noch: Als die Deutschen [Österreicher] ein im wesentlichen von Slawen bewohntes Land [Bosnien] annektiert hätten, habe man hier aufgeschrien, kommentierte Akçura die Boykottaufrufe der Osmanen 1908. Aber wenn eine türkische Provinz, ein türkischer Verwandter bedroht werde, rege sich niemand auf.

Daher könne man das türkische Nationalgefühl auch nicht mit dem der Deutschen oder Slawen vergleichen. Die Türken ließen den notleidenden Bruder im Stich. Weder heute noch morgen werde die osmanische Regierung offiziell oder inoffiziell den Faktor Türkentum berücksichtigen. Aber sollten die osmanischen Türken sogar das eigene Türkentum nicht zur Kenntnis nehmen wollen? Sollte denn die grausige Ignoranz weitergehen, wegen der man die aserbaidschanisch-türkischen Brüder, die in der Ära der Despotie [Abdülhamids II.] die freie osmanische Literatur heimlich gedruckt und sie in ihren Läden versteckt hätten,[1] als „Perser" *(acem)* bezeichnet und somit für Angehörige einer anderen Rasse gehalten habe? Sollte denn ein Literat der feineren osmanischen Oberschicht nicht gezwungen werden, ein wenig nach-

1 Den Druck teilweise verbotener Bücher durch die Aserbaidschaner in Istanbul erwähnt Strauss (1992), S. 318. Zur persischen Kolonie im spätosmanischen Istanbul siehe Zarcone, Thierry (1993) und F. Zarinebaf-Shahr (edd.): *Les Iraniens d'Istanbul*. Istanbul u.a.; sowie Pistor-Hatam, Anja (1992): *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich. Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der Tanẓīmāt*. Berlin. (Islamkundliche Untersuchungen. 158.).

zudenken, bevor er einem Tataren das Türkentum aberkenne, fragte Yusuf Akçura und ließ dabei persönliche Erfahrungen anklingen.[1]

Die aufgeklärten Schichten der heutigen osmanischen Türken wüßten kaum, wo die Türken überall lebten. „Türkische Geschichte" und „türkische Geographie" seien in Istanbul völlig unbekannte Themen. Wieviel junge Absolventen der Universität oder vorbereitender Schulen in der Türkei wüßten, daß die älteste Zivilisation der Welt dem noch vor den Ägyptern kommenden turanischen Volk der „Sumer-Akkader" zuzurechnen sei? Wie einer der begabtesten Journalisten dieser Tage behauptet habe, kenne er vor Süleyman Şah keine osmanische Geschichte. Was die Türken gemacht hätten, bevor sie an den Tigris gekommen seien, sei offenbar mit dem Oberhaupt der Kayıhanlı im Fluß versunken, schloß Akçura aus dieser Unkenntnis.[2]

Doch sei die Situation noch viel schlimmer: Historische Gestalten wie Peter oder Napoleon, die den Türken und den Osmanen furchtbare Schläge zugefügt hätten, würden „die Großen" genannt und gelobt. Was Dschinghis Chan oder Timur angehe, die ebenso große Kriegsherren gewesen seien wie jene, so würden sie in Istanbul gehaßt und verflucht. Man finde viele osmanische Schriftsteller, die nicht davon abließen, vom grausamen Dschinghis oder Timur, von den verruchten Tataren und den „geistlosen Türken" *(etrak-i biidrak)* zu schreiben, klagte Akçura. Wie viele politische Denker gebe es unter den Osmanen, die nie daran gedacht hätten, daß es die als Hirtenvolk verschrieenen Türken gewesen seien, die ohne Platon oder Aristoteles gelesen zu haben, eine eigene Staatsphilosophie entwickelt hätten?

Nicht viel besser sah Akçura das Wissen um die türkische Geographie bei den Osmanen ausgeprägt: Für die meisten von ihnen höre die türkische Welt hinter Ankara und Konya auf. Die Kenntnisse über türkische Zentren wie Buchara, Samarkand, Kasan oder Täbris, die einst die Wiege der Zivilisation gewesen seien und sich jetzt langsam wieder aus ihren Gräbern erhöben, reichten bei den Osmanen kaum über die phantastischen Orientvorstellungen eines französischen „Kolonialwarenhändlers" *(bakkal)* hinaus.

Warum gebe es an der Universität keinen Lehrstuhl für türkische Sprache, türkische Literatur, türkische Geschichte und türkische Geographie? In anderen zivilisierten Ländern wie Deutschland, Ungarn und Rußland werde an den Universitäten ernsthaft über die türkische Geschichte, über das geistige und materielle Leben der alten und modernen Türken geforscht. So wie im Verlauf der Zeit eine Ägyptologie und eine Assyrologie entstanden seien, entwikkele sich nun eine eigene Wissenschaft, die Turkologie, die Akçura mit *türklüğü bilmek* übersetzt sehen mochte.

Um die Bemühungen weniger Einzelpersonen, die sich auch bei ihnen mit der Turkologie beschäftigten, zu bündeln, sei die Gesellschaft *Türk Derneği* und ihre Zeitschrift gegründet worden. Sie solle diejenigen vereinen, die das Türkentum erforschen wollten. Es wäre daher ein großer Gewinn, schloß Akçura seine Ausführungen mit einem Appell, wenn Turkologen

---

1 Siehe seine Schilderung in Kapitel 4.1.2.1.

2 Mit Süleyman Şah ist der legendäre Großvater des späteren Reichsgründers Osman gemeint. Süleyman Şah war der Überlieferung zufolge bei dem Versuch, mit seinem Stamm, den Kayı, nach Turkestan zurückzukehren, im Euphrat ertrunken. Ein Teil des Stammes sei daraufhin unter der Führung Ertoğruls nach Westen gewandert; siehe Matuz (1990), S. 27–29.

in Istanbul, Samarkand, Täbris, Baku, Kasan u.a. auf diese Weise in Korrespondenz miteinander treten könnten.

Über weite Strecken stellt der Artikel einen Angriff auf die osmanische Gesellschaft dar und kann damit als Fortsetzung der Osmanenkritik Akçuras gesehen werden, die mit seinen Thesen zu Osmanismus, Islamismus und Turkismus wenige Jahre zuvor begonnen hatte. Obgleich er zugab, daß die osmanische Regierung dem Faktor Türkentum keine Bedeutung beimesse, sorgten diese Zeilen bei einem russischen Mitglied von *Türk Derneği*, Vladimir Gordlevskij, für Unbehagen. Der Turkologe Gordlevskij hatte im Sommer 1909 einem ihm befreundeten aserbaidschanischen Türken, Abdullah Sur aus Elizavetpol', die erste Nummer von *Türk Derneği* zukommen lassen und sich offensichtlich über den Beitrag Akçuras beschwert. In seiner Antwort[1] schrieb Abdullah Sur, der selbst an Fragen der türkischen Geschichte interessiert war:[2]

> „Ich habe die Ausgaben von *Türk Derneği* [...] gegen Ende August erhalten.[3] [...] Ihnen gefällt der Stil und die Zielsetzung nicht, der die wissenschaftliche Gesellschaft folgt, ich stimme Ihnen zu. Der politische Artikel «*Türklüğü bilmeli ve bilişmeliyiz*» des Herrn «A» war in *Türk Derneği* fehl am Platz, nicht wahr? Ich kenne den Herren. Er kommt ursprünglich aus Rußland. Es ist eine gebildete Person. [...] Der Anfangsbuchstabe seines Familiennamens ist «A». Jetzt werden auch Sie es wohl erahnt haben, [um wen es sich handelt]. Er möchte die Türken zu neuem Leben erwecken, indem er die Deutschen gegen die Muslime aufbringt. Hat denn nicht jeder ein Ideal? Seines ist eben jener Art. Auch die anderen Artikel stellen keineswegs zufrieden. Sie sind nicht richtig angeordnet. Einer handelt von jenem, der andere von diesem. Der eine beginnt am Kopf, ein zweiter in der Mitte und der dritte bei den Füßen. Es gibt keine Leitlinie. Sie sind unerfahren, sie werden es schon lernen."[4]

Bereits in einem früheren Brief, Anfang Februar 1909 (19. Kanunuevvel 1909), hatte Abdullah Sur seinem Freund Gordlevskij mitgeteilt, daß auch er gerne dieser „türkischen wissenschaftlichen Gesellschaft" *(türk cemiyet-i ilmiye)* beitreten würde, deren Mitglied Gordlevskij geworden sei. Die Turkologen, von denen Akçura in seinem Artikel gesprochen hatte, waren im Kaukasus, auf der Krim und an der Wolga offensichtlich bereit, ein solches Unternehmen zu unterstützen. Eine Vereinigung, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, ähnliches zu erreichen

---

1 Die mir vorliegenden vier Briefe Abdullah Surs an Gordlevskij aus dem Zeitraum Januar bis Oktober 1909 entstammen dem Moskauer Staatsarchiv, GARF, F. 688, Op. 5, D. 15 und F. 688, Op. 4, D. 378. Für das freundliche Überlassen einer Abschrift danke ich meinem Bakuer Kollegen Şamil Vəliyev.

2 Siehe seine Artikelserie *Wer sind die Türken?/Türkische Geschichte* in *Häqiqät* 1910, Nr. 150, 7. Receb 1328 *(Türklär kimdir?)*; Nr. 152, 10. Receb 1328 *(Türk tarixi)*; Nr. 153, 11. Receb 1328 *(Türk tarixi)*; Nr. 154, 12. Receb 1328 *(Türk tarixi)*. Darin hatte er seinen aserbaidschanischen Lesern von der Existenz einer neuen türkischen Vereinigung namens *Türk Derneği* und einer gleichnamigen Vereinszeitschrift berichtet, die sich mit turkologischen Fragen befasse.

3 Die Formulierung *Türk Dernekleri* läßt nicht erkennen, ob es sich um mehrere Exemplare derselben Nummer 1 handelte oder ob Abdullah Sur zu diesem Zeitpunkt – Ende August 1909 – schon verschiedene Ausgaben der Zeitschrift vorlagen.

4 GARF, F. 688, Op. 5, D. 15. Der Brief datiert vom 22. Teşrin I 1909, d.h. 4.11.1909.

wie die Deutschen oder Italiener, konnte aber bei einem russischen Staatsbürger nichttürkischer Herkunft wie Gordlevskij kaum auf Sympathie stoßen.

4.1.2 Die Geschichtsvorträge (1908–1909)

4.1.2.1 Die Rede Ahmed Midhats

Wie bereits erwähnt, fiel die Entstehung der ersten türkisch-nationalen Organisation zeitlich mit der Gründung anderer Vereinigungen zusammen, die alle von den neuen Möglichkeiten Gebrauch machten, die ihnen die Verfassung bot.[1] Unter ihnen befanden sich bereits Ende 1908 einige rußlandmuslimische Gesellschaften, meist studentischen Hintergrunds. Eine tatarische Studentenvereinigung hatte es schon seit mehreren Jahren in Kairo gegeben. Nun bildeten sich solche Vereinigungen im Osmanischen Reich in Istanbul, Medina, Mekka und später Beirut heraus.[2] Da die Zahl der rußlandmuslimischen Studenten in Istanbul die der anderen Studienorte deutlich übertraf, gründeten sich landsmannschaftlich getrennte Gesellschaften: Nach der bereits erwähnten [Kasan-]tatarischen Studentenvereinigung, die sich nur wenige Tage nach Wiedereinführung der osmanischen Verfassung konstituiert haben soll,[3] trat Ende 1908 eine krimtatarische Studentenvereinigung in Erscheinung.[4] Daneben wurde auch eine tatarische Wohltätigkeitsvereinigung, der in Istanbul lebende rußlandmuslimische Händler (aber auch Yusuf Akçura) angehörten, mit dem Ziel gegründet, bedürftige Studenten aus der russischen Heimat zu unterstützen.

In fast allen muslimischen Zeitungen Rußlands waren um die Jahreswende 1908/09 Meldungen über die Gründung solcher Gesellschaften zu finden. Es wurde ihnen in ihrer Heimat als großes Verdienst angerechnet, in der osmanischen Hauptstadt Vorträge über wichtige Themen wie „türkische Geschichte" oder „die politischen Bewegungen der Rußlandtürken" zu organisieren und hierfür prominente Redner wie Ahmed Midhat, Dr. Rıza Tevfik, Yusuf Akçura oder İsmail Gasprinski zu gewinnen. Die Durchführung solcher Geschichtskonferenzen, die über *Sırat-i Müstakim* und andere osmanische Blätter einen großen Leserkreis erreichten, wurde von Yusuf Akçura als Teil einer Aufklärungsarbeit unter einem bis dahin am Schicksal der Türken desinteressierten osmanischen Publikum verstanden.

Am 24.12.1908 (11.12.1908) fand in einem Istanbuler Lesesaal *(Fevziye Kıraathanesi)* ein erster großer Vortragsabend statt, an dem einige der führenden Mitglieder der künftigen *Türk*

1 Auch wenn sie in der Anfangszeit noch nicht offiziell anerkannt waren, traten solche Gruppen jedoch seit Ende 1908 in der Öffentlichkeit als Gesellschaften auf. Die Regierung reagierte im Hochsommer 1909 mit einem „Vereinsgesetz" *(cemiyetler kanunu)* auf die Gründung der zahllosen Vereinigungen; dieses sollte vor allem die Bildung subversiver Vereinigungen unter den Minderheiten verhindern; siehe AHMAD (1982), S. 414.

2 Zu den tatarischen Vereinigungen in der Diaspora siehe MINULLIN (1998).

3 Ayaz İshakof widmete dieser Vereinigung im Oktober 1909 einen ausführlichen Bericht; *Joldyz* 1909, Nr. 457, 15.10.1909/14. Şevval 1327 *(İstanbul mäktübläre)*, S. 2–3.

4 1912 vereinigten sich die beiden Gesellschaften. Zu den Aktivitäten krimtatarischer Studenten in Istanbul zwischen 1908 und 1914 siehe KIRIMLI (1996), S. 150–68.

Derneği, nämlich Ahmed Midhat, Necib Âsım, Veled Çelebi, Rıza Tevfik, Yusuf Akçura und Musa Akyiğitzâde, teilnahmen. Die Einnahmen des Abends kamen der tatarischen Studentenvereinigung zugute. Eşref Edib, einer der beiden Herausgeber von *Sırat-i Müstakim*, edierte den Vortrag Ahmed Midhats im Januar 1909 in den Nummern 20, 21 und 22 seiner Zeitschrift.[1] Der erste Teil erschien im Anschluß an die Meldung von der Gründung von *Türk Derneği* (Nr. 20) und der zweite im Anschluß an die Veröffentlichung ihrer Satzung (Nr. 21). Durch den Abdruck dieses Vortrages machte sich die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* bei einigen muslimischen Redaktionen in Rußland erstmalig bekannt.

Bevor das Istanbuler Blatt jedoch den Vortrag Ahmed Midhats veröffentlichte und ihn somit auch in Rußland zugänglich machte, berichtete Yusuf Akçura der Zeitung *Vakyt* in einem Brief vom 27.12.1908 (14.12.1908) hiervon: Es habe sich um einen Vortrag gehandelt, auf dem die Türken „sich kennenlernten und bekannt machten" *(tanu häm tanytu)*.[2] In vielen Punkten nahmen diese Ausführungen Akçuras Gedankengänge vorweg, die er anläßlich seines, oben behandelten, ersten Beitrages in *Türk Derneği* später ausformulierte. Seinen Angaben zufolge war dieser Vortragsabend nichts anderes als eine Reaktion der rußlandmuslimischen Studenten Istanbuls auf die Arroganz ihrer osmanischen Umgebung – allen voran der Gebildeten, die Akçura bewußt abschätzig „*intelligentlär*" titulierte.

Diese Mitglieder der Istanbuler „Intelligenzija" hätten sich bisher ausschließlich der französischen Literatur und Geschichte gewidmet, begann Akçura seinen Brief an *Vakyt*; die meisten von ihnen könnten problemlos sämtliche Verwandte von Napoléon I. aufzählen, die ruchlosesten der französischen „Dekadenten" *(dekadentlär)* seien ihnen bestens vertraut. Aber wenn man sie daran erinnere, daß die in Istanbul lebenden Krimtataren und Tataren, die schon ganz die Sitten, Gebräuche und die Mundart der Hauptstadt übernommen hätten, ihre ethnischen Brüder seien, ernte man ihren Ärger. Als er mit dem Herausgeber und Redakteur einer großen Tageszeitung diskutiert habe und gerade angehoben habe zu sagen: „Wir Nordtürken..", habe ihn dieser unterbrochen und gesagt: „Tataren ...". Erst nach kurzem Überlegen habe er hinzugefügt: „Nun gut, dann sind sie auch Türken".

Nur wenige Gelehrte wie Ahmed Midhat, Necib Âsım und Veled Çelebi, die sich mit der Geschichte, Ethnographie und Sprache der Türken beschäftigten, bemühten sich, solcher Ignoranz der Istanbuler „Intelligenzija" entgegenzuwirken, meinte Akçura. Während dies jedoch unter dem früheren Herrschaftsregime fruchtlos geblieben sei, strebten sie nun danach, eine Gesellschaft zu gründen, um auch im Osmanischen Reich, einem türkischen Staat, die Turkologie zu etablieren: eine Wissenschaft, wie es sie bereits in allen zivilisierten Ländern gebe.

> „Jetzt ist die Entstehung einer solchen wissenschaftlichen Gesellschaft greifbar nahe gerückt, am Opferfest wird sie, so Gott will, gegründet werden. Während die Turkologen damit beschäftigt sind, eine Gesellschaft zu gründen, fand letzten Donnerstag Abend ein wichtiges, die türkische

1 Unter dem Titel *Konferans: Türklüğe dair* erschien Teil 1 in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 1, Nr. 20, 29. Kanun I 1324/18. Zilhicce 1326, S. 318–19; Teil 2 in Nr. 21, 1. Kanun II 1324/21. Zilhicce 1326, S. 332–36; Teil 3 in Nr. 22, 8. Kanun II 1324/28. Zilhicce 1326, S. 347–49.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 416, 8.1.1909/28. Zilhicce 1326 *(Töreklärne tanu häm tanytu konferansy)*, S. 2.

Welt betreffendes Ereignis statt. Es gibt nämlich in Istanbul viele türkisch-tatarische Studenten: Krimtataren, Aserbaidschaner, Kasantataren, Steppenbewohner u.a. Da die Istanbuler Türken diese nicht ganz wie ihresgleichen behandeln, sind [die Studenten] natürlich ein wenig verärgert. Sie wandten sich daher an einige Gelehrte und brachten sie dazu, [öffentlich] zu erklären, daß die verschiedenen genannten Völker alle einer Nation angehörten. Sie baten darum, daß Ahmed Midhat und Rıza Tevfik in dieser Angelegenheit die Führung übernähmen. Die beiden waren damit auch einverstanden. Gesagt, getan, am Donnerstag Abend wurde im Fevziye-Lesesaal, einem der größten Säle Istanbuls, über das Türkentum eine – wie wir es nennen – ‚öffentliche Lesung' *(gomumi däres)* gehalten. Hier sagt man Konferenz dazu. Viel Volk versammelte sich dort. Der Saal war ganz ausgefüllt. Viele Leute sahen sich gezwungen, umzukehren, weil sie keinen Platz finden konnten."[1]

Am Ende des Abends ergriff Akçura selbst das Wort und dankte den Konferenzteilnehmern und den Organisatoren. Er regte an, solche Veranstaltungen, die sich mit derart wichtigen Themen beschäftigten, häufiger zu wiederholen, wofür er den Beifall und die Zustimmung der Anwesenden erhalten haben soll. Akçura hielt den Vortrag Ahmed Midhats für bedeutend genug, um ihn eventuell zu einem späteren Zeitpunkt auch in *Vakyt* wiederzugeben; doch begnügte er sich zunächst damit, seiner Zeitung eine kurze Zusammenfassung der Reden Midhats und Tevfiks zu liefern.

Da dieser Vortrag, der sich mit dem Ursprung der Türken befaßt, auf Bitten rußlandmuslimischer Kreise zustande kam und auch in Rußland auf großes Interesse stieß, sollen seine Hauptthesen hier ausführlicher vorgestellt werden.[2]

Ahmed Midhat betonte,[3] nachdem er in einem einleitenden autobiographischen Teil auf seine weit zurück reichenden persönlichen Kontakte zu den russischen Muslimen[4] hingewiesen hatte, daß sich seine Untersuchung auf die neuesten Erkenntnisse der Ethnologie und Philologie stützten. Der Ausgangspunkt seiner Gedankenführung war die Feststellung, daß alle Völker sich heute einer Sache rühmten, sei es des eigenen Alters, der Größe, der territorialen Ausdehnung oder der zivilisatorischen Leistungen. Die türkischen Völker hätten dem bisher keine Beachtung geschenkt. Fortschritt, Bildung und Kultur habe man nicht unter Rückgriff auf die eigenen Vorfahren zu erreichen versucht. Dies ändere sich nun, und die Türken begännen zu begreifen, daß sie sich mit Recht mehr als andere Nationen rühmen dürften, einen großen Siedlungsraum auf der Erde einzunehmen und der islamischen Welt mit dem Schwert und der Feder große Dienste geleistet zu haben. Die moderne Ethnogeographie

1 Ebd.

2 Midhats Ausführungen über die historischen Leistungen der Türken und Tataren wurden in den kommenden Monaten von panturkistischen Blättern gerne in Erinnerung gerufen; *Tonguç* 1909, Nr. 6, 16. Şubat 1324/8. Safer 1327 *(Tatar kardeşlerimizle bir az konuşalım)*, S. 3–4. In einem Nachruf auf Ahmed Midhat erinnerte Yusuf Akçura 1912 die Leser von *Türk Yurdu* an diesen Vortrag. Er sei einer der ersten öffentlichen Kundgebungen des neuen türkischen Bewußtseins in Istanbul gewesen; *Türk Yurdu* 1912, Bd. 3, Nr. 6, 1329 *(Ahmed Midhat Efendi)*, S. 178.

3 Zu Ahmed Midhat (1844–1912) als Literat siehe Okay (1975); zu Midhat als Historiker siehe Ursinus (1987).

4 Er verwendete die Bezeichnung „russische Muslime" *(Rus müslimanları)*, während sich die Betroffenen selbst „Rußlandmuslime" *(Rusya İslâmları)* oder „Rußländer" *(Rusyalılar)* nannten.

beweise, daß heute ein Fünftel bis ein Viertel der Welt türkisch geprägt sei. Dieses Gebiet umfasse:

1. Nordchina: Mongolei, Turkestan und einen Teil Tibets.
2. Zentralasien, dessen geographischer Name ja auch Turkestan sei.
3. Sibirien und die Wolgaregion, ja ganz Ostasien, d.h. die nördliche Hälfte Indiens sowie Afghanistan, Belutschistan und Nordiran, seien türkisch.
5. Der türkische Einfluß reiche bis an die baltische See. Finnen und Ungarn gehörten sprachlich gesehen zu den Türken.
6. Ganz Nordafrika bis an die Grenzen Marokkos sei von Türken erobert worden.

Kein Volk habe sich auf der Erde so weit verbreitet wie die Türken. Auch der zeitliche Rahmen der türkischen Geschichte war Midhats Ansicht nach weiter zu spannen als der anderer Völker. Sie hätten das Recht, zu behaupten, älter als alle anderen Völker zu sein. In den Legenden der ältesten Völker, der Chaldäer, Inder und Chinesen, werde deutlich, daß das Türkentum, die türkische Rasse, ihnen allen zeitlich vorangehe. Die Philologie, diejenige Disziplin der Geschichtswissenschaft, die nachprüfe, welche Sprache sich aus welcher ableiten lasse, habe bei der Suche nach den Ursprüngen der Sprachen festgestellt, daß das „etymologische Zentrum" *(merkez-i iştikak)* im Osten liege. Die Ethnologen, die Knochen und Physiognomien der Völker betrachteten und untersuchten, welches Volk von welchem abstamme, hätten ebenso feststellen müssen, daß der Ursprung der Völker im Osten liege. Von Indien, China und Japan aus gesehen bewege sich philologisch und ethnologisch alles in Richtung Norden bzw. Westen: Der Himalaja, vor allem das Altaigebirge, sei der „Ort der Ausbreitung" *(mahall-i intişar)* der Menschheit gewesen.

Dies seien keine Phantastereien, sondern der neueste Stand der wissenschaftlichen Forschung – auf diesen Umstand wies Ahmed Midhat in seiner Rede mehrfach hin. Den Forschern sei es gar nicht darum gegangen, die Herkunft der Türken zu erforschen, sondern nur um ethnologischen und philologischen Eifer. Ohne eigenes Zutun hätten die Türken auf diese Weise erfahren, daß ihr Ursprung sehr alt sei. Nun wäre es an der Zeit, ermahnte Ahmed Midhat seine Zuhörer, daß sich die Türken selbst um die Erforschung ihrer Geschichte bemühten und somit die Wissenschaft bereicherten.

Der Altai, die Wiege der Türken, habe keine Zuwanderer gekannt. Von dort seien die türkischen Auswanderer entlang der Flußläufe nach China, Japan, Indien und den Westen vorgedrungen. Letzteres sei besonders gut dokumentiert. In welchem Verhältnis ihre Vorfahren zu den Chaldäern und Assyrern gestanden hätten, sei ein eigenständiges Thema. Der Kaukasus, der Wolgalauf und Europa seien mit Sicherheit seit den ältesten Zeiten von türkischen Auswanderern durchzogen worden. Als weiteren Beweis für die Existenz der Türken in vorgeschichtlicher Zeit führte er daraufhin die griechischen und ägyptischen Überlieferungen an. Da gebe es das Volk der *Sit* („Skythen"), dessen Land man *Sitya* nenne.[1] Dieses Land, jenseits

1 Die gängige Bezeichnung im Türkischen für die Skythen ist *İskitler*. Es finden sich jedoch auch *Sitler* und *Sityalılar*; Steuerwald (1988), S. 496. Laut Okay (1975), S. 35–36, taucht die Vorstellung von einem skythisch-türkischen Reich, genannt *Sitya*, bei Ahmed Midhat bereits 1892 in seinem Roman *Ahmed Metin*

der den Alten bekannten Welt gelegen, grenzte Ahmed Midhat folgendermaßen ein: Man soll eine Linie von Basra bis ans Kaspische Meer ziehen; vom Südrand des Kaspischen Meeres wiederum unter Aussparung des Kaukasus bis zum Bosporus. Alles was östlich und nördlich davon liege, sei *Sitya*; die genauen Grenzen im Osten seien völlig unbekannt.[1]

Das Volk der *Sit* sei zivilisierter als die hiesigen Völker gewesen, denn sie hätten über Pfeil und Bogen, also über eine „Maschine" *(san'at mahsulu, makine)*, verfügt. Pfeile hätten die Griechen damals nicht gekannt. Die *Sit* seien auf Pferden geritten – auch Pferde seien den Griechen unbekannt gewesen, da die Pferde, die Kameraden des Menschen in Kriegs- und Friedenszeiten, ebenso wie die Türken, das edelste Geschlecht der Menschheit, ursprünglich aus der Altairegion gekommen seien. An dieser Stelle wurde die Rede von Beifall unterbrochen. Die Griechen hätten die *Sit* nie nach ihrem Namen gefragt, fuhr Midhat fort. *Sit* sei keineswegs deren Eigenbezeichnung gewesen, sondern vielmehr der Klang des abgeschossenen Pfeiles *(sit sit)*. Da sie noch nie solche wilden Reiter gesehen hätten, glaubten sich die Griechen nicht Menschen gegenüber, sondern Wesen halb Mensch halb Pferd. Das Bild vom Kentauren, das die griechische Mythologie präge, sei so entstanden.

Er weise auf diese Fabelgeschichten hin, um zu zeigen, in welch grauen Vorzeiten die Griechen bereits Kontakt zu diesen Völkern gehabt hätten, fügte Ahmed Midhat dieser Theorie hinzu. In den Berichten Herodots spiegele sich das Aufeinandertreffen von unzivilisierten Griechen und den fremden, kulturell überlegenen Völkern Asiens wieder. Deutlich spürbar wird das Bemühen Ahmed Midhats, die Türken, Reitervölker aus Innerasien, auf eine höhere Kulturstufe als die Griechen zu stellen. Im weiteren Verlauf seines Vortrages deckte Ahmed Midhat mit Hilfe ähnlicher philologischer und ethnologischer Beweisführungen die türkischen Wurzeln weiterer antiker Völker wie der Hyksos, aber auch lebender wie der Tuareg,[2] auf, wofür er mehrfach den Beifall des begeisterten Publikums erhielt.[3]

Verantwortlich für eine andere türkische Wanderungswelle nach Westasien und Osteuropa seien die Hunnen, direkte Nachfahren der Uiguren, der zivilisiertesten aller Türken, gewesen. Erben dieser Hunnen seien auch die Finnen und die Ungarn, deren Land man in Europa auch „Hongrie" nenne. Einer der hunnischen Führer, Attila, sei bis ins Herz des römischen Weltreichs vorgestoßen. Daß ihm dies gelingen konnte, sei die Folge eines Sittenverfalls der Römer gewesen. Die Landesverteidigung habe man in die Hände Fremder oder Sklaven gelegt. Ein Volk, das aber sein Leben nicht mehr mit dem eigenen Blut verteidige, sei dem Unter-

---

ve Şirzad auf.

1 Diese geographische Skizzierung Skythiens geht wahrscheinlich auf die Arbeiten des italienischen Universalhistorikers Cesare Cantu zurück. In der mir vorliegenden siebten deutschen Ausgabe von Cantu, Cäsar (1850): *Allgemeine Weltgeschichte*. Nach der siebenten Originalausgabe für das katholische Deutschland. Bd. 4. Schaffhausen, S. 9, wird die *Skythische Region* ähnlich beschrieben; Auf Cantus Einfluß weisen Ursinus, Michael (1989): „Klassisches Altertum und Europäisches Mittelalter im Urteil spätosmanischer Geschichtsschreiber." In: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2. S. 69–77, S. 70, und Okay (1975), S. 37, hin.

2 Im Wort *tawārik* („Tuareg") wollte Midhat einen gebrochenen arabischen Plural des Ethnonyms *turk* erkennen.

3 Yusuf Akçura erwähnte in seinem Kurzbericht an *Vakyt* ausdrücklich diese Thesen Ahmed Midhats; *Vakyt* 1909, Nr. 416, 8.1.1909/28. Zilhicce 1326 *(Töreklärne tanu häm tanytu konferansy)*, S. 2.

gang geweiht, bemerkte Midhat und erntete die Zustimmung der Zuhörer. Die Thesen Yusuf Akçuras, der den Niedergang des Osmanischen Reichs eben jenen fremden Elementen in der osmanischen Armee und Verwaltung zuschrieb, klingen hier deutlich an.

Daraufhin wandte sich Ahmed Midhat der chinesischen Geschichte zu. Der wichtigste unter all den türkischen Stämmen im chinesischen Grenzbereich seien die Uiguren gewesen, die über viele andere türkisch-tatarische Gruppierungen geherrscht und ihr Einflußgebiet stellenweise bis an die Wolga ausgedehnt hätten. Sie hätten viele Steininschriften hinterlassen und eine eigene Schrift entwickelt. Die „Turkologen" *(mebhasületrak erbabları)* beschäftigten sich nun mit der Entzifferung dieser Inschriften. Im 8. Jh. n. Chr. seien nestorianische Mönche zu den Uiguren gekommen, um sie zum Christentum zu bekehren. Sie hätten ein Alphabet eingeführt, das noch lange, bis in die Zeit Timurs, Verwendung gefunden habe, ja noch in den Tagen Fatihs sei es in Istanbul bekannt gewesen. Diese Erkenntnisse beruhten auf den Studien Necib Âsıms, betonte Ahmed Midhat. Er sei der bedeutendste unter den türkischen Turkologen. Der anwesende Âsım erhob sich daraufhin unter Beifall und bedankte sich.

Das türkisch-tatarische Volk, so führte Ahmed Midhat fort, das mit den Eroberungen Dschinghis Chans nach Westen gekommen sei, bestehe zwar äußerlich aus einer Vielzahl von Stämmen mit unterschiedlichen Namen, diese bildeten aber in Wahrheit eine einziges Volk. Der Versuch protestantischer Missionare, die Bibel in alle Sprachen der Welt zu übersetzen, habe zu dem grotesken Ergebnis geführt, daß die Heilige Schrift in einem Dutzend eigenständiger türkischer Sprachen vorliege. In einem Gespräch mit dem Oxforder Professor Max Müller habe dieser Midhat versichert, daß vom Standpunkt der Philologie aus die Unterteilung des Türkischen in verschiedene Sprachen eine künstliche Trennung darstelle. Die Türken sprächen alle eine Sprache und mit einem geringfügigen Aufwand seien sie in der Lage, ein einheitliches Volk zu werden. An dieser Stelle unterbrach tosender Beifall die Rede Midhats.

Der Erfolg Dschinghis Chans, der alle türkischen Stämme in einem Reich vereinen wollte, sei bis heute kaum zu begreifen. Doch auch seine Nachfolger, die Timuriden, hätten großes geleistet. Für die Osmanen besitze die Geschichte Timur Lenks eine bittere Seite, da die Schlacht bei Ankara [1402] ihre Eroberungspläne um fünfzig Jahre zurückgeworfen habe, mußte Ahmed Midhat einschränken. Dennoch sollten sie bedenken, was Timur alles für den Islam und das Türkentum getan habe. Die Timuriden hätten die Hälfte Nordindiens erobert und die dortige, zum Teil nur oberflächlich islamisierte Bevölkerung endgültig zum Islam bekehrt.

Ausführlich beschrieb Midhat die kulturellen Leistungen der Timuriden und Mogulherrscher, die allesamt dem türkischen Volke zur Ehre reichten, auch wenn man sie heute anderen Rassen zuschreibe. Angesichts dieser zivilisatorischen Errungenschaften der Türken drückte Midhat sein Unverständnis darüber aus, daß Europa immer wieder von einer gelben Gefahr und einem neuen Mongolensturm spreche. Er erinnerte an die Worte des deutschen Kaisers, daß einst die gelbe Rasse Europa besiegen könnte. Wenn Europa wirklich annehme, daß ihm eines Tages von China und Japan Gefahr drohe, müsse es doch an einer Erweckung der türkischen Rasse interessiert sein, da nur so ein militärisches Bollwerk zwischen China und Europa geschoben werden könne, argumentierte der Redner. Wenn die Türken sich unter dem geistigen Band des Islams vereinten, sich moderne Bildung und Techniken aneigneten und

sich selbst zu verteidigen lernten, dann käme dieser Selbstschutz natürlich auch Europa zugute. Wer die Türken stärke, der banne die gelbe Gefahr, lautete Midhats Folgerung.

Im letzten Teil seiner Rede ging Ahmed Midhat auf die nächsten Verwandten der Osmanen ein: die Rußlandtürken. Zwischen Türken und Tataren gebe es keinen Unterschied. Nach Jahrhunderten der Trennung sei in letzter Zeit wieder ein großes Interesse auf der Krim und in Innerasien an der „neuen osmanischen Literatur" *(edebiyat-i cedide)* entstanden. Dank der Ausbreitung dieser Schriftwerke sei der dialektale Unterschied zwischen dem Tatarischen und dem Osmanischen langsam am Verschwinden. Ihr eigenes Türkisch würden die Rußlandtürken bereits in einer osmanischen Form schreiben. Sie seien, was die Vereinfachung ihres Türkischen angehe, schon viel weiter vorangekommen als die Osmanen selbst. Für diese Bemerkungen erntete der Autor den Beifall der Zuhörer, unter denen sich nicht wenige Rußlandmuslime befanden.

Diese Entwicklung sei in erster Linie İsmail Gasprinski zu verdanken, der seit mehr als 20 Jahren keine Mühen scheue, seine Gedanken mittels seiner Zeitung *Terciman* verbreite und viele „neumethodischen" Schulen gegründet habe. Nach zahlreichen Widerständen sei es ihm gelungen, seinen neuen Schultypus in ganz Rußland zu verbreiten. Reiche tatarische Händler hätten überall, selbst im chinesischen Kaschgar, solche Schulen eröffnen lassen und junge Lehrer zur Ausbildung nach Istanbul geschickt. So erinnerte sich Ahmed Midhat noch gerne an Fatix Kärimof, der in Istanbul studiert und nach seiner Rückkehr in der Heimat eine Druckerei eröffnet habe. Seit dreißig Jahren erlebten die dortigen Türken einen stetigen Fortschritt. Die ganze Zeit über seien sie bereit gewesen, hierher zu kommen, um sich weiterzubilden. Von nun an müßten auch die osmanischen Türken bereit sein, sich zu ihren Brüdern zu begeben und ihnen alles anzubieten, was sie an Bildung zu vermitteln in der Lage seien. Minutenlanger Beifall begleitete das Ende dieses Vortrages.

Zwei Stunden habe die Rede gedauert, berichtete *Terciman* später seinen Lesern.[1] Nach einer 15minütigen Pause habe Rıza Tevfik über die dem türkischen Volke eigenen Regierungsformen und ihre Politik referiert.[2] Zunächst habe er sich der Bedeutung des Wortes *türk* zugewandt und die These unterstützt, wonach es sich um ein Attribut handele, das die außergewöhnliche Fähigkeit dieser „herrlichen Rasse" hinsichtlich ihrer Vermehrung und der Zeugungskraft zum Ausdruck bringe. Aufgrund dieses Lebensprinzips hätten sich die Türken vermehrt und mehrfach Asien erobert. In Asien seien sie nie Sklaven gewesen, sie hätten statt dessen überall Herrscherdynastien hervorgebracht. Da sie aus recht kalten Gegenden stammten, hätten sie die südlichen Grenzgebiete zwar erobert, sich aber immer wieder zurückgezogen. Überall hätten sie aber Dynastien hinterlassen und seien im Laufe der Zeit wieder zurückgekommen:

---

1 *Terciman* 1909, Nr. 2, 9.1.1909/30. Zilhicce 1326 *(Türklüğün tarihi)*, S. 5.

2 Zur Philosophie Rıza Tevfiks (1868–1949) siehe den zweiten Teil der Studie von ZARCONE, THIERRY (1993): *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur ottoman (1868–1949), du soufisme à la confrérie.* Paris. (Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul. 37.), S. 329–448, mit dem Titel *Rıza Tevfik ou le soufisme „éclairé".*

„Bedenken Sie! Was für einer großen, was für einer starken Rasse, was für einer unbändigen Nation Kinder Sie sind! [...] Ich versichere Ihnen, daß es keinen größeren Anlaß zum Stolz geben kann, als den, zur türkischen Rasse zu gehören. (anhaltender Beifall). Sie können, was dies angeht, überall auf der Welt erhobenen Hauptes verwegen auftreten. (langanhaltender Beifall)"[1]

Yusuf Akçura faßte die Rede Rıza Tevfiks für die Leser von *Vakyt* folgendermaßen zusammen:

„Nach Midhat Efendi ergriff Doktor Rıza Tevfik, der Abgeordnete von Edirne und Turkologe, das Wort und stellte das prächtigste Kapitel der türkischen Geschichte, die Herrschaftszeit «Dschinghis Chans» vor. Doktor Rıza ist ein in jeder Hinsicht liberal denkender Mensch, besonders in Fragen der Glaubens- und Gedankenfreiheit. Seine Weggefährten nennen ihn den Philosophen Rıza. Er rühmte die Gedanken- und Glaubensfreiheit, die in der Zeit der Eroberungen Dschinghis Chans den Untertanen gewährt wurde. «Unter seinen Wesiren waren Buddhisten, Schamanen, Muslime, Christen, Juden und unter den Untertanen wurde kein Glaubenszwang ausgeübt.», sagte er und schlug vor, daß die Türken im 20. Jh. sich an diesem erhabenen Vorfahren ein Beispiel nehmen sollten."[2]

Die Zeitung *Terciman* hatte sich überaus positiv über das Zustandekommen eines solchen Abends geäußert und mit besonderer Befriedigung vermerkt, daß das Lebenswerk İsmail Gasprinskis, sein Eintreten für die Einheitssprache, mehrfach lobend hervorgehoben wurde.[3] In fünf Teile unterteilt, übernahm *Terciman* ab Februar 1909 die Rede Ahmed Midhats aus *Sırat-i Müstakim*.[4] Gasprinski erinnerte seine Leser dabei noch einmal an den Artikel Sevindiks und die Gründung einer „türkischen islamischen Gesellschaft", deren Satzung er aus Istanbul erhalten habe. Auch dieser Hinweis Gasprinskis verdeutlicht, wie eng aus rußländischer Perspektive diese Konferenz, die Aktivitäten rußlandmuslimischer Studenten in Istanbul und die Hinwendung der osmanischen Öffentlichkeit zu einem neuen türkischen Bewußtsein miteinander verwoben waren.

In Astrachan übernahm *İdel* aus *Terciman* die Nachricht von einer solchen Konferenz:[5] Vom nationalen und historischen Standpunkt aus gesehen, sei es eine sehr bedeutende Veranstaltung gewesen – nicht nur, weil die tatarischen Studenten mit den Einnahmen dieses Abends bedürftige Studenten unterstützen könnten, sondern weil einige zwar bekannte, aber überaus bedeutende Faktoren der türkischen Geschichte öffentlich vorgetragen worden seien. So sei es zur Zeit der Autokratie Abdülhamids II. nicht möglich gewesen, von der Einheit der

1 *Terciman* 1909, Nr. 2, 9.1.1909/30. Zilhicce 1326 *(Türklüğün tarihi)*, S. 5.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 416, 8.1.1909/28. Zilhicce 1326 *(Töreklärne tanu häm tanytu konferansy)*, S. 2.

3 *Terciman* 1909, Nr. 80, 29.12.1908/19. Zilhicce 1326 *(İstanbul'da kongres)*, S. 3. Diesen Kurzartikel zitierte *Vakyt* 1909, Nr. 413, 31.12.1908/21. Zilhicce 1326 *(İstanbulda)*, S. 1. Auch die Kasaner Zeitung *Joldyz* übernahm diese Meldung mitsamt dem Eigenlob von *Terciman*; *Joldyz* 1909, Nr. 349, 6.1.1909/26. Zilhicce 1326 *(İstanbulda konferans)*, S. 2.

4 *Terciman* 1909, Nr. 4, 20.1.1909/11. Muharrem 1327 *(Türklüğün tarihi)*, S. 5; Nr. 5, 27.1.1909/18. Muharrem 1327, S. 4; Nr. 9, 24.2.1909/17. Safer 1327, S. 4; Nr. 10, 3.3.1909/24. Safer 1327, S. 4; Nr. 11, 10.3.1909/1. Rebi I 1327, S. 4.

5 *İdel* 1909, Nr. 116, 30.12.1908/26. Zilhicce 1326 *(İstanbulda konferans)*, S. 1–2.

Türken und Tataren zu sprechen. Auf besonderes Interesse stießen die Bemerkungen Ahmed Midhats zum Thema „nationale Literatur und einfache Sprache". *İdel* registrierte es mit Genugtuung, daß ein berühmter Literat wie Midhat öffentlich eingestanden habe, daß es die Schriftsteller Istanbuls trotz mehrfacher Versuche bisher nicht geschafft hätten, in dieser Frage einen gangbaren Weg zu finden. Währenddessen hätten die einfache Sprache und die nationale Literatur bei den Muslimen Rußlands ein Niveau erreicht, das heute den Istanbuler Türken als Vorbild dienen könne.

Im April 1909 brachte die Zeitung *Joldyz* in Kasan einen ungewöhnlich umfangreichen Feuilletonbeitrag, bei dem es sich um eine sprachlich tatarisierte Version der von *Sırat-i Müstakim* veröffentlichten Midhat-Rede handelte.[1] Historiographisch sei der Vortrag Ahmed Midhats über die Herkunft der Türken von Bedeutung, urteilte das Blatt, weswegen eine Kurzform in der Mundart Kasans wiedergegeben werden sollte. Einen solchen Platz hatte kaum ein anderer Artikel aus einer osmanischen Zeitung in *Joldyz* bisher erhalten – auch dies verdeutlicht, in welchem Maß die Thematik die Aufmerksamkeit der rußlandmuslimischen Öffentlichkeit erregte.

Abdullah Sur ging in einem seiner Briefe an Gordlevskij im Februar 1909 auf die oben geschilderten Vorträge ein.[2] Während er sich für Rıza Tevfik voll des Lobes zeigte, hegte er für Ahmed Midhat wenig Sympathie. Offensichtlich hatte Gordlevskij seinem aserbaidschanischen Freund einige Zeitschriften aus Istanbul zukommen lassen, da dieser sich zu Beginn seines Schreibens hierfür erkenntlich zeigte, um dann unmittelbar auf die Gedanken Rıza Tevfiks einzugehen. Dessen Ausführungen über die Fähigkeit der Türken, zu herrschen, über ihren Umgang mit den beherrschten Völkern, denen sie alle Rechte zugestanden hätten, über ihre Trennung von konfessionellen Glaubensfragen und politischem Handeln, all dies schien Abdullah Sur aus der Seele zu sprechen. Tevfiks Eintreten für die Überwindung einer Staatspolitik, die bestehende religiöse Antagonismen fördere und ausnutze, stehe im krassen Gegensatz zu dem, was in Rußland all die Pobedonoscevs, Il'minskijs, Smirnovs, Ostroumovs u.a. wollten, schrieb Sur.[3]

Was Ahmed Midhat angehe, gehöre der zu den „alten Schwadroneuren" *(köhnä zävzäklär)*, urteilte Sur. Dessen Ansichten seien „falsch" *(batil)*. Er habe ihn persönlich mehrfach gesprochen und halte nichts von ihm. Seine Rede habe er zum Teil in *Terciman* gelesen, schrieb Abdullah Sur weiter. Sie verdeutliche, wie sehr sich Midhat für Mythen interessiere. Sein Meister sei Herodot. Was er hier über die Skythen gesagt habe, entstamme geographischen Vorstellungen der Griechen – es sei offensichtlich, wieviel Wahrheit darin stecke. Bei aller Kritik an Ahmed Midhat: Was den ethnischen Hintergrund der Skythen selbst anging, so

1 *Joldyz* 1909, Nr. 381, 31.3.1909/25. Rebi I 1327 *(Töreklek xakkynda)*, S. 2–3.

2 GARF, F. 688, Op. 5, D. 15.

3 Namen russischer Geistlicher, Missionare bzw. Orientalisten, die von den Muslimen mit Christianifizierung und Russifizierung gleichgesetzt wurden; Konstantin Petrovič Pobedonoscev (1827–1907) war Ende des 19. Jh. Oberprokurator des Heiligen Synods; siehe Byrnes, Robert F. (1968): *Pobedonostsev. His Life and Thought*. Bloomington u.a.; zu dem Missionar Il'minskij (1821–91) siehe Kapitel 5.1.1; zu dem Orientalisten V. D. Smirnov (1846–1922) siehe Kapitel 5.1.6 und 7.1; zu dem Orientalisten und Missionar N. P. Ostroumov (1846?-1930) siehe Kononov (1974), S. 229–31.

glaubte auch Abdullah Sur Verbindungen zu den heutigen Tataren, Kasachen und anderen Turaniern zu sehen.

Die historischen Theorien Rıza Tevfiks stießen nicht nur wegen persönlicher Vorlieben auf die Zustimmung Abdullah Surs: Sie besaßen eine russische, innenpolitische Dimension. 1909 diskutierte die Reichsduma, aber auch die russische Öffentlichkeit, die Frage der allgemeinen Schulbildung. Die nichtrussischen Minderheiten nutzten diese Gelegenheiten, um gegen die jahrzehntelange Russifizierung- und Christianisierungspolitik der Regierung zu protestieren.[1] In ihren Reden vor dem Parlament unterstrichen die muslimischen Abgeordneten dabei immer wieder, daß die in der russischen Geschichtsschreibung so negativ bewertete Tatarenherrschaft den Glauben und die Sprache der unterworfenen Völker nie berührt habe. Dasselbe Maß an Toleranz forderten sie nun vom herrschenden russischen Volk. Die Thesen Tevfiks bestärkten Rußlandmuslime in ihrer Überzeugung, daß die Toleranz gegenüber unterworfenen Völkern eine besonders hervorstechende Charaktereigenschaft der Türken sei.

4.1.2.2 Die Rede Yusuf Akçuras

Auf der zweiten von rußlandmuslimischen Studenten organisierten Konferenz, die in *Sırat-i Müstakim* im Juni 1909 abgedruckt wurde, sprach Yusuf Akçura über die kulturellen, geistigen und politischen Bewegungen der Türken Rußlands.[2] Im ersten Teil seiner Rede, die er thematisch als direkte Fortsetzung des Vortrags von Ahmed Midhat ansah, skizzierte Akçura den Zustand der islamischen Gesellschaft Rußlands im 19. Jh., d.h. die Auseinandersetzungen zwischen Modernisten (Dschadidisten) und Traditionalisten (Kadimisten). Die Rede ist in vieler Hinsicht beispielhaft für die manichäisch anmutende Zweiteilung der jüngeren islamischen Geschichte in einen Konflikt zwischen Anhängern der alten und der neuen Lebensweise – eine Zweiteilung, die uns in vielen Schriften der Dschadidisten begegnet und mitunter auch die Sichtweise der späteren Sekundärliteratur beeinflußt hat.[3] Im zweiten Teil seines Vortrages behandelte Akçura die politischen Bewegungen der Muslime in den Jahren der Russischen Revolution, d.h. seit 1905. Als aktives Mitglied derselben vermochte er aus eigener Erfahrung zu schildern, welchen internen und externen Schwierigkeiten die Muslime ausgesetzt waren, als sie sich entschlossen, politisch in Erscheinung zu treten.

Obgleich der Vortrag auf Initiative der „Rußlandmuslimischen Studentenvereinigung" *(Rusyalı İslâm Talebesi Cemiyeti)* zustande kam, richtete er sich doch primär an ein osmanisches Publikum. Akçura bemühte sich, in seinen Ausführungen den osmanischen Türken, die sich bisher noch nicht mit Rußland beschäftigt hatten, verständlich zu bleiben, und setzte

1 Siehe SALZMANN (1972), S. 416 ff.

2 Beide Teile wurden Anfang Juni 1909 abgedruckt; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 39, 21. Mayıs 1325/14. Cemazi I 1327 *(Konferans: Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair)*, S. 201–04, und Bd. 2, Nr. 40, 28. Mayıs 1325/21. Cemazi I 1327, S. 214–18.

3 DUDOIGNON (1996, a) und (1997) unternahm jüngst den vielversprechenden Versuch, die beiden Richtungen soziologisch und ideologisch schärfer voneinander abzugrenzen und sie historisch neu zu bewerten.

keine profunden Kenntnisse der rußlandmuslimischen Vergangenheit und Gegenwart voraus. Die Zuhörer und späteren Leser sollten den nationalen Kampf der Rußlandtürken als Teil der allgemein-türkischen Geschichte verstehen. Nur wenige Wochen nach den dramatischen Ereignissen vom „31. März", als reformfeindliche Kräfte in Istanbul mit Unterstützung Abdülhamids II. erfolglos einen Gegenputsch inszeniert hatten, mochte dieser Vortrag dazu dienen, den osmanischen Türken einen Eindruck vom politischen Kampf und dem Reformwillen der Rußlandtürken zu vermitteln. Das „Erwachen der türkischen Welt" war in den Augen Akçuras ein Vorgang, der nicht an den Grenzen des Osmanischen Reiches halt machte. Die Niederschlagung der antikonstitutionalistischen Erhebung durch die osmanische Armee war denn auch in Rußland von muslimischen Kommentatoren als Sieg des türkischen Elementes gewertet worden: Endlich habe sich der türkische Soldat, Rückgrat der osmanischen Armee und Bewahrer der sittlichen Tugenden seines Volkes, gegen die intrigante Hauptstadt durchgesetzt.[1]

GEORGEON ist in seinen Studien über Akçura auf diese Konferenz bereits stellenweise eingegangen.[2] Gleichwohl soll sie hier noch einmal behandelt werden, da sie für viele Leser von *Sırat-i Müstakim* eine Art Einführung in die jüngste Geschichte der Rußlandmuslime darstellte und auch in Rußland selbst zur Kenntnis genommen wurde. Als Korrespondent tatarischer Zeitungen hatte Akçura dafür Sorge getragen, daß die entsprechenden Ausgaben von *Sırat-i Müstakim* auch in Orenburg und anderswo empfangen wurden. Jedoch mußte die Redaktion von *Vakyt* feststellen, daß der zweite Teil des Vortrags, der von der Russischen Revolution 1905 handelte, nur zensiert bei ihr ankam. In ihrer Rubrik „Presse und Literatur" vermerkte sie unter dem Stichwort *Sırat-i Müstakim*:

> „In der am 28. Mai herausgekommenen 40. Nummer der verehrten religiösen und literarischen Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*, die in Istanbul erscheint, wurde ein Vortrag Yusuf Akçuraoğlus *«Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair»* abgedruckt. Aber leider fanden wir jene Seiten der Zeitschrift in der Ausgabe, die uns erreichte, zum Teil herausgeschnitten und zum Teil geschwärzt. Daher ist uns der Inhalt dieses Vortrages nicht bekannt."[3]

Die zuständige Zensurbehörde in Odessa hatte offensichtlich den Inhalt dieser Rede für zu brisant gehalten, als daß sie Rußlandmuslimen unzensiert zugeschickt werden durfte. Den ersten Teil konnten rußländische Leser jedoch Mitte Juni komplett in *Terciman* verfolgen. Nesib Yusufbeyli, der Schwiegersohn Gasprinskis, äußerte sich in einigen einleitenden Be-

---

1 So jubelte Ali Bey Hüseyinzâde in einem Artikel der Bakuer Zeitung *Täräqqi*, den *Terciman* übernahm; siehe *Täräqqi* 1909, Nr. 75, 2. Rebi II 1327 *(Türklük, äsgärlik)*, S. 3, und *Terciman* 1909, Nr. 17, 21.4.1909/14. Rebi II 1327 *(Türklük askerlik)*, S. 4. Ähnlich interpretierte eine sibirische Korrespondentin von *Tearüf-i Müslimin* die Ereignisse vom April 1909. An ihre osmanischen Schwestern gerichtet, betonte die Tatarin, daß nur das türkische Blut die Osmanen vor der erneuten „Autokratie" *(istibdad)* gerettet habe; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Osmanlı islâm hemşirelerimize)*, S. 60–61.

2 GEORGEON (1980), S. 35–68. In diesem Kapitel wertet er einige Passagen dieser Konferenz aus; desgleichen GEORGEON (1986,b), S. 61 ff.

3 *Vakyt* 1909, Nr. 481, 13.6.1909/8. Cemazi II 1327 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 4.

merkungen lobend über Yusuf Akçura: Unter den 20 Millionen Rußlandmuslimen gebe es nur zwei, drei Personen, die eine klare Vorstellung von der Situation und der Zukunft ihrer Landsleute besäßen. Eine davon sei Yusuf Akçura, der seit einem Jahr als *Vakyt*-Korrespondent in Istanbul weile. Es sei verständlich, daß ein Vortrag über die jüngste Geschichte der Rußlandtürken, den ein so begabter Landsmann wie ihr Bruder Yusuf Akçura gehalten habe, für die Leser von *Terciman* von größtem Interesse sei, schrieb das Blatt.[1]

Einleitend stellte *Sırat-i Müstakim* Kazanlı Akçuraoğlu Yusuf in seiner Eigenschaft als Dozent für politische Geschichte an der *Harbiye* und *Mülkiye*, zwei der wichtigsten osmanischen Bildungsanstalten für zukünftige Offiziere und Staatsbeamte, vor. Zu Beginn seiner Rede legte er dar, was er unter dem Begriff „Türken in Rußland" verstand: Der Hauptbestandteil der Alten Welt, Asien und Eurasien, erklärte Akçura zum Stammland der Türken, ihrem „Erbbesitz" *(mal-i mevrus)*. Die dort lebenden Völker, ob Jakuten, Tungusen, Tibeter, Kasachen, Kalmücken, Baschkiren, Tataren, Turkmenen, Türken und andere seien alle turanischer Herkunft. Religiös seien sie voneinander getrennt, neben Muslimen und Buddhisten gebe es auch solche, die den Schamanismus, die „alte türkische Religion" *(eski türk mezhebi)*, bewahrt hätten. Im Zentrum seines Vortrages standen jedoch die muslimischen Türken, die Akçura in drei Untergruppen aufteilte:

1. die Wolgatürken
2. die Türken des südlichen Kaukasus und Transkaukasiens
3. die Türken Bucharas, Taschkents, Samarkands

Zeitlicher Ausgangspunkt seiner Analyse war das Jahr 1883, in dem etwas für Rußland sehr Bedeutendes geschehen sei: Die Zeitung *Terciman* sei zum ersten Mal erschienen. Auch wenn dies auf den ersten Blick nichts Außergewöhnliches gewesen sei, so markiere es doch einen Wendepunkt in der geistigen Geschichte der Rußlandmuslime. Zwei Phasen derselben unterschied Akçura:

1. die ersten 22 Jahre von 1883 bis 1905
2. die Entwicklung der letzten drei Jahre

Bewußt knüpfte Akçura an die frühere Rede Ahmed Midhats an.[2] Habe dieser sich allgemein zur Geschichte der Türken geäußert, so greife er, Akçura, nur ein paar spezielle Punkte heraus und stelle sie ausführlicher vor. Er begann zunächst mit der Beschreibung des Zustands der Rußlandmuslime vor Erscheinen von Gasprinskis *Terciman*. Bis 1883 hätten die Rußlandtürken geistig unter dem Einfluß der zwei Zentren Buchara und Mašhad gestanden, deren Unterrichtsmethoden jedoch schon seit vielen hundert Jahren veraltet gewesen seien.[3] Abgeschottet

1 Akçura hatte in seinen Ausführungen das Werk Gasprinskis mehrfach gewürdigt; *Terciman* 1909, Nr. 24, 9.6.1909/4. Cemazi II 1327 *(Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair)*, S. 3.

2 Siehe Kapitel 4.1.2.1.

3 Buchara repräsentiert das sunnitische Zentralasien und die Wolga-Uralregion, deren Bewohner bis ins 19. Jh. theologische Studien überwiegend in Buchara betrieben oder sich von der dortigen Lehrmeinung beeinflus-

von den wissenschaftlichen Veränderungen in der Welt, hätten die dortigen Gelehrten nur die Scholastik zur höchsten Vollkommenheit entwickelt. Über die Beschäftigung mit uralten Quellen sei man dort nicht hinausgelangt, und so seien auch die Rußlandtürken, die ihre Kultur von dort erhalten hätten, an die „Ketten der Scholastik" *(işkolastik zencirleri)* gefesselt gewesen.

Die Erziehung in Buchara und Mašhad habe dazu geführt, daß sich die Muslime Rußlands geistig von der Außenwelt isoliert hätten – hinter dieser Mauer sei das Leben der Rußlandtürken in sicheren Bahnen verlaufen. Im Handel zwischen Rußland auf der einen und den Türken Zentralasiens und Sibiriens auf der anderen Seite hätten die Wolgatataren eine profitable Mittlerfunktion eingenommen. So habe sich im Laufe der Zeit sogar eine gewisse Industrie unter den Tataren entwickelt. Aber auch der Transkaukasus und Zentralasien habe über einen gut funktionierenden traditionellen Handwerkssektor verfügt. Nur im Bereich des Pressewesens und der Schulbildung seien sie unterentwickelt geblieben. Es habe zum Glück einige Personen gegeben, die rechtzeitig verstanden hätten, daß, wenn alles so weitergegangen wäre, den Muslimen Handel und Industrie aus den Händen geglitten wären.

Wenn die Zeit für einen Gedanken reif sei, so Akçura, trete irgendwann immer eine bedeutende Person hervor, die ihn ausformuliere. Die Rußlandtürken seien auf diese neuen Gedanken und Reformen innerlich vorbereitet gewesen. Mit der ersten Ausgabe von *Terciman* habe man sich an die Reformen gemacht.[1] İsmail Bey Gasprinski habe in der ersten Nummer seiner Zeitung geschrieben: „Wenn wir so weitermachen, wird die Zukunft der Rußlandtürken finster aussehen."[2] Um den drohenden Niedergang abzuwenden, seien Reformen im Bildungswesen zwingend notwendig gewesen. Gasprinski habe im wesentlichen folgende Schritte vorgeschlagen:

1. Eine Reform der muslimischen Grundschulen und Medresen, d.h. Europäisierung bei Bewahrung der islamischen Religion.
2. Eine Vereinheitlichung der Sprache: Wenn die türkischen Völker Rußlands weiterhin voneinander getrennt blieben, dann würden sie von den Wogen des slawischen Meeres, das sie umgebe, weggespült und vernichtet werden. Die Trennung müsse überwunden werden. Es dürfe nur noch eine Literatursprache geben, in der sich alle verständigen sollten. Nicht nur in Rußland, alle Türken auf der Welt müßten auf überflüssige arabische und persische Wörter verzichten.
3. Die Ausbildung der Frauen: Die Rußlandtürken sollten deren Erziehung und Ausbildung dieselbe Sorgfalt widmen wie der der Männer. Das Bildungsniveau der Frauen dürfe nicht niedriger sein.

---

sen ließen; siehe KURAT (1966), S. 96 ff. Mit der Erwähnung von Mašhad spielt Akçura auf die zwölferschiitischen Bewohner des Transkaukasus an, deren Gelehrte häufig in dem iranischen Pilgerort Mašhad studierten.

1 Zu Gasprinskis Reformprogramm siehe LAZZERINI (1973), S. 171–206, sowie KIRIMLI (1996), S. 45–55.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 39, 21. Mayıs 1325/14. Cemazi I 1327 *(Konferans: Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair)*, S. 202.

4. Der Glaube sei die wichtigste Stütze des nationalen Gedankens. Daher müsse die religiöse Verwaltung reformiert werden.
5. Die Rußlandmuslime müßten unbedingt richtig Russisch lernen. Dies sei ein wichtiger Schlüssel, um sich europäisches Wissen anzueignen.

Wie in jeder Gesellschaft, so hätte es auch bei den Tataren zwei Strömungen gegeben, fuhr Akçura fort: die Anhänger der „neuen Methode" *(usûl-i cedid)*[1] und ihre konservativen Gegner, die Vertreter der „alten Methode" *(usûl-i kadim)*. Letztere hätten argumentiert:

1. „Wir wollen uns überhaupt nicht europäisieren. Laßt uns unsere Lebensweise bewahren, wie wir es von unseren Vätern gelernt haben." Auf den Schulen sollten nur die traditionellen Fächer unterrichtet werden. Geographie, Rechnen, Geschichte, Naturwissenschaften seien nutzlos. Man bräuchte nicht einmal die eigene Sprache zu erlernen. Das Alphabet und Arabisch-Studien genügten.
2. Es bestehe keinerlei Notwendigkeit, Frauen die Schule oder die Medrese besuchen zu lassen. Als Kinder sollten sie ein paar Glaubensdogmen sowie gottesdienstliche Handlungen und später dann alles andere von ihren Ehemännern erlernen.
3. Russisch sollte man überhaupt nicht lernen. Auf eine russische Schule zu gehen, sei eine schwere Sünde.

Die Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Strömungen bestimme auch heute noch das Bild des rußlandtürkischen Lebens, meinte Akçura. In den ersten Jahren nach Erscheinen von *Terciman* seien die fortschrittlichen Kreise unter anderem deshalb so erfolgreich gewesen, weil sie sich der tatkräftigen Unterstützung einiger sehr prominenter Persönlichkeiten sicher sein konnten. Zu ihnen habe in erster Linie Şeyh Şihabeddin Mercanî[2] gezählt. Die Nennung dieses Namens durch Akçura löste den Beifall der anwesenden Zuhörer aus.

Ursprünglich habe Mercanî, fuhr der Redner fort, in Buchara studiert und daher die dortigen Denkstrukturen kennengelernt. Ihm sei bewußt geworden, daß das dort gelehrte Wissen keine ausreichende Grundlage liefern könne, um damit eine Schule zu leiten. Daher sei er nach Istanbul und in den Hedschas gegangen. Er habe schließlich die Notwendigkeit eingesehen, die Studenten zum Studium nicht nach Buchara, sondern nach Istanbul zu schicken, um die Weiterentwicklung der Schulen zu garantieren. Auch seine Schüler seien diesem Trend gefolgt, nach Istanbul und Ägypten gegangen und hätten die neuen Gedanken von dort nach Rußland mitgebracht.

---

1 Obgleich es sich bei *usûl* um einen arabischen Plural handelt, der im Osmanischen bei einem durch *izafet* verbundenen Adjektiv eine feminine Endung erfordert, hat sich auch in der Sekundärliteratur der Begriff *usûl-i cedid* eingebürgert.

2 Zu Leben und Denken von Mercanî (1818–89) siehe ausführlich Kemper (1996), S. 129–65; sowie Kemper, Michael (1998): *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin. (Islamkundliche Untersuchungen. 218.), S. 429–66.

Akçura zufolge verdankten demnach die Rußlandtürken den Osmanen, die neuen Wissenschaften der Europäer auf den Schulen Istanbuls erlernt zu haben.[1] Akçura verlegte also die Ursprünge des in Rußland so umkämpften Dschadidismus ins Osmanische Reich bzw. nach Kairo. Hierfür sprach er den osmanischen Brüdern seinen Dank aus. Auf den russischen Schulen hingegen, von denen viele europäisches Niveau erreichten, seien zwar auch einige Jugendliche ausgebildet worden, doch würde die muslimische Bevölkerung diese Möglichkeit nur wenig nutzen.

Die Kadimisten hätten daraufhin begonnen, dem Streit eine religiöse Dimension zu geben. Es sei nun nötig geworden, die dschadidistische Position durch eine genaue Prüfung der Wortlaute des Korans und der Prophetentraditionen zu rechtfertigen. Akçura zog bewußt eine Parallele zwischen dem kadimistisch-dschadidistischen Streit in Rußland und der von al-Afġānī und Muḥammad ʿAbduh in der arabisch-islamischen Welt ins Leben gerufenen Aufklärungsbewegung.

Im Gegensatz zu den Türken Transkaukasiens und Istanbuls, die ihr Heil in der Gründung neuer Schulen gesucht und keine Anstrengung auf die Reformierung der traditionellen Medresen verwendet hätten, seien die Türken der Wolgaregion davon überzeugt gewesen, daß nur eine erfolgreiche Erneuerung der Medresen die gewünschten Resultate bringen könne. Daher seien auch heute ihre Medresen eher den Erfordernissen der Zeit angepaßt als die der anderen Türken.[2] Wenn auch im Schulbereich viel erreicht worden sei, so seien doch alle Diskussionen um Reformen mündlich auf Versammlungen vorgetragen worden und nicht über eine muslimische Presse verbreitet worden. Dies sei jedoch nicht die Schuld der Türken gewesen: Sie hätten keine Erlaubnis zum Schreiben und Drucken erhalten.

Auch im wirtschaftlichen Bereich habe sich die Situation der Muslime eher verschlimmert. Ihr früheres Monopol im Handel zwischen China und Rußland sei gebrochen worden. Ob in Kasan, dem Kaukasus oder Buchara, überall hätten europäische Waren die einheimischen Produkte verdrängt. Der wirtschaftliche Niedergang der Rußlandmuslime sei natürlich nicht eine Folge der neuen Gedanken, sondern vielmehr die Konsequenz eines mangelnden Fortschrittsgeistes früherer Zeiten gewesen, hielt Akçura fest. Wäre man vor 50 Jahren erwacht, hätte man vieles verhindern können, gab er seinen Zuhörern zu bedenken.

Im Vergleich zu anderen Nationen fiel Akçura bei den Muslimen ein Defizit auf: Am Vorabend der Russischen Revolution seien die Rußlandtürken politisch nicht existent gewesen; in „Befreiungsbewegungen" *(hürriyet hareketi)* hätten sie sich nicht verstrickt, wie dies andere Völker getan hätten:

---

1 Mende (1936), S. 74, wies darauf hin, daß die Generation der Rußlandtürken, die in den 80–90er Jahren des 19. Jh. in Konstantinopel studiert habe, dorthin gezogen sei, um sich europäisch bilden zu lassen. Zu den prominentesten dieser Rußlandmuslimen zählten Ubaidullah Bubi, der später eine bekannte dschadidistische Medrese in seinem Heimatdorf leitete, und Fatix Kärimof, der künftige Chefredakteur der Zeitung *Vakyt*. Auch unter den sibirischen Muslimen war zu jener Zeit die Bereitschaft groß, die Kinder zum Studium nach Istanbul zu schicken; Dudoignon (1996, a), S. 21.

2 Diesen Aspekt behandelte Akçura in einem anderen *Sırat-i Müstakim*-Beitrag ausführlicher; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 79, 25. Şubat 1325/28. Safer 1328 *(Medreselerin ıslahı)*, S. 5–9; übersetzt bei Georgeon (1980), S. 113–15.

„Tatsächlich gab es bei der Bevölkerung des Kaukasus ein paar kleinere politische Bewegungen. Aber, wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugeben, daß dies eher ein Werk des Fanatismus und der Ignoranz war als eine politische Bewegung."[1]

Diese recht abschätzige Bewertung der Erhebung Şeyh Şamils als „Werk des Fanatismus" war nicht untypisch für die Haltung zahlreicher Dschadidisten türkisch-tatarischer Herkunft zu den muslimischen Völkern des Nordkaukasus. In ihren Schilderungen über den Islam in Rußland finden diese meist keine Erwähnung: Die Welt der Rußlandmuslime schien eine türkische zu sein. Militante Aufstände, die zudem von Sufibruderschaften getragen wurden,[2] paßten offensichtlich nicht in das Selbstbild der rußlandtürkischen Autoren, die unter Hinweis auf die Loyalität der Tataren von der russischen Gesellschaft die Gewährung nationaler Rechte einforderten und jeden Verdacht, die Rußlandtürken bereiteten eine bewaffnete panislamistische Rebellion vor, entrüstet von sich wiesen.

Im zweiten Teil seiner Rede wandte sich Akçura den Ereignissen nach 1905 zu: Die Situation der Rußlandtürken habe sich mit der Revolution grundlegend geändert.[3] Nun seien auch die Muslime politisch aktiv geworden. Allerdings mußte er erneut eingestehen, daß es die anderen Völker gewesen seien, die für eine Änderung der Regierungsform gestritten hätten: Die Muslime hätten sich dieser Bewegung erst spät, dann aber mit Nachdruck, angeschlossen. Auf zahlreichen lokalen Versammlungen hätten sie die religiösen Rechte eingeklagt, die ihnen ursprünglich von Katharina II. zugestanden, aber später wieder genommen worden seien. Darüber hinaus hätten sie die Regierung gebeten, ihren zwangsgetauften Glaubensbrüdern zu erlauben, wieder offiziell als Muslime leben zu dürfen.

Aus zunächst religiösen und sozialen Forderungen seien mit der Zeit politische geworden. Im Mai 1905 sei es in Ufa zu einer Großversammlung gekommen, die eine Reform der religiösen Verwaltung ins Auge gefaßt habe.[4] Akçura teilte seinem Publikum mit, daß ihm eine „recht liberale" *(oldukça hürriyetperverane)* Broschüre in russischer Sprache über dieses Treffen vorliege, die man den Ministern des Zaren zugesandt habe. Damals habe man in den osmanischen Zeitungen so etwas nicht schreiben können, merkte Akçura nicht ohne Stolz an. Als die Regierung eines Tages im Sommer 1905 eine Art beschränkter Verfassung verkündet habe, seien die Türken so mutig geworden, daß sie sich im Herbst in Nižnij Novgorod auf

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 39, 21. Mayıs 1325/14. Cemazi I 1327 *(Konferans: Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair)*, S. 204.

2 Zu dem Aufstand Şamils und dem langwierigen Eroberungskrieg der russischen Armee siehe die Studie von Gammer, Moshe (1994): *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London.

3 Zu Akçuras eigenen politischen Aktivitäten in dem betreffenden Zeitraum siehe Georgeon (1986,b).

4 Vor Einberufung des ersten allmuslimischen Kongresses bei Nižnij Novgorod ist das Treffen in Ufa die erste größere panislamische Konferenz gewesen. Entgegen den Angaben Akçuras fand es im April 1905 statt. Ins Leben gerufen wurde die offiziell genehmigte Tagung, an der fast ausschließlich islamische Gelehrte teilnahmen, durch den amtierenden Mufti Innerrußlands Sultanof (siehe Kapitel 5.2.3). Bittgesuche und Denkschriften erhielten die Teilnehmer aus ganz Rußland, darunter auch von dem in Kasan weilenden Yusuf Akçura. Im Mai wurde dem damaligen Ministerpräsidenten Graf Witte eine von den Konferenzteilnehmern ausgearbeitete Petition zugesandt. Insgesamt blieb das Echo unter den Muslimen auf die Konferenz wegen ihrer schlechten Vorbereitung jedoch gering; siehe Devlet (1985), S. 82–88.

dem Jahrmarkt heimlich versammelt hätten. Aus Furcht vor einem Eingreifen der Polizei sei man gezwungen gewesen, einen Dampfer als Tagungsort zu wählen. Daher habe die Versammlung den Namen „Kongreß auf dem Wasser" *(su üzerinde ictima)* erhalten.[1] Man habe nur wenige Themen behandeln können und die Durchführung folgender Maßnahmen beschlossen:

1. Gründung einer politischen, intellektuellen und religiösen Gesellschaft für alle Muslime Rußlands.
2. Jener Gesellschaft sollte der Name „Union der Muslime Rußlands" *(Rusya Müslimanları İttifakı)* gegeben werden. Das Ziel der Gesellschaft sei die rechtliche, religiöse und kulturelle Gleichstellung der muslimischen Untertanen Rußlands und die Verbesserung ihrer sozialen und kulturellen Lebensbedingungen.
3. [Das Ziel] sei eine konstitutionelle Regierung für Rußland und die Garantie der persönlichen Freiheit, der Freiheit des Wohnsitzes, des Glaubens und der Religion, der Rede und der Presse, der Bildung von Vereinigungen und Gesellschaften sowie ein allgemeines, direktes, gleiches und geheimes Wahlrecht für die Muslime wie für alle russischen Untertanen.
4. Autonomie in Bildungsfragen; die Bildungsangelegenheiten der Muslime sollten der religiösen Verwaltung unterstehen und nicht dem russischen Bildungsministerium.
5. Damit es auch den Muslimen möglich werde, Abgeordnete zu wählen, sollte das Programm der „Union der Muslime Rußlands" dem Programm der am nahestehendsten russischen Partei angepaßt werden.
6. Künftige Kongresse und Treffen der Rußlandtürken zur Lösung anstehender Probleme.

Auf diese Punkte habe man sich am 15. August geeinigt. Die Revolution sei weitergegangen und habe im Dezember 1905 eine bisher unbekannte, furchtbare Waffe eingesetzt: den „politischen Generalstreik" *(umumî bir siyasi ta'til-i işgal)*.[2] Als die Regierung nachgegeben habe und ein Parlament einberufen werden sollte, hätten sich die Rußlandmuslime auf einer Tagung in St. Petersburg dafür entschieden, ihr 72-Punkte-Programm dem der Konstitutionalisten (Kadetten) anzupassen.[3] Doch sei die erste Duma nur von kurzer Dauer gewesen. Vor der

---

1 Der Kongreß fand am 15. [28.]8.1905 statt. In Nižnij Novgorod herrschte zu dieser Zeit der Ausnahmezustand, so daß eine Genehmigung für einen politischen Kongreß nicht erteilt werden konnte. Daher sahen sich die Muslime gezwungen, auf einen Dampfer auszuweichen; KURAT (1966), S. 134–37. Allgemein zu den muslimischen Kongressen siehe HABLEMİTOĞLU, NECİP (1997): *Çarlık Rusyasında Türk kongreleri (1905–1917)*. Ankara.

2 Der Generalstreik, der ganze Lebensbereiche einer modernen Nation lahmlegen konnte, hatte auf Akçura einen großen Eindruck gemacht. Über ihn verfaßte er mehrere Beiträge, so in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 112, 15. Teşrin I 1326/23. Şevval 1328 *(Alâim-i inkılab)*, S. 129–31, übersetzt von GEORGEON (1980), S. 119–20.

3 Der zweite Kongreß fand zwischen dem 26.1. und 5.2.1906 in der russischen Hauptstadt statt. An den Vorbereitungen war Akçura wieder maßgeblich beteiligt. Das Oktobermanifest des Zaren hatte die Einberufung eines Parlamentes versprochen, so daß die Muslime, um am politischen Leben partizipieren zu können, sich genötigt sahen, in kurzer Zeit eine Parteiorganisation aufzubauen. Die Treffen fanden erneut

Eröffnung der zweiten Duma hätten fünf Tage lang 700 Türken aus allen Regionen erneut in Nižnij Novgorod getagt. Zwei Punkte seien neu ins Programm aufgenommen worden: die Reform der Medresen und der religiösen Verwaltung.[1]

Stolz trug Akçura in Istanbul den Osmanen die von den Rußlandtürken erarbeiteten Beschlüsse zum Ausbau des Schulwesens ausführlich vor.[2] Man sei sich darin einig gewesen, daß in jedem Dorf eine Grundschule existieren müsse, deren Programme im Lauf der Zeit vereinheitlicht werden sollten. Hierfür wollte man in Zentren des türkischen Lebens wie Kasan, Taschkent, Baku und Bachčisaraj Lehrerseminare gründen. Auf den bisher existierenden Grundschulen sollten neben religiösen Fächern auch weltliche gelehrt werden. Ein Punkt sei begeistert aufgenommen worden: die Einführung einer allgemeinen türkischen Literatursprache an den Grund- und weiterführenden Schulen. Dieser Vorschlag sei von İsmail Gasprinski gekommen.

Ein weiterer, für die ganze islamische Welt außergewöhnlich wichtiger Beschluß sei gefaßt worden: „Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Rechtsschulen haben keine Bedeutung."[3] Zur Lösung ihrer geistlichen Aufgaben sollte eine einheitliche, überkonfessionelle religiöse Verwaltung entstehen. Als gelungenes Beispiel für diese Form [pan-]islamischen Zusammenarbeitens nannte Akçura den Umstand, daß der Präsident dieses Kongresses, der Bakuer Jurist Äli Märdan Bäy Topçubaşof,[4] ein Schiit gewesen sei.[5] Auf diesem dritten Treffen sei jedoch auch zum ersten Mal eine Spaltung aufgetreten:

> „Auf dem dritten Kongreß trat für die Rußlandtürken ein neues Phänomen in Erscheinung. Bis dahin gab es zwei Arten von Geistesströmungen: eine traditionalistische und eine progressive. Nun kam noch eine Art Jungtürken hinzu. Wir nennen sie *Tancılar*. Ihnen ist die neue Methode nicht fortschrittlich genug, sie wollen mit schnelleren, größeren Schritten vorankommen. Unter dem Einfluß der Studenten russischer Universitäten haben sie sozialistische Gedanken übernommen. Tatsächlich sind es nicht mehr als zwanzig, dreißig Leute. Aber die meisten von ihnen sind gebildete und fortschrittlich denkende Personen. Sie konnten eine politische Partei bilden. Sie gaben nach dem Kongreß weiter ihre Zeitungen heraus, und diese Partei konnte in die zweite Duma – die sich ein paar Monate später konstituierte – fünf, sechs Abgeordnete wählen lassen [...]

---

inoffiziell in Privatwohnungen statt; KURAT (1966), S. 137–38.

1 Das Treffen fand, diesmal mit offizieller Erlaubnis, zwischen dem 29.8. und 2.9.1906 statt; KURAT (1966), S. 138–46.

2 Im Osmanischen Reich wurde nach 1908 über eine allgemeine Schulbildung kontrovers diskutiert. An dieser Diskussion beteiligten sich in *Sırat-i Müstakim* prominente Osmanen wie Emrullah Efendi, der spätere Bildungsminister; siehe hierzu ERGÜN, MUSTAFA (1996): *II. meşrutiyet devrinde eğitim hareketleri.* 1908–1914. Ankara, S. 41 ff.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 40, 28. Mayıs 1325/21. Cemazi I 1327 *(Konferans: Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair)*, S. 216.

4 Der ehemalige Chefredakteur der Zeitung *Kaspij*, der Jurist Topçubaşof (1862–1934), war Abgeordneter der ersten Duma und Führer der *İttifak*-Fraktion in der zweiten Duma, siehe BENNIGSEN (1964), S. 32, sowie MENDE (1936), S. 99f.

5 Die Rede Topçubaşofs auf diesem dritten Kongreß, in der er zur Überwindung konfessioneller Grenzen aufrief, fand unter den Teilnehmern breite Zustimmung; siehe KANLIDERE (1997), S. 104.

Es gibt eine Person unter den *Tancılar*, die ich mit großem Respekt erwähnen muß, da sie aufgrund der Veröffentlichung ihrer mutigen Gedanken an die eisigen Gestade des Weißen Meeres verbannt wurde, und zwar Ayaz İshakof."[1]

Yusuf Akçura, der im Verlauf der Revolution staatliche Strafmaßnahmen am eigenen Leib hatte ertragen müssen, bewertete den weiteren Verlauf der politischen Ereignisse in Rußland kritisch: Die zweite Duma habe kein langes Leben gehabt. Da der Wahlmodus daraufhin zu Ungunsten der Nichtrussen geändert worden sei, habe die Muslime Resignation erfaßt. Der Wahl zur dritten Duma hätten sie wenig Beachtung geschenkt. Die Konsolidierung der zaristischen Regierung habe zu einer Wiederbelebung konservativer – russischer wie islamischer – Gegenströmungen geführt. Jene, die früher vor der Macht der progressiven Bewegung Angst gehabt hätten, zeigten sich nun mutiger. Wieder sei der Kampf zwischen beiden Lagern entbrannt. Die Regierung habe direkt und indirekt die konservativen Gegner der Dschadidisten unterstützt. Von 40 Zeitungen seien nur ein Dutzend übriggeblieben. Die einen hätten auf Druck der Regierung eingestellt werden müssen, die anderen „wegen der mangelnden Bereitschaft der Bevölkerung, zu lesen" *(halkın okumamazlığından)*.

Der Kampf der Rußlandtürken um die Bewahrung ihrer nationalen Rechte war nach Ansicht Akçuras nur zu gewinnen, wenn das Bildungsniveau gehoben wurde. An Stelle politischer Fragen, die 1905–6 dominiert hatten, trat, wie Akçura schilderte, nach dem Putsch Stolypins und der Auflösung der zweiten Duma für die Türken Rußlands wieder das Thema „Erziehung" *(terbiye)* und „Lehre" *(tahsil)* in den Vordergrund. Die Auseinandersetzung zwischen „Reaktionären" *(irticaiyun)* und „Progressiven" *(terakkiperverler)* sei wieder voll entbrannt. Die Progressiven hätten nun versucht, die Diskussion über die Grenzen Rußlands hinaus zu tragen. Gasprinski habe sein Erziehungsprogramm von einem internationalen islamischen Kongreß billigen lassen wollen. Er habe alle islamischen Intellektuellen und Gelehrten aufgefordert, ein Fetwa zu erstellen, um die Rechtmäßigkeit der neuen Schulmethode zu bekräftigen.

Eine allgemeine islamische Konferenz sei damals, zu Beginn des Jahres 1908, nur in Ägypten vorstellbar gewesen, da man damals so etwas in Istanbul nicht habe durchführen, ja noch nicht einmal denken können, meinte Akçura. Die Ägypter hätten Gasprinski zu Ehren einen Empfang gegeben und eine Kommission sei gebildet worden, die einen solchen Kongreß vorbereiten sollte. All dies habe sich ein paar Monate vor der osmanischen Revolution zugetragen. In Istanbul habe sich Gasprinski damals an die allerhöchsten Stellen gewandt, sei aber nicht erhört worden. Akçura drückte zum Schluß seines Vortrages die Hoffnung aus, daß ein solcher Weltkongreß in Kürze in Istanbul abgehalten werden könne.

Dieser Wunsch ist von *Sırat-i Müstakim* in fetten Buchstaben in einer deutlich größeren Schrifttype vom Rest des Textes abgehoben worden. Es darf daher angenommen werden, daß

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 40, 28. Mayıs 1325/21. Cemazi I 1327 *(Konferans: Rusya'da sakin türklerin hayat-i medeniye, fikriye ve siyasiyelerine dair)*, S. 216–17. Von den 35 Abgeordneten der zweiten Duma sonderten sich sechs Personen ab, die dem Kreis um İshakof zuzurechnen sind. Ihr Programm wich vor allem in der Landfrage von den Vorstellungen der „Union der Muslime" ab; siehe MENDE (1936), S. 105–06.

auch die Herausgeber von *Sırat-i Müstakim* diesen Gedanken unterstützten. Ein solcher Kongreß hätte die Position Istanbuls als zukünftiges religiöses Zentrum der islamischen Welt und die der Zeitschrift als religiöses Sprachrohr desselben gestärkt.[1]

Diese Ausführungen Akçuras vom Frühjahr 1909 spiegeln bereits die Enttäuschung vieler Rußlandmuslime über den Verlauf der Russischen Revolution und die Politik der Regierung Stolypin wieder. Sie sind insofern ein interessantes Zeitzeugnis, als sie in der dritten Duma noch kein gezieltes Werkzeug der Regierung für eine Russifizierung der nationalen Minderheiten sahen, wie dies in den Polemiken des Jahres 1910 der Fall wurde. Im Frühjahr 1909 hofften Rußlandmuslime in Istanbul offensichtlich noch, daß der russische Staat an einer Kooperation der Dschadidisten mit der osmanischen Geistlichkeit, vor allem im Bereich Bildung und Erziehung, keinen Anstoß nehmen werde. Die Kadimisten, so hatte Akçura gewarnt, gewönnen an verschiedenen Stellen wieder die Oberhand. Die Schlußgedanken Akçuras lassen sich wie folgt interpretieren: Bevor die rußlandmuslimische Bevölkerung erneut in einen Zustand der Lethargie verfalle, müßten neue Impulse aus dem Osmanischen Reich die Dschadidisten in ihrem Kampf stärken.

Die Jungtürkische Revolution hatte die Voraussetzungen für eine solche Zusammenarbeit geschaffen. Die anwesenden studentischen Zuhörer, die der Rede Akçuras applaudierten, waren hierfür anscheinend der beste Beleg. Wie aktuell 1909 die Frage eines möglichen Studiums in Istanbul für die rußlandmuslimische Jugend war, zeigen die Ausführungen Fatix Kärimofs. Kurz vor Beginn des neuen Schuljahrs in Rußland diskutierte Kärimof in *Vakyt* die beiden Alternativen, die muslimischen Eltern offenstanden: die Kinder entweder auf die weiterführenden Schulen Rußlands oder nach Istanbul zu schicken.[2] Die osmanische Hauptstadt, so Kärimof, sei ein Garant dafür, daß die Schüler religiöse und weltliche Fächer in ihrer eigenen Muttersprache erlernten.

Um den Widerstand konservativer Gegner einer Schul- und Sprachreform zu brechen, hofften Yusuf Akçura und andere Rußlandmuslime in Istanbul im Sommer 1909 auf die spirituelle Autorität des osmanischen Kalifats. Ein Weltkongreß in Istanbul sollte die verbliebenen Zweifel an der Zulässigkeit der neuen Schulmethoden ausräumen. Als İsmail Gasprinski nur wenige Wochen später nach Istanbul reiste, bemühte sich die Redaktion von *Sırat-i Müstakim*, dies als Auftakt zu einem solchen Weltkongreß darzustellen.

4.1.2.3 Die Rede İsmail Gasprinskis

Der erste öffentliche Auftritt İsmail Gasprinskis, den Yusuf Akçura in seinem Vortrag zu einer Vaterfigur der rußlandtürkischen Bewegung stilisiert hatte – eine Rolle, in der sich

1 Teile der osmanischen Presse verliehen schon im Herbst 1908 ihrer Hoffnung Ausdruck, daß Istanbul nun, nachdem die Verfassung eingeführt worden sei, der Vorzug gegeben werde. *Joldyz* äußerte sich skeptisch über die Erfolgsaussichten eines solchen Kongresses: Zu groß seien die Unterschiede zwischen den einzelnen Regionen der islamischen Welt, als daß man die Probleme gemeinsam lösen könne; *Joldyz* 1908, Nr. 312, 30.9.1908/17. Ramazan 1326 *(Möslimanlar kongressy)*, S. 2–3.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 482, 16.6.1909/11. Cemazi II 1327 *(Rossiya vä İstanbul mäktäblärendä ukytu)*, S. 1.

Gasprinski keineswegs unwohl fühlte –, fiel in die Juli- und August-Wochen des Jahres 1909. Die Erhebung reformfeindlicher Kräfte im Osmanischen Reich war erfolgreich niedergeschlagen worden und Istanbul feierte die einjährige Wiedereinsetzung der Verfassung. Die Aufbruchsstimmung, die gerade auch in der osmanischen Presse herrschte, übte auf rußlandmuslimische Veteranen der Russischen Revolution eine nicht geringe Faszination aus. Die Beiträge Akçuras zur türkischen Geschichte und die Aktivitäten der in Istanbul studierenden tatarischen Jugend waren muslimischen Journalisten in Rußland längst zu Ohren gekommen.

Gasprinski war nicht der einzige prominente Intellektuelle aus Rußland, der im Sommer 1909 seinen Fuß in die osmanische Hauptstadt setzte. Ayaz İshakof hatte eine ihm auferlegte Verbannungsstrafe umgangen und sich heimlich nach Istanbul abgesetzt, wo er bis in den Herbst bleiben sollte. Auch Ahmed Ağayef traf in diesen Tagen in Istanbul ein.

Bereits vor seiner Ankunft hatte Gasprinski mit *Sırat-i Müstakim* Kontakt aufgenommen und dort seine Ansichten zu dem von ihm bereits 1907 angeregten islamischen Weltkongreß dargelegt.[1] Überall in der islamischen Welt, so Gasprinski, habe man damals eine Renaissance verspürt. Um die einzelnen Strömungen in Indien, Ägypten, Iran und der türkischen Welt zu bündeln, habe er sich 1907 an den einzigen Ort begeben, an dem man damals frei und ungehindert über ein solch mutiges Projekt habe diskutieren können: nach Ägypten. Dort sei ihm zu Ehren im Hotel *Continental* von prominenten ägyptischen Muslimen, darunter dem Herausgeber der einflußreichen arabischen Zeitung *al-Mu'ayyad*, ein Empfang gegeben worden, auf dem er seine Idee ausführlich vorgestellt habe.[2]

Sırat-i Müstakim brachte nach diesen einleitenden Worten Gasprinskis die damals in Ägypten gehaltenen Reden in Zusammenfassung. Die Redner betonten Gasprinskis erfolgreiches Engagement für eine Erneuerung des islamischen Schulwesens in ganz Rußland und seine Verdienste um die Entstehung einer gemeinsamen Literatursprache aller Türken. Gasprinskis Loyalität gegenüber seiner russischen Heimat wurde nicht unerwähnt gelassen. Darüber hinaus hatte man in Ägypten behauptet, daß die Fortschritte, die Rußlandmuslime auf dem Gebiet der Erziehung und der Bildung erzielt hätten, auch eine Folge der gemäßigten Haltung der russischen Regierung und des russischen Volkes gegenüber den Muslimen gewesen seien – eine Vorstellung, die dem Rußlandbild von *Sırat-i Müstakim* keineswegs entsprach.

Die Wiedergabe dieses bereits zwei Jahre zurückliegenden Ereignisses und die Hommage an sein Lebenswerk waren dazu angetan, die Erwartungen der Leser an ein baldiges Eintreffen Gasprinskis zu steigern. In ihrer Ausgabe vom 29. Juli 1909 kündigte *Sırat-i Müstakim* den Auftritt Gasprinskis in Istanbul an und stellte das Programm seiner Rede vor.[3] Nur wenige Tage später, am 1. August 1909, hielt İsmail Bey Gasprinski seinen nicht nur in Istanbul

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 42, 11. Haziran 1325/6. Cemazi II 1327 *(Âlem-i islâmı uyandıracak çareler: Umumi mu'temer-i islâmi ya'ni müslimanlar kongresi)*, S. 248–50.

2 Zu Gasprinskis Aktivitäten in Ägypten siehe KUTTNER (1975) sowie KRAMER, MARTIN (1986): *Islam Assembled.* The Advent of the Muslim Congresses. New York, S. 36–46.

3 Dabei erinnerte das Blatt seine Leser an die jüngsten Äußerungen Akçuras über die großen Verdienste Gasprinskis; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 47, 16. Temmuz 1325/12. Receb 1327 *(İsmail Bey Gasprinski hazretleri tarafından konferans)*, S. 336.

mit Spannung erwarteten Vortrag über die Geschichte des allgemeinen Erziehungswesens. Organisiert hatte den Abend die krimtatarische Studentenvereinigung,[1] weitere Unterstützung erfuhr Gasprinski durch das osmanische Bildungsministerium und die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim*.

In ihrer 48. Ausgabe brachte das Blatt neben der Wiedergabe des ersten Teils dieser Rede auch einen längeren Leitartikel Gasprinskis über den Stand seiner jahrelangen Bemühungen um einen Weltkongreß.[2] Konkrete Versprechungen, diesen bald in Istanbul durchführen zu wollen, wie es sich die Herausgeber von *Sırat-i Müstakim* von ihm erhofft hatten, machte Gasprinski dabei allerdings nicht. Hingegen hielt er weiterhin an seinem Plan fest, ein solches internationales Ereignis zunächst 1911 unter der Leitung des Scheichs der *al-Azhar* in Kairo stattfinden zu lassen. Enttäuschten Stimmen unter jüngeren Rußlandmuslimen, die ebenfalls lieber Istanbul den Vorzug gegeben hätten, gab Gasprinski nach seiner Rückkehr auf die Krim später zu verstehen, daß die Durchführung eines muslimischen Weltkongresses ein Politikum darstelle und daher mit äußerster Vorsicht und Diplomatie zu behandeln sei. Ein erster Kongreß in Kairo sollte unter den Augen der Engländer durchgeführt werden, um die Besorgnisse der europäischen Kolonialmächte zu zerstreuen. In der Folgezeit könnten dann auch ähnliche Veranstaltungen in Istanbul oder Teheran stattfinden.[3]

Ausdrücklich warnte Gasprinski seine Leser davor, panslawische oder pangermanische Kongresse am Sitz des Kalifen imitieren zu wollen: Wer jetzt den in Kairo geplanten Kongreß nach Istanbul verlegen wolle, der gefährde das ganze Unternehmen. Ein solcher Schritt konnte ihmzufolge nur das Mißtrauen der europäischen Mächte hervorrufen. So sehr Gasprinski auch eine weltweite Reform des islamischen Lehrsystems und der Lebensweisen für nötig hielt, so wenig sollte dies dem europäischen Betrachter jedoch als Teil einer neuen osmanischen außenpolitischen Strategie erscheinen.

Mit dieser Vorsichtsmaßnahme hatte Gasprinski durchaus recht: das russische Innenministerium erbat von der russischen Botschaft in Konstantinopel 1910 genauere Auskünfte über den geplanten Weltkongreß, den Gasprinski wenige Jahre zuvor angeregt hatte, und den nun die Istanbuler Geistlichkeit zu organisieren und instrumentalisieren gedachte. Der Bericht der Botschaft beruhigte aber, insofern er zu erkennen gab, daß die osmanische Regierung einer solch delikaten Angelegenheit aus außenpolitischen Gründen nicht zustimmen werde.[4] Martin Hartmann hatte sich während seines Istanbul-Besuches im September 1909 intensiv bemüht, Näheres über den geplanten Kongreß zu erfahren. Er hielt die ihm vorliegenden Ausgaben von *Sırat-i Müstakim* in diesem Punkte für zu unklar. Während eines Besuchs, den er ihrer Redaktion abstattete, entschuldigte sich der Herausgeber Eşred Edib dafür, daß die Frage

1 Zur Enttäuschung vieler krimtatarischer Studenten darüber, daß Gasprinski jede politische Aussage vermied, siehe Kirimli (1996), S. 160.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 48, 23. Temmuz 1325/19. Receb 1327 *(Terakkiyat-i islâmiye kongresi)*, S. 337–40.

3 Siehe seine Reaktion auf einen Beitrag der krimtatarischen Exilzeitschrift *Çolpan*, die seine zögerliche Haltung in dieser Angelegenheit mißbilligt hatte; *Terciman* 1910, Nr. 29, 16.7.1910/22. Receb 1328 *(İslâm kongresi)*, S. 1.

4 Siehe Kapitel 7.2 und Appendix A.

des Kongresses in seiner Zeitschrift so mißverständlich geblieben sei. Ein solcher Kongreß solle erst in sechs Monaten stattfinden, versicherte Eşref Edib.[1] Der deutsche Orientalist, der mit Verdächtigungen und Urteilen schnell bei der Hand war, bemerkte zu dieser Angelegenheit und den Artikeln von *Sırat-i Müstakim*:

> „Man sieht mit vollkommener Deutlichkeit die Absicht, das Tagen des Kongresses in einer andern Stadt als Stambul zu vereiteln. Es wird dazu das bekannte Mittel angewandt, die Vorgeschichte so viel wie möglich zu verdunkeln und das wirkliche Arbeiten in einem Schwalle von Phrasen zu ersticken. Man darf begierig sein, was aus dem sorgfältig und klug ausgearbeiteten Plane Gasprinski's werden wird. Bleibt er weiter in den Händen der Stambul-Effendis – und es wird nicht möglich sein, ihn denen zu entreißen –, so ist ein klägliches Fiasko sicher. So arbeiten die angeblich berufenen Schützer des Islams gegen den Islam."[2]

Die rußlandmuslimische Presse hatte im Sommer 1909 dem Auftritt Gasprinskis in Istanbul eine große Beachtung geschenkt. *Sırat-i Müstakim* profitierte wie bereits im Falle Yusuf Akçuras vom Bekanntheitsgrad Gasprinskis in Rußland. Führende Blätter wie *Terciman* selbst, aber auch *İdel* und *Burhan-i Täräqqi* in Astrachan, *İttifaq* in Baku und *Vakyt* in Orenburg übernahmen die Rede aus *Sırat-i Müstakim* in Auszügen.[3] Dabei legten sie einen besonderen Schwerpunkt auf die einleitenden Worte Ahmed Midhats, der die Rolle Gasprinskis beim Aufbau eines modernen muslimischen Schulwesens in Rußland gewürdigt und auch seine Auswirkung auf die Muslime Zentralasiens und Chinas hervorgehoben hatte.[4] Ein Lob für die Leistungen Gasprinskis aus dem Munde eines so angesehenen osmanischen Schriftstellers wie Ahmed Midhat wurde von ihnen als erneute Würdigung des rußlandmuslimischen Dschadidismus gewertet.

In seinen Ausführungen zur Geschichte des Bildungssystems betonte Gasprinski das hohe Alter der türkischen Kultur: Früher habe man die babylonische Schrift für die älteste der Menschheit gehalten. Doch nun seien die türkischen Orchoninschriften entdeckt worden. Diese Schrift weise Ähnlichkeiten mit der babylonischen auf, und es gebe Forscher, die sie für älter als die babylonische hielten. Bisher habe man die Türken für „Hirten, Bauern und Räuber" *(çoban, çiftçi, çapulcu)* gehalten, doch nun stelle sich heraus, daß diese Hirten und Räuber der Menschheit die erste Schrift geschenkt hätten. Einen Grund für einen Minderwertigkeitskomplex hatten die türkischen Völker, schenkt man Gasprinski Glauben, nicht. Diese Botschaft Gasprinskis richtete sich nicht nur gegen europäische Vorurteile, sie hatte auch eine innerislamische Dimension, wie aus seiner weiteren Argumentation hervorging: Bei der sittli-

---

1 HARTMANN (1910), S. 139.

2 Ebd., S. 235.

3 *Terciman* 1909, Nr. 31, 31.7.1909/27. Receb 1327 *(Konferans)*, S. 1–2; *İdel* 1909, Nr. 178, 11.8.1909/7. Şa'ban 1327 *(İstanbulda tädrisat-i gomumije tädkikaty vä nätiğäse xakkynda konferans)*, S. 1–2; *Burhan-i Täräqqi* 1909, Nr. 91, 9.8.1909/5. Şa'ban 1327 *(Konferans)*, S. 3–5; *İttifaq* 1909, Nr. 184, 11.8.1909/7. Şa'ban 1327 *(Konferans)*, S. 3; *Vakyt* 1909, Nr. 504, 4. Şa'ban 1327 *(İstanbulda Gasprinskiniŋ konferansy vä Ahmäd Midhat Äfändiniŋ nytky)*, S. 2.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 48, 23. Temmuz 1325/19. Receb 1327 *(Konferans)*, S. 345–46. Der zweite Teil der Rede Gasprinskis erschien in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 49, 30. Temmuz 1325/26. Receb 1327 *(Konferans: Tedrisat-i umumiye hakkında)*, S. 359–64.

chen Erziehung der Völker habe, so sah es Gasprinski, der Islam eine entscheidende Bedeutung besessen. Dies sei im wesentlichen das Verdienst der Araber gewesen. Araber und Türken, die beiden großen muslimischen Nationen, hätten beide der Ausbreitung des Islams gedient: Die Türken hätten der Welt die Schrift und die Araber die islamische Erziehung gegeben.

> „Es gibt da einen bemerkenswerten Umstand: Ich sprach von dem Verdienst, den die Türken der Schrift und die Araber der allgemeinen Ausbildung geleistet haben. Die Kameradschaft der Araber und Türken geht noch weiter. Es waren die Araber, die von einer Ecke der Welt zur anderen wanderten und Wissen verbreiteten. Es sind die Türken, die die Medresen gebaut haben, um das Wissen, welches die Araber gebracht haben, zu studieren. Die Araber haben das Papier aus China mitgebracht und es Europa gegeben. Es waren wieder die Türken, die für jene die Lesepulte angefertigt haben."[1]

Doch Gasprinski mußte seine Zuhörer, die *Sırat-i Müstakim* zufolge diesen Ausführungen Beifall spendeten, enttäuschen: Die Muslime hätten ihre Mission nicht bis zum Ende geführt, sondern dies den Europäern überlassen. Diese hätten die islamischen Wissenschaften erfolgreich weiterentwickelt. Die heutigen Muslime seien somit in die Abhängigkeit Europas geraten. Betretenes Schweigen habe nach diesen Bemerkungen Gasprinskis geherrscht, fügte *Sırat-i Müstakim* in einem längeren Einschub hinzu.

Neben einer Reform des Bildungswesens, für die Gasprinski die Unterstützung der osmanischen Öffentlichkeit gewinnen wollte, war der in der hauptstädtischen Presse entbrannte Streit um die „Sprachenfrage" *(lisan mes'elesi)* der zweite große Themenkomplex, der *Terciman* im Sommer 1909 nach Istanbul blicken ließ. *Sırat-i Müstakim* hatte dem Kasantataren Ayaz İshakof die Möglichkeit gegeben, die Anhänger der verfeinerten osmanischen Hochsprache in mehreren Artikeln anzugreifen. In ihrer Kampagne für eine Vereinfachung der osmanisch-türkischen Sprache kooperierte *Sırat-i Müstakim* in dieser Phase mit *Terciman*. Die osmanische Zeitschrift machte sich dabei die 25jährige Autorität des krimtatarischen Blattes zunutze. *Terciman* wiederum vermittelte seinen rußlandmuslimischen Lesern den Eindruck, daß Gasprinski in *Sırat-i Müstakim* endlich einen Kampfgefährten gefunden habe, der sein Plädoyer für eine „Vereinfachung" der osmanischen Schriftsprache unterstütze und daher auch für die Türken Rußlands als Zeitschrift von Interesse sein könne.

4.1.3 Ethnographische und historische Darstellungen

4.1.3.1 Die tatarische Gesellschaft

Unter den mehrteiligen Reportagen, die gegen Ende des zweiten und Beginn des dritten Bandes von *Sırat-i Müstakim* in der neu eingerichteten Rubrik *Âlem-i İslâm* erschienen, fällt die

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 49, 30. Temmuz 1325/26. Receb 1327 *(Konferans: Tedrisat-i umumiye hakkında)*, S. 360–61.

Analyse der tatarischen Gesellschaft aus der Feder Ayaz İshakofs durch ihre sozialistisch anmutende Klasseneinteilung aus dem Rahmen der sonst üblichen Beiträge.[1] Während seines kurzen Aufenthaltes in Istanbul 1909 traf ihn MARTIN HARTMANN, der es der Redaktion von *Sırat-i Müstakim* hoch anrechnete, İshakof Gelegenheit gegeben zu haben, im zweiten und dritten Band einige Artikel über die Kasantataren zu schreiben.[2]

Drei Kapitel seiner fünfteiligen Serie behandeln das Problem der Schul- und Sprachreform sowie den politischen Kampf der Tataren und überraschen durch einige sehr polemische Ausfälle gegen die Osmanen. In den einleitenden Kapiteln[3] bemühte sich İshakof, den osmanischen Lesern kulturelle und religiöse Entwicklungen als *Folge*, nicht als *Ursache*, sozialer und wirtschaftlicher Gegebenheiten darzustellen. Für Autoren wie İbrahimof und Taceddin waren wirtschaftliche Aspekte einer Gesellschaft nur von marginaler Bedeutung: Sie waren im Überlebenskampf gegen die Russen wichtig, schienen aber keine Auswirkungen auf das Geistesleben zu haben. Die gebildete Gesellschaft bestand in ihren Beiträgen entweder aus bornierten, selbstsüchtigen Gegnern der Moderne, jugendlichen Radikalen oder aus aufopferungswilligen und idealistischen Reformanhängern, zu denen sie sich selbst zählten. Das gemeine Volk, ob Bauern oder Städter, ließ sich in fanatische Sufianhänger oder brave Landsleute unterteilen, in jedem Fall blieben sie Objekte, die von Lehrern und Schriftstellern – und damit den Autoren – erzogen werden mußten. Hält man sich dies vor Augen, so gewinnt İshakofs bedingungsloses Bekenntnis zum modernen europäischen Leben noch zusätzlich an Brisanz.

Der islamischen Presse in Rußland war es nicht verborgen geblieben, daß ein bekannter Literat wie İshakof in der osmanischen Hauptstadt weilte und dort in die Diskussion um eine Sprachreform eingegriffen hatte. Die Kasaner Zeitung *Bäjanelxak* übernahm im Herbst 1909 mehrere Teile der fünfteiligen Serie über die Rußlandmuslime aus *Sırat-i Müstakim*. In einem einleitenden Vorwort zeigte sie sich hocherfreut über den Umstand, daß die Osmanen, die so wenig von ihren rußländischen Brüdern wüßten, durch einen geschätzten Autoren wie İshakof nun aufgeklärt würden. Er habe den Muslimen in der Türkei in unverblümter Sprache eine ehrliche Schilderung des rußlandmuslimischen Lebens geliefert. Da sie nicht ohne Nutzen für die einheimischen Rußlandtataren sei, habe sich die Redaktion entschlossen, diese Artikel ins Tatarische zu übertragen und sie in *Bäjanelxak* zu übernehmen.[4] Das Selbstporträt, das der

---

1 1902 hatte İshakof Kontakte zu den russischen Sozialrevolutionären aufgenommen. An den tatarischen Studentenbewegungen hatte er seit 1901 teilgenommen, Pamphlete und Untergrundzeitungen revolutionären Inhalts herausgegeben. Auch während der rußlandmuslimischen Sammlungsbewegung der Jahre 1905/06 hielt İshakof politisch Distanz zu der aus seinen Augen gemäßigten Position der „Union der Muslime"; siehe UFALI (1990), S. 136 ff.

2 HARTMANN (1910), S. 138.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 51, 13. Ağustos 1325/10. Ša'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 398–99 und Bd. 2, Nr. 52, 20. Ağustos 1325/17. Ša'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 415–16.

4 Die Serie erschien unter dem Originaltitel *Rossija möslimanlary* in *Bäjanelxak* 1909, Nr. 511, 27.8.1909/23. Ša'ban 1327, S. 3; Nr. 512, 30.8.1909/26. Ša'ban 1327, S. 6; Nr. 513, 1.9.1909/28. Ša'ban 1327, S. 4; Nr. 516, 8.9.1909/6. Ramazan 1327, S. 3–4; Nr. 517, 10.9.1909/12. Ramazan 1327, S. 4.

Tatare Ayaz İshakof von seiner eigenen Gesellschaft entwarf und der osmanischen Öffentlichkeit präsentierte, fand bei seinen Landsleuten in Rußland also durchaus Zustimmung.

İshakof gebrauchte in seiner Einleitung die Begriffe „Rußlandmuslime" und „Türken" synonym. Obwohl die „türkischen Völker" *(türk kavimleri)* Rußlands einer Nationalität seien, lebten sie über ein großes Territorium verstreut und seien unter verschiedenen Namen bekannt. Diese zählte er daraufhin auf, wobei er auch die Tadschiken mit einbezog.[1] Das Zusammenleben mit ihren nichttürkischen Nachbarvölkern habe nicht nur ihre türkische Sprache beeinflußt, sondern auch starke Unterschiede im kulturellen und sozialen Leben hervorgerufen. So seien einige Türken noch Nomaden, während andere an der Spitze des Fortschritts stünden. Daher könne man sie auch nicht pauschal als Rußlandmuslime oder Rußlandtürken bezeichnen und allgemeine Urteile über ihre Kultur, Wissenschaft und Literatur fällen. Sie müßten getrennt behandelt werden. Er wolle, so schrieb İshakof, zunächst mit den Kasantataren beginnen, die seiner Meinung nach die „aktivsten" *(en faal)*, „vielversprechendsten" *(istikbal için en ümidli)* sowie „seelisch und körperlich am gesündesten" *(cismen ve ruhan en sağlam)* unter den Rußlandmuslimen waren.[2]

Die Siedlungsgebiete der Kasantataren lägen entlang der Wolga, d.h. in den Provinzen Kasan, Simbirsk, Samara, Saratov, Astrachan sowie bei Tambok [sic!],[3] Patiz [sic!],[4] Orenburg und Ufa. Tatarische Händlerkolonien existierten selbst in Vladivostok im fernen Sibirien, in der Mandschurei und Chinesisch-Turkestan. Im Westen fände man Tataren auch an der baltischen See. Es gebe heutzutage, hob İshakof hervor, in Rußland keine Stadt mehr, und sei sie noch so klein, in der nicht Tataren lebten, die meisten von ihnen vom Handel. Da ihnen Rußland zu eng geworden sei, drängten sie mittlerweile sogar nach China, Skandinavien und ins Osmanische Reich. Wie groß auch die Entfernung sei, so blieben die verstreuten tatarischen Gemeinden doch der „Heimat" *(vatan)*, ihrer Sprache, ihrer Literatur und ihren Sitten immer verbunden. Ihre Gebräuche, ihr Familienleben unterscheide sich nicht von denen der Tataren in Kasan, selbst wenn sie lange Zeit unter Japanern, Koreanern, Samojeden oder Osmanen lebten und den dortigen Einflüssen ausgesetzt seien. Ihre eigene Kultur bewahrten sie „mit großem Fanatismus" *(büyük bir taassub ile)*, daher fielen sie auch nicht dem „Übel der Assimilation" *(asimilatsiya belası)* anheim.

Nach diesen Bemerkungen über die tatarische Diaspora wandte sich İshakof der ländlichen Bevölkerung in den tatarischen Kerngebieten zu. Die Tataren lebten getrennt von den Russen, gemischte Dörfer seien selten. Die Dörfer würden von einem „Ältestenrat" *(ihtiyarlar cemiyeti)* autonom verwaltet. Die Felder seien gemeinschaftlicher Besitz. Früher seien die

---

1 Konsequent hielt sich İshakof an die Schreibung des Wortes *türk* mit dem Buchstaben „vav". In den ersten Beiträgen der *Sırat-i Müstakim* wurde *türk* fast ausschließlich in der traditionellen „arabischen" Schreibweise ohne plenegeschriebenes /ü/ wiedergegeben. Seit 1910 gewann die „türkische" Schreibung in *Sırat-i Müstakim* die Oberhand. Nach Levend (1960), S. 244, waren es vor allem die Turkisten um Necib Âsım und Veled Çelebi, die als erste konsequent die Form تورك benutzten.

2 Zum sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Hintergrund der tatarischen Gesellschaft am Vorabend der Unabhängigkeitsbewegungen siehe Noack (1997).

3 Lies Tambov.

4 Lies Penza.

Steuern als Gemeinschaftssteuern des ganzen Dorfes angesehen worden, und jeder Bauer habe nach seinem Vermögen gezahlt – den Anteil der Armen hätten die Reicheren übernommen. Die neuen Gesetze, die bereits vom Zaren abgesegnet worden seien, würden jedoch nur noch Privatbesitz anerkennen. Aus gemeinschaftlichem Dorfbesitz solle privates Eigentum werden, und jeder solle künftig persönlich für seine Abgaben aufkommen. Nach İshakofs Einschätzung hatte die neue rechtliche Lage jedoch das Leben der tatarischen Dörfer bisher noch nicht „durcheinander" *(karışıklık)* gebracht.[1]

Der Bauer produziere nicht nur für den Eigenbedarf, sondern für den Wochenmarkt und verdiene so seinen Lebensunterhalt. Daher sei er an technischem Fortschritt, Verbesserung der Anbaumethoden und Gewinnmaximierung interessiert und habe sich bereits mit neuen deutschen Maschinen und schweren Pflügen ausgestattet. Die Weiterentwicklung der Landwirtschaft diene natürlich auch der Verbesserung der finanziellen Situation.

In jedem Dorf gebe es mindestens eine Moschee und eine Grundschule, für deren Unterhalt und die Personalkosten für Imame, Muezzine und Lehrer das Dorf aufkomme. Obwohl die Tataren nicht weniger Steuern zahlten als die Russen, gewähre die Regierung den tatarischen Schulen keinerlei finanzielle Unterstützung. Schlimmer noch, der Bau von Moscheen werde behindert und die von der Bevölkerung ausgesuchten Imame müßten erst vom Gouverneur offiziell bestätigt werden. Die Schulen unterstünden dem Bildungsministerium, was erhebliche Schwierigkeiten verursache. Denn die Bevölkerung boykottiere das Ministerium und organisiere ihre Schulen eigenständig, was die Regierung nicht habe verhindern können. Es sei in den letzten 15 Jahren gelungen, in Dörfern und Städten insgesamt 3000 Grundschulen des „phonetischen" *(usûl-i savtiye)* Typs zu eröffnen,[2] so daß nun jedes Dorf über ein oder zwei Knabenschulen verfüge und auch gesonderte Mädchenschulen existierten.[3]

Was das Familienleben angehe, so seien die tatarischen Bauern, wie die Städter auch, sehr gesellige Menschen. Alle Mahlzeiten nehme man gemeinsam mit Frauen und Kindern ein, auf den Feldern und in den Gärten arbeite man gemeinsam mit den Frauen. Dennoch achte man sehr auf die „Ehre" *(namus)* der Frauen.

Das Bildungsniveau sei im Vergleich zu früheren Zeiten sehr gestiegen. In den Dörfern gebe es nur wenig junge Männer, die keine Grundschule besucht hätten und Analphabeten geblieben seien, auch bei den jungen Frauen und Mädchen sei die Situation ähnlich.

---

1 Die hier beschriebene dörfliche Struktur entspricht der russischen Dorfgemeinschaft, deren kollektive Haftung und Steuerabgabe zwar die Verelendung des Einzelnen verhindern konnte, Eigeninitiativen aber behinderte; siehe Willets (1970), S. 115 ff. Zu den Auswirkungen der Reformen Stolypins, die İshakof hier anspricht, auf die Dorfgemeinschaften siehe Bonwetsch, Bernd (1991): *Die russische Revolution 1917. Eine Sozialgeschichte von der Bauernbefreiung 1861 bis zum Oktoberumsturz*. Darmstadt.

2 Die „phonetische Methode" im Sprachunterricht war das Herzstück der von İsmail Gasprinski propagierten „neuen Methode"; siehe Lazzerini (1973), S. 183–89; sowie Kapitel 5.2.1.

3 Die Zahl von 3000 Grundschulen, in denen die *savtiye* bzw. *cedide*-Methode angewandt werde, bestätigte zur selben Zeit auch Gasprinski persönlich; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 49, 30. Temmuz 1325/26. Receb 1327 *(Konferans: Tedrisat-i umumiye hakkında)*, S. 363. Die Sekundärliteratur ging wiederholt von 5000 solcher Schulen im Jahr 1905 aus; siehe Mende (1936), S. 61; Bennigsen (1967), S. 148; Bräker (1970), S. 190; Devlet (1985), S. 37; Taymas (1988), S. 190.

Die städtischen Händler, mit denen İshakof den zweiten Teil seiner Ausführungen begann, teilte er in zwei „Klassen" *(sınıf)* ein: die Großhändler und die Kleinunternehmer. Erstere stünden in stetigem Konkurrenzkampf mit anderen Großhändlern Rußlands und besäßen überall ihre Läden. Auch versuchten sie, Unternehmen anderer Händler aufzukaufen. Der gesamte sibirische Markt für Frischgemüse, Fett und Fleisch liege in ihren Händen – ja der ganze russische Gemüsemarkt sei bis auf wenige Ausnahmen tatarisch. Sie hätten die Russen mit dem chinesischen Tee vertraut gemacht und als erste den Handel mit Turkestan und der Kasachensteppe begonnen. Da es im Handel mit der einheimischen Bevölkerung keine Schranken gebe, erlernten die Großhändler auch die Sprachen der lokalen Bevölkerung, um im Konkurrenzkampf zu bestehen. Dies habe dazu geführt, daß diese Klasse die „aufgeklärteste" *(en münevver)* unter den Rußlandtürken und der „Wissenschaft förderlich" *(maarifperver)* sei.

Der größte Teil der Händler gehöre aber zur Schicht der Kleinunternehmer. Diese seien weniger durch ihr Vermögen, als vielmehr durch ihren Fleiß berühmt geworden. Ihnen unterstünden Gemischtwarenhandlungen, Bäckereien, Teehäuser usw. Die Personen, die von Stadt zu Stadt zögen und Stoffe anböten, gehörten auch zu diesen Händlern. In den letzten Jahren hätten solche Händler auch Bücher bis in die Dörfer gebracht und seien so zum Medium der „Aufklärung" *(efkârın tenevvürü)* geworden. In den Städten würden beide Händlerklassen getrennt von den Russen in eigenen muslimischen Vierteln leben und die Moscheen, Schulen sowie die Imame und Muezzine finanzieren.

Als vierter Klasse wandte sich İshakof daraufhin der „Arbeiterklasse" *(amele sınıfı)* zu. Die Arbeiter seien nicht mit den „obdachlosen, entwurzelten" *(evsiz, ocaksız)* europäischen Fabrikarbeitern zu vergleichen. Im Frühjahr arbeiteten die meisten von ihnen auf den Feldern. Im Winter verdienten sie sich ihren Lebensunterhalt in den Städten als Fabrikarbeiter, Kutscher, Lastenträger, Pförtner oder Polizisten. Die Verbindung mit dem Dorf reiße nie ab. Der im Dorf zurückgelassenen Familie schickten sie ihr verdientes Geld. In den Städten lebten sie nur als Gäste, mit den Herzen blieben sie dem Dorf verhaftet. Ihre Bedeutung bestand für İshakof darin, daß sie die Stadtkultur in die Dörfer trügen. Darunter fielen natürlich auch die negativen Seiten des Stadtlebens. Es sei diese Klasse, die die althergebrachten Lebensgewohnheiten am nachhaltigsten erschüttere und große Veränderungen im sozialen, sittlichen und intellektuellen Leben hervorrufe, betonte der Autor.

Eine fünfte Klasse, die sich völlig vom Lande gelöst habe, seien die Handwerker, Angestellten, Buchhalter usw. Sie bildeten die „Intelligenz" und hätten an der „kulturellen Revolution" *(ihtilal-i medeni)* in der tatarischen Gesellschaft einen großen Anteil. Es sei diese Klasse, behauptete İshakof, die hauptsächlich die Bücher der tatarischen Schriftsteller kaufe und die tatarische „öffentliche Meinung" *(efkâr-i umumiye)* beeinflusse.[1]

Unter den wirtschaftlich aktiven Frauen, so erklärte İshakof anschließend, gebe es keine Großhändlerinnen. Die tatarischen Händlerinnen besäßen entweder Immobilien oder kleine

1 İshakof bestätigt in einem Gespräch mit MARTIN HARTMANN, das am 28.9.1909, kurz nach der Veröffentlichung seiner ersten Artikel, stattfand, daß er mit seiner literarischen Tätigkeit auch materielle Erfolge erzielt habe. Seine Werke seien schnell ausverkauft gewesen und Neuauflagen nötig geworden; HARTMANN (1910), S. 131–32.

Läden. In der Arbeiterschicht unterschied er zwischen zwei Gruppen von Frauen: bäuerliche auf dem Lande, die in der Stadt als Hausmädchen arbeiteten, und solche, die mit Handarbeiten ihren Lebensunterhalt verdienten:

> „Da diese Schicht Frauen finanziell unabhängig ist, wird sie natürlich in der Familie auch nicht so sehr von den Männern drangsaliert. Sie bewahren vollständig ihre Rechte, die ihnen die erhabene islamische Scharia zugesteht."[1]

In den „Geistlichen" *(ruhani)* und den Studenten erkannte İshakof eine weitere Klasse. Die Geistlichen „besäßen kein spezielles [Klassen-]Bewußtsein" *(mahsus psikolojisi yok)*, da es in Rußland nicht sehr viele gebe und sie finanziell von den Händlern abhängig seien. Es handele sich bei ihnen um das „Sprachrohr" *(mürrevic-i efkâr)* der Händlerklasse. Bei den Studenten hingegen handele es sich um die aktivste, nervöseste und zugleich kritischste Klasse. Sie hätten als erste darüber diskutiert, daß es notwendig sei, die Medresen zu reformieren und dort „moderne Wissenschaften" *(fünun-i cedide)* zu unterrichten. Sie hätten den desolaten Zustand der tatarischen Grundschulen und der Literatur als erste erkannt. Doch sei es nicht nur bei Worten geblieben, sondern die Studenten hätten sich tatkräftig an die Verbesserung ihrer Lehrsituation gemacht.[2]

Es gebe, so schloß İshakof seine Aufzählung, noch eine kleine „Intelligenz-Klasse", zu der er sich auch selbst zählen konnte: Lehrer, Anwälte, Ärzte und Schriftsteller seien der Geist der tatarischen Bewegung und zeigten dem ganzen Volk den Weg zu „europäischer Lebensweise" *(Avrupa maişeti)*. İshakof zufolge mußte diese Gruppe einen mühsamen Zweifrontenkrieg führen, zum einen gegen die „despotische russische Regierung" *(rus hükumet-i müstebide)* und auf der anderen Seite gegen das „unwissende" *(cahil)* Volk sowie „fanatische" *(mutaassıb)* Geistliche. Jahrelanges Bemühen, Argumentieren und Publizieren sei nötig gewesen, um kleinste Veränderungen hervorzubringen. Nun endlich, so konstatierte İshakof, beginne die Bevölkerung diese Leistungen zu würdigen und sie zu unterstützen. Eine neue Literatur, ein Theaterwesen sei entstanden, und die Grundschulen seien reformiert worden. Eine umfassende Kritik ihrer Lebensumstände habe eingesetzt, die den Weg zum „neuen Leben" *(yeni hayat)* geebnet habe. Auf diese Weise, so İshakof, sei ein kleines Fenster in Richtung europäischer Zivilisation aufgestoßen worden. Die tatarische Bevölkerung habe damit begonnen, sich europäisches Wissen und europäische Techniken anzueignen: ein weiterer Schritt in Richtung auf ein „zivilisiertes Leben" *(hayat-i medeniye)*.

An diese Einführung in die gesellschaftlichen Schichten der Tataren schlossen sich in den Fortsetzungsfolgen ebenso interessante Bemerkungen über die Bildungssituation, die Sprach-

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 52, 20. Ağustos 1325/17. Şa'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 416.

2 Im Verlauf des Jahres 1905 war es zu Protestaktionen unzufriedener Studenten an renommierten tatarischen Medresen, der *Mädräsä-i möxämmädijä* in Kasan und der *Mädräsä-i hösäjnijä* in Orenburg, gekommen. Radikale Kräfte unter den Studenten hatten umfassende Reformen gefordert: Nicht nur der Lehrbetrieb, sondern auch die hygienischen Mängel waren scharf verurteilt worden. Im Februar 1906 kam es an der Kasaner *Mädräsä-i möxämmädijä* zu einem Eklat, in dessen Folge 82 Studenten die Lehranstalt verließen; KURAT (1966), S. 157–59.

problematik, die politische Entwicklung sowie zuletzt über die Unterschiede zwischen Tataren und Osmanen an. Die markantesten Gedankengänge werden in den folgenden Kapiteln besprochen – vor allem die Kritik am Osmanentum. Die innere Distanzierung İshakofs von der intellektuellen Szene Istanbuls darf als eine der Ursachen für die Schärfe in seiner Gesellschaftsanalyse verstanden werden: Ob Bauer, Händler, Arbeiter oder Intellektueller, ob Mann oder Frau – Tataren, so hat es den Anschein, sind ihren osmanischen Pendants in allen Bereichen kulturell und materiell überlegen, geistig flexibler und in ihrem Handeln effizienter. Die tatarische Gesellschaft, die İshakof in *Sırat-i Müstakim* beschrieb, stellt somit einen Gegenentwurf zur osmanischen dar.[1]

Es spricht für den toleranten Geist von *Sırat-i Müstakim* in ihrer Frühphase, daß die Redaktion solche Gedanken ungehindert veröffentlichte. Die europäische Zivilisation, nicht nur ihre technischen Errungenschaften, war das Ziel İshakofs:[2] Das „neue Leben" wurde von Europa vorgelebt. Nur eine schonungslose Kritik an dem eigenen Zustand ermöglichte es den Tataren, den Weg zur europäischen Lebensart zu beschreiten. Die negativen Seiten dieser Lebensart, wie sie etwa bei den städtischen Arbeitern zum Vorschein kam, mußte die tatarische Gesellschaft hinnehmen, lautete die Argumentation İshakofs – ein in *Sırat-i Müstakim* selten anzutreffender Gedankengang.

Auch İshakofs Kommentar zu den Geistlichen sprengt den Rahmen der üblichen Kritik an reformfeindlichen Mullahs, denn er bestritt grundsätzlich deren Klassenbewußtsein. Da İshakof aber allen Klassen aufgrund ihres spezifischen Bewußtseins und ihrer wirtschaftlichen, kulturellen oder sozialen Aktivitäten eine Bedeutung für den Fortschritt der Gesamtnation zuerkannte, besagt dies nichts anderes, als daß die Geistlichen keinen nationalen Nutzen haben. Bei aller Verurteilung „fanatischer" Mullahs durch die anderen Mitarbeiter panislamistischer Blätter in Istanbul kam es jedoch bei ihnen nie zu einer solch generellen Abwertung. In der tatarischen Gesellschaft İshakofs waren es zudem nicht nur, wie bei Ahmed Taceddin und anderen Dschadidisten, selbstlose, aufrechte Reformanhänger, die in unermüdlichem Fleiß das Volk aufklärten, sondern auch Buchhändler, die wirtschaftlichen Interessen folgend durch ihren Bücherverkauf die Ideen der Intellektuellen erst unters Volk brachten.

In puncto Frauen war seine Wortwahl ebenso deutlich: Die Stellung der Frau im Islam war ein Thema, das von Mehmed Âkif in *Sırat-i Müstakim* schon mehrfach theoretisch behandelt worden war.[3] İshakof kannte diese Beiträge möglicherweise bereits. Hausfrauen oder Mütter wurden in seinem Beitrag über die Tataren gar nicht erwähnt. Man hat den Eindruck, als sei – ganz im Gegensatz zu den muslimischen Osmaninnen – ein Großteil der von İshakof be-

1 Die Betonung wirtschaftlich effizienten Handelns aller Bevölkerungsschichten darf als tatarischer Beitrag zur neu ausgebrochenen osmanisch-türkischen Debatte um den Aufbau einer „nationalen Wirtschaft" *(milli iktisad)* angesehen werden; siehe TOPRAK, ZAFER (1982): *Türkiye'de „Milli İktisat" (1908–1918)*. Ankara.

2 Führende Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* wie Mehmed Akif und Musa Kâzım hatten immer wieder darauf hingewiesen, daß man aus dem Westen lediglich Technik und Wissenschaft übernehmen wolle, der westlichen Lebensführung aber ablehnend gegenüberstehe; BERKES (1964), S. 359.

3 Hierbei handelt es sich um die mehrteilige Übersetzung eines Artikels von Muḥammad Farīd Wağdī in *Sırat-i Müstakim* 1908, Bd. 1, Nr. 3–19. In Buchform erschien sie unter dem Titel *Müsliman Kadını* im September 1909 als 5. Buch der *Sırat-i Müstakim* Bibliothek in der gleichnamigen Druckerei; HARTMANN (1910), S. 139.

schriebenen tatarischen Frauenschaft berufstätig. Neben der Selbstverständlichkeit, mit der dies geschildert wurde, klang auch seine Schlußfolgerung über die rechtliche Lage der Frau bemerkenswert. Diese war und ist ja eines der heikelsten Probleme in der Diskussion über Frauen in der islamischen Gesellschaft. Die Scharia, so İshakof, gestehe den Frauen Rechte zu, nur müsse man erst in der Lage sein, diese zu erlangen und abzusichern. Ohne ein finanzielles Rückgrat sei diese Absicherung allerdings gefährdet, da die Männer von Natur aus bereit seien, die Frauen zu schikanieren.

4.1.3.2 Die kasachischen Nomaden

Ein zweites, fast gleichzeitiges Beispiel für diese Art ethnologischer und gesellschaftlicher Analyse finden wir in der Reportage Veliyullah Enveris über die Kasachen Chinas.[1] Obgleich die Serie mit „Die Muslime Chinas. Kirgisen (Kasachen)" betitelt ist, handelt es sich dennoch um eine rußlandrelevante Darstellung. Dabei übernahm der Autor die russische Fehlbenennung Kirgisen bzw. Kasak-Kirgisen für die Kasachen.[2] Der Unterschied zwischen Kasachen und Kirgisen, gestand Enveri den Lesern, sei ihm bewußt, doch, obwohl sich die Kasachen selbst nie Kirgisen nennen würden, bleibe er im Text bei diesem „berühmten Fehler" *(galat-i meşhur)*. MARTIN HARTMANNS Kritik an ihm war daher unberechtigt – offensichtlich hatte HARTMANN sich das Vorwort zu dem ersten Beitrag Enveris nicht angesehen, denn er wetterte:

> „Der Unterschied zwischen den Kirgis-Kasaken und den Kara-Kirgisen ist bekannt ... Nichts davon weiß aber der ***Sıbırjalı Welījullāh Enwerī***, der in *Ṣirāṭi Mustaqīm* III Nr. 54 (vom 3./16. Sept. 1909) S. 32 über die Kirgisen schrieb. Das ist sehr kennzeichnend: diese Leute lesen nicht, und so schreibt jeder für sich, ohne das, was andere an gutem Material über einen Gegenstand beigebracht, zu beachten."[3]

Im Verlauf seiner Ausführungen über die Kasachen Chinas ging Enveri auch auf die Situation der Kasachen Rußlands ein. So bietet seine Reportage eine Kombination von volkskundlichen Beobachtungen in China und einer soziopolitischen Einschätzung der Lage im russischen

---

1 Die vierteilige Serie *Çin müslimanları. Kırgızlar (kazaklar)* erschien in der Rubrik *Âlem-i İslâm* in *Sırat-i Müstakim* 1909 Bd. 3, Nr. 54, 3. Eylül 1325/1. Ramazan 1327, S. 32; Nr. 55, 10. Eylül 1325/7. Ramazan 1327, S. 46–47; Nr. 56, 17. Eylül 1325/15. Ramazan 1327, S. 59–60; Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327, S. 76–78. Auch die rußlandmuslimische Presse hatte von Enveris China-Serie Notiz genommen und Teile daraus abgedruckt; z.B. *Joldyz* 1909, Nr. 472, 22.11.1909/22. Zilkade 1327 *(Kytaj möslimanlary I)*, S. 2.

2 Vor der Oktoberrevolution wurden die Kasachen in russischen wie westlichen Quellen als Kirgisen, Kirgis-Kaisaken, Kaisak-Kirgisen oder Kasach-Kirgisen bezeichnet, obgleich die Selbstbezeichnung immer Kasachen lautete. Die Kirgisen wurden zur Unterscheidung Kara Kirgisen („Schwarzkirgisen"), oder gelegentlich, nach einer ihrer Selbstbezeichnungen, Burut genannt; siehe AKINER, SHIRIN (1986): *Islamic Peoples of the Soviet Union*. 2London, S. 286–87 sowie 327.

3 HARTMANN (1910), S. 233.

Steppengebiet.[1] Auf die Präsentation einiger ethnologischer Aspekte möchte ich aus dem Grunde eingehen, da die Kasachen in *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* keineswegs eine Randgruppe bildeten, sondern den Autoren mehrfach die Gelegenheit boten, panislamistische und panturkistische Ziele miteinander zu verbinden. Als nomadische Türken Zentralasiens lagen die „reinen, unverfälschten" Kasachen den Turanisten besonders am Herzen. Tatarische Autoren wiesen zudem gerne auf die erfolgreiche religiöse Arbeit der Tataren unter den Kasachen hin.

Veliyullah Enveri hatte persönlich längere Zeit unter den Kasachen Chinas und der westlichen Mongolei gelebt. Seine Heimatstadt Zajsan lag an der chinesisch-russischen Grenze, er selbst gehörte der tatarischen Stadtbevölkerung Zajsans an.[2] Ein tatarischer Blickwinkel ist in den Schilderungen deutlich zu erkennen. Das osmanische Publikum erfuhr auch an anderer Stelle über das Leben der kasachischen Stämme und ihren Kampf gegen die europäische Einwanderung aus dem Munde tatarischer Reisender und Journalisten. Bei allem ehrlichen Engagement für die Rechte ihres kasachischen „Bruders" in der rußlandmuslimischen und osmanischen Presse sind tatarische Autoren von dem Vorwurf der Bevormundung nicht immer gänzlich freizusprechen. In kultureller wie religiöser Hinsicht zählten der transuralische Raum, die Steppenregion und Turkestan zum Missionsgebiet der Wolgatataren – diesen Eindruck vermitteln viele Stellungnahmen aus der Feder tatarischer Autoren. Über Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* appellierten Tataren seit 1909 an das Kalifat, im Namen des Islams und der türkischen Brüderlichkeit ihre zivilisatorischen Anstrengungen unter Baschkiren, Kasachen und Turkestanern aktiv zu fördern. Im anderen Falle seien diese muslimischen Völker hilflos der Assimilierungspolitik Rußlands ausgesetzt.

Das Hauptinteresse Enveris galt während seines China-Aufenthaltes dem Stamm der *Abak Keray* آباق كراى. Er stamme, so Enveri, von der *Uysun*-Stammesföderation[3] ab und gliedere sich in zwölf Unterstämme, deren mächtigste die *Cantekey* und die *Cadık* bildeten.[4] Zusammen zähle dieser Stamm 120000 Personen, die sich alle (14 Generationen lang) auf den Gründervater *Abak Keray* zurückführten. In China lebten die Kasachen in zwei Provinzen, die *Abak Keray* in der Altaiprovinz, der größte Teil der Kasachen siedele jedoch in der Provinz Tarbugatai.[5] Der heutige Aufenthalt des einst so mächtigen Stammes in China hatte Enveri zufolge historische Ursachen. Das Einflußgebiet der Kasachen habe einst bis zu den Baschki-

1 Die wirtschaftlichen Folgen der russischen Migration nach Kasachstan bilden ein eigenständiges Thema innerhalb der Reportage; die wichtigsten Gedanken Enveris hierzu werden in Kapitel 5.1.4.1 behandelt.

2 Er war Vorsitzender der Zajsaner islamischen Aufklärungsgesellschaft *(Näšer-i mägarif)*; siehe die Meldung in *Vakyt* 1910, Nr. 602, 8.4.1910/11. Rebi II 1328 *(Muxbirlärdän)*, S. 4.

3 Die Stämme der Uysun oder auch Uyşun-Familie siedelten laut Togan (1981), S. 170, zusammen mit den Nayman, den Kıpçak und anderen noch Anfang des 20. Jh. im Ferganagebiet und weiter östlich.

4 Zu den Clanverbindungen der Mittleren Horde, zu deren Hauptstämmen die Keray gehörten, siehe Togan (1981), S. 40. Nach Benson, Linda (1988)/Ingvar Svanberg: *The Kazaks of China.* Essays on an Ethnic Minority. Uppsala, S. 122, unterteilen sich die Kasachen Chinas noch heute in drei Hauptstämme, darunter die *Kerey* oder auch *Oneki Kerey*. Die wichtigsten Vertreter dieser „zwölf Kerey" sind auch heute die *Cantekey* und die *Cadik*.

5 Dieser Distrikt nennt sich heute Tacheng und liegt zwischen den Distrikten Altai im Nordosten und Ili im Südwesten, ebd., S. 118.

ren im Westen gereicht, doch habe sich ein Teil von ihnen vor den anrückenden Russen nur durch eine Flucht nach China in Sicherheit bringen können. Die Kasachen Chinas, die Enveri in dieser Reportage näher beschrieb, müssen daher als Pars pro toto für alle Kasachen gesehen werden. Enveri schätzte die Zahl der Kasachen (inklusive der Rußlands) auf sechs Millionen.[1]

Vor 50 Jahren sei der islamische Glaube bei allen Kasachen schwach ausgeprägt gewesen. Nun sei er stark und habe feste Wurzeln geschlagen. Habe man früher von einem Betenden gesagt, „er jagt eine Maus" *(fare avlıyor)*,[2] so werde jetzt mehrheitlich gebetet. Einen Tierkopf mitsamt Gebiß – einst als Delikatesse angesehen – zu essen, würde nun als schwere Sünde betrachtet. Einige ihrer Tiere würden sie jedes Jahr als Almosensteuer hergeben – wer sich dem entziehe, werde getadelt. Diese Almosen würden allerdings den Mullahs gegeben, die selbst nicht viel gebildeter seien als die [einfachen] Kasachen. Die Mollahs kämen nur während der Schlachtzeit vorbei, um mitzuessen und ihren Anteil an der Spende zu bekommen. Nationale Dienste leisteten solche Mullahs den Kasachen nicht.

Ihre Toten, so Enveri, ehrten die Kasachen sehr. Manch Wohlhabender gebe riesige Summen für die Totenfeier aus, Hunderte von Tieren würden geschlachtet. Natürlich würden sich sofort die „Herren Mullahs" *(Molla Efendiler)* versammeln. Enveris Schilderung solcher Mullahs, die nur der Almosen wegen anwesend seien und von der Trauer der Hinterbliebenen lebten, weckte in den Lesern bewußt pejorative Bilder. Die Kasachen selbst besaßen offenbar ein Schimpfwort für solche „schmarotzenden Mullahs". Seit alters her, so Enveri, würde man sie „Almosenfresser" *(ıskathor)* nennen.[3]

Den Bildungsbereich schilderte Enveri in düsteren Farben. Schulen und Medresen gäbe es bei den Kasachen keine, lediglich einige reiche Personen würden Mollahs als Privatlehrer für ihre Kinder einstellen. Aber da das Niveau dieser „Lehrer" sehr niedrig sei, lernten die Kinder nichts von ihnen. Dennoch lobten die Kasachen, unwissend wie sie seien, ihre „großen Meister" über alles. Es sei, so Enveri, aber höchste Zeit, mit dem Bau von Schulen zu beginnen. Die Gelegenheit sei günstig: Die chinesischen Beamten rauchten ihr Opium und schliefen. In die Bildungsangelegenheiten der Kasachen würden sie sich nicht einmischen, vermutete der Autor. Eine erfolgreiche Schule auf chinesischem Boden könne aber auch einen positiven Effekt auf die Kasachen Rußlands haben. Der finanzielle Aufwand sei relativ gering und den Betrag für den Bau sowie den Betrieb könne die lokale Bevölkerung aufbringen. Sehr rasch werde sie den Nutzen solcher Einrichtungen erkennen. Die Lehrer, die man zu ihnen schicken würde, müßten natürlich „geschickt" *(iş bilir)* und „begabt" *(sahib-i dirayet)* seien und auch

---

1 Die zeitgenössische europäische Literatur gab die Gesamtzahl der Kasachen mit knapp über vier Millionen an; siehe z.B. OBERHUMMER, EUGEN (1917): *Die Türken und das Osmanische Reich.* Leipzig u.a., S. 7. Tatsächlich dürfte sie zwischen drei und vier Millionen gelegen haben; DEVLET (1985), S. 227. Die Zahl von sechs bis sieben Millionen scheint bei turksprachigen Autoren eine weite Verbreitung gefunden zu haben. Auch Akçura ging in seiner Berner Broschüre über die Lage der „Turko-Tataren" von mindestens sechs Millionen Kasachen aus, AKTSCHURA OGLU (1916), S. 3.

2 Gemeint ist damit die *secde*-Haltung beim Gebet, bei der die Stirn, die Handflächen, die Knie und die Zehen den Erdboden berühren müssen.

3 Der Terminus *ıskat* bezeichnet eine Abgabe, die von den Hinterbliebenen gezahlt wird, um vernachlässigte religiöse Pflichten des Verstorbenen zu sühnen; siehe SAMİ, ŞEMSEDDİN (1989): *Kâmûs-i Türkî.* İstanbul. [3. Nachdruck der Ausgabe İstanbul 1317], S. 110.

rein äußerlich wie „Lehrer" *(hoca)* auftreten. Der politische Nutzen sei offensichtlich, folgerte Enveri und appellierte damit an sein osmanisches Publikum, über ein Engagement in China nachzudenken.

Unter den Kasachen rege sich in den letzten Jahren verstärkt der Wunsch nach Moscheen und festen Unterkünften. Einige seien auch errichtet worden, doch würden sie während der Sommersaison leer stehen. Ausdrücklich wies Enveri darauf hin, daß die Tataren den Islam zu den Kasachen gebracht hätten.[1] Der Hauptgrund für den Erfolg sei die sprachliche Verwandtschaft gewesen, denn so wie das Tatarische sei auch das Kasachische ein „Dialekt" *(şive)* der türkischen Sprache. Als die Kasachen noch unabhängig gewesen seien und sich keiner Herrschaft gebeugt hätten, seien Tataren als Händler unter ihnen aufgetreten.[2] Unter die Händler hätten sich auch „Studenten der Religion" *(talebe)* gemischt und den Islam gelehrt. Daher würden die russischen Missionare auch argumentieren:

> „Die Kirgisen sind keine Muslime, sie sind Schamanisten. Ihre Behauptungen, ‚Wir sind Muslime, wir haben den Islam angenommen', haben nichts mit dem Islam zu tun. Früher haben sich Tataren unter sie gemischt, sie haben den Islam von den Tataren als Sitte übernommen, nicht aber als Religion."[3]

Dies habe nicht irgendein Missionar gesagt, schilderte Enveri seinen Lesern, sondern der bekannte russische Schriftsteller und Prediger Čerevanskij. Er habe im Jahr der Verkündung der Glaubensfreiheit in St. Petersburg an einer Denkschrift zur Reform der religiösen Gerichtshöfe gearbeitet, als eine kasachische Delegation den Wunsch nach eigenen Gerichtshöfen an ihn herangetragen habe. Ihnen gegenüber habe er die oben zitierten Worte fallen lassen.[4]

Die Kasachen, so mußte Enveri selbst gestehen, fühlten sich zwar als Muslime, vom Wesen des Islams wüßten sie allerdings nichts. Den Islam hätten sie zwar im 12. Jh. der Hidschra [17./18. Jh. n. Chr.] angenommen, als sie noch am Aral-See gesiedelt hätten, doch habe ihre Religiosität im wesentlichen daraus bestanden, zu behaupten: „Wir sind auch Muslime." بزدا رده پوصورمانمز *(bizdar da pusurmanmız)*.[5] Noch heute würden die Kasachen jeden Tataren, den sie träfen, selbst einen Analphabeten, höflich mit „Herr Mollah" *(Molla Ağa)* anreden.

---

1 Zur religiösen Tätigkeit von Tataren in der Mittleren Horde während des 18. und 19. Jh. siehe FRANK (1998), S. 231 ff; dort auch weiterführende Literatur.

2 Die Kasachen des nördlichen Steppengebietes waren im 18. Jh. von Tataren missioniert worden. Diese Ausbreitung des Islams war von der damaligen russischen Regierung befürwortet worden, um die kasachischen Nomaden der Zivilisation näher zu bringen; OLCOTT (1987), S. 101 ff.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 55, 10. Eylül 1325/7. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Çin müslimanları. Kırgızlar (kazaklar))*, S. 46.

4 VAMBERY (1906), S. 908; sowie LECHATELIER/L. BOUVAT (1906): „Notes et nouvelles. Chez les Kirghizes." In: *RMM* 1. S. 119–20, berichteten in Westeuropa über diesen Vorfall. Das bei den Muslimen unbeliebte Mitglied des Religionsausschuß, Čerevanskij, weigerte sich, eine Gruppe Kasachen aus Zajsan als Muslime anzuerkennen, da sie seiner Meinung nach Schamanisten waren. Diese Verweigerung hatte in der islamischen Presse einen scharfen Protest ausgelöst. Die Kasachen wandten sich daraufhin an Fürst Witte und baten um die Ablösung Čerevanskijs.

5 Die osmanische Übersetzung *(bizler de müslimanız)* folgt im Anschluß an diese Stelle; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 55, 10. Eylül 1325/7. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Çin müslimanları. Kırgızlar (kazaklar))*,

Nach diesen Ausführungen zur Religion der Kasachen ging Enveri auf die sprachliche und ethnische Verwandtschaft zwischen Tataren, Kasachen und Osmanen ein. Tataren und Kasachen hätten, so Enveri, einen gemeinsamen usbekischen Ursprung. Die Usbeken, von denen einige noch als Nomaden lebten, seien den Kasachen wie Brüder. Bei beiden gingen die Frauen unverschleiert. Mit „Sarten" bezeichneten die Kasachen die turkestanischen Stadtbewohner, die Tadschiken, die sie als „Fremde" *(ecnebi)* betrachteten.[1] Die usbekischen Türken seien die Nachkommen der „echten alten Tschagatai-Türken" *(halis eski çağatay türkleri)*, daher seien auch die Kasachen ursprünglich Tschagatai-Türken und somit „richtige Türken" *(türkoğlu türkdürler)*. Insofern seien sie alte Brüder der osmanischen Türken. Diese Bruderschaft habe man aber leider vergessen. Die Sprache der Kasachen sei ein „ziemlich grobes" *(kabaca)* Türkisch. Im Vergleich zur tatarischen Sprache sei sie jedoch reich an idiomatischen Ausdrücken.

Ethno-historische Schilderungen dieser Art waren in *Sırat-i Müstakim* – wenn auch nicht in dieser Länge – in der Folgezeit noch häufiger anzutreffen. So schrieb ein Autor namens Naci nur wenige Nummern später einen Beitrag über die Iraner, speziell über die türkischen Aserbaidschaner.[2] Auch in Form von Briefen an die Redaktion erschienen solche Reportagen, wie etwa im Falle von Hüseyin Musa, der die Türken Kaschgars vorstellte,[3] oder von Ahmed Toktabayef, der über die Muslime des Gouvernements Tobol'sk berichtete.[4]

4.1.3.3 Die kaukasischen Muslime

Während die Berichterstattung über die Muslime Rußlands und Zentralasiens recht umfang- und nuancenreich ausfiel, war die türkische Bevölkerung des südlichen Kaukasus selten Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung. Nachrichten aus Baku, Elizavetpol' oder Tiflis begegnet man nur gelegentlich als Kurzmeldung in den Rubriken *Matbuat*, *Şüun* usw. In ihren Beiträgen widmeten sich aserbaidschanische Autoren wie Ahmed Ağayef, Kara Bey Karabeyof oder Mehmed Emin Resulzâde eher iranischen als kaukasischen Themen. Die Zukunft

---

S. 46.

1 Historisch gesehen stimmen diese Angaben nur zum Teil. Die Kasachen und Usbeken hatten sich tatsächlich im 15. Jh. aus verwandten Stammesverbänden heraus entwickelt; siehe ALLWORTH (1990), S. 5 ff. Die Tataren gehören ebenso wie die Kasachen zur kiptschakischen Sprachgruppe, sind aber nicht aus den Usbeken hervorgegangen. Welche Probleme die unterschiedlichen ethnischen Bezeichnungen der eigenen wie auch der fremden Gruppe dem Entstehen einer usbekischen Nation bereiteten, hat BALDAUF, INGEBORG (1991): „Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation." In: *CMRS* 32. S. 79–96, anschaulich dargestellt.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 56, 17. Eylül 1325/15. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: İranlılar)*, S. 62–63.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 114, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(Mekâtib: Kaşgar'dan)*, S. 175.

4 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 78, 18. Şubat 1325/21. Safer 1328 *(Âlem-i İslâm: Tabolski ahali-i müslimesinin haline bir nazar)*, S. 421–22. Es handelte sich hierbei um eine Übernahme aus der Kasaner Zeitung *Bäjanelxak* 1910, Nr. 562, 7.1.1910/9. Muharrem 1328 *(Tabol öjazdynda olan islam galämenä ber näzer)*, S. 3.

der iranischen Revolution schien die aserbaidschanischen Emigranten mehr zu bewegen als die der Bakuer Ölfelder.[1]

Die Behauptung JÄSCHKES, die Handlung des Gedichtes *Kızıl Elma*, in dem Ziya Gökalp noch vor dem Weltkrieg panturkistische Hoffnungen der Osmanen zum Ausdruck brachte, beginne deswegen in Baku, weil dessen Türken in Istanbul am bekanntesten gewesen seien, ist anhand der panislamischen und pantürkischen Istanbuler Presse der Vorkriegsjahre nicht zu belegen.[2] Trotz aller sprachlichen Nähe zu Aserbaidschan erfuhr das osmanische Publikum in der Presse und auf Geschichtskonferenzen vor 1914 weit mehr über die Tataren Innerrußlands und die Turkestaner Zentralasiens.

Der aus drei Teilen bestehende Überblick über die Geschichte der kaukasischen Muslime, den Ahmed Ağayef im April 1910 in der Zeitschrift *Hikmet* gab, bildet insofern eine Ausnahme.[3] Ağayef informierte die Bakuer Presse regelmäßig über die Vorgänge im Osmanischen Reich; dem osmanischen Publikum hingegen lieferte er in den Istanbuler Blättern allgemeintürkische, osmanische oder iranrelevante Beiträge. Dieser historische Essay über die Muslime seiner Heimat aus der Feder Ağayefs, der trotz gegenteiliger Beteuerungen[4] innerlich mit Baku gebrochen hatte und kurz nach dieser Darstellung die osmanische Staatsbürgerschaft erhielt,[5] stellt daher auch eine kleine Rarität in seinem Schaffenswerk dar.

Formal ähnelt dieser Geschichtsexkurs den in den vorangegangenen Kapiteln behandelten rußlandmuslimischen Selbstdarstellungen. Inhaltlich gehört er aber zu den antirussischen Polemiken der Jahre 1910/11, die Gegenstand des nächsten Oberkapitel sind. Viele der Topoi, die im folgenden im einzelnen herausgearbeitet werden, wurden hier von Ağayef in einem interessanten Argumentationsstrang miteinander verknüpft. Auch wenn die Rede von den *kaukasischen* Muslimen ist, treffen die meisten Klischees auch auf die Geschichte der Krimtataren, Turkestaner oder Kasantataren zu, wie sie von rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul geschildert wurde.

Ağayef begann seinen Beitrag mit einer Huldigung an seine heimatlichen kaukasischen Berge. Wie andere Autoren, die dem osmanischen Publikum ihren Herkunftsort vorstellten, verwies auch Ağayef auf die Bedeutung seiner Heimat für die Menschheitsgeschichte. Die himmelhohen kaukasischen Berge hätten, so Ağayef, die Phantasie der Menschheit schon immer angeregt: Firdausī, Homer und andere berühmte Autoren hätten sie gar für die Wiege

---

1 Eine Ausnahme bildete ein größerer Artikel über die Bakuer Industrie in *Türk Yurdu* 1912, Bd. 3, Nr. 1, 1329 *(Hususi Muhabirlerimizden: Baku'den)*, S. 24–31. Die Anwesenheit Resulzâdes in Istanbul 1912 hatte dazu geführt, daß das Interesse an den Muslimen Transkaukasiens in *Sebilürreşad* zwischen 1912 und 1914 ein wenig zunahm.

2 JÄSCHKE (1941), S. 6.

3 *Hikmet* 1910, Nr. 1, 8. Nisan 1326/11. Rebi II 1328 *(Kafkasya müslimanları)*, S. 3–4; Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Kafkasya müslimanları II)*, S. 7; Nr. 4, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Kafkasya müslimanları III)*, S. 6–7.

4 So versprach er in einem Brief aus Istanbul an die Bakuer Presse, daß er seine muslimischen Landsleute im Kaukasus nie vergessen werde; *Häqiqät* 1910, Nr. 106, 12.5.1910/15. Cemazi I 1328 *(İstanbuldan mäktub)*, S. 1.

5 Bereits im Mai 1910 war einem entsprechenden Antrag Ağayefs positiv entsprochen worden; siehe Başbakanlık Arşivleri, Hariciye İradeleri, 5, 1328 N 28.

der Menschheit gehalten. „In der Tat", fügte Ağayef an, „wo Rauch ist, da ist auch Feuer". Wenn auch der Ursprung der Menschheit noch im Dunkeln liege, so sei doch bekannt, daß alle Völker Europas aus Asien nach Europa gezogen seien. Für diese Wanderung der Europäer aus Asien habe es nur zwei Wege gegeben: durch die Kiptschakensteppe am Nordrand des Kaspischen Meeres vorbei, oder durch die Steppen Aserbaidschans und danach zwischen Kaspischem Meer und den Kaukasusbergen entlang nach Norden.

Im Verlaufe dieser Migrationen habe es viele blutige Auseinandersetzungen gegeben. Einige Volksgruppen hätten andere verdrängt, und so treffe man in entlegenen Bergtälern Völker, die nur noch aus einigen hundert Seelen bestünden. Daher hätten die Sprachforscher das Wort von der „Wiege der Völker" *(akvam-i beşer yuvası)* geprägt, um den Kaukasus zu charakterisieren. Auf einem Territorium, kleiner als Arabien, lebten 70 Völker. Jedes sei ein Vertreter großer Rassen und Geschlechter. Daher würden sich die heutigen Bewohner Europas auch stolz „indo-kaukasische" Rasse nennen.

So sehr die Einwohner des Kaukasus sprachlich und ethnisch verschieden voneinander seien, meinte Ağayef, so ließen sie sich doch religiös in zwei Gruppen teilen. Zum einen gebe es die Christen, von denen alleine die Russen mit zwei Millionen vertreten seien. Diese seien aber erst nach der Eroberung zugewandert. Nach ihnen bildeten die Georgier mit eineinhalb Millionen Personen die zweitstärkste Gruppe. Ihnen folgten die Armenier, deren Zahl nicht mehr als eine Million betrage. Darüber hinaus sei auch ein Teil der im Nordkaukasus lebenden Osseten christlich.

Die restliche Bevölkerung sei muslimisch. Das mit Abstand größte Volk bildeten die Türken. Von den sechs Millionen Muslimen seien 4,5 Millionen echte Türken. Zu ihnen gehörten die nordkaukasischen Nogaier und Kumyken, bei der Mehrzahl handele es sich jedoch um transkaukasische Türken. Die Provinz Baku sei ausschließlich von „echten" Türken bewohnt, in den Provinzen Elizavetpol', Tiflis und Batum stellten die Türken einen großen Teil der Bevölkerung und in der Provinz Erivan 45 %.[1]

Von allen anderen Völkern, die zur türkischen Rasse gehörten, stünden die kaukasischen sprachlich und von ihrem Aussehen her den osmanischen Türken am nächsten: Weder sehe sich der kaukasische Türke im osmanischen, noch der Osmane im kaukasischen Umfeld sprachlichen Schwierigkeiten ausgesetzt. Aber obgleich die kaukasischen Türken religiös und rassisch, ethnisch und sprachlich ein Volk bildeten, seien sie seit Jahrhundert konfessionell gespalten. Bis vor wenigen Jahren hätten sie voneinander nichts wissen wollen. Dieser Antagonismus habe bis in die Dorfstrukturen hinein gereicht und das Denken der Bewohner so sehr in Beschlag genommen, daß sie lange Zeit von Fortschritt und Entwicklung ausgeschlos-

1 Die Zahl der armenischen Bewohner des Transkaukasus betrug um die Jahrhundertwende bereits mehr als 1,2 Millionen; siehe SWIETOCHOWSKI (1995), S. 12. Die Aserbaidschaner bildeten im Gouvernement Erivan der Volkszählung von 1897 zufolge 37 %; ALSTADT (1992), S. 29. Der Umstand, daß die Zahlen für die Armenier von Ağayef sehr niedrig und für die Türken sehr hoch angesetzt wurden, könnte mangelnde Genauigkeit zur Ursache haben; allerdings darf man nicht außer acht lassen, daß Ahmed Ağayef während der armenisch-muslimischen Kämpfe im Kaukasus 1905 unter Muslimen als Agitator aufgetreten und auch später in seinen Zeitungen immer wieder in Polemiken mit armenischen Blättern verwickelt war.

sen geblieben seien. In dem unversöhnlichen Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten sah Ağayef die eigentliche Tragödie seines Volkes.

All ihre Kräfte hätten sie, ohne darüber nachzudenken, für diesen Kampf verschwendet. Aus eigener Profitgier hätten ungebildete Geistliche den Konflikt noch verstärkt. In diesem Punkt sei die russische Regierung ihnen der stärkste und treuste Verbündete gewesen: Mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln hätte sich die russische Regierung bemüht, den konfessionellen Konflikt am Leben zu halten und zu verschärfen. Die religiösen Angelegenheiten der Muslime habe man in die Hände von zwei Verwaltungen gelegt und die Muslime somit in zwei Gruppen gespalten: Sunniten unterstünden dem transkaukasischem *müftiyat* und Schiiten dem Şeyhülislâm. Über dem *müftiyat* sei folgendes Schild angebracht worden: „Geistliche Verwaltung der Rechtsschule des Ömer-Pfades" *(Ömer tarikatına mensub mezhebin umur-i ruhaniye idarehanesi)* – über dem Amtssitz des Şeyhülislâms: „Geistliche Verwaltung der Rechtsschule des Ali-Pfades" *(Ali tarikatına mensub mezhebin umur-i ruhaniye idarehanesi)*.[1] Alle Religionsangelegenheiten seien somit administrativ aufgeteilt worden. Die eigentliche Schuld und Niedertracht, fügte Ağayef hinzu, liege gar nicht so sehr bei der russischen Regierung. Sie liege bei denen, die diese Posten angenommen hätten.

Die russische Teilungspolitik habe sich allerdings nicht nur auf den religiösen Sektor beschränkt. Man habe die muslimische Bevölkerung in Klassen aufgeteilt: in einige wenige privilegierte Adelige auf der einen sowie entrechtete Bauern und Tagelöhner auf der anderen Seite. Eine Leibeigenschaft wie im mittelalterlichen Europa sei eingeführt worden.[2] Auch wenn sich diese Situation 40, 50 Jahre nach der Eroberung etwas gebessert habe,[3] so habe diese Aufteilung der muslimischen Gesellschaft in verschiedene Klassen doch bereits Gefühle der gegenseitigen Feindschaft entstehen lassen, die eines Tages mit aller Wucht auszubrechen drohten. Genau dies aber habe die russische Regierung beabsichtigt! Sie habe das Volk von seinen Oberhäuptern isolieren und beide getrennt vernichten wollen. Mit dieser Politik sei die russische Regierung leider auch erfolgreich gewesen, fuhr Ağayef fort, denn die derartig mit Privilegien ausgestattete Klasse der Adeligen habe im Nachhinein die Ankunft Rußlands im Kaukasus als göttliche Wohltat angesehen. Die russische Regierung habe diese Haltung ausgenutzt und die Aristokratie an sich gebunden. Sie habe ihnen kostenlosen Schulunterricht angeboten und einen Dienst in der Armee oder der Verwaltung schmackhaft gemacht. Da sich die muslimischen Adeligen dem prunkvollen Leben der herrschenden russischen Kultur anzupassen versuchten hätten, sei jeglicher Kontakt zu den muslimischen Bauern und der übrigen Bevölkerung abgerissen.

---

1 Zur russischen Islampolitik im Südkaukasus siehe MUSTAFAYEV (1973), S. 51 ff; sowie ÄHÄDOV, ABDULLA (1991): *Azärbaycanda din vä dini tä'sisatlar*. Baki, S. 56–64. Die Regierung hatte im April 1872 offiziell die Einrichtung zweier getrennter Verwaltungen verkündet, was im Verlauf der 70er Jahren auch in die Tat umgesetzt wurde.

2 Zur Entstehung eines neuen muslimischen Adels und seiner Funktion im russischen Transkaukasus siehe SWIETOCHOWSKI (1985), S. 13f; sowie KAPPELER (1993), S. 146–49. Muslimische Bauern verloren durch diese Neuregelung traditionelle Rechte, doch ist das Bild von einer entrechteten, leibeigenen Bauernschaft von Ağayef bewußt überspitzt worden.

3 Zu den Reformen der 70er Jahre siehe *Azärbaycan tarixi* (1994), S. 595 ff.

Nun, so Ağayef, habe sich das Blatt anscheinend gewendet: Die Regierung tue so, als würde sie mit den ehemals Entrechteten sympathisieren und sie vor weiterer Unterdrückung bewahren. Die ehedem Unterdrückten würden jetzt ihrerseits die neue Regierung als göttliche Wohltat ansehen und dem muslimischen Adel den Rücken zukehren. Diese Entwicklung, konstatierte Ağayef, sei aber nur eines der Unglücke, unter denen die Nation zu leiden habe: Auch in religiöser und kultureller Hinsicht habe die russische Herrschaft katastrophale Folgen gehabt. Die Amtssitze des Muftis und des Şeyhülislâms seien ursprünglich eingerichtet worden, um die kaukasischen Muslime in geistiger Hinsicht von den übrigen Muslimen zu isolieren. Eine der Maßnahmen habe darin bestanden, daß Gelehrte, die im Osmanischen Reich, Iran oder einem anderen islamischen Land studiert hätten, nicht als Angestellte der „Geistlichen Verwaltung" arbeiten durften. In früheren Zeiten seien alle Gelehrten aus dem Kaukasus zur Ausbildung ins Osmanische Reich oder nach Iran gegangen, und nicht wenige seien ob ihres religiösen Wissens berühmt geworden. Aber nach dieser Neuregelung hätten künftige lokale Gelehrte im Kaukasus studieren müssen. Bis heute gebe es jedoch keine Medrese oder Schule, an der religiöse Wissenschaften in ausreichendem Maße gelehrt würden.[1] Existierende islamische Stiftungen, die für solche Hochschulen eine finanzielle Grundlage hätten bilden können, seien vom russischen Staat konfisziert worden. Es sei soweit gekommen, daß russische Beamte in manchen Provinzverwaltungen mit islamischen Stiftungsfragen beschäftigt seien.

Alle Şeyhülislâms, Muftis, Kadis und örtlichen Imame würden von der russischen Regierung und den Gouverneuren gewählt und ernannt, und sie erhielten ihr Gehalt von diesen. Die Bevölkerung habe überhaupt keine Einflußmöglichkeiten auf diese Wahlen. Natürlich ernenne die Regierung nur solche Leute, die ihr genehm seien, fügte Ağayef hinzu. Daher hätten muslimische Gelehrte im Unterschied zu den Geistlichen der Armenier und der orthodoxen Georgier auch noch nichts zur Verteidigung ihrer Religion und Nation unternommen. Die offizielle muslimische Geistlichkeit bemühe sich vom Kurs der Regierung nicht abzuweichen. Selbst als sich alle Völker im Zarenreich (1905) gegen die Regierung erhoben hätten, habe der Şeyhülislâm dem Zaren ein Ergebenheits-Telegramm gesandt. Er habe ihm darin die Treue der Muslime zur Regierung und zu ihrem Herrscher versichert. Der Zar habe solche „schiitische Unterstützung" mit mehreren Orden honoriert.

Auch im Bereich des Bildungssektors erkannte Ağayef große Mißstände: Aufgrund der Regierungspolitik sähen sich islamische Schulen, die nationale Literatur und die türkische Sprache dem Untergang ausgesetzt. Die Grundschulen befänden sich in einem desolaten Zustand, niemand wolle sich um sie kümmern, und viele Schulen seien bereits aufgegeben worden.

1 Um diesen Mißstand zu beheben und schiitische Gelehrte im Kaukasus eine zufriedenstellende Ausbildung zu ermöglichen, hatte sich die Bevölkerung der Stadt Elizavetpol' (Gäncä) 1901 an den Bürgermeister mit der Bitte gewandt, die bereits existierende Grundschule der Šāh 'Abbās Moschee in eine Medrese umwandeln zu dürfen. Auf ihr sollten die künftigen Axunds und Mullahs ausgebildet werden. Dem Wunsch war 1905 zunächst entsprochen worden. Staatliche Inspektionen des Jahres 1910 stellten jedoch erhebliche Mängel fest und drängten auf eine umfassende Neustrukturierung des Unterrichts; siehe den Bericht einer Inspektion vom Februar 1911 in RIGA, F. 821, Op. 8, D. 823, L 174 ff. In der islamischen Presse Bakus, Innerrußlands und Istanbuls wurde dies als erneute Schikane, wenn nicht sogar als Russifizierungsversuch gewertet.

Diese Situation und die allgemeinen Lebensumstände zwängen die Muslime, die russischen Schulen zu besuchen. Auf diesen werde man aber nicht nur sprachlich russifiziert, auch die Sitten und Gebräuche der Nation gingen verloren. Ahmed Ağayef brachte als Beleg hierfür einen Auszug aus einem russischen Geschichtsschulbuch zum Thema: „Entstehung des Islams". Solche Lehrbücher seien zum Teil von Missionaren geschrieben, warnte Ağayef: Schlimme Verleumdungen über ihren Propheten müßten muslimische Kinder darin lesen. Das seltsamste sei aber, merkte Ağayef an, daß der Şeyhülislâm und der Mufti diese Lehrbücher gebilligt und für die Kindeserziehung empfohlen hätten.

Was sei die Folge gewesen? Es habe zahlreiche „Renegaten" *(mürtedd)* gegeben, die die „russische Religion" *(rus dini)* angenommen hätten.[1] Wenn es so weitergegangen wäre, vermutete Ağayef, wäre das Ergebnis verheerend gewesen. Aber Gott sei Dank seien auch diesmal die kaukasischen Berge von Glück gesegnet gewesen: Die Revolution [von 1905] sei ausgebrochen. In ihrem Schatten hätten sich unter den Kaukasusmuslimen einige Aufklärer hervortun und den Muslimen helfen können, aus diesem „Schlaf der Versäumnis" zu erwachen.

Diese Aufklärer, zu denen Ahmed Ağayef sich selbst zählte, seien gezwungen gewesen, auf eine russischsprachige Zeitung zurückzugreifen, um die Nation zu erwecken.[2] Denn vor fünf Jahren habe es die russische Regierung den Kaukasusmuslimen noch nicht erlaubt, eine muttersprachliche Zeitung herauszugeben, während ihre russischen, armenischen und georgischen Landsleute diese Möglichkeit schon lange gehabt hätten. Erst vor 12 Jahren habe ein reicher Bakuer Muslim[3] eine russische Zeitung aufgekauft und einige Aufklärer aus den umliegenden Regionen des Kaukasus um sich versammelt. Das Erwachen der Kaukasusmuslime habe gerade erst begonnen, beendete Ağayef seinen Beitrag und ließ durchblicken, daß er selbst an diesem Prozeß einen nicht unerheblichen Anteil gehabt hatte.

Yusuf Akçura hatte in seiner Istanbuler Rede von 1909 dargelegt, wie groß die Hoffnung der Jahre 1905–7 war, daß dieses Erwachen in eine verstärkte Partizipation der Muslime am politischen Leben Rußlands münden werde. Die Rückschläge, die nationale Minderheiten seit dem Regierungsantritt von Stolypin und der Auflösung der zweiten Duma erleben mußten, hatte er nicht verschwiegen. Neue Impulse erwarteten Aktivisten wie Akçura, Ağayef oder İbrahimof zu Beginn des Jahres 1909 nun vom Osmanischen Reich. Um am Aufbau einer „neuen Türkei" mitzuwirken und die dortige Öffentlichkeit auf das Schicksal ihrer Landsleute aufmerksam zu machen, hatten sie kurz nach ihrer Ankunft begonnen, die oben geschilderten Vorträge zu halten und Hintergrundberichte zu verfassen. Im Sommer 1909 hofften Akçura und andere noch darauf, ungehindert in Istanbul einen Weltkongreß der Muslime organisieren

1 Der bekannteste Fall eines aserbaidschanischen Konvertiten ist der des Mirza Kasem-Beg (1802–1870), der allerdings nicht zur Orthodoxie, sondern zum Protestantismus konvertierte; zu Leben und Werk des Orientalisten Kasem-Beg siehe Gusejnov, Gejdar (1949): *Iz istorii obščestvennoj i filosofskoj mysli v Azerbajdžane XIX veka.* Baku, S. 182–266.

2 Gemeint ist *Kaspij* (1881–1918).

3 Gemeint ist Hacı Zeynalabdin Tağıyef (1823–1924).

zu können und die intellektuellen Verbindungen zwischen den Osmanen und den Muslimen des Zarenreiches zu festigen.

Doch mußten die in Istanbul weilenden Rußlandmuslime bald mitverfolgen, wie der russische Staat und die nationalistische Presse im Zarenreich solche Kontakte zwischen Istanbul und den Rußlandmuslimen zunehmend als Bedrohung der inneren Sicherheit empfanden. Parallel dazu diskutierte die Reichsduma 1910 einige Gesetzesvorlagen, die aus Sicht der Istanbuler Rußlandmuslime in besonders krasser Weise die Rechte ihrer Glaubensbrüder verletzten und der Russifizierung wieder Vorschub leisteten. Um die osmanische Öffentlichkeit auf die sich anbahnende Tragödie aufmerksam zu machen und eine weltweite islamische Solidarität hervorzurufen, entschloß sich die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* bereits im September 1909, eine besondere Rubrik, „Die Welt des Islams", einzurichten. Im Februar 1910 wurde diese ergänzt durch die Rubrik „Presse", in der rußlandmuslimische Periodika regelmäßig ausgewertet wurden. Im April 1910 wurde zusätzlich die Rubrik „Zeitgeschehen" eingeführt, in der Kurzmeldungen aus vielen muslimischen Ländern präsentiert und im Geiste der Redaktion kommentiert wurden. Die russische Zensur in St. Petersburg zeigte sich überzeugt, daß diese Rubriken nur eingerichtet worden waren, um „Rußland und seine Regierung zu beschimpfen".[1] Der Ton zwischen den zaristischen Behörden und Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* sollte sich 1910/11 noch weiter verschärfen.

4.2 Diskussionen um Ziele und Aufgaben des Panturkismus

In der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* teilte Abdürreşid İbrahimof den Lesern mit, daß man sich entschlossen habe, diese Zeitschrift zu gründen, weil die schmerzlichen Nachrichten aus Rußland einen Umfang erreicht hätten, den ein einziges Blatt wie *Sırat-i Müstakim* alleine nicht mehr zu bewältigen imstande sei.[2] Obgleich sich die Zeitschrift an alle Muslime wandte und auch ausdrücklich betont wurde, der Einheitsgedanke des Islams widerspräche jeglicher Form von „Nationalismus" *(kavmiyet, cinsiyet)*, unterstrich dieser Leitartikel die besondere Bedeutung, die den Osmanen zukomme: In ihren Händen liege das politische Schicksal der ganzen islamischen Welt.

In den ersten Nummern von *Tearüf-i Müslimin* erschienen drei längere Artikel zum Thema „Panturanismus", in denen die Ziele und Aufgaben einer solchen Bewegungen und sein Verhältnis zum „Panislamismus" *(ittihad-i islâm)* diskutiert wurden. Autor des ersten und dritten Beitrags war Abdürreşid İbrahimof selbst; die Titel lauteten „Panturanismus"[3] und „Erneut zum Panturanismus bzw. zur Vereinigung der türkischen Völker".[4] Als Antwort auf den

1 Siehe Kapitel 7.1.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 1, 2. Nisan 1326/5. Rebi II 1328 *(Maksad)*, S. 1–3.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Panturanizm)*, S. 17–20.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Yine panturanizm yaki akvam-i türkün birleşmesi)*, S. 57–58.

ersten Beitrag İbrahimofs lieferte ein Autor unter dem Pseudonym '[Ayn] der Zeitschrift einen Artikel mit dem Titel „Warum sind die turanischen Völker auseinandergefallen?".[1]

Nachdem İbrahimof in der ersten Ausgabe von *Tearüf-i Müslimin* kurz die Ausrichtung und Zielsetzung des Blattes charakterisiert hatte, faßte er in der Diskussion um den Panturanismus seine grundsätzlichen Gedanken zur weiteren Strategie der panislamischen Bewegung zusammen. Beide Autoren glaubten im Panturanismus einen Schlüssel für die Zukunft der muslimischen Völker gefunden zu haben. Obwohl sie mit dem Begriff „Panturanismus" operierten und ihn mit dem Panslawismus und Pangermanismus verglichen, blieb doch weitgehend unklar, was darunter konkret zu verstehen war.

İbrahimof brachte zu Beginn des ersten Artikels sein Bedauern darüber zum Ausdruck, daß man in Europa zwar den Muslimen panislamistische Absichten unterstelle, dies aber von der Realität weit entfernt sei: In Rußland habe es für kurze Zeit eine „Union der Muslime" gegeben, aber die gegenwärtige Despotie habe diese Union völlig zugrunde gerichtet, und sie existiere nur noch in der Vorstellung. Der islamischen Presse sei es jedoch mittlerweile gelungen, aus einem bloßen Wort Wirklichkeit werden zu lassen. Seit die Zeitungen damit begonnen hätten, von „Einheit" *(ittihad)* zu sprechen, verstärkten sich in der islamischen Welt die gegenseitigen Kontakte: Es könne nicht geleugnet werden, daß die religiösen Bindungen aller Muslime an das osmanische Kalifat von Tag zu Tag zunähmen. Bevor man aber an eine Einheit der Muslime denken könne, müsse erst ein Nahziel erreicht werden: die Einheit der turanischen Völker.

İbrahimof setzte in seinen Ausführungen Turanier und muslimische Türken gleich. Unter Panturanismus verstand er also eine Einheit der turksprachigen Muslime. Ganz konnte er sich der Faszination eines politischen Panturanismus nicht entziehen: Würde man alle Türken von den Osmanen bis zu den Türken Chinas vereinigen, entstünde ein Riesenreich und die politische Welt sähe anders aus.

Die Aufmerksamkeit İbrahimofs galt zunächst der vermeintlich wichtigsten Gruppe dieser türkischen Völker: den Osmanen. Sie seien heute die fortgeschrittensten von allen Türken. Ihre Sprache und Kultur müsse den anderen als Vorbild dienen. Zwar verstehe heutzutage noch niemand außerhalb Istanbuls die osmanische Sprache, doch werde sie sich zwangsläufig weiterentwickeln müssen und sich so weit vereinfachen, daß sie für „alle Türken" *(umum evlad-i türk)* verständlich werde. İbrahimof verlieh seiner Hoffnung Ausdruck, daß bald eine echte türkische Sprache entstehen werde, die von allen Völkern, die Türkisch sprächen, verstanden werden könne. Wie andere Autoren vor ihm zweifelte auch İbrahimof nicht daran, daß in diesem Fall die zeitgenössische osmanische Literatur, die sich in „bedeutungslosen Ausdrücken" und in einem „zusammenhanglosen, fremden Vokabular" ergehe, der „Menschlichkeit" *(insaniyet)* zuliebe verschwinden müsse.

Der Panturanismus sei aber nur eine Vorstufe zur islamischen Einheit. Innerhalb der *ittihad-i islâm*-Bewegung nehme er lediglich eine provisorische Stellung ein. Er solle die sprachliche Grundlage dafür schaffen, daß sich die Völker türkischer Zunge verständigen und

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Akvam-i turaniye neden dağıldı?)*, S. 38–40.

an Istanbul orientieren könnten. Das Endziel sei und bleibe die Einheit der Muslime. Wenn ein 70 bis 80 Millionen starkes Volk wie die Türken mit *einem* Herz fühlten, *eine* Sprache und *eine* Religion besäßen, dann könnten sie auch den anderen Völkern mehr dienen. In einer Zeit, in der das Nationalgefühl dazu geführt habe, daß das kleine Japan dem russischen Riesen eine ewig schmerzende Wunde zugefügt habe, erwarte die islamische Welt ein vergleichbares „turanisches Nationalbewußtsein" *(milliyet-i turaniye)* von den Osmanen. Ihre Augen seien daher auf die „osmanisch-turanische Regierung" *(osmanlı hükûmet-i turaniye)* gerichtet. Der kleinste Fehler, den die Türken heute begehen würden, schade allen Muslimen.

Einen entschiedenen Kampf forderte İbrahimof gegen all jene Osmanen, die immer noch Europa imitierten. Den fremden Geist, mit dem die osmanischen Eliten erzogen worden seien, machte er dafür verantwortlich, daß viele osmanische Politiker ihren nationalen Stolz verloren hätten. Der Einfluß der „Fremden" *(ecnebi)* müsse gebrochen und ein neues Ideal gefunden werden. Abhilfe könne hier nur der Panturanismus schaffen. Für jeden Türken, der seinem Volk dienen wolle, folgerte İbrahimof, sei der Panturanismus religiöse Pflicht, und, um diese Idee Wirklichkeit werden zu lassen, müßte schnellstmöglich eine Organisation gegründet und Aktivisten gefunden werden.

'[Ayn] stimmte in seiner Antwort İbrahimof zu, daß das Fundament einer zukünftigen islamischen Einheit der Panturanismus bilden müsse. Allerdings erkannte er in ihm keine Etappe auf dem Weg zum Panislamismus, sondern einen notwendigen Selbstzweck. Ein Volk, das sich selbst nicht kenne, nütze auch den anderen Völkern nichts, wenn es sich mit ihnen verbinde. Schlimmer noch, es schade den anderen nur. Um ihrer Selbst willen, so sah es '[Ayn], mußten sich die Türken näher kennen lernen.

Die osmanische Geschichte lieferte dem Autor genügend Belege für seine These, daß sich der Einfluß fremdstämmiger, d.h. im ethnischen Sinne nichttürkischer Elemente auf die Staatsführung verheerend ausgewirkt habe. Die Wesire und Emire der Osmanen, allesamt der Knabenlese entstammend, seien an den eisigen Steppen Turkestans, der Urheimat der Türken, nicht interessiert gewesen. Ihrem Naturell entsprechend hätten sie die Schatzkammern des Balkans und Osteuropas vorgezogen. Dorthin hätten sie die türkischen Armeen geführt und kein einziges Mal an Zentralasien gedacht. Die jahrhundertelange Dominanz „Fremder" über das türkische Bewußtsein habe dazu geführt, daß die Türken sogar ihre Vorfahren verleugneten. An einem persönlichen Erlebnis machte '[Ayn] die Folgen dieser von ihm konstatierten Fehlentwicklung deutlich:

Als er sich einst in einem anatolischen Dorf aufgehalten habe, berichtete '[Ayn], sei es dort zu einem Dorfstreit gekommen. Da er erkannt habe, daß der Konflikt in einer Dorfschlägerei ausarten werde, habe er mahnend eingegriffen, so daß der Streit nachgelassen habe. Später habe er im Hause des Dorfvorstehers den anwesenden Dörflern dargelegt, daß ihr Verhalten unschicklich gewesen sei. Daraufhin habe sich ein Herr, dessen Aussehen darauf schließen ließ, daß es sich um einen Dorfnotabeln handele, erhoben und gesagt: „Verzeihen Sie, mein Herr: das war typisch türkisch!" *(Efendi kusura bakma: türklük!)*.[1] '[Ayn] habe geantwortet:

1 Ursinus (1994), S. 135, übersetzt diese Stelle – in Anlehnung an den entsprechenden Eintrag *türklük* bei James Redhouse (1890): *A Turkish and English Dictionary*. London – mit „Verzeihen Sie, mein Herr: Bauernlümmelei!" Sich wie ein Bauernlümmel zu benehmen, war eben, aus Sicht des Notabeln, typisch

„Nein, du irrst, das türkische Wesen kann so etwas nicht dulden, ich bin selbst Türke, aber tue so etwas nicht."[1] Die Dorfbewohner seien ob seiner Worte ganz sprachlos geworden. Ihre verdutzten Blicke schienen zu sagen: „Was ist das für ein seltsamer Mensch? Er legt sich das übelste Attribut selbst zu, wo doch die Honoratioren des Dorfs solch eine schlechten Titel ablehnen."[2]

Soweit sei es bereits gekommen, resümierte '[Ayn] den Fall, daß der heilige nationale Name zum Schimpfwort verkommen sei. Was für einen Nutzen könnten andere Muslime davon haben, sich mit solchen Personen zu einer islamischen Einheit zusammenzuschließen, fragte '[Ayn] und gab die Antwort selbst: Wer seinen eigenen Namen entehre, der schade auch den anderen Muslimen. Der Panturanismus müsse daher in aller erster Linie zu einer Emanzipation des Türkischen von allen fremden Einflüssen führen, zu denen nicht nur europäische, sondern durchaus auch balkanische oder arabische zählten. Bevor man an eine ideelle Einheit der Muslime denken könne, folgerte '[Ayn], sei es nötig unter den Türken eine „völkische Liebe" *(muhabbet-i kavmiye)* zu fördern.

Die Zielsetzungen beider Autoren wichen also stark voneinander ab. Der Konflikt, der von 1912 an zwischen *Türk Yurdu* und *Sebilürreşad* ausbrach, war auf den Seiten der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* in nuce schon vorgezeichnet. Doch liefen panturkistische und panislamistische Argumentationen 1910 in *Tearüf-i Müslimin* und *Sırat-i Müstakim* noch parallel nebeneinander her – die hauptsächliche Sorge ihrer rußlandmuslimischen Mitarbeiter galt in jenem Jahr der Bewahrung nationaler und religiöser Rechte ihrer Landsleute im Zarenreich, die sie massiv bedroht glaubten.

Das Innenministerium in St. Petersburg schenkte dem ersten Beitrag von İbrahimof besondere Beachtung, schien in ihm doch die politische Ausrichtung des Blattes, der rußländischen Emigrantenszene in Istanbul, wenn nicht gar der jungtürkischen Bewegung selbst zum Ausdruck zu kommen. Das Rundschreiben, das Ministerpräsident Stolypin im Herbst 1910 allen Gouverneuren von Provinzen, in denen Muslime lebten, zusandte und das sie vor panislamistischen Agitatoren aus der Türkei warnte, wurde durch eine Anlage ergänzt, die sich ganz den Aktivitäten İbrahimofs und der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* widmete.[3] Dessen dortiger Artikel über den Panturanismus wurde recht ausführlich übersetzt. Daraus ergebe sich, schrieb der Übersetzer, daß der Panturanismus die sprachliche und literarische Grundlage des Panislamismus bilden solle.

In der Staatsduma wurde zur selben Zeit darüber diskutiert, ob die Rußlandmuslime auf den geplanten allgemeinen Grundschulen in ihrer Muttersprache unterrichtet werden dürften und wenn ja, in den lokalen Sprachen oder einer einheitlichen türkischen Literatursprache. Russische Nationalisten lehnten den letzten Vorschlag ab, da er die eigenen Muslime in Abhängigkeit von einem potentiell feindlichen Ausland bringen konnte. Die Aufforderungen İbrahimofs in *Tearüf-i Müslimin*, die Türken mögen weltweit das Osmanische als Literatursprache

---

türkisch.

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Akvam-i turaniye neden dağıldı?)*, S. 39.

2 Ebd.

3 Siehe Kapitel 7.2.; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 90 ff.

annehmen, tat somit ein übriges, um russische Regierungskreise in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber einer türkischen Einheitssprache an russischen Schulen zu bestärken.

5 Stereotypen und Topoi

Nachdem im vorangegangenen Kapitel die Chronologie im Vordergrund stand, werden nun die Texte, die sich mit der zeitgenössischen Entwicklung in Rußland und Zentralasien auseinandersetzen, auf immer wiederkehrende Stereotypen und Topoi hin untersucht. Dabei soll jedoch der konkrete historische Bezug eines Artikels nicht außer Acht gelassen werden.[1] Die osmanischen Zeitschriften[2] erhoben zwar durchaus den Anspruch, die Leser über alle wichtigen islamrelevanten Vorgänge im Zarenreich zu informieren, doch vermochten sie es keineswegs, eine umfassende Berichterstattung zu gewährleisten, wie dies bei Tageszeitungen mit festen Korrespondenten vor Ort möglich gewesen wäre. Die Zeitspanne zwischen der Publikation einer Nachricht in einem rußländischen Blatt und ihrer Wiedergabe in einer osmanischen Zeitschrift betrug im Schnitt zwei bis drei Wochen. Bis eine eventuelle Stellungnahme eines Istanbuler Blattes hierzu die rußlandmuslimische Redaktionen wieder erreichte, verstrichen erneut bis zu drei Wochen.[3] Ferner muß man den Umstand berücksichtigen, daß Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* auch als Halbjahresband verkauft wurden. Erstand ein Leser einen solchen Band, war ihm bei der Lektüre die Interpretation der Ereignisse weitaus wichtiger als die ohnehin veralteten Informationen.

Sırat-i Müstakim oder *Tearüf-i Müslimin* sahen ihre Hauptaufgabe darin, Nachrichten zu kommentieren und den Lesern ein „islamisch-türkisches Weltbild" zu vermitteln. Die Mitarbeiter erhielten ihre Informationen aus der rußlandmuslimischen und russischen Presse sowie aus Briefen, die ihnen aus Rußland geschickt wurden. Ihre persönlichen Erinnerungen an das Leben in Rußland bildeten eine weitere wichtige Quelle. Da es sich bei den Mitarbeitern oft um Personen handelte, die viele Monate, wenn nicht Jahre, der Heimat fern geblieben waren, können ihre Schilderungen der Situation in Rußland nicht als „Berichterstattung" im engeren Sinne verstanden werden.

---

1 Die Stereotypenforschung in der Presse geht insbesondere auf Walter Lippmann zurück, der bereits vor Jahrzehnten Stereotypen als Versuch definierte, der „großen, blühenden, summenden Unordnung der Wirklichkeit eine Ordnung unterzuschieben."; siehe Lippmann, Walter (1990): *Die öffentliche Meinung*. Bochum, S. 72; (dt. Übersetzung der Ausgabe: *Public Opinion*. New York 1950). Zum methodischen Vorgehen in der Stereotypenforschung siehe z.B. Kuntz, Eva Sabine (1997): *Konstanz und Wandel von Stereotypen*. Deutschlandbilder in der italienischen Presse nach dem Zweiten Weltkrieg. Frankfurt am Main u.a. (Italien in Geschichte und Gegenwart. 9.), S. 31–50.

2 Unter „osmanische Zeitschriften", „Istanbuler Periodika" und ähnlichen Bezeichnungen sollen im folgenden nur die in Kapitel 3.1 vorgestellten Periodika verstanden werden und nicht etwa die Gesamtheit aller osmanischen Zeitschriften.

3 Die Auswertung von ca. 30 Artikelübernahmen aus den Jahren 1909–13 ergab ein Mittelwert von knapp zwanzig Tagen, die vergingen, bis ein osmanischer Beitrag von der rußlandmuslimischen Presse besprochen wurde.

Die Istanbuler Redaktionen gingen bei der Auswahl der Kurzmeldungen, die aus rußländischen Blättern übernommen wurden, in hohem Maße selektiv vor, so daß das osmanische Publikum ein mitunter verzerrtes Bild von den Geschehnissen in Rußland erhielt. Auch längere Artikel hatten als Argumentationsgrundlage oft Zeitungsmeldungen aus Rußland, wobei die in Istanbul schreibenden Autoren eigenmächtig entschieden, wie sie diese Nachrichten gewichteten. Die Leser mußten sich in solchen Fällen auf das Urteilsvermögen der Emigranten verlassen. Die Gefahr der Manipulation war ebenso gegeben, wenn die osmanischen Zeitschriften Passagen aus der russischen Presse sowie aus der Literatur übersetzen ließen, um den Osmanen zu verdeutlichen, wie die russische Öffentlichkeit über die Muslime dachte. In der Regel wurden solche Übersetzungen von der Redaktion kommentiert. Aus der tatarischen und aserbaidschanischen Presse wurden 1910/11 zahlreiche Beiträge in gekürzter Form übernommen und sprachlich dem Osmanischen angepaßt. Wie im folgenden an einigen Beispielen gezeigt werden kann, erlaubten sich die rußlandmuslimischen Mitarbeiter der osmanischen Periodika bei solchen Übersetzungen oder Wiedergaben in Paraphrase „dichterische Freiheiten", ohne daß die Leser in der Lage gewesen wären, dies festzustellen.

Bereits in den einleitenden Kapiteln wurde darauf hingewiesen, daß es sich bei den Autoren keineswegs um neutrale Beobachter handelte, sondern um Parteigänger des Dschadidismus, deren Aussagen im Kontext ihrer ideologischen Auseinandersetzung mit innermuslimischen Kontrahenten und der Agitation gegen die Politik der Regierung Stolypin zu verstehen sind. In Istanbul waren sie darauf angewiesen, mit osmanischen Redaktionen zu kooperieren, d.h. sich der Linie eines Blattes anzupassen. Die Hintergründe, die zum Entstehen eines Texts geführt haben, sind im einzelnen meist nicht zu rekonstruieren. Daher können auch die dort gemachten Äußerungen nicht mit letzter Gewißheit als „Überzeugung" eines Autors angesehen werden. Ein kurzes Beispiel soll dies verdeutlichen: Die Bildungssituation der Rußlandmuslime wurde in den untersuchten Texten sehr konträr wiedergegeben, mitunter von ein und demselben Autor. Drei Darstellungsweisen lassen sich unterscheiden:

1. Der Zustand der muslimischen Schulen in Rußland ist katastrophal, die Lehrer sind ungebildet und die Schüler auch nach drei oder vier Jahren immer noch Analphabeten. Das Interesse an Bildung und modernem Leben ist sehr niedrig, die Muslime hinken kulturell allen anderen Völkern hinterher und sind, wenn es so weitergeht, dem Untergang geweiht.
2. Überall wächst unter den Muslimen die Bereitschaft, die Kinder auf die Schule zu schikken. Neue Schulgebäude werden errichtet, die Lehrer erhalten ein regelmäßiges Gehalt, neue Lehrmethoden werden angewandt und die Schüler lernen mit Erfolg. Bald werden die Muslime so wie andere Völker am „neuen Leben" teilhaben.
3. Das Bildungsniveau der Muslime ist besorgniserregend niedrig, die Schulen verfallen, die Lehrmethoden sind veraltet, die Ausbildung liegt in der Hand „fanatischer" und konservativer Lehrer, die russische Regierung wiederum unternimmt alles, um diesen Zustand zu bewahren. Aber in allerletzter Zeit beginnt sich die Situation zu verändern. Die Nation ist erwacht und will sich erneuern. Das unermüdliche Wirken einer Handvoll Aufklärer – zu denen sich die Autoren selbst zählen – beginnt Früchte zu tragen, könnte aber durch eine restriktive Politik der Regierung Schaden erleiden.

Je nach Intention eines Autors konnte die Beurteilung unterschiedlich ausfallen. Es kam auch vor, daß Autoren, wie etwa Ahmed Taceddin aus Troick, an unterschiedlichen Stellen alle drei hier aufgeführten Positionen vertraten. Ahmed Taceddin verdanken wir eine ganze Reihe umfangreicher Artikel für die Jahre 1909 und 1910. Rhetorisch geschickt und überaus polemisch führte Taceddin einen „Mehrfrontenkrieg" gegen alle Formen der Missionierung und Russifizierung, gegen kadimistische Reformgegner in der muslimischen Gesellschaft, aber auch gegen ein zunehmendes Desinteresse der tatarischen Jugend an der Religion. Dem Osmanischen Reich gestand er zu, Erretter und Beschützer aller Muslime der Welt zu sein. Zeigte sich die osmanische Gesellschaft jedoch hierzu nicht fähig oder gewillt, so traf sein Zorn auch sie. Die Gefahren, die den Rußlandmuslimen in Taceddins Ausführungen zu drohen schienen, waren komplexer Natur. Auch hinter vergleichsweise unbedeutenden Vorfällen glaubte Taceddin die Hand der Missionare zu erkennen: Jeder unüberlegte Schritt der Rußlandmuslime, warnte er, führe ins Verderben, da er Teil eines perfiden russischen Planes sei, die Muslime zu assimilieren. In dieser schwierigen Situation könne, so ist Taceddin zu verstehen, nur der „progressiv denkende Imam" helfen, womit er sich selbst meinte, da ein solcher Imam genügend religiöse Autorität bei der muslimischen Bevölkerung besitze und auch von der russischen Regierung respektiert werden müsse.

Aufgrund der oben gemachten Einschränkungen, was die „Neutralität" der Beiträge aus und über Rußland angeht, sollen sie nicht in toto analysiert, sondern nach markanten Stereotypen und Topoi untersucht werden, um Aussagen über den generellen Charakter der Berichterstattung aus Rußland treffen zu können. Die Stereotypen sind in vier Kategorien unterteilt: „Die russische Bedrohung", „Kritik in den eigenen Reihen", „Osmanenschelte" und „Rußlandmuslimisches Eigenlob".

Für die Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges lassen sich, was unsere Fragestellung betrifft, zwei allgemeine Trends unterscheiden. Vom Sommer 1909 bis zum Sommer 1911 dominierte in den untersuchten osmanischen Periodika das Bild von einer russischen Bedrohung und dem Kampf der Rußlandmuslime gegen diejenigen Elemente in ihrer eigenen Gesellschaft, die mit der Regierung kooperierten oder durch ihr Verhalten die muslimische Solidarität gefährdeten. Im Zeitraum von 1912 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs schwächte sich das Bild von der russischen Bedrohung ab. Nun stand die Kritik an der osmanischen Gesellschaft und die Beschreibung der eigenen rußlandtürkischen Erfolge auf dem Gebiet der kulturellen und wirtschaftlichen Organisation im Vordergrund.

5.1 Die russische Bedrohung

„Sogar auf türkischem Boden beweist der russisch-tatarische oder sartische Muslim seine Achtung vor dem Doppeladler des Zaren von Moskof, nicht nur aus Furcht, sondern weil die Segnungen des russischen Regiments, im Vergleich mit persischer und türkischer Wirtschaft, ihm lebendig und gegenwärtig sind."[1]

„So wie die Hundehaut kein Fell hergibt, so wird der Russe dem Muslim kein Freund."[2]

Nur sechs Jahre liegen zwischen diesen beiden sehr unterschiedlichen Bewertungen des russisch-muslimischen Verhältnisses. Mit dem Respekt vor dem Doppeladler des Zaren schien es nur wenige Jahre nach der Russischen Revolution vorbei gewesen zu sein. Rußlandmuslime äußerten nun ganz offen in der Türkei ihren Unmut über die Behandlung durch die russische Regierung. Das Jahr 1910 erlebte den Höhepunkt antirussischer Agitation in der osmanischen Vorkriegspresse, was im wesentlichen mit der innenpolitischen Konjunktur im Zarenreich zusammenhing.

Vor der Russischen Revolution hatte sich nicht nur bei deutschen, sondern auch bei osmanischen Beobachtern das Bild vom „zarentreuen" Rußlandmuslim verfestigt. Osmanische Diplomaten hatten der Pforte schon seit den 80er Jahren des 19. Jh. über die Russifizierung der Muslime berichtet und damit, wie DERİNGİL nachweist, dazu beigetragen, daß die Muslime des Zarenreiches von offizieller osmanischer Seite als „Russen" angesehen wurden.[3] Auch in der jungtürkischen Oppositionspresse außerhalb des Osmanischen Reichs wurden Rußlandmuslime beschuldigt, freiwillig russische Gewohnheiten zu übernehmen. Im Dezember 1903 klagte die Kairiner Zeitung *Türk*: Während alle anderen Minderheiten des Zarenreichs die Gewalt zwar schweigend ertrügen, innerlich aber in Opposition zu Rußland blieben, sehe dies bei den Muslimen leider anders aus:

„Nur die armen Muslime auf der Krim und in Turkestan werden langsam zu Russen. Nachdem sie ihre alten Gewohnheiten eine nach der anderen verloren haben, vergessen sie nun auch ihre Sprache und Religion. Mit Stolz nennen sie sich Russen und bedecken ihr Tatarentum, ihr Türkentum mit dem Schleier des Vergessens. Wenn sich zwei Muslime, einer von der Krim und einer aus dem Kaukasus, treffen, wird man sich dieses bedauernswerten Umstandes bewußt werden.[4] Dagegen wird heute ein Pole unter keinen Umständen seine Herkunft und Abstammung vergessen. Und er wird immer wieder stolz behaupten, daß er mehr Pole als Russe ist."[5]

Obgleich die Muslime von den Russen nicht so hart behandelt würden wie die Armenier, gäben die Muslime langsam ihre Muttersprache auf. Ein Pole, so wurde es von *Türk* dargestellt,

---

1 VOLLERS (1904), S. 22.

2 *Köpek derisinden post olmaz, Rus islâmla dost olmaz!* Kommentar zu einem Bericht über Schikanen russischer Behörden gegenüber muslimischen Händlern; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 17, 30. Eylül 1326/9. Şevval 1328 *(Rusya'da islâmlara iane sandığı koymaya müsaade etmiyorlar)*, S. 282.

3 DERİNGİL (1993), S. 209–13.

4 Das bedeutet z.B., sie unterhalten sich auf russisch und nicht in ihrer Muttersprache.

5 *Türk* 1903, Nr. 5, 20. Kanun I 1319/14. Ramazan 1321 *(İcmal-i Siyasi: Rusya)*, S. 2.

hänge niemals ein -skij oder -ov an seinen Namen, bei den Muslimen treffe man dieses Phänomen hingegen häufig an.

Die Rußlandmuslime, die nach 1909 für die osmanische Presse schrieben, bemühten sich, die Verantwortung für eine solche, auch aus ihrer Sicht bedauerliche Entwicklung auf die russische Politik, aber auch auf bestimmte Segmente ihrer eigenen Gesellschaft, die sich hiervon Vorteile versprächen, abzuwälzen. Die osmanischen Leser sollten in den Muslimen Rußlands die Opfer einer intoleranten Herrschaftsweise der Russen sehen, die – nach einer kurzen Zeit der Schwäche – seit 1907 wieder all ihre Energie darauf verwendeten, die nichtrussischen Minderheiten des Reiches in ihren Rechten zu beschneiden. Die russische Minderheitenpolitik wurde in der Istanbuler Presse nicht zuletzt deshalb in besonders krasser Weise geschildert, um so das Mitleid der osmanischen Muslime zu erwecken und Verständnis für das „nationale Anliegen" der Emigranten hervorzurufen. Auch wenn die Autoren nicht verschwiegen, daß andere nichtorthodoxe Religionsgemeinschaften wie die Juden, Katholiken oder Lamaisten ebenfalls Verfolgungen zu erleiden hätten und auch die nationalen Bewegungen der Polen, Finnen oder Armenier vom Staat bekämpft würden,[1] so suggerierten viele Passagen doch, daß das orthodoxe Rußland im Falle des Islams besonders unbarmherzig vorgehe. Da ein Viertel des russischen Territoriums von Muslimen besiedelt sei und die Muslime mit 30 bis 36 Millionen die zweitgrößte Nationalität nach den Russen bildeten, argumentierten die Autoren, bemühe sich die Regierung, jeden Ansatz einer nationalen und religiösen Erneuerung der Muslime im Keim zu ersticken.

Christianisierung und Russifizierung, Korruption und Willkür der Beamten, Eroberung und Landnahme waren in der Tat Charakteristika der russischen Herrschaft, der die Rußlandmuslime schon seit langem ausgesetzt waren. Die Revolution von 1905 hatte kurzfristig die Hoffnung genährt, Gerechtigkeit und Gleichbehandlung würden künftig das Zusammenleben zwischen Russen und Muslimen kennzeichnen. Der Staatsstreich durch Ministerpräsident Stolypin am 16.6.1907 leitete jedoch eine Epoche ein, die von den Autoren in Istanbul als erneute Zeit der Bedrängung empfunden wurde. Die Jahre 1907 bis 1914 wurden später in der sowjetischen Forschung „Ära der Reaktion" genannt;[2] vom „Staat als vorläufigem Sieger" ist an anderer Stelle die Rede.[3]

Die Jahre 1908 bis 1910 führten zu einer kontinuierlichen Stärkung konservativer und nationalistischer Strömungen in der russischen Gesellschaft, die in der dritten Duma dominierten und von der Regierung als Stütze ihrer Innenpolitik angesehen wurden.[4] Gegen oppositionelle Gruppierungen, zu denen nicht nur die sozialistischen Parteien, sondern auch die Ka-

---

1 Zum Verhältnis zwischen russischem Staat und den Minoritäten der Westprovinzen siehe WEEKS, THEODORE R. (1996): *Nation and State in Late Imperial Russia.* Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914. DeKalb; Überblicksdarstellungen über die Reaktion der verschiedenen Ethnien auf die Russifizierungspolitik unter Alexander III. und Nikolaus II. bieten SETON-WATSON (1967), S. 485–505, ROGGER (1992), S. 182–207, sowie KAPPELER (1993), S. 267 ff.

2 Von den „Jahren der Stolypinschen Reaktion" *(gody stolypinskoj reakcii)* sprechen z.B. Handbücher wie *Istorija Azerbajdžana 2.* (1960). Baku. S. 638.

3 *Handbuch der Geschichte Russlands* (1983), S. 384.

4 Ebd., S. 384–92.

detten gezählt wurden, ging die Regierung mit Repressionen vor. Gleichzeitig versuchte sie, die nichtrussischen Nationalitäten, die in der ersten und zweiten Duma noch stark vertreten waren, politisch zu neutralisieren und in allen Reichsteilen russische Interessen durchzusetzen. „Rußland den Russen" wurde zum Schlagwort der „Allrussischen Nationalen Union", die 1909 aus dem Zusammenschluß mehrerer rechter Gruppen hervorgegangen war und deren Programm eine Nationalisierung der Wirtschaft forderte: Polen, Juden und andere „Fremdstämmige" sollten den Russen als den angestammten Herren des Reichs Platz machen.[1] Neben den konservativen Oktobristen, in deren Reihen vereinzelt auch Muslime zu finden waren, wurde die „Allrussische Nationale Union" zur zweitstärksten Kraft im Parlament, mit der das Kabinett Stolypin 1909/10 in vielen Punkten kooperierte. Der Wandel in der Parteienlandschaft machte sich auch in der Öffentlichkeit bemerkbar: Die chauvinistische Agitation gegen „Fremdstämmige" und ihre „ausländischen Freunde" fand in der einflußreichen Petersburger Zeitung *Novoe Vremja* ihren Wortführer, war aber auch in vielen anderen Periodika anzutreffen. In der Außenpolitik verlangten nationalistische Blätter eine Stärkung der Position des Zarenreichs in Asien und auf dem Balkan, so etwa die Annexion Bucharas, eine Verstärkung der Präsenz in Persien und eine baldige Lösung der Meerengenfrage im russischen Interesse.[2] In Buchara und Iran standen 1910 wieder russische Truppen: Die „Sturzflut aus dem Norden" *(şimal seyli)*, wie die Russen von Rußlandmuslimen in Istanbul bezeichnet wurden, schien erneut muslimische Opfer zu fordern.[3]

Zu Stolypins Politik einer „Systemstabilisierung durch Nationalismus" zählte auch eine verstärkte Zusammenarbeit mit dem Heiligen Synod[4] und dem DDDII,[5] die sich gegen den Einfluß nichtorthodoxer Religionen richtete. Eine innenpolitische Lähmung trat jedoch ein, als es 1911 zu einem Vertrauensbruch zwischen der rechtskonservativen Mehrheit in der dritten Duma und Ministerpräsident Stolypin kam. Nachdem Stolypin im September 1911 einem Anschlag zum Opfer gefallen war, zerbröckelte die staatliche Macht zwischen 1912 und 1914.

Die rußlandmuslimische Presse verfolgte 1910/11 den Kurs der Regierung mit Sorge: In ihrer Rückschau auf das Jahr 1910 sprach *Vakyt* im Januar 1911 ganz offen davon, daß das Kabinett Stolypin in jenem Jahr den Weg des russischen Nationalismus eingeschlagen habe. Den Graben zwischen Bevölkerung und Regierung habe es dadurch zwar nicht zu überwinden vermocht, dafür kooperiere es nun in der Duma mit den Ultrarechten und außerhalb des Parlaments verstärkt mit den Missionaren, die zunehmend Einfluß auf die Innenpolitik gewännen.[6] In einer langen Rede vor der Duma machte der muslimische Abgeordnete Sadreddin

1 Ebd., S. 395–97.

2 Zur russischen Türkeipolitik vor dem Ersten Weltkrieg und der Rolle der öffentlichen Meinung siehe *Handbuch der Geschichte Russlands* (1983), S. 444–48.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Bedbaht hükümdar, zavallı millet)*, S. 43–46.

4 Der „Heilige Synod" war von 1721 bis 1917 das zentrale Verwaltungsorgan der russisch-orthodoxen Kirche. Ende des 19.Jh. und zu Beginn des 20. besaß er einen großen Einfluß am Zarenhof. Siehe CRACRAFT, JAMES (1979): „Synode." In: *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History* 14. S. 75–77.

5 Siehe hierzu auch Kapitel 7.2.

6 *Vakyt* 1911, Nr. 713, 1.1.1911/14. Muharrem 1329 *(1910yncy eldä Rossija)*, S. 1–2.

Maksudof Anfang 1912 das Wiedererstarken der Missionare direkt verantwortlich für die zahlreichen polizeilichen Übergriffe gegen Muslime, zu denen es 1910/11 gekommen war.[1] Um wieder an Macht und Einfluß zu gewinnen, hätten sie in der Regierung und der Öffentlichkeit eine panislamistische Gefahr beschworen und somit das Vertrauen der Führung in die Loyalität der muslimischen Untertanen untergraben.

Die Hand der Missionare glaubte auch die Istanbuler Presse hinter der innenpolitischen Entwicklung jener Jahre in Rußland erkannt zu haben. Die Beiträge über Rußland, die 1909 bis 1911 in den osmanischen Blättern erschienen, können als Ausdruck einer allgemeinen rußlandmuslimischen Bestürzung über die neue Nationalitätenpolitik der Regierung gewertet werden. Ein grundlegender Unterschied zwischen den osmanischen und den rußlandmuslimischen Periodika bestand insofern, als sich die Istanbuler Blätter kaum bemühten, differenziert über das Geschehen in Rußland zu berichten. Die Meldungen, die Istanbul aus Rußland erreichten, wurden in *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* oder *Hikmet* zu einem einheitlichen Bild zusammengefügt, das hinter den Einzelvorfällen einen gezielten Plan der russischen Regierung vermuten ließ. Die divergierenden politischen Kräfte in Rußland waren sich, was die Behandlung der Muslime anging, offenbar einig. Ob Reichsduma oder Reichsrat, ob Zentralregierung oder Provinzverwaltung, ob orthodoxe Kirche oder nationalistische Presse, sie alle mißtrauten anscheinend den Muslimen und strebten ihre „Vernichtung" *(mahv)* an. Zar Nikolaus II. wurde nicht persönlich angegriffen, und auch der Name Stolypin fiel selten: Die russische Regierung blieb namenlos. Den Lesern wurde somit das Gefühl vermittelt, es gehe von Rußland aufgrund des despotischen Charakters seiner Bevölkerung eine generelle Gefahr für die Muslime aus, unabhängig von den gerade regierenden Kräften.

Die Frage, ob es in Rußland für Muslime eine rechtliche Gleichstellung gebe, wurde 1910 in Orenburg wie Istanbul von der muslimischen Presse eindeutig verneint.[2] Angesichts der immer wieder betonten jahrhundertelangen Loyalität der Rußlandmuslime gegenüber ihrem Vaterland erschien den Autoren dieser Umstand besonders schmerzlich. Alle Schikanen, Demütigungen und Mißhandlungen hätten die Muslime bisher schweigend ertragen, schrieb *Vakyt* im Oktober 1910. In Istanbul wurde dieser Gedanke weitergesponnen: Doch nun sei ein Punkt erreicht, der das „Faß zum Überlaufen" bringe und die sonst so treuen Untertanen zu Verzweiflungstaten treibe.[3]

---

1 Siehe die Mitschrift in *Gosudarstvennaja Duma.* Stenografičeskie Otčety. Tretii Sozyv. Č. III. Sessija V. Zasedanija 84–119 (5. März–28. April 1912). St. Petersburg 1912. Sp. 977–79. In *Vakyt* erschien eine 12-seitige tatarische Übersetzung dieser Rede als Beilage zur Nummer 955 (12. Cemazi I 1330/15. April 1912) mit dem Titel „Eine Rede, die vor der Staatsduma gehalten wurde über das Nichtvorhandensein eines panislamistischen Gedankens bei den Rußlandmuslimen." *(Rossija möslimanlary arasynda panislamizm fikereneŋ juklygy xakynda gosudarstveni duma menbärendän söjlänelgän notyk).*

2 Eine solche Frage wurde in *Vakyt* gestellt. In einer längeren Einleitung zur Schilderung eines aktuellen Vorfalls in Moskau zählte das Blatt auf, welche Ungerechtigkeiten den Muslimen in den letzten Jahren zugemutet worden waren; *Vakyt* 1910, Nr. 681, 16.10.1910/25. Şevval 1328 *(Musavat-i xokuk barmy?)*, S. 1–2. *Terciman* wie *Sırat-i Müstakim* übernahm den einleitenden Teil dieses Artikels; *Terciman* 1910, Nr. 44, 29.10.1910/9. Zilkade 1328 *(Müsavat-i hukuk varmı?)*, S. 2, sowie *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 116, 11. Teşrin I 1326/22. Zilkade 1328 *(Matbuat: Rusya'da müsavat-i hukuk var mıdır?)*, S. 207.

3 Vor einem solchen Aufstand warnten z.B. Rußlandmuslime in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8,

5.1.1 Die immaterielle Bedrohung: Der Missionar

In seiner Kindheit, so erinnerte sich Ahmed Taceddin 1910, habe er in der Schule einmal einen Lehrer gefragt: „Was ist ein Missionar?" Die lakonische Antwort des Hodschas habe gelautet: „Alles ist ein Missionar." *(misyoner her şeydir)*.[1] In diesen wenigen Worten drückte er die bei Rußlandmuslimen weitverbreitete Sorge aus, permanent einer direkten, aber auch indirekten Missionierung ausgesetzt zu sein. Alles, was den Muslimen von russischer Seite angeboten werde, schrieb *Vakyt* im Sommer 1910,[2] betrachteten sie mit Mißtrauen – zu leidvoll seien ihre Erfahrung in der Vergangenheit gewesen. Die Missionierung, die auch von rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul als schlimmste aller Formen der Bedrohung angesehen wurde, erstreckte sich, wie der Kommentar des Hodschas verdeutlichte, nicht nur auf die Taufe, sondern umfaßte alle Arten der kulturellen Assimilierung. „Die Missionare" war daher ein Sammelbegriff, der auch Pädagogen, zaristische Beamte, nationalistische Journalisten, Orientalisten usw. umfaßte.

Da es sich bei den Autoren, die in den untersuchten osmanischen Periodika die Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum in Rußland beschrieben, überwiegend um Tataren handelte, nahm das Jahr 1552 in diesen Ausführungen eine Sonderstellung ein. Die Eroberung Kasans durch Iwan IV. (1533–84) bedeutete einen Wendepunkt in der tatarisch-russischen Geschichte. So wie in der russischen Kirche, aber auch beim einfachen Volk, das Bild vom „Mongolenschreck" und dem „Tatarenjoch" lange fortlebte,[3] verbanden Rußlandmuslime die Zeit nach der Eroberung Kasans mit ähnlich schrecklichen Vorstellungen: Sie assoziierten damit blutige Unterwerfung, Zerstörung von Moscheen und Zwangstaufen.[4] Seit Konstantinopel an die „gottlosen Türken" gefallen und Moskau zum „dritten Rom" erhoben worden war, hatten militärische Feldzüge des Zaren gegen muslimische Staaten tatsächlich meist auch einen religiösen Charakter: Die Eroberung des Chanats von Kasan wurde in russischen Quellen als Sieg des Christentums über den Islam gefeiert. Die Einrichtung eines bischöflichen Stuhls in Kasan kurz nach der Einnahme der Stadt und die Missionsinstruktionen des Zaren Iwan IV., die bis 1555 mit großer Härte befolgt wurden, verdeutlichen die politische Dimension der Bekehrung.[5]

KAPPELER weist darauf hin, daß das Zarenreich nach einer kurzen Periode der Unterdrükkung die Politik der Zwangschristianisierung für mehr als ein Jahrhundert aufgab, und spricht von „pragmatischer Flexibilität" im Umgang mit den Muslimen.[6] Allerdings bedeutete dies

---

8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Bizim halimiz)*, S. 132–34.

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 24, 18. Teşrin II 1326/29. Zilkade 1328 *(Rus misyonerlerinden müteveffa Ilminski'nin mektubu)*, S. 391.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 681, 16.10.1910/25. Şevval 1328 *(Musavat-i xokuk barmy?)*, S. 1–2.

3 GLAZIK (1959), S. 29.

4 Siehe z.B. *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden müteveffa Ilminski'nin mektubu)*, S. 102–05.

5 GLAZIK (1959), S. 45 ff.

6 KAPPELER (1989), S. 118. Zur Missionstätigkeit der orthodoxen Kirche siehe auch MCCARTHY (1973), S. 310–18.

nicht, daß getaufte Tataren wieder vom Christentum abfallen durften: 1593 wurde Apostasie unter schwere Gefängnisstrafe gestellt. 1649 wurde darüber hinaus ein Gesetz eingeführt, das die Verbrennung jedes Muslims vorsah, der für schuldig befunden wurde, einen orthodoxen Christen zum Islam bekehrt zu haben.[1] Anfang des 18. Jh. kam es noch einmal zu einer aggressiven Missionspolitik der orthodoxen Kirche, die sich gegen die nichtchristlichen Völker des Wolgaraumes (Mordwinen, Tschuwaschen, Tscheremissen und Wotjaken),[2] aber auch gegen die muslimischen Tataren richtete und in deren Verlauf über 400 Moscheen zerstört wurden.[3] Die Angriffe auf den Islam ließen aber bereits Mitte des 18. Jh. nach, und Katharina II. (1762–96) hob alle diskriminierenden Maßnahmen auf.[4] Überzeugt, „der Islam sei ein notwendiger Durchgang vom Götzendienst zum Christentum",[5] förderte sie den Bau von Moscheen, ließ auf Staatskosten Koranexemplare drucken und schuf 1788 die „Geistliche Sammlung", eine zentrale geistliche Behörde für alle sunnitischen Muslime des Zarenreichs, an deren Spitze ein Mufti berufen wurde.[6]

Die beiden Christianisierungswellen des 16. und 18. Jh., die mit massivem administrativem und militärischem Druck auf die muslimische Bevölkerung einhergingen, hatten ausschließlich im Gebiet um Kasan stattgefunden und zwei Gruppen christlicher Tataren entstehen lassen: die „Altgetauften" und die „Neugetauften". Letztere waren jedoch nur sehr oberflächlich christianisiert worden und begannen zwischen 1830 und 1860 in großer Zahl wieder zum Islam zurückzukehren.[7] Daraufhin setzte Mitte des 19. Jh. eine erneute Phase der Missionierung ein, die diesmal auch die vom Zarenreich neu eroberten Gebiete im Osten und Süden miteinbezog und eine Assimilation über den Schulunterricht anstrebte. Sie kann als Teil der in der zweiten Hälfte des 19. Jh. einsetzenden Politik der „Vereinheitlichung und Nivellierung" verstanden werden.[8] Die Verbreitung europäischer Zivilisation unter den „Fremdstämmigen" war eines der ideologischen Leitmotive, die Staat und orthodoxe Kirche erneut kooperieren ließen.[9] Die Bürokratie war bemüht, die Kenntnisse der russischen Sprache unter den Minderheiten zu verbessern, und forcierte daher den Bau „russisch-tatarischer Schulen".

Die Missionsbewegung, die in Nikolaj Ivanovič Il'minskij (1821–91) ihren Wortführer fand, entwickelte ein System muttersprachlichen Unterrichts für die „fremdstämmigen" Völ-

---

1 Kefeli (1997), S. 273. Das Gesetz hatte bis 1845 Bestand, danach wurde die Strafe für dieses „Delikt" in Bastonade bzw. Auspeitschen mit anschließendem 15jährigen Zuchthausaufenthalt umgewandelt; siehe Nogmanov (1997), S. 126.

2 Zur Geschichte dieser Völker siehe unter anderem Kappeler, Andreas (1976): „L'ethnogénèse des peuples de la Moyenne-Volga (Tatars, Tchouvaches, Mordves, Maris, Oudmourtes) dans les recherches soviétiques." In: *CMRS* 17. S. 311–34. Ihre Missionierung ist Gegenstand von Glazik, Josef (1954): *Die Russisch-Orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen.* Münster (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. 19.).

3 Kappeler (1993), S. 35.

4 Zur Islampolitik Katharinas II. siehe ausführlich Glazik (1959), S. 95–111.

5 Ebd.; S. 107.

6 Die Koran-Ausgabe erschien erst 1797 nach ihrem Tod; siehe ebd., S. 114.

7 Saussay (1967), S. 405.

8 Kappeler (1989), S. 125.

9 Siehe Geraci (1997).

ker des Zarenreiches.[1] Statt der bisher üblichen Vorgehensweise „Russifizierung durch Christianisierung" sollte nun eine Assimilation an die russische Kultur und Religion durch eine Schulausbildung in der jeweiligen Muttersprache erfolgen: Hierfür war eine intensive Übersetzungstätigkeit ebenso notwendig wie die Entwicklung kyrillischer Alphabete für die „fremdstämmigen" Völkerschaften.[2] Um die „Heiden- und Islammission" systematisch zu betreiben, wurde 1867 in Kasan die *Gurij-Bruderschaft* gegründet, deren Hauptaufgabe darin bestand, künftige Missionare auszubilden, deren Lebensunterhalt abzusichern sowie „Eingeborenenschulen" zu errichten und zu finanzieren. 1870 erfolgte die Gründung einer *Orthodoxen Missionsgesellschaft*, die insbesondere auf dem Gebiet der Publikation religiöser Schriften aktiv wurde. Beide Organisationen genossen die Unterstützung des Erzbischofs und des Gouverneurs von Kasan.[3] Das Zentrum der „immateriellen Bedrohung" befand sich also, als die Protagonisten der späteren Nationalbewegung geboren wurden, nicht in der fernen Reichshauptstadt, sondern mitten im tatarischen Siedlungsgebiet.

Il'minskij gelang es durch seine Freundschaft mit dem Oberprokurator des „Heiligen Synod", Konstantin Petrovič Pobedonoscev, Einfluß auf Entscheidungsträger in St. Petersburg zu gewinnen.[4] Als „leidenschaftlicher Nationalist"[5] bemühte sich Il'minskij 40 Jahre lang, den weiteren Abfall getaufter Tataren vom Christentum zu verhindern, der Ausbreitung des Islams unter den Wolgavölkern entgegenzuwirken sowie die bereits in Ansätzen vorhandene muslimische Reformbewegung nicht an Einfluß gewinnen zu lassen. Saussay betont, daß Il'minskij kulturelle Aktivitäten alleine nicht für ausreichend hielt, um die Muslime enger an das Zarenreich zu binden, sondern für administrative Restriktionen und permanenten politischen Druck plädierte.[6] In den 70er und 80er Jahren des 19. Jh. war er an wichtigen Entscheidungen, wie etwa der Berufung eines neuen Muftis für Innerrußland, beteiligt. Mit Argwohn verfolgte er die publizistische und pädagogische Tätigkeit İsmail Gaspinskis: Sollten es die muslimischen Völkerschaften schaffen, so lautete Il'minskijs Credo, „sich unter dem Banner des durch die europäische Zivilisation verfeinerten muslimischen Rationalismus zu vereinen", so geschehe dies zum Schaden der Orthodoxie und des Zarismus.[7] Insbesondere warnte Il'minskij vor einer Vereinheitlichung der türkischen Sprachen Rußlands und vor allzu engen Kontakten der eigenen Muslime mit dem Kalifat.

Für die Istanbuler Autoren war Il'minskij der Inbegriff des russischen „Missionars", der sich nicht darauf beschränkte, Muslime mit Argumenten zur Annahme des Christentums zu bewegen, sondern langfristig planend Schulen eröffnete, in denen die Kinder „schleichend" an

1 Zu Il'minskij siehe Saussay (1967). Il'minskij gründete zu diesem Zweck 1863 in Kasan eine Schule für getaufte Tataren. 1872 wurde am selben Ort das „Kasaner Lehrerseminar für Eingeborene" gegründet, dessen Direktion er übernahm; Bobrovnikoff (1911), S. 7–9.

2 Siehe hierzu ausführlich Baldauf (1993), S. 3–37.

3 Glaszik (1959), S. 140f.

4 Viele seiner Briefe an Pobedonoscev wurden nach Il'minskijs Tod in Buchform veröffentlicht: *Pis'ma Nikolaja Ivanoviča Il'minskago* (1895). Kazan'. (ed. von der Redakcija Pravoslavnago Sobesednika).

5 McCarthy (1973), S. 317.

6 Saussay (1967), S. 414.

7 Saussay (1967), S. 413.

die russische Kultur assimiliert wurden und ihre Identität verloren. Zudem war dieser Typus Missionar in ihren Augen bestrebt, allen Modernisierungs- und Vereinigungsbewegungen der Muslime mit administrativen Maßnahmen vorzubeugen, und arbeitete daher mit der Bürokratie zusammen. Politik und Mission bildeten somit seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. in Rußland wieder eine Einheit, von der sich muslimische Beobachter bedroht fühlten. Die Kindheit aller rußlandmuslimischen Autoren, die zwischen 1908 und 1914 in Istanbul schrieben, fiel in die Zeit des Wirkens Il'minskijs. Seine Schüler waren in den Vorkriegsjahren noch aktiv: Den Orientalisten Smirnov hatte Il'minskij als Zensor für alles türkisch-tatarische Schrifttum vorgeschlagen – eine Funktion, die dieser Anfang des 20. Jh. noch eifrig wahrnahm.[1] Ein weiterer Schüler Il'minskijs war N. P. Ostroumov, der seit 1883 die in Taschkent erscheinenden Zeitung *Türkistan Vilayetiniŋ Gazeti* herausgab.[2] Trotz allen Bemühungen der neuen Missionsbewegung darf jedoch nicht übersehen werden, daß nur sehr wenige Muslime für das Christentum gewonnen werden konnten.[3]

Das Toleranzedikt des Zaren vom 17.(30.) 4.1905 war ein schwerer Rückschlag für die Missionstätigkeit der Kirche, der damit die staatliche Unterstützung entzogen war. In den Jahren 1905–9 fielen über 300000 Personen von der Orthodoxie ab, darunter 50000, die sich als Muslime registrieren ließen. Doch lag die wirkliche Zahl wohl noch deutlich höher, da viele aus Angst ihre Entscheidung den Behörden nicht mitteilten.[4] In der Reichsduma wurde darüber beraten, ob eine freie Konversion künftig jedermann erlaubt werden oder ob es weiterhin bei Beschränkungen bleiben sollte. Bis zum Ende des Zarenreiches wurde in diesem Punkt jedoch keine endgültige Einigung erzielt.[5] Im Zeitraum 1908–14 war daher nur Personen, die nachweisen konnten, daß sie immer schon heimlich ihren muslimischen Glauben gepflegt hatten, eine offizielle Rückkehr zum Islam erlaubt. Im Falle der „getauften Tataren" war die Beweisführung noch relativ einfach: Probleme entstanden dagegen, wenn andere Minderheiten wie Tschuwaschen oder Mordwinen als Muslime registriert werden wollten. Über die Frage, ob diese Völker ursprünglich Türken und daher wie die Tataren auch Muslime gewesen seien, kam es in der rußlandmuslimischen und osmanischen Presse zu zahlreichen Stellungnahmen.[6]

---

1 Siehe die Kapitel 5.1.6 und 7.1.

2. Ostroumov (1846–1930) leitete ab 1883 zudem das Taschkenter Gymnasium und machte durch zahlreiche orientalistische Veröffentlichungen, auch in den Sprachen islamischer Völker, auf sich aufmerksam. Nähere Angaben zu Ostroumov sowie der Zeitung enthalten KHALID (1998), 85–89, und BENNIGSEN (1964), S. 25–27.

3 MCCARTHY (1973), S. 330. Eines seiner größten Verdienste wurde von späteren russischen Missionaren darin gesehen, daß Il'minskijs Programm die Islamisierung der getauften Tschuwaschen, Tscheremissen usw. verhindert habe; d.h. seine Erfolge waren eher defensiver denn offensiver Natur; BOBROVNIKOFF (1911), S. 6.

4 MCCARTHY (1973), S. 309f.

5 TUCHTENHAGEN (1995), S. 92–102.

6 Ein Autor mischarischer Herkunft, Rusyalı Mişeroğlu Zarif Beşiri, versuchte 1910 in *Türk Derneği* anhand sprachlicher und ethnologischer Fakten nachzuweisen, daß die Tschuwaschen vor vielen Generationen Muslime gewesen und im Lauf der Zeit gegen ihren Willen christianisiert worden seien; *Türk Derneği* [1910], Nr. 7, 1328 *(Çuvaşlar)*, S. 223–31.

Im Zusammenhang mit der politischen Wende unter Stolypin wurde den Missionaren in Regierungskreisen 1909/10 wieder vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Das DDDII organisierte 1909 eine Beratungssitzung über den künftigen Umgang mit der muslimischen Nationalbewegung in der Wolgagegend, zu der es Mitarbeiter der Kasaner Geistlichen Akademie heranzog. 1910 kam es in Kasan (13.-26.6.) und Irkutsk zu Missionarskongressen, auf denen unter anderem über die Haltung der orthodoxen Kirche zum russischen Islam diskutiert wurde.[1] Man hoffte, gegen das anscheinend unaufhaltsame Vordringen der islamischen Religion und der tatarischen Sprache unter den christlichen Bewohnern der Wolgaregion ein Rezept zu finden.[2] Die auf dem Kongreß vorgeschlagenen Maßnahmen zur Eindämmung der „panislamischen Gefahr" zielten auf eine verstärkte Kontrolle der muslimischen Presse und der Lehrbücher für die Grundschulen. Kirche und Staat, wurde von den Missionaren gefordert, sollten gemeinsam die Bildungseinrichtungen und das kulturelle Leben der Rußlandmuslime überwachen. Das „System Il'minskij", so kommentierten es muslimische Beobachter, war 1905 nicht zusammengebrochen, sondern schien unter Stolypin erneut an Aktualität zu gewinnen.[3] Es stellte sich für Rußlandmuslime daher 1909/10 die Frage, inwiefern die Regierung immer noch auf die Wünsche der Missionare Rücksicht nahm oder doch bereit war, mit der Minderheit einen Kompromiß in Fragen der Bildung und des Kults einzugehen. Die schädliche Wirkung der Missionare sahen zeitgenössische Rußlandmuslime weniger in der Bekehrung von Muslimen[4] als in der Beeinflussung politischer Entscheidungsträger in der Zentrale und auf Provinzebene. Die Missionare wurden beschuldigt, antimuslimische Ressentiments zu schüren, die ihren Niederschlag dann in behördlichen Schikanen fanden.

In der osmanischen Presse waren die Rußlandmuslime nicht die einzigen, die über Missionsgesellschaften und Christianisierungsversuche klagten. *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* widmeten dem Problem der christlicher Mission in der islamischen Welt und speziell im Osmanischen Reich zahlreiche Artikel.[5] Ihre rußländischen Mitarbeiter betonten mit Nachdruck, daß die Situation in Rußland nicht mit der in der Türkei zu vergleichen sei. Während die Missionare in Syrien oder Anatolien lediglich kraft ihrer Argumente und ihrer modernen Bildungseinrichtungen Erfolge erzielten, handele es sich in Rußland um Personen, die, unterstützt von Staat und Gesellschaft, wesentlich rüdere Methoden anwandten, um Muslime zu

1 McCarthy (1973), S. 318 ff.

2 Bobrovnikoff (1911), S. 11 ff, gab die Sorgen der orthodoxen Kirche anschaulich wieder. Die Darstellung erinnert stark an die Ausbreitung einer unheilbaren Krankheit, als die die Autorin, eine aktive Befürworterin der Mission, den Islam tatsächlich verstanden haben mag.

3 *Vakyt* 1910, Nr. 637, 3.7.1910/9. Receb 1328 *(Missioner is'ezde vä mösliman matbugaty)*, S. 1.

4 Siehe etwa den Beitrag Ahmed Taceddins in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Kazan'da in'ikad eden misyonerler kongresi münasebetiyle)*, S. 148–51.

5 Zu *Sırat-i Müstakim* siehe das Kapitel „Missionare" in Debus (1991), S. 245–48. In *Tearüf-i Müslimin* schrieb Samizâde Süreyya eine Reihe von Beiträgen über die Aktivitäten protestantischer Missionare in der Levante. Über die orthodoxe Missionstätigkeit im Nahen Osten schrieb 1912 Anadoluhısarlı Mehmed Heyreddin in *Sebilürreşad* 1912, Bd. 9, Nr. 28/210, 30. Ağustos 1328/30. Ramazan 1330 *(Siyasiyat: Rusya'nın şarkda kilise siyaseti)*, S. 32–35. Siehe hierzu auch Hopwood, Derek (1969): *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843–1914*. Church and Politics in the Near East. Oxford.

russifizieren. Aus der Sicht der Istanbuler Blätter kennzeichneten Brutalität und Verschlagenheit das Wirken der orthodoxen Missionare. Bis 1905, so Ahmed Taceddin, habe der „Missionarshaufen" *(misyoner kumpanyası)* einer „Bande von Kindesentführern" *(çocuk hırsızı çetesi)* geglichen, die das Land verunsichert habe.[1]

Die zum Christentum konvertierten Muslime der Wolgaregion wurden als Opfer dargestellt, denen Iwan IV. nur die Wahl zwischen Tod oder Kreuz gelassen habe.[2] Dort, wo Muslime wie in Polen oder Litauen isoliert von ihren Glaubensbrüdern gelebt hätten, seien sie besonders leichte Beute der Mission geworden, die alle muslimischen Spuren auszuwischen vermocht habe. Abdürreşid İbrahimof berichtete 1913, wie er in Istanbul Bekanntschaft mit einem Mekka-Pilger aus Polen, einem litauischen Tataren namens Alexander, gemacht habe.[3] Äußerlich sei dieser ganz europäisiert gewesen, habe nur Russisch und Deutsch gesprochen und den sibirischen „Landsmann" voller Scham gebeten, ihn die wichtigsten Grundregeln des Hadsch zu lehren. Seine Kinder, so berichtete Alexander, seien nach dem Besuch der russischen Schule zum Christentum konvertiert, er selbst halte noch am Islam, dem Glauben seiner Vorfahren, fest, ohne aber genauere Kenntnis über seine Gebote zu haben. Für İbrahimof symbolisierte dieser Pilger das Schicksal der ursprünglich türkisch-islamischen Bevölkerung Eurasiens, die seit Jahrhunderten den „Angriffen der Ungläubigen" *(küffarın tasallûtâtı)* ausgesetzt sei. Auch Ahmed Taceddin beklagte den Niedergang des polnischen Islams: Einst hätten eine Million türkisch sprechender Muslime auf dem Territorium Polens gelebt und die polnische Bevölkerung eng an die islamische Welt gebunden, doch habe die russische Politik dafür Sorge getragen, daß nur noch ein kümmerlicher Rest dieser Muslime übrig geblieben sei.[4]

Muslime, die trotz islamischer Erziehung später aus Überzeugung das Christentum angenommen haben, wurden in den Beiträgen kaum erwähnt: Bei den wenigen Konvertiten des 19. Jh. handelte es sich aus Sicht der Autoren um „Halunken" *(serseri)*, die lediglich auf finanzielle Vergünstigungen und materielle Geschenke spekuliert hätten.[5] Wo die Kraft des

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 59, 8. Teşrin I 1325/6. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Novoye Vremye ve âlem-i islâm)*, S. 108–11.

2 Iwan der Schreckliche, so formulierte es Ahmed Taceddin, hätte Hülägü jahrelang Nachhilfeunterricht in Sachen Grausamkeit geben können. Muslimische Leser verbinden mit Hülägü, dem mongolischen Heerführer, der 1258 Bagdad eingenommen und das Abbasidische Kalifat vernichtet hatte, die Schrecken der Mongolenherrschaft; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden müteveffa İlminski'nin mektubu)*, S. 102–05.

3 *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 16, [Teşrin I 1329] *(Mevsim-i hacc münasebetiyle)*, S. 241–44. Zum Schicksal der litauischen Tataren im 19. Jh. siehe Bairašauskaitė, Tamara (1998): „Politische Integration und religiöse Eigenständigkeit der litauischen Tataren im 19. Jahrhundert." In: *Muslim Culture II*, S. 313–34; sowie Abrahamowicz, Z. (1986): „Leh." In: *EI* 5. S. 724–28.

4 Der Sieg des polnischen Heeres über Mustafa Paşa und die Entsetzung Wiens 1683 waren Ahmed Taceddin sehr wohl bekannt: Er bezeichnete diesen polnischen Kriegszug als „Fehler" *(hata)*, der im übrigen den Polen teuer zu stehen gekommen sei, da er die Begierde Rußlands geweckt habe; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 26, 9. Kanun I 1326/20. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Lehistan'da islâmiyet ve lehlilerle münasebetimiz)*, S. 23–26.

5 Siehe als Beispiel den Beitrag von Ahmed Taceddin in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 62, 29. Teşrin I 1325/27. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları ve rus maarif nezareti)*, S. 156.

Wortes nicht reichte, griffen die Missionare auf gröbere Methoden zurück: So trifft man in den osmanischen Texten vereinzelt auf Schilderungen besonders hinterhältiger Taufen, denen die ahnungslose muslimische Bevölkerung vor 1905 ausgesetzt gewesen sei. In einem Brief aus Novgorod beschrieb ein „Gemeiner Ali" *(nefer Ali)* einen solchen Fall, der sich im Kaukasus zugetragen haben soll:[1] Ein Priester habe den Bewohnern eines Dorfes eine Belohnung versprochen, wenn sie durch einen nahegelegenen Fluß schwömmen. Natürlich, so Ali, seien viele an einer Belohnung interessiert gewesen und in den Fluß gesprungen, worauf der Priester die Namen derer, die geschwommen seien und ein Geschenk erhalten hätten, aufgeschrieben habe und fortgegangen sei. Kurze Zeit später sei der Missionar ins Dorf gekommen und habe den Registrierten erklärt, daß sie jetzt Christen seien. Als Beweis habe er darauf hingewiesen, daß er damals am Flußufer Kerzen aufgestellt und ein Kreuz geschlagen habe: Dadurch seien sie getauft worden.[2]

Im allgemeinen sahen die osmanischen Blätter die Erfolgsaussichten der Mission unter Muslimen jedoch als äußerst gering an. Vielmehr wußten die Autoren in Istanbul von einem massenhaften Abfall „getaufter Tataren" vom Christentum und ihrer Rückkehr zum Islam seit Verkündung des Toleranzediktes im April 1905 zu berichten.[3] Der islamische Glaube, so war vielen Meldungen zu entnehmen, breite sich auch unter den Völkern des mittleren Wolgalaufes rasant aus – ja selbst Russen nähmen in vermehrtem Maße den Islam an, obwohl dies gesetzlich verboten sei.[4] Im Mai 1909 kam es in der Duma zu einer Debatte über die mögliche Liberalisierung der Konversion: ein Thema, das von den Istanbuler Redaktionen mit Interesse verfolgt wurde. Die Rede des krimtatarischen Abgeordneten İsmail Mirza Müftizâde (1841–1916?) druckte *Sırat-i Müstakim* in der Rubrik „Schrifttafeln des Erwachens" *(Elvah-i İntibah)* ab.[5] Müftizâde wandte sich an das Parlament, um auf das Schicksal der zwangsgetauften Tataren aufmerksam zu machen:

---

1 Der Brief erschien in *Sırat-i Müstakim* auf dem Höhepunkt der Agitation gegen die russische Politik und ist möglicherweise fingiert; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 136, 31. Mart 1326/13. Rebi II 1329 *(Darü 'l-hilafete 'l-aliye'de* Sırat-i Müstakim *ceride-i islamiyesine)*, S. 92–95. Siehe eine ausführlichere Behandlung des Schreibens in Kapitel 5.1.2.

2 Die Angst, Opfer einer solchen List zu werden, war auch der Grund, weswegen bei der Volkszählung 1897 immer wieder Zähler aus muslimischen Dörfern z.T. gewalttätig vertrieben wurden. Es sei, so berichten russische Quellen, das Gerücht umgegangen, der Volkszählung folge die Taufe der Muslime; siehe *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897* (1991), Bd. 1, S. 319.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 97, 1. Temmuz 1326/7. Receb 1328 *(Rusya'da islâmlar)*, S. 332, berichtete von einer überaus erfolgreichen Mission unter den Bewohnern Nord- und Ostrußlands. Millionen wären bereit, spekulierte *Tearüf-i Müslimin*, zum Islam zu konvertieren, wenn die Konversion wirklich freigegeben würde; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 20, 14. Teşrin I 1326/24. Şevval 1328 *(Ortodoks mezhebinden ric'at)*, S. 329–30.

4 Detailliert beschrieb *Tearüf-i Müslimin* den Kampf einer russischen Konvertitin mit brutalen Behörden und intoleranten Priestern, die nicht willens gewesen seien, den Übertritt der Russin zum Islam hinzunehmen; siehe *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Elvah-i İbret)*, S. 52. In einer anderen Meldung wurde berichtet, wie ein Imam von der Polizei verhaftet wurde, weil er ein russisches Mädchen bekehrt habe; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 123, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Şüun: Rusya: Tazyikât)*, S. 319.

5 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 45, 2. Temmuz 1325/27. Cemadi II 1327 *(Elvah-i İntibah: Rusya Duma'sında Kırım me'busu Müftizâde İsmail Mirza'nın nutku)*, S. 295–96. Die Rede erschien ursprünglich

Es sei den Abgeordneten ja bekannt, führte Müftizâde aus, daß in den Provinzen an den Ufern der Wolga viele „Konvertiten-Getaufte" *(«dönme-kreşen» ahali)* lebten. Sie seien im 17. Jahrhundert[1] gewaltsam christianisiert oder durch materielle Versprechungen angelockt (das Protokoll verzeichnete Lärm auf dem rechten Flügel) als Christen registriert worden. (Rechter Flügel: „Er übertreibt maßlos. Wenn er so etwas sagt, sollte er seine Militäruniform ausziehen und ‚Zivilkleider' *(pidjak)*[2] tragen!")[3] Da diesen Konvertiten zwar Kirchen gebaut worden seien, aber sich sonst niemand um sie gekümmert habe, hätte das Christentum ihrer Nachfahren daraus bestanden, den Geistlichen Eier, Hühner und andere Bestechungsgaben zu schenken und heimlich am Islam festzuhalten. Die armen *dönme* hätten Gewissensqualen gelitten, da es nach islamischer Sicht eine Sünde sei, Dinge heimlich zu tun und gegen die Regierung zu sein. (Rechte Seite: „Habt ihr die Jungtürken vergessen?") Wegen dieses Unglücks seien viele Konvertiten gezwungen gewesen, auszuwandern.

Nun aber, nach der Verkündung der Glaubensfreiheit, sei, so Müftizâde, dank Gott und dem Zaren alles besser geworden. Die Muslime liebten Rußland, in der Vergangenheit und der Gegenwart sei Rußland ihre „Heimat" *(vatan)* gewesen (Rechter Flügel: „Und in der Zukunft?"). An schlechten und an guten Tagen habe man das Schicksal mit den Russen geteilt, man habe Steuern gezahlt und im Krieg Blut für das Vaterland vergossen. Es sei nun an der Zeit, daß die Abgeordneten die Muslime nicht mehr bloß als „Stiefkinder Rußlands" *(Rusya'nın üvey oğulları)* betrachteten.

> „Die Religion und der Glaube sind doch frei. Man kann sie nicht mit Gewalt festigen. Im Gegenteil, so wie man Gewalt und Zwang anwendet, vergrößert und verfestigt sich die Religion und der Glaube. Es ist historisch bekannt, daß der Druck, der einst auf das Christentum ausgeübt wurde, der Grund für seine Stärkung und Ausbreitung war."[4]

In einer früheren Sitzung, so Müftizâde, habe ein Rechter gesagt: „Wir sind ein siegreiches und herrschendes Volk, wir können nicht mit einem besiegten und beherrschten Volk gleichgesetzt werden, unsere Rechte und Privilegien müssen größer sein."[5] Die Vorfahren der Tataren seien früher auch siegreich und herrschend gewesen, gab Müftizâde zu bedenken. Doch hätten die Muslime die Russen in der Ausübung ihrer Religion und „ihrer sozialen Rechte" *(hukuk-i ictimaiyeleri)* niemals behindert, sondern sich damit begnügt, Steuern einzunehmen. Auf diese Weise hätten sie ganz Rußland ein „Prinzip von Gerechtigkeit" *(usûl-i adalet)* vorgeführt, das heute seinesgleichen suche. Müftizâde schloß seine Ausführung mit der Feststel-

---

in *Terciman* 1909, Nr. 25, 16.6.1909/11. Cemazi II 1327 *(Kırım vekili İsmail Mirza Müftizâde'nin nutku)*, S. 1–2.

1 Die Bekehrungen fanden im 16. und 18. Jh. statt; siehe KAPPELER (1989).

2 *Pidžak* bedeutet im Russischen „Jacke, Sakko". İsmail Mirza Müftizâde war in Uniform aufgetreten, da er Oberst i. R. der zaristischen Armee war; KIRIMLI (1996), S. 110.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 45, 2. Temmuz 1325/27. Cemadi II 1327 *(Elvah-i İntibah: Rusya Duma'sında Kırım me'busu Müftizâde İsmail Mirza'nın nutku)*, S. 295.

4 Ebd., S. 296.

5 Ebd., S. 296.

lung, daß es ihm nicht um eine „islamische Mission" *(müsliman misyonerliği)* gehe, sondern lediglich um die Religionsfreiheit.

Nur wenige Ausgaben später brachte *Sırat-i Müstakim* die Meldung, daß alle Gouverneure Rußlands vom Innenministerium aufgefordert worden seien, Statistiken über die seit 1905 vom orthodoxen Glauben Abgefallenen zu erstellen, bei denen es sich, wie die Zeitschrift in Klammern hinzufügte, überwiegend um Personen handle, die den Islam angenommen hätten.[1] Diese Statistiken sollten im Parlament die Aufmerksamkeit „fanatischer christlicher" Deputierter erregen, denen man damit suggerieren wolle, daß in Rußland das Christentum dem Untergang geweiht sei. Der Heilige Synod, der hinter dieser Verordnung des Innenministeriums stecke, beabsichtige, auf diese Weise das Gesetz über die Glaubensfreiheit rückgängig zu machen. Die Behauptung von *Sırat-i Müstakim*, die Mehrzahl der Renegaten kehre zum Islam zurück, entsprach zwar nicht der Wahrheit, verdeutlicht aber recht anschaulich, wie sehr die Auseinandersetzung um die religiöse Toleranz im Zarenreich von den Istanbuler Blättern in erster Linie als christlich-muslimischer Konflikt geschildert wurde. Das Schicksal der anderen nichtorthodoxen Konfessionen wurde meist nur am Rande erwähnt.[2]

Die osmanischen Periodika unterstellten den Missionaren, aus ihrer Niederlage nichts gelernt zu haben und statt dessen verzweifelt nach neuen Möglichkeiten zu suchen, den Muslimen Schaden zuzufügen. In diesem Sinne interpretierten *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* auch den Kasaner Missionarskongreß von 1910.[3] *Sırat-i Müstakim* legte den Schwerpunkt auf die antimuslimische „Hetze", die von einigen Teilnehmern betrieben worden sei. Mit der Wiedergabe einiger „Schreckensmeldungen" aus dem Munde von Teilnehmern verfolgte die Redaktion zwei Ziele:

1. Die von den Missionaren beschriebenen Rückschläge für das Christentum dienten dazu, die Hilflosigkeit der Kirche angesichts der Standfestigkeit der Muslime und der Überlegenheit des Islams zu demonstrieren. Die Freude über einen solchen Triumph zu äußern, war weniger brisant, wenn die Worte aus dem Munde des Gegners kamen – schließlich war die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* daran interessiert, ihr Blatt nach Rußland schicken zu können, ohne der Zensur ein Argument für ein Verbot zu liefern.
2. Der hysterische Ton, in dem die Missionare in den abgedruckten Passagen vor einem aggressiven Islam warnten, sollte dem Leser vor Augen führen, welchen Vorurteilen die Gläubigen ausgesetzt waren und zu welchen Mitteln die orthodoxe Kirche griff, um die Muslime in der russischen Öffentlichkeit zu denunzieren.

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 51, 13. Ağustos 1325/10. Şa'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya)*, S. 400.

2 Ein Missionarskongreß, der 1910 in Irkutsk abgehalten wurde und sich überwiegend mit den sibirischen Religionen beschäftigte, wurde ebenfalls hauptsächlich als Bedrohung für den Islam empfunden; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 103, 12. Ağustos 1326/19. Şa'ban 1328 *(Şüun: Rusya: Rus misyonerlerinin faaliyeti)*, S. 439. Generell wurde jedoch jeder Abfall von der Orthodoxie in den Istanbuler Blättern positiv bewertet, nämlich als Niederlage der Missionare und ihrer Methoden.

3 Siehe etwa *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 97, 1. Temmuz 1326/7. Receb 1328 *(Rusya'da islâmlar)*, S. 332; sowie Nr. 98, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Matbuat-i İslâmiye: Misyonerler âlemi)*, S. 347; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Kazan misyoner ictimaının kararı)*, S. 136.

Als Beispiel für diese Art der christlichen Polemik übernahm *Sırat-i Müstakim* aus *Joldyz* den Kongreßbeitrag eines Missionars aus dem Bezirk Kasimov, Gouvernement Rjazan'. Dieser habe geklagt, daß die Muslime der Umgebung immer reicher und die Russen immer ärmer würden, so daß die Muslime nun begännen, einen weltlichen und geistlichen Einfluß auf die Russen auszuüben. Bis zu diesem Punkt hatte *Sırat-i Müstakim* nichts einzuwenden, doch dann habe der Missionar unglaubliche Verleumdungen verbreitet: So würden die Muslime ihren russischen Bediensteten verbieten, Ikonen in ihren Zimmern aufzuhängen, Kreuze zu tragen und in die Kirche zu gehen. In der christlichen Fastenzeit ließen sie die Russen nicht fasten, dafür aber im Ramadan. An großen Festtagen wie Ostern müßten die Russen arbeiten, und in ihre Häuser dürften keine Priester kommen. Dies habe zur Folge, daß das Christentum der Russen erlösche und durch ein „tatarisches Bewußtsein" *(tatarlık)* ersetzt werde. Im übrigen betrachteten die Tataren ihre russischen Diener als Sklaven und vor allem die Dienerinnen als Sklavinnen![1]

Ausführlicher als *Sırat-i Müstakim* befaßte sich *Tearüf-i Müslimin* mit dem Kasaner Kongreß und den Reaktionen in der tatarischen Presse. Die Regierung, so argumentierte Ahmed Taceddin,[2] habe früher die Missionare als „Instrument" *(âlet)* benutzt, um alle Völker Rußlands zu „Russen werden zu lassen" *(rus kalıbına sokmak)*. Nun sehe sie seit ein paar Jahren ein, daß der große finanzielle Aufwand der Mission ohne Ergebnis geblieben sei, ja schlimmer als das, bei den „Fremdstämmigen" einen Haß auf alles Russische hinterlassen habe. Die „Priesterchen" *(papasçağız)* sorgten sich nun darum, ihre ehemals führende Position nicht gänzlich zu verlieren. Doch gab sich Taceddin überzeugt, die Regierung werde deren Ansinnen nicht folgen, sondern im Interesse der 30 Millionen muslimischer Untertanen handeln. Er erklärte Befürchtungen tatarischer Zeitungen für unbegründet, wonach die Beschlüsse des Kongresses eine unmittelbare Gefahr für die Rußlandmuslime darstellten. Taceddins Behauptung, die Regierung werde aus eigenem Interesse einer Handvoll Missionare zuliebe nicht einen Konflikt mit einem Viertel der Reichsbewohner riskieren, war strategisch geschickt angelegt: Sollte sich in den folgenden Monaten herausstellen, daß sich die Regierung doch für eine Unterstützung der Kirche entschied, konnte Taceddin den Lesern erneut die Ungerechtigkeit und Tyrannei des Zarenreichs vor Augen führen.[3]

Auf dem Kongreß war unter anderem die Forderung erhoben worden, in jeder Zensurabteilung, die muslimische Periodika kontrolliere, solle ein Geistlicher mitarbeiten, damit die Kirche immer über die aktuelle Debatten unter den Muslimen Bescheid wisse. Die Rußlandmuslime sollten gezwungen werden, ihre Zeitungen künftig zweisprachig (türkisch/russisch)

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 98, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Matbuat-i İslâmiye: Misyonerler âlemi)*, S. 347.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Kazan'da inikad eden misyonerler kongresi münasebetiyle)*, S. 148–51.

3 Es gehörte zu Taceddins beliebten Stilmitteln, scheinbar gutgläubig Thesen, etwa über den Charakter der Regierung, aufzustellen („Rußland kann eine solche Entwicklung nicht wollen!"), um sie dann zu einem späteren Zeitpunkt falsifizieren zu müssen („Leider haben wir uns getäuscht, denn ..."). Auf diese Weise wurde in *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* 1909/10 das Gefühl erzeugt, daß eine erfreulich klingende Meldung aus Rußland nicht ohne weiteres Anlaß zur Hoffnung gab, da die Angelegenheit durchaus noch ein betrübliches Ende nehmen konnte.

zu veröffentlichen – ja die Missionare verlangten sogar, worüber sich İsmail Gasprinskis besonders erzürnte,[1] daß die Rußlandmuslime ihre Schulbücher nicht mehr in der „Literatursprache" *(edebi lisan)* verfassen dürften, sondern nur noch in den lokalen Idiomen, und in jedem Fall eine russische Übersetzung hinzufügen müßten. Ahmed Taceddin bezeichnete diese Vorschläge als „weltfremd": Niemals würden die Muslime solche Verordnungen schweigend hinnehmen. Die Zeiten, in denen die Missionare das tatarische Schrifttum behindert hätten, seien seit 1905 endgültig vorbei.[2] Kein Ministerium werde, nur weil es die „Mönche" *(ruhban)* wünschten, von den Tataren verlangen, ihre Zeitungen in einer Sprache zu schreiben, die niemand außer ein paar „russisch Ausgebildeten" *(rus terbiyesi görenler)* verstehe. Da der Kongreß aber ein großes öffentliches Interesse erzeugt habe, müßten die Muslime doch auf der Hut sein, warnte Taceddin und schlug ihnen einen Schulterschluß mit den russischen progressiven Kreisen vor. Beide hätten einen gemeinsamen Feind: „diese Mönche und Missionare, die größten Widersacher der zivilisierten Welt" *(âlem-i medeniyetin aduv-i ekberi olan bu ruhban ve misyonerler)*.

Zwar blieb der russische „Missionar" auch nach 1910 Gegenstand muslimischer Beschwerden, doch bezog sich dies nicht mehr auf eine unmittelbare Gefahr der Bekehrung. Die Figur des Missionars symbolisierte vielmehr die nationalistische Kulturpolitik gegenüber den Minderheiten sowie die islamfeindlichen Stereotypen und Vorurteile in Regierung und Öffentlichkeit.[3] Nach 1912 verlor diese Form der Bedrohung jedoch in den von mir untersuchten osmanischen Periodika an Aktualität.

5.1.1.1 Die Briefe Il'minskijs

Um die Leser im Osmanischen Reich ausführlicher über die Strategien der russischen Missionare aufzuklären, wurden von der zweiten Nummer der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* an einige Briefe des Missionars Il'minskij in osmanischer Übersetzung veröffentlicht.[4] Dieses Vorhaben hatte Ahmed Taceddin bereits im Februar 1910 in *Sırat-i Müstakim* angekündigt.[5] Aus den einleitenden Bemerkungen, die einigen Briefen vorangestellt waren, erfuhren die

1 *Vakyt* 1910, Nr. 637, 3.7.1910/9. Receb 1328 *(Missioner is'ezde vä mösliman matbugaty)*, S. 1. Aus *Terciman* hatte *Tearüf-i Müslimin* die Beschlüsse inklusive des Kommentars von Gasprinski übernommen; siehe *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Kazan misyoner ictimaının kararı)*, S. 136.

2 Zur Bewertung der zaristischen Zensur durch die Istanbuler Rußlandmuslime siehe Kapitel 5.1.6.

3 So beschwerte sich Fatix Kärimof, nachdem er den Beitrag einer russischen Zeitung über den angeblichen Panislamismus der Rußlandmuslime besprochen hatte, die Regierung möge endlich aufhören, die Muslime vom Standpunkt der Missionare aus zu betrachten; *Vakyt* 1911, Nr. 814, 21.7.1911/8. Şa'ban 1329 *(Dahidä möslimanlar vä Rossija)*, S. 2–3.

4 Die Beiträge erschienen unter wechselnden Titeln in *Tearüf-i Müslimin* Nr. 2–4, 6, 12, 14–16, 24 und 25.

5 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 74, 21. Kanun II 1325/22. Muharrem 1328 *(Âlem-i İslam: Ahval-i umumiye-i islâmiye ve istikbal-i islâm 3)*, S. 350. Die Il'minskij-Artikel in *Tearüf-i Müslimin* geben keinen Übersetzer oder Autoren an; Stil und Argumentationsführung in den Einleitungen weisen jedoch auf Ahmed Taceddin hin.

Leser, warum sich die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* zu dieser Veröffentlichung entschlossen hatte: Man wolle den Osmanen damit ein Eindruck von dem vermitteln, was die Muslime Rußlands in der Vergangenheit hätten erdulden müssen.[1] Es gehe ihnen nicht darum, schrieb die Redaktion in einer Antwort auf die Anfrage eines Lesers aus Saloniki, einen Leitfaden für ein geschicktes Verhalten gegenüber den Nachfolgern Il'minskijs zu erstellen. Die Missionare, so ließ *Tearüf-i Müslimin* durchblicken, seien heute keine würdigen Gegner mehr, die neuen Feinde kämen vielmehr aus den Reihen der russischen Nationalisten. Die jetzt abgedruckten Briefe sollten dem Publikum zeigen, daß die Muslime im 19. Jh., als sie noch schwach und unwissend gewesen seien, dem Druck standgehalten hätten. Nun, da ihre Erneuerungsbewegung schon spürbare Erfolge erzielt habe, bräuchten die Rußlandmuslime sich um die Zukunft keine Sorgen zu machen.

Tearüf-i Müslimin verfolgte jedoch noch andere Ziele als nur die Aufklärung des osmanischen Publikums. Dem Vorspann zum ersten Brief ist zu entnehmen, daß die Zeitschrift auch zur intellektuellen Entwicklung in Rußland Stellung bezog.[2] Die Schreiben Il'minskij sollten jüngeren Rußlandmuslimen noch einmal vor Augen führen, wie sich im letzten Jahrhundert die „Schlinge um den Hals der Muslime immer enger gezogen habe" und das gesamte islamische Leben bis ins kleinste Detail von den Missionaren verwaltet worden sei. Die Korrespondenz zwischen den Missionaren untereinander müsse als Vorbereitung zu einem „Anschlag auf das Leben der Muslime" gewertet werden – zumal, wenn es sich um so einflußreiche Personen wie Il'minskij und den Oberprokurator des Heiligen Synods handele. Muslime hätten damals, argumentierte *Tearüf-i Müslimin*, allmählich die Gefahr erkannt und zu verstehen begonnen, daß sie ihr nationales Leben nur im Schutze ihrer islamischen Religion bewahren könnten. Die nationale Identität, lautete das Fazit der Redaktion, dürfe niemals vom Glauben getrennt werden, sonst hätte das System Il'minskijs doch gesiegt.

Leider, so stellte die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* bedauernd fest, habe die Revolution nach 1905 unter den Tataren „einigen sozialistischen Unrat" *(bir avuc sosyali[s]t süpürüntüleri)* hochgespült. An diese „törichten, dummen" *(cahilane, mecnunane)* Bewegungen erinnerte sich das Blatt nach eigenem Bekunden nur ungern. Scheinbar verwundert machte es die Leser darauf aufmerksam, daß ein Großteil dieser muslimischen Sozialisten aus Absolventen der „Kasaner Lehrerschule" *(Tatarski Uçitelski İşkola)*[3] bestanden habe. Diese Einrichtung habe F. W. Radloff gegründet,[4] „ein Missionar, dessen christlicher Fanatismus grenzenlos ist"

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 12, 19. Ağustos 1326/27. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden müteveffa Ilminski'nin mektubu)*, S. 198–200.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden Mösyö Ilminski'nin mektubu)*, S. 30–32.

3 Galimğan İbrahimof (1887–1938) bestätigte in seinem 1925 erschienen Werk über die revolutionären Bewegungen unter den Tataren, daß die tatarische Jugend auf der *Russko-Tatarskaja Učitel'skaja Škola* von sozialistischen Gedanken erfaßt wurde und viele Absolventen kurz vor sowie während der Revolution von 1905 politisch aktiv wurden; İBRAHİMOF, GALİMĞAN (1925): *Tatarlar arasynda revoljucija xäräkätläre*. Berenče büläk. 1905. Kazan, S. 38; siehe ebenso DEVLET (1985), S. 120. Zu den Presseorganen der tatarischen Linken siehe BENNIGSEN (1964), S. 82–92.

4 Friedrich Wilhelm Radloff (1837–1918) wurde in Berlin geboren und kam in den späten 50ern des 19. Jh. nach Rußland. Nachdem er zwischen 1859–71 im sibirischen Barnaul als Lehrer tätig gewesen war, wurde

(taassubat-i hıristiyaniyesi fevkalhad olan bir misyoner).[1] An sich, so *Tearüf-i Müslimin*, könnte man doch vermuten, daß die Missionare nichts mit den Sozialisten, ihren Todfeinden, gemein hätten. Man müsse sich daher die Frage stellen: Welches Interesse haben die Missionare daran, daß sich der Sozialismus unter den Tataren ausbreitet, die kulturell noch gar nicht imstande seien, zu begreifen, was es mit dieser Lehre auf sich habe? Bei der Suche nach der Antwort, so die Zeitschrift, müsse man sich immer vor Augen halten, was das eigentliche Ziel bei der Gründung der Missionarsgesellschaften in Rußland gewesen sei. Treue Leser von *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* verstanden diesen Hinweis sicherlich: Wenn nötig erzögen die russischen Lehrer die tatarischen Kinder zum Sozialismus, um damit ihren islamischen Glauben zu unterminieren. Um dem Islam zu schaden, sei das Christentum sogar bereit, seine schlimmsten Widersacher, die atheistischen Sozialisten, zu fördern.

Das Lehrerseminar in Kasan, auf dem tatarische Pädagogen ausgebildet wurden, die auf den russisch-tatarischen Schulen unterrichten sollten, war von Ahmed Taceddin schon früher in einem *Sırat-i Müstakim*-Beitrag in schwärzesten Farben beschrieben worden, so als handle es sich um eine „Brutstätte des Bösen". Diese Lehranstalt sei, so Taceddin, aus Steinen erbaut, die allesamt von den Missionaren verzaubert worden seien.[2] Auch in diesem Artikel wurde der deutschstämmige Turkologe Radloff den osmanischen Lesern als Bedrohung für die tatarische Gesellschaft dargestellt. Ein völlig gegensätzlich Bild zeichnete Sadreddin Maksudof, der Radloff 1909 in der Kasaner Zeitung *Joldyz* zu seinem 50jährigen Amtsjubiläum gratulierte und in einem zweiteiligen biographischen Aufsatz den Menschen Radloff und seine wissenschaftlichen Leistungen der tatarischen Leserschaft ausführlich vorstellte.[3] Maksudof betonte ausdrücklich, daß dieser sich von den anderen russischen Orientalisten in einem Punkt unterscheide: Er diene nur der Wissenschaft. Alle anderen hegten Hintergedanken, wenn sie sich dem Studium des Islams und der orientalischen Sprachen widmeten:

> „Um es offen zu sagen: Das Ziel beim Erlernen orientalischer Sprachen war immer entweder eine religiöse oder eine sprachliche Missionierung. Es ist durchaus erlaubt zu behaupten, daß es zwischen der Orientalistik und der Missionsbewegung keinen so großen Unterschied gibt. Es ist nicht

---

Radloff, der mit Il'minskij und dem damaligen Volksbildungsminister, Graf D. A. Tolstoj, bekannt war, 1872 Inspektor für die muslimischen Schulen des Kasaner Gebiets, auf denen seit einem Regierungsbeschluß von 1870 die russische Sprache unterrichtet werden mußte. 1876 wurde ihm die neugegründete „Kasaner Lehrerschule" (Kazan'skaja Učitel'skaja Škola) unterstellt, die tatarische Russischlehrer ausbildete. 1884 wurde Radloff Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften und lebte von nun an in der russischen Hauptstadt; zu Leben und Werk Radloffs siehe Temir (1991).

1 Bereits seit 1872 existierte das „Kasaner Russisch-Fremdstämmige Lehrerseminar", dessen erster Direktor Il'minskij gewesen ist. Es ist in der Literatur bisweilen zu Verwechslungen mit der Lehrerschule Radloffs gekommen; siehe Temir (1991), S. 26 ff. Zu den Absolventen der Lehrerschule gehörten neben Ayaz Ishakof und anderen links-nationalistischen Schriftstellern auch der spätere Dumaabgeordnete Sadreddin Maksudof; siehe Ayda (1991), S. 20f.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 67, 3. Kanun I 1325/3. Zilhicce 1327 *(Âlem-i İslâm: Rus maarif nezaretinin beyanatı münasebetiyle ta'lim-i umumiye dair)*, S. 237–39. Siehe hierzu auch Kapitel 5.1.2.

3 *Joldyz* 1909, Nr. 397, 10.5.1909/3. Cemazi I 1327 *(Fel'eton: Radlof ille sänälek ber xidmät-i gyjl'mije)*, S. 2, sowie Nr. 398, 12.5.1909/5. Cemazi I 1327, S. 2–3. *Türk Derneği* druckte 1909 eine Biographie Radloffs aus der Feder Gordlevskijs ab; siehe Kapitel 3.1.2.2.

nötig, ihre Namen zu nennen. Die Muslime Rußland kennen die Namen von etlichen Orientalisten-Missionaren."[1]

In der Bewertung Radloffs wich die Meinung von *Tearüf-i Müslimin* deutlich von der an Fragen des Türkentums interessierten Zeitschrift *Türk Derneği* oder auch rußlandmuslimischen Blättern wie *Joldyz* ab. Während Sadreddin Maksudof erklärte, es sei die Pflicht aller Türken und Tataren, die ihr Volk liebten, Radloff zu seinem Lebenswerk zu gratulieren, machte ihn Ahmed Taceddin für das Entstehen atheistischer Strömungen unter den Tataren mitverantwortlich. Der Nationalismus eines Ayaz İshakof oder eines Sadreddin Maksudof, Absolventen des Kasaner Lehrerseminars, konnte aus Sicht von *Tearüf-i Müslimin* die Rußlandmuslime nicht vor der russischen Bedrohung schützen, denn diese junge Generation hatte sich ihrer Meinung nach schon zu weit vom islamischen Glauben entfernt, um von der einfachen Bevölkerung als Führer akzeptiert zu werden. Die Saat von Il'minskijs Wirken würde aufgehen, wenn eine rebellische Jugend der Religion den Rücken zukehre und die ohnehin durch den Streit zwischen Dschadidisten und Kadimisten gefährdete Einheit der Muslime weiter untergrübe.

Bei den Briefen, die *Tearüf-i Müslimin* ab Mai 1910 abdruckte, handelte es sich bis auf zwei Ausnahmen um Schreiben, die Il'minskij an den Oberprokurator des Heiligen Synod, Pobedonoscev, gerichtet hatte und die schon seit längerem in Buchform vorlagen.[2] Der erste Brief gibt gewisse Rätsel auf, da er nicht zu den veröffentlichten „Pobedonoscev-Briefen" gehört und einige Besonderheiten aufweist, die daran zweifeln lassen, ob hier wirklich ein russischer Missionar des 19. Jh. zur Feder gegriffen hat.[3] Wenn diesem Schreiben auch ein ursprünglicher Text Il'minskijs zugrunde liegen sollte – was nicht ausgeschlossen werden kann –, so ist er doch mehrfach redigiert worden, ehe er in *Tearüf-i Müslimin* abgedruckt wurde. In Rußland war ein Teil der Il'minskij-Briefe bereits in früheren Jahren von Gasprinski für *Terciman* übersetzt worden. Ende 1909 veröffentlichte die aserbaidschanische Zeitung *Säda* einen Artikel über die Pläne Il'minskijs, den *İdel* übernahm.[4] Es handelte sich um eine Variation jenes ersten Briefs, der im Mai 1910 in *Tearüf-i Müslimin* erschien.[5] Die Entscheidung der Istanbuler Redaktion, Il'minskijs Schreiben ausführlicher vorzustellen, war somit kein isolierter Akt, sondern spiegelt durchaus einen Trend in der rußlandmuslimischen Presse der Jahre 1909/10 wider.

---

1 Ebd., S. 2.

2 Saussay (1967) hat den Inhalt einiger dieser Briefe, die sich mit Rußlandmuslimen und getauften Tataren beschäftigen, zusammengefaßt. In *Tearüf-i Müslimin* wurden die Briefe Nr. 1, 2, 21, 118 aus *Pis'ma Nikolaja Ivanoviča Il'minskago* (1895), abgedruckt, wobei das Istanbuler Blatt aber die Quelle verschwieg.

3 Er erschien zweigeteilt in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden Mösyö İlminski'nin mektubu)*, S. 46–47 und Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328, S. 67–69.

4 *İdel* 1910, Nr. 215, 25.12.1909/25. Zilhicce 1327 *(Mötäväffa İlminski vä Rossija möslimanlary)*, S. 1–2.

5 In einer dem Aserbaidschanischen angeglichenen Form war dieser Brief bereits im Juli 1907 in der Bakuer Zeitschrift *Füyuzat* erschienen; siehe *Füyuzat* 1907, Nr. 21, 2.7.1907/4. Cemazi II 1325 *(İzhar-i batilan)*, S. 323–25.

In diesem „Eröffnungsbrief" schilderte Il'minskij detailliert die Methoden, mit denen seiner Erfahrung nach das Erwachen der Rußlandmuslime verhindert werden könnte. Ausführlich ging er auf die Schwächen der Muslime auf dem Gebiet der Bildung und die Eitelkeit ihrer traditionellen geistlichen Führer ein. Die hier porträtierte, „rückständige" rußlandmuslimische Gesellschaft entsprach weit eher den polemischen Darstellungen der Dschadidisten als der Sichtweise eines russischen Missionars. In der folgenden Zusammenfassung des Texts ist der Autorenname in Anführungszeichen gesetzt, um zu verdeutlichen, daß hier zwar ein „Il'minskij" schrieb, aber in vielen Formulierungen ein Dschadidist Vater des Gedankens war.

„Il'minskij" schilderte, wie er in jungen Jahren nach Ägypten reiste, um Arabisch zu lernen, und sich dort als Muslim ausgegeben habe, damit er die Lebensgewohnheiten der Einheimischen besser studieren konnte. Er habe auf diese Weise die potentielle Gefahr erkannt, die von den Muslimen für die christliche Welt und insbesondere für Rußland ausgehe. Die Rußlandmuslime, deren Zahl schon 30–40 Millionen betrage,[1] drohten bald zu erwachen und sich kulturell weiterzuentwickeln, doch noch könne man ihre Unachtsamkeit ausnützen: Um zu verhindern, daß sich die Muslime in naher Zukunft ihrer „Gefangenschaft" *(esaret)* bewußt würden und einen Rettungsweg zu suchen begännen, müsse man sie behutsam, aber konsequent russifizieren.

Erleichtert werde diese Aufgabe dadurch, daß die Muslime bisher die „eigentliche Bedeutung" der koranischen Botschaft nicht verstanden hätten, sondern sich lediglich am Wortlaut orientierten. Die Russen[2] müßten immer bedenken, so „Il'minskij", daß der Koran die Muslime dazu aufrufe, sich zu vereinen. Aber die Muslime begriffen den Sinn des Korangebotes: „Und haltet allesamt fest an der Verbindung mit Gott und teilt euch nicht (in verschiedene Gruppen)!" bisher nicht.[3] Es gebe im Koran viele Verse über die „Einheit" *(ittihad)*, den „Fortschritt" *(terraki)* und die „Erhöhung" *(taali)*, denen die Muslime keine Aufmerksamkeit schenkten. Ebensowenig würden sie erkennen, daß der Koran die Gläubigen zu Fleiß und damit zum *ictihad* anhalte.[4] Statt dessen glaubten sie, ohne Anstrengungen, alleine mit Gebeten, an ihr Ziel zu kommen. Dieses Verhalten widerspreche jedoch völlig der Intention des Korans, bemerkte der „russische Missionar".

---

1 Diese sehr hohe Schätzung dürfte kaum aus der Feder Il'minskijs stammen, der 1891 starb – sechs Jahre vor der allrussischen Volkszählung, die eine Gesamtzahl von rund 14 Millionen muslimischer Reichsbewohner feststellte. Auf dem dritten Kongreß der Rußlandmuslime in Nižnij Novgorod (August 1906) sprachen die Redner von 20 Millionen Rußlandmuslimen; siehe *Gomum Rossija möslimanlarynyŋ 3nče räsmi nädväläre.* (1906). Kazan. (ed. von MUSA BİGİYEF), S. 18. In den Istanbuler Texten war üblicherweise von 30 Millionen Rußlandmuslimen die Rede – analog zur muslimischen Weltbevölkerung, die mit 300 Millionen angesetzt wurde. Aber auch höhere Schätzungen wie 30–40 Millionen Rußlandmuslime (entsprechend 300–400 Millionen Muslime weltweit) sind anzutreffen. In dem von *Füyuzat* veröffentlichten Il'minskij-Brief ist ebenfalls von 30–40 Millionen Rußlandmuslimen die Rede; siehe vorhergehende Fußnote.

2 Die erste Person Plural des Originals möchte ich in der Paraphrase mit „die Russen" wiedergeben.

3 Sure 3: 103 *wa-'taṣimū bi-ḥabli llāhi ǧamī'an wa-lā tafarraqū.* Dieses Gebot schmückte jede Titelseite der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin.*

4 Der *ictihad*, die eigenständige Interpretation der Quellen, war ein Schlüsselbegriff der dschadidistischen Philosophie, siehe ZARCONE, THIERRY (1996): „Philosopie et théologie chez les djadids. La question du raisonnement indépendant (*iğtihâd*)." In: *Réformisme musulman.* S. 53–64.

Sollten sie je die Botschaft des Korans verstehen, brächen für Rußland schwierige Zeiten an, warnte er. Die Zukunft des russischen Staates hänge davon ab, daß alle Völker zu einem Volk zusammenschmölzen. „Il'minskij" behauptete, sein Ziel beim Erlernen der arabischen Sprache sei es gewesen, Verleumdungen über den Koran in Umlauf zu bringen und somit dessen Ansehen bei den Muslime, insbesondere bei der Jugend, zu vermindern. Ein Keil müsse schnellstmöglich zwischen den Koran und die Muslime getrieben werden, mahnte „Il'minskij", und dabei sowenig Lärm wie möglich gemacht werden, sonst verursache man noch ein allgemeines Erwachen der Muslime aus dem langen Schlaf. Einer der wichtigsten Aufgabenbereiche sei die Überwachung der muslimischen Bildungseinrichtungen. Zum Glück für Rußland benutzten die Muslime des Kaukasus, Kasans und der Krim noch die alten Unterrichtsmethoden: Einige hundert Kinder säßen in einem einzigen, schmutzigen Klassenraum auf dem Fußboden und lernten die Buchstaben des Alphabets auswendig. Der Unterricht sei völlig unorganisiert und die Kinder verstünden nicht, was sie läsen. Wenn dieser Zustand anhalte, frohlockte „Il'minskij", verlernten die Muslime langsam ihre Muttersprache, abgesehen davon, daß sie dem Koran immer weniger Bedeutung beimäßen. Daher müßten die Russen alles unternehmen, daß diese Entwicklung weitergehe.

Im zweiten Teil des Schreibens stellte er die konservativen muslimischen Gelehrten vor: Sie seien der beste Garant dafür, daß sich nichts ändern werde. Die wenigen Personen, die „die Wahrheit erkennen" würden und sich bemühten, die Bevölkerung über die herrschende Unordnung im Erziehungswesen aufzuklären, stießen auf den erbitterten Widerstand der Imame und *ahunds*. Diese geistigen Führer der Muslime gingen so weit, die Kritiker als Ungläubige zu brandmarken und die unwissende Bevölkerung gegen sie aufzubringen. So folgerte „Il'minskij": „Daher besteht der vorteilhafteste Weg für uns darin, [die Bevölkerung] der Erziehung jener fanatischen Imame zu überlassen."[1] Für ebenso wichtig hielt es „Il'minskij", daß die Muslime nicht allzuviel Russisch lernten, da sie sonst Wissen über die Geschichte und die Geographie erwerben und ihre eigene Situation leichter analysieren könnten.

Zum Glück gebe es zur Zeit noch keine Ulema, deren Ratschläge und Predigten für Rußland gefährlich seien, denn sie sprächen mit keinem Wort über die Zukunft und den Lauf der Zeit. Die Gelehrten übten einen außergewöhnlich großen Einfluß auf das einfache Volk aus, das diese für Philosophen halte und ihnen keinen schlechten Gedanken zutraue. Auf den gemeinsamen Zusammenkünften gäben sich die Ulema durch ihre Turbane äußerlich den Anschein von Heiligkeit, wodurch das gemeine Volk Ehrfurcht vor ihnen gewinne. Für überaus befriedigend hielt „Il'minskij" den Umstand, daß es unter den Gelehrten immer wieder zu Streit komme und es zwischen ihnen und den gewöhnlichen Gläubigen keine richtige Kommunikation gebe: Bitte ein einfacher Muslim auf einer Versammlung um die Klärung eines rechtlichen Problems, beginne unter den Ulema ein eitles Gezänk, ohne daß die Anwesenden ein Wort verstünden. Es gehöre zur Natur der Gelehrten, hielt „Il'minskij" fest, aneinander Rache zu üben und den anderen vor den Augen der Gemeinen bloßzustellen.

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden Mösyö İlminski'nin mektubu)*, S. 68.

Von solchen „Kerlen" könne die Nation nichts erwarten, an „Reformen" *(ıslahat)* sei mit ihnen nicht zu denken – sie würden jeden verdammen, der davon spreche. Verantwortlich für dieses Verhalten seien die alten Unterrichtsmethoden, an deren Fortleben die Russen interessiert sein müßten. Der größte „Feind" *(düşman)* Rußlands sei Gasprinski, führte „Il'minskij" weiter aus, der mit Hilfe der Zeitung *Terciman* die Augen vieler Muslime geöffnet habe. Er erkläre den Muslimen, daß die Philosophie des Korans mit der modernen Zivilisation vereinbar sei, auf die sie dank dieser Erkenntnis mehr und mehr zuschritten. Gott sei Dank, so „Il'minskij", stellten sich die alten Imame Gasprinski in den Weg und lehnten seine neuen Unterrichtsmethoden ab: „Ist es nicht wunderbar, daß die Häupter der Muslime an der Vernichtung und am Untergang des Islams arbeiten? Aus diesem Grunde sind solche Imame unsere geistigen Verbündeten."[1]

Um die Gefahr, die von den fortschrittlichen, jüngeren Kräften ausgehe, zu bannen, müßten die Russen unbedingt die fanatischen Imame und die „konservativen Alten" *(eski fikirli ihtiyarlar)* unterstützen. Dem Volk müsse suggeriert werden, daß die Jungen die Muslime in „enge Hosen" *(dar pantalon)* kleiden und russifizieren wollten, so daß es dem Gerede vom Fortschritt kein Gehör mehr schenke. Eine solche Methode, so „Il'minskij", könne den Erfolg von *Terciman* beenden und die Muslime wieder in einen tiefen „Schlaf der Gedankenlosigkeit" *(hâb-i gaflet)* versinken lassen.

Über weite Stecken trug „Il'minskij" in diesem ersten Brief die Sichtweise der Dschadidisten vor. Das Zerrbild, das rußlandmuslimische Autoren in der Istanbuler Presse immer wieder von ihren kadimistischen Gegnern zeichneten,[2] ist in diesen Schilderungen des „russischen Missionars" detailgetreu wiedergegeben worden. Im weiteren Verlauf ihres Erscheinens erinnerte *Tearüf-i Müslimin* die Leser bisweilen an diesen ersten Brief „Il'minskijs", vor allem dann, wenn sie auf einen Mißstand aufmerksam machen wollte und mahnte: „Jetzt sind wir Muslime doch an dem Punkt angelangt, an dem uns Il'minskij haben wollte."[3] Der fortschrittlich denkende Religionsgelehrte, den Ahmed Taceddin und andere Redaktionsmitglieder zu verkörpern hofften, warnte durch den Abdruck dieser Briefe seine konservativen Widersacher und deren linke, jugendliche Kritiker davor, sich gegenseitig zu bekämpfen und somit doch noch der Taktik und List eines längst verstorbenen Missionars zum Opfer zu fallen.

Zwei weitere Briefe in *Tearüf-i Müslimin* sind ebenfalls erwähnenswert: In einem von ihnen beschäftigte sich Il'minskij mit der Apostasie getaufter Tataren im Dorf Elyševo im Gouvernement von Kasan.[4] Die Hartnäckigkeit, mit der die Bewohner dieses Dorfes seit 1866 um die offizielle Anerkennung ihres islamischen Glaubens stritten, und die Hilflosigkeit der Kirche

1 Ebd., S. 69.

2 Siehe Kapitel 5.2.1.

3 Siehe etwa *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 7, 24. Haziran 1326/30. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da imamet mansıbı)*, S. 114–17.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden müteveffa İlminski'nin mektubu)*, S. 102–05; Übersetzung des Briefes Nr. 2 vom 9.(21.)3.1882 aus *Pis'ma Nikolaja Ivanoviča Il'minskago* (1895), S. 6–10.

angesichts dieser Renitenz hatten Il'minskij über viele Jahre Sorgen bereitet. Elyševo schien in der zweiten Hälfte des 19. Jh. zum Mahnmal einer gescheiterten Missionspolitik zu werden, da weder der Bau einer Kirche, die Einrichtung einer muttersprachlichen Schule noch das persönliche Engagement eines tatarischen Priesters und Freunds Il'minskijs die Apostasie verhindern konnten.[1] Für *Tearüf-i Müslimin* dokumentierte der Brief Il'minskijs das Eingeständnis der Niederlage: Die Festigkeit der Dorfbewohner im „wahren" Glauben, d.h. im Islam, sei weder von den Missionaren, noch von der Regierung erschüttert worden. Um die Bewohner wenigsten pro forma in der Kirche zu halten, sei der Staat gezwungen gewesen, massiven Druck auszuüben.[2] Seit ein paar Jahren, so hatte *Tearüf-i Müslimin* schon im Vorspann berichtet, müßten selbst extreme Nationalisten wie die Redakteure der Zeitung *Russkoe Znamja* eingestehen,[3] daß all dies umsonst gewesen sei.

Ein zweiter Brief hat die Überlegungen Il'minskijs zur Kompetenz des Muftis von Innerrußland zum Gegenstand.[4] Er beschrieb darin Pobedonoscev, welchen Nutzen der russische Staat davon habe, wenn der Mufti, dessen Auswahl und Ernennung seit 1840 direkt durch die Regierung erfolgte,[5] in Fragen des islamischen Rechts unerfahren und von geringem Durchsetzungsvermögen sei. Der Mufti sollte lediglich repräsentative Funktionen haben, schlug Il'minskij vor, aber nie so geehrt werden dürfen, wie die Oberhäupter der christlichen Konfessionen. Die drei Kadis, in deren Händen, die eigentliche Arbeit der „Geistlichen Sammlung" liege, würden zwar von der Bevölkerung gewählt, worin Il'minskij eine gewisse Gefahr erkannte, seien aber „gottlob" alle bestechlich. Il'minskij warnte in diesem Schreiben davor, daß eines Tages jüngere Kreise der tatarischen Intelligenzija, wie sie sich um Gasprinski bildeten, Einfluß auf die „Geistliche Sammlung" nehmen könnten, und sprach sich dafür aus, gründlich zu überdenken, ob man die Institution des *müftiyat* nicht ganz abschaffen solle.

Die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* verfolgte mit der Veröffentlichung dieses Briefes ein konkretes Ziel: Im Jahre 1910 waren die Vorbereitungen zum Dienstjubiläum des amtierenden Muftis Möxämmädjar Sultanof (1886–1915) im Gange, der seinerzeit von Il'minskij vorgeschlagen worden war. Einer der führenden Mitarbeiter von *Tearüf-i Müslimin*, Abdürreşid İbrahimof, hatte sich während seiner Tätigkeit als Kadi mit Sultanof zerstritten.[6] Seither

---

1 Zu Elyševo und der islamischen Identität seiner christlichen Bewohner siehe ausführlich KEFELI (1997).

2 Von „hartem administrativen Druck" *(sil'noe administrativnoe vozdejstvie)*, den der Vizegouverneur auf die Dorfbevölkerung ausgeübt habe, als er 1866 zusammen mit Il'minskij Elyševo besuchte, ist im Original zu lesen; *Pis'ma Nikolaja Ivanoviča Il'minskago* (1895), S. 7. In der Version von *Tearüf-i Müslimin* steht, daß die beiden Besucher „Verhaftung und Folter" *(tevkif ve enva-i işkence muamelesi)* angewandt hätten, um die Dorfbevölkerung zu einer Rückkehr zum Christentum zu bewegen; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden müteveffa İlminski'nin mektubu)*, S. 104. Eine gewisse Freiheit bei der Übersetzung ist auch an anderen Stellen festzustellen.

3 Zu dieser Zeitschrift siehe Kapitel 5.1.7.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328 *(Rus misyonerlerinden Mösyö İlminski'nin mektubu)*, S. 232–34; sowie Nr. 15, 9. Eylül 1326/18. Ramazan 1328, S. 247–48. Es handelt sich dabei um eine Übersetzung des Briefes Nr. 21 vom 10.(22.)2.1884 aus *Pis'ma Nikolaja Ivanoviča Il'minskago* (1895), S. 61–66.

5 Einen biographischen Überblick über alle fünf zwischen 1788 und 1915 amtierenden Muftis der „Orenburger Geistlichen Sammlung" und über ihr Verhältnis zur Regierung gibt AZAMATOV (1998).

6 UZUN (1988), S. 295.

bezichtigte İbrahimof den Mufti, unfähig zu sein, seinen religiösen und nationalen Pflichten nachzukommen, sowie sich der Regierung gegenüber überaus devot zu verhalten. Das Schreiben Il'minskij sollte die Leser daran erinnern, in welch hohem Maße die religiöse Verwaltung der Muslime Innerrußlands und insbesondere ihre Führungsspitze das Produkt eines „intriganten Missionars" sei und daher einer umfassenden Reform bedürfe.

5.1.1.2 Die neuen Missionare: Linke Schalmeienklänge

Nach der Lektüre eines langen Artikels der renommierten linksliberalen russischen Zeitschrift *Russkaja Mysl'* über „die muslimische Frage in Rußland" sah sich Ahmed Taceddin im Juni 1910 veranlaßt, vor einer neuen Bedrohung zu warnen: dem Missionar, der nicht mehr als „engstirniger Priester", sondern als äußerlich areligiöser Intellektueller, ja „Materialist" *(dehri)*, auftrete und die rußlandmuslimische Jugend mit seiner „süßen Zunge" verführe.[1]

Wenn die Muslime deren Gefährlichkeit heute unterschätzten, so Taceddin, könnten sie später ihr nationales Leben nicht mehr aus deren „schmutzigen Händen" *(mülevves eller)* retten. Dieser neue Missionarstyp habe sehr schnell begriffen, welche Bedeutung die Revolution vom 10. Temmuz, d.h. die Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung 1908, und das Erwachen der ganzen islamischen Welt habe. Die Ursache für diese Entwicklung hätten diese Missionare in der inneren Verbundenheit der Muslime untereinander und deren Liebe zum Kalifat gesehen. Das Hauptangriffsziel der neuen Missionare, folgerte der Tatare, sei daher der Panislamismus, den sie mit all ihrem Tun zu schwächen gedächten.

Der Artikel Alisovs,[2] von dem Taceddin als *Mösyö Alisof* sprach, sei ein besonders listiges Beispiel für ihren Versuch, die täglich stärker werdenden Bande zwischen den Muslimen Rußlands und dem Kalifat zu kappen. Bei flüchtigem Durchlesen müsse man glauben, der Aufsatz sei mit viel Sympathie für die Muslime geschrieben. Von der ersten bis zur letzten Zeile spreche der Autor von Fortschritt, Erneuerung und Renaissance, ja an einigen Stellen mache er sich zum Anwalt der Muslime gegenüber Europa. Doch nach genauerem Studium, so mußte Taceddin seine Leser warnen, sei es unmöglich, Herrn Alisov nicht für einen Missionar zu halten, der sich in der Geisteshaltung der rußlandmuslimischen Jugend bestens auskenne.

Ahmed Taceddin übersetzte einige wichtige Passagen des russischen Originals, um dessen Thesen anschließend zu verwerfen und die eigentlichen Beweggründe des Autors aufzudekken. Es zeigte sich, daß Alisov und Taceddin zwei völlig verschiedene Konzepte von Panislamismus vertraten, die ein „Mißverstehen" geradezu unvermeidlich werden ließen. Alisov hatte argumentiert, daß der „Panislamismus" *(panislamizm)* eine Erfindung des früheren Sul-

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Panislamizm etrafında bir misyoner)*, S. 96–100. Der Beitrag stammte von G. Alisov und erschien in *Russkaja Mysl'* 1909, Nr. 7 *(Musul'manskij vopros v Rossii)*, S. 28–61. Die Orenburger Zeitschrift *Šura* übersetzte diesen Artikel und veröffentlichte ihn als Serie unter dem Titel *Rossijada mösliman mäs'äläse*; siehe *Šura* Nr. 8, April 1910, bis Nr. 20, Oktober 1910.

2 Laut Geraci (1997), S. 156, handelte es sich bei diesem Namen um ein Pseudonym.

tans Abdülhamid II. gewesen sei, eine politische Waffe also, die seine autokratische Herrschaft rechtfertigen sollte. Diese reaktionäre, fanatische und antichristliche Ideologie habe kritische Stimmen im Osmanischen Reich, die eine Wiedereinführung der Verfassung gefordert hätten, mundtot gemacht. Die heutige Renaissance in der islamischen Welt, darunter auch in der Türkei, so Alisov, habe nichts mit diesem Panislamismus zu tun. Es sei daher äußerst ungerecht von vielen europäischen Kommentatoren, die Erneuerungs- und Reformbewegungen der Muslime mit dem Panislamismus, einem „Sproß" Abdülhamids II., in Verbindung zu bringen. Sie seien vielmehr im Westen zu begrüßen, da sie die Muslime auf eine höhere Kulturstufe führten – eine Entwicklung, die ganz im Sinne Europas sein müsse.

Ahmed Taceddin übersetzte den Begriff „Panislamismus" konsequent mit *ittihad-i islâm*, also der inneren Verbundenheit aller Muslime, so daß die Argumentation Alisovs einen völlig neuen Sinn erhielt: Das heutige Erwachen der Muslime habe nichts mit der geistigen Einheit zu tun, die es nur unter Abdülhamid II. gegeben habe. Alles was die muslimische Jugend heute anstrebe, tue sie in bewußter Abkehr vom Gefühl der Brüderlichkeit und Eintracht.

Gegen eine solche Interpretation der islamischen Gegenwart erhob Taceddin seinen Protest. Er warf Alisov vor, der tatarischen Jugend einen Konflikt zwischen „Nation" *(millet)* und „Religion" *(din)* einreden zu wollen. Mit diesen Ausführungen habe *Mösyö Alisof* die Muslime verspotten wollen, denn er könne doch nicht ernsthaft daran zweifeln, daß die brüderliche Einheit letztlich der Reform und der Modernisierung der muslimischen Gesellschaft diene. Alisovs Behauptung, die *ittihad-i islâm* sei eine Erfindung Abdülhamids II., erklärte Taceddin für eine schlichte Lüge. Gerade unter diesem Herrscher, so Taceddin, seien Ausdrücke wie *ittihad, cemiyet, terakki* oder *ıslah* („Einheit, Vereinigung, Fortschritt, Reform") verboten gewesen und Anhänger der islamischen Einheit verfolgt worden. Mit solchen Verdrehungen hoffe *Mösyö Alisof* unter jüngeren Rußlandmuslimen das Interesse am Kalifat erkalten zu lassen. Stolzerfüllt sollten sie auf die eigenen nationalen Errungenschaften blicken und den Panislamismus für eine rückschrittliche Gesinnung halten. Wenn Alisov dies gelinge, so lassen sich Taceddins Ausführungen zusammenfassen, dann habe der Missionar sein Ziel erreicht, d.h. der Zersplitterung der islamischen Welt weiteren Vorschub geleistet. Dabei müßten die Europäer eigentlich die Einheit des Islams fördern, denn

> „...die Idee der islamischen Einheit bedeutet nicht, daß sich das Kalifat der 360 Millionen unter der Fahne des Propheten versammelten Muslime einen Stoßtrupp zulegt und damit ein islamisches Großreich gründet, das Rußland, China, Indien, Marokko, Algerien, Java u.a. umfaßt. Wir sind felsenfest davon überzeugt, daß es keinen Muslim geben wird, der einer solchen Phantasterei nachläuft."[1]

Die islamische Einheit sei vielmehr eine ideelle Kraft, die Muslime verschiedenster Regionen solidarisch werden lasse. Die Feststellung sei erlaubt, so Taceddin, daß es sich bei den Muslimen nach den Juden um dasjenige Volk handele, das heutzutage der größten Gewalt und dem schlimmsten Unrecht ausgeliefert sei. Nur die *ittihad-i islâm* könne ihnen helfen, diese

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Panislamizm etrafında bir misyoner)*, S. 99–100.

bedrückende Situation zu überwinden. *Mösyö Alisof* werde erkennen, wie nötig Europa die Muslime einst haben werde, meinte Taceddin und fügte hinzu:

> „Ja ich bin sogar überzeugt, daß er verstehen wird, daß, wenn die gelbe Rasse irgendwann, zu einer Zeit, die ich jetzt noch nicht vorhersagen kann, gegen Europa marschieren wird, der ‚Panislamismus' *(panislamizm)* eine Barriere bilden kann und den Europäer auf diese Weise überaus nützlich sein wird."[1]

Ahmed Taceddin ließ nicht erkennen, ob ihm bekannt war, daß *Šura* die Ausführungen Alisovs ins Tatarische übersetzt hatte. Auf eine „Richtigstellung" der Thesen Alisovs hatte *Šura* verzichtet, sie beabsichtigte ihren Lesern lediglich zu verdeutlichen, wie die russische Öffentlichkeit auf die Muslime blicke. Die Entscheidung von *Tearüf-i Müslimin*, auf diesen Artikel von *Russkaja Mysl'* zu reagieren, stand durchaus im Einklang mit der redaktionellen Strategie tatarischer Periodika. Im Gegensatz zu *Šura* aber sah es das Istanbuler Blatt als seine Pflicht an, vor den Hintergedanken des Autors zu warnen. Ein tatarischer Nationalismus ohne islamisches Bewußtsein, ein kultureller Fortschritt der Rußlandmuslime auf Kosten der religiösen Verbundenheit mit dem osmanischen Kalifat, dies klang in Taceddin Ohren nach den Machenschaften der neuen Missionare, die er für weitaus gefährlicher hielt als die Nachfolger Il'minskijs.

5.1.2 Die schleichende Russifizierung

Wie bereits im vorherigen Kapitel angedeutet, umschloß die Angst vieler Rußlandmuslime vor dem Wirken der Missionare auch die Sorge, sprachlich und kulturell russifiziert zu werden. Dabei handelte es sich nicht um einen bewußten Akt der Konversion, sondern um ein schrittweises Übernehmen von Gewohnheiten eines anderen Volkes, um einen schleichenden Abfall von Sitten und Glauben der Vorfahren. Dschadidistische Intellektuelle, zu denen die rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul zählten, befanden sich auf einer Gratwanderung zwischen einer von ihnen als notwendig erachteten Öffnung zum europäischen Leben, dem Erlernen der russischen Sprache etwa, und der Bewahrung der „eigenen nationalen Identität". Eigenen Angaben zufolge waren sie häufig das Ziel konservativer Angriffe gewesen, die in der „neuen Methode" bereits eine Form der Russifizierung erkannten.[2]

Zu dem innermuslimischen Streit um das Ausmaß der Anpassung an die europäisch-russische Gesellschaft trat gleichzeitig auch der Kampf gegen die Minderheitenpolitik der russischen Regierung, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. eine forcierte Integration der „Fremdstämmigen" betrieb. Die Gründung russisch-tatarischer Lehrerseminare und Schulen in Kasan, Ufa, Simferopol' und Gori fiel in die 70er Jahre des 19. Jh. und markierte den Beginn des Versuchs, einheimische russifizierte Bildungseliten entstehen zu lassen, die dem Zaren-

1 Ebd., S. 100.

2 Siehe etwa die Ausführung Yusuf Akçuras in Kapitel 4.1.2.2.

reich später als loyale Untertanen dienen sollten.[1] Dabei ging es den Schulbehörden weniger um einen Religionswechsel der Einheimischen, als vielmehr um die Ausbreitung europäischen Wissens und der russischen Sprache.[2] Muslimische Kritiker dieser Bildungsanstalten hielten den Absolventen denn auch vor, besser Russisch als ihre Muttersprache zu können.[3] Der als junger Mann ins Osmanische Reich ausgewanderte Dagestaner Murad Bey beschrieb in seinen Memoiren die Angst, die ihn erfaßte, als sein Vater ihn in den frühen 60er Jahren des 19. Jh. auf die „Schule der Muskowiter" schicken wollte.[4] Auch auf der Krim war die Bereitschaft der muslimischen Bevölkerung, das neue Bildungsangebot des Staates anzunehmen, zunächst äußerst begrenzt, da die wenigen Absolventen russischer Schulen durch ihren Lebenswandel und ihr „europäisches" Auftreten eine abschreckende Wirkung erzielten:

> „Horrified by the prospect of their children's Russification (as they were scandalized to witness in some *mirza* children), the traditionally-minded people, with a strong instinct for self-preservation, considered as their only option keeping strictly away from what was Russian and what represented Russian ways."[5]

Der Besuch einer russischen oder russisch-tatarischen Schule war jedem einzelnen freigestellt und aus Sicht ihrer Gegner nur insofern schädlich, als die Absolventen für die „Nation" verloren schienen, da sie die Muttersprache häufig nur unzureichend beherrschten und auf die Kultur ihrer Vorfahren mit einer gewissen Herablassung zu blicken begannen.[6] Solange jedoch die überwiegende Mehrzahl der muslimischen Schüler noch auf eine *mekteb* („konfes-

---

1 Zu den russisch-tatarischen Schulen in Kasan siehe Validov (1923), S. 44–46, und Rorlich (1986), S. 86 ff; zu denen auf der Krim Kirimli (1996), S. 27–29; zu Aserbaidschan Seidov, F. Ä. (1988): *Qori seminariyası və onun mə'zunları*. Bakı.

2 Einer Anweisung des Volksbildungsministeriums vom 26.3.(7.4.)1870 zufolge, sollten die Schulen in den von „Fremdstämmigen" bewohnten Regionen des Reichs unter anderem dazu dienen, deren Russifizierung und Verschmelzung mit dem russischen Volk zu gewährleisten; siehe Kappeler (1993), S. 216. Im Falle der Muslime sollte auf den russischen Schulen lediglich das Fach „islamischer Glaube" zusätzlich unterrichtet werden, gelegentlich auch die Muttersprache; Pierce (1960), S. 215. Die entsprechenden Lehrer mußten die Muslime selbst finanzieren; Rorlich (1986), S. 86.

3 Die Anfeindungen, denen sich die beiden Gründer der ersten „russisch-tatarischen Schule" in Baku, Soltan Mäcid Qänizadä (1866–1937) und Häbibullah bäy Mahmudbäyov (1864–1928), ausgesetzt sahen, beschrieb Vəzirov, Haşim bäy (1914): *Bakıdakı rusi-müsälmani mäktäblärin iyirmi bäş illik yubilesi*. Bakı.

4 Herzog (1996), S. 12f. Murads Entschluß, sich nicht vom Felsen zu stürzen, sondern doch die russische Schule zu besuchen, legte schließlich den Grundstein für seine beeindruckende Karriere als Literat, Historiker und Politiker.

5 Kirimli (1996), S. 26. In Turkestan, wo sich dschadidistische Grundschulen erst zögerlich auszubreiten begannen, hatten die russischen Bildungsanstalten für einheimische Kinder ebenfalls nur einen sehr geringen Zulauf; Pierce (1960), S. 215. Die Bevölkerung ziehe die kadimistischen Grundschulen vor, auch wenn deren Niveau weit unter dem der russischen Schulen liege, schrieb *Sırat-i Müstakim* 1910. Die traditionellen Schulen bewahrten dafür aber die nationale Identität und den Glauben; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 109, 23. Eylül 1326/2. Şevval 1328 *(Şüun: Türkistan: Türkistan'da rus mektebleri)*, S. 86.

6 So beklagte Nesib Yusufbeyli in *Terciman*, daß sich Muslime mit einer russischen Ausbildung untereinander bevorzugt auf russisch unterhielten und die Notwendigkeit zur Entwicklung einer nationalen türkischen Literatur nicht einsähen; übernommen wurde dieser Beitrag von *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 53, 27. Ağustos 1325/24, Şa'ban 1327 *(Mübahisat: Lisan mes'elesi ve Süleyman Nazif Beyler)*, S. 13–14.

sionelle Grundschule") ging, schien die Gefahr einer sprachlichen Russifizierung der Bevölkerung nicht akut zu sein. Die Ausbreitung der „neuen Methode" wurde von den Befürwortern als Möglichkeit gewertet, die *mekteb* mittelfristig dem Niveau der russischen Volksschulen anzupassen und ein Erlernen der russischen Sprache und weltlicher Fächer in einem „nationalen Umfeld" zu ermöglichen. Die Nachlässigkeit, mit der russische Inspektoren die *mekteb* kontrollierten, erleichterte diese Aufgabe zusätzlich.[1] Doch wandelte sich die Situation, als die russische Regierung und die Duma seit 1906 das ehrgeizige Projekt „Allgemeine Schulpflicht in Rußland" in Angriff nahmen und auch über ein neues Elementarschulgesetz diskutierten.[2]

Dem Gedanken an die Einführung einer allgemeinen Schulpflicht begegnet man in Rußland seit der Ära der großen Reformen in den 60er Jahren des 19. Jh. Die Niederlage im Krimkrieg (1853–56) hatte dem Zarenreich schmerzlich vor Augen geführt, daß das Bildungsniveau russischer Soldaten deutlich niedriger lag als das westeuropäischer.[3] Es gab vermehrt Stimmen, die in einer umfassenden Volksbildung einen Weg erkannt zu haben glaubten, die Effizienz der Armee und der Verwaltung zu verbessern. 1864 wurden in den zentralen Provinzen Rußlands die sog. *zemstva*, die Landschaften,[4] eingeführt, deren Aufgabe unter anderem darin bestand, in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich Schulen zu bauen und zu unterhalten. Das Volksbildungsministerium behielt sich jedoch das Recht vor, über die Lehrinhalte zu wachen. Trotz einem forcierten Ausbau des Schulwesens blieb die Regierung doch einer allgemeinen Schulbildung gegenüber ablehnend: Die Aufklärung der Massen, befürchtete sie, könne revolutionären Gedanken förderlich sein. Nach der Ermordung Alexanders II. (1881) griff der Staat auch auf dem Bildungssektor zu restriktiveren Maßnahmen: Seit 1884 erhielten die von der orthodoxen Kirche getragenen Pfarrschulen finanzielle Unterstützung von der Regierung, ja man dachte eine kurze Zeit sogar daran, alle Schulen von der Kirche kontrollieren zu lassen.[5]

Die Revolution von 1905 brachte eine Wende in der Frage der allgemeinen Schulbildung, deren Notwendigkeit nun auch von der Staatsspitze eingesehen wurde. Sie versprach sich davon, die Bevölkerung zu loyalen Bürgern und treuen Zarenanhängern erziehen und Unruhen wie denen von 1905/06 künftig vorbeugen zu können. Im März 1907 setzte sich Stolypin dafür ein, daß das Volksbildungsministerium einen entsprechenden Gesetzesvorschlag erarbeite, der dann der Duma zur Annahme vorgelegt werden sollte. Der Entwurf des Ministeriums sah vor, daß die Elementarausbildung kostenlos für alle Bürger angeboten werden müsse, die Grundausbildung vier Jahre umfassen solle und die lokalen *zemstva* die Voraussetzung für die

1 Zu den Methoden tatarischer Pädagogen, russische Inspekteure über den wahren Inhalt des Unterrichts zu täuschen, siehe Rorlich (1986), S. 92–93.

2 Siehe hierzu ausführlich Salzmann (1972), der auch die Redebeiträge der muslimischen Abgeordneten berücksichtigt; ebd., S. 415–33. Zum selben Thema siehe ebenso Santa Maria (1990).

3 Siehe *Handbuch der Geschichte Russlands* (1992), S. 1596 ff.

4 Beim *zemstvo* („Landschaft", Plural *zemstva*), handelte es sich um ein regionales und lokales Selbstverwaltungsorgan auf Gouvernementsebene, das recht bald nach seiner Gründung vom Adel beherrscht wurde. Es war zunächst, mit kleineren Ausnahmen, im europäischen Rußland eingeführt worden; *Handbuch der Geschichte Russlands* (1983), S. 77.

5 Santa Maria (1990), S. XVIII.

Implementierung schaffen sollten.[1] Im November 1907, kurz nach dem Zusammentritt der dritten Duma, wurde eine Bildungskommission ins Leben gerufen, die auf Eingabe des Ministeriums hin Gesetzesprojekte über die Einführung der allgemeinen Bildung und der künftigen Form der Elementarschule erarbeitete. Der Kommission gehörten insgesamt 55 Parlamentsabgeordnete an, darunter auch zwei Muslime. 85% der Mitglieder waren orthodoxen Glaubens, über 65% ethnische Großrussen. Dieser Umstand hatte nicht geringe Auswirkungen auf ihre Entscheidungen hinsichtlich der Rolle der Pfarrschulen oder der Frage der Unterrichtssprachen. Hinzu kam der Umstand, daß die Oktobristen wie in der Duma, so auch in der Kommission die stärkste Gruppe stellten.[2] Den Vertretern der Minderheiten bot diese Zusammensetzung bereits Anlaß zu der Sorge, daß die Schulpolitik der Duma zur Russifizierung ihrer Sprachgruppe führen könne.[3]

Die 55 Parlamentarier bildeten sechs Unterkommissionen, die sich mit speziellen Aspekten beschäftigten. So behandelte eine die Frage der „fremdstämmigen Schule": ein Thema, dem die muslimische Presse am meisten Aufmerksamkeit schenkte. Im Frühjahr 1906 waren neue Regelungen für die Elementarschulen der „Fremdstämmigen" vom Ministerium erlassen worden, in denen festgehalten wurde, daß diese Schulen die Kenntnisse der russischen Sprache verbreiten und die verschiedenen Volksgruppen den Russen näherbringen sollten.[4] Der Leiter der Dumakommission, Fon-Anrep, hielt es daher für das Ziel einer allgemeinen Ausbildung, die nichtrussischen Völker möglichst früh mit der russischen Sprache vertraut zu machen. Bevor es noch zu einer Gesetzesvorlage im Parlament (Herbst 1910) kam, wurde innerhalb der Kommission, aber auch in der Öffentlichkeit heftig darüber gestritten, ob Nichtrussen überhaupt ein Unterricht in ihrer Muttersprache gewährt werden dürfe, und wenn ja, wieviele Jahre ein solcher umfassen sollte und welche Völker Berücksichtigung finden könnten.

Vertreter der Minderheiten sowie auch der Linken warnten die Kommission, sich nicht zu unflexibel zu zeigen, da sonst in den Schulen keine Liebe zu Rußland, sondern Haß auf alles Russische hervorgerufen werden könne. Zunächst schien alles auf einen Kompromiß hinauszulaufen: Den Nichtrussen wollte man zugestehen, daß der Unterricht in den ersten beiden

1 Ebd., S. XXIII.

2 Ebd., S. 22f.

3 Sehr bald kam es jedoch zu Konflikten zwischen der Dumakommission und dem Volksbildungsministerium, dem von vielen Seiten vorgehalten wurde, eine reaktionäre und zudem perspektivlose Politik zu betreiben. Der häufige Ministerwechsel blockierte zusätzlich die Initiative des Ministeriums. So kam es, daß die Dumakommission die meisten Gesetzesvorschläge eigenständig erarbeitete und zur Abstimmung dem Plenum vorlegte. Die Duma war daher in Sachen Volksbildung weit mehr als nur ein Sprachrohr der Regierung; siehe Salzmann (1972), S. 107 ff; sowie Santa Maria (1990), S. 29f. 1910 wurde mit Kasso ein Vertrauter Stolypins Volksbildungsminister, der „ohne Rücksicht auf die Gefühle und die Stimmungen in der Gesellschaft und unter Mißachtung des Parlaments" seine Maßnahmen durchgeführt habe. Mit der Ermordung Stolypins (September 1911) verlor jedoch auch Kasso an Durchsetzungsvermögen; siehe Salzmann (1972), S. 90.

4 Mende (1936), S. 110. Die Verwendung einer kyrillischen Transkription bei der Lehre der türkisch-tatarischen Sprache auf staatlichen Grundschulen war ein häufiger Grund zur Beschwerde; Salzmann (1972), S. 420. *Sırat-i Müstakim* meldete 1910, daß zwei tatarische Lehrer wegen eines von ihnen verfaßten Schulbuches, das diese Methode kritisierte, verhaftet worden seien; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 72, 7. Kanun II 1325/8. Muharrem 1328 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 318.

Schuljahren in ihrer Muttersprache erfolge, allerdings sollten die Kinder von Beginn an Russisch lernen. Ab dem dritten Schuljahr sollten dann die meisten Fächer in russischer Sprache gelehrt werden. Dem Sonderausschuß der Kommission zu Fragen der „fremdstämmigen Schule" gelang es aber, erfolgreich einen Ergänzungsvorschlag einzubringen, der vorsah, daß der muttersprachliche Unterricht vier Jahre dauern sollte, jedoch nur für Völker mit einer Schriftsprache und Literatur. Ob die muslimischen Völker des Zarenreichs über eine solche verfügten, war daher 1910 auch Diskussionsgegenstand in Dumadebatten. Einem Dutzend Völker, darunter den Tataren, wurde dieses Recht schließlich zugestanden,[1] wobei lange unklar blieb, welche muslimischen Volksgruppen das Ethnonym Tatare umfaßte.

Ähnlich schwierig und kontrovers wie die Debatten über das Elementarschulgesetz gestalteten sich die Verhandlungen über die allgemeine Schulpflicht. Die Kommission plante, eine solche Schulpflicht von 1912 an innerhalb von zehn Jahren in denjenigen Provinzen einzuführen, die die Voraussetzung hierfür erfüllen konnten. Im Jahre 1922 wäre dieser optimistischen Schätzung zufolge schon in vielen Reichsteilen mit einem flächendeckenden Bildungsangebot zu rechnen gewesen.[2] Trotz allen Bemühungen gelang es der Dumakommission aber nicht, für alle Seiten akzeptable Gesetzesentwürfe für die allgemeine Schulbildung und die Elementarschule zu erarbeiten. Beide Projekte erlangten vor dem Ersten Weltkrieg keine Gesetzeskraft, da sie vom Reichsrat abgelehnt wurden oder in Vermittlungskommissionen steckenblieben. Lediglich zwei Anträge der Volksbildungskommission wurden auch vom Zaren abgesegnet und somit zum Gesetz. Sie wurden als „Notprogramm" angesehen, das einer allgemeinen Bildung den Weg ebnen sollte: Im Juni 1909 wurde nach langer Debatte beschlossen, daß kirchliche Pfarrschulen vom Staat finanziell unterstützt werden, nachdem bereits 1908 den *zemstva* mehrere Millionen Rubel zum Ausbau des Schulwesens zur Verfügung gestellt worden waren. Die letzten beiden Gesetze betrafen die Rußlandmuslime insofern, als mit ihren Steuern nun staatliche und auch kirchliche Schulen gefördert wurden, ohne daß die Muslime Einfluß auf den Unterricht nehmen konnten.[3] Keine Kopeke, so lautete eine verbreitete Klage, gebe die Regierung jedoch aus, um muslimische Schulen zu unterstützen, ein muslimisches Lehrerseminar zu gründen oder wenigsten die Religionslehrer an den staatlichen Schulen zu bezahlen.[4]

Ein polnischer Abgeordneter bezeichnete 1910 die Gesetzesvorlage über die Elementarschule als bewußten Versuch, das polnische Volk zu vernichten.[5] Auch die rußlandmuslimische Presse kommentierte das Geschehen in der Duma und die Politik des Volksbildungsministeriums in einer emotional aufgeladenen Weise und rief gleichzeitig die Muslime dazu auf,

1 Salzmann (1972), S. 116.

2 Hagen (1962), S. 44.

3 Gegen das Gesetz zur Unterstützung der Pfarrschule protestierten muslimische ebenso wie polnische Abgeordnete, die den missionarischen Charakter dieser Bildungsanstalten hervorhoben; Salzmann (1972), S. 421.

4 Rorlich (1986), S. 90. Eine entsprechende Beschwerde übernahm *Sırat-i Müstakim* aus *Vakyt*; siehe *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm)*, S. 223.

5 Santa Maria (1991), S. 84.

ihre eigenen schulpolitischen Konzepte zu erarbeiten und durchzusetzen.[1] In osmanischen Zeitschriften, die sich wie *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* zum Anwalt der Rußlandmuslime erhoben hatten, wurden die Pläne der Duma scharf verurteilt. Im Osmanischen Reich war es zum selben Zeitpunkt (1909/10) zwischen den verschiedenen Nationalitäten zu einer heftigen Polemik über die Rolle des Türkischen als Staatssprache und über die Autonomie christlicher Minderheiten im Bildungssektor gekommen.[2] Beiträge aus rußlandmuslimischer Feder, in denen der Umgang des Zarenreichs, der Protektionsmacht osmanischer Staatsbürger orthodoxen Glaubens, mit seinen eigenen religiösen und ethnischen Minderheiten als skandalös und verbrecherisch dargestellt wurde, waren in dieser Phase durchaus dazu angetan, vorhandene antichristliche Ressentiments in der osmanisch-türkischen Öffentlichkeit zu schüren. Die Kritik Ahmed Taceddins am russischen Volksbildungsministerium oder an der Duma muß daher vor dem Hintergrund der Situation im Osmanischen Reich gesehen werden, denn, so Taceddin: Wenn einem orthodoxen Christen in der Türkei die Nase blutet, schreit als allererstes die russische Regierung auf und fordert von der Pforte die Einhaltung der den Christen garantierten Privilegien und Rechte.[3]

Im Herbst 1909 nahm Ahmed Taceddin in einer Artikelserie in *Sırat-i Müstakim* Stellung zu den Vorstellungen des Volksbildungsministeriums;[4] gleichzeitig übernahm die Zeitschrift auch Meldungen aus der in Istanbul erscheinenden Zeitung *Osmanischer Lloyd*, die 1909/10 wiederholt die russische Islampolitik kritisierte.[5] Taceddin wertete zudem einige Nummern der Kasaner Zeitung *Bäjanelxak* aus, die sich in seinen Augen in der Schulfrage zu kompromißbereit und nachgiebig gezeigt hatte. Grundsätzlich befürwortete Taceddin die Einführung einer allgemeinen Schulpflicht: Jede Regierung, die sich dem Fortschritt und der Zivilisation verschrieben habe, müsse der Bevölkerung das rettende Ufer der Bildung zeigen. Doch habe es für ein kleines und „beherrschtes Volk" *(mahkum millet)* oberste Priorität, daß es in Bildungsangelegenheiten Autonomie genieße, d.h. der Staat nur die materiellen Bedingungen schaffe und finanzielle Hilfe gewähre, während die Auswahl der Unterrichtsprogramme und der Lehrer in den Händen der Muslime bleibe. Daher sollten sich die Rußlandmuslime für die allgemeine Schulbildung aktiv einsetzen, sie mit Nachdruck fordern, aber gleichzeitig auf ihre besonderen Wünsche verweisen. Die Loyalität und Friedfertigkeit, die Rußlandmuslime seit Generationen unter Beweis gestellt hätten, müsse der Regierung Argument genug sein, ihnen zu vertrauen.

---

1 Siehe etwa die Artikel in *Terciman* 1910, Nr. 16, 16.4.1910/11. Rebi II 1328 *(Kitab ve dil mes'elesi)*, S. 1–2, sowie *(Ta'lim-i ibtidai hakkında zakon lâyihası)*, S. 2.

2 Siehe hierzu auch Kapitel 5.3.1.

3 Als Beispiel für eine solche Argumentation sei verwiesen auf seinen Beitrag in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327 *(Âlem-i Islâm: Rusya'da islâmiyet âlemi)*, S. 78–80.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 61, 22. Teşrin I 1325/20. Şevval 1327 *(Âlem-i Islâm: Rusya müslimanları ve rus maarif nezareti)*, S. 142–43; Teil 2 in Nr. 62, 29. Teşrin I 1325/27. Şevval 1327, S. 156; sowie Nr. 65, 19. Teşrin II 1325/19. Zilkade 1327 *(Âlem-i Islâm: Rus maarif nezaretinin beyanatı münasebetiyle ta'lim-i umumiye dair)*, S. 204–06; Teil 2 in Nr. 67, 3. Kanun I 1325/3. Zilhicce 1327, S. 237–39.

5 Diese Rußlands-Berichterstattung des von offizieller deutscher Seite herausgegebenen Blattes darf als Teil einer Strategie gewertet werden, mit deren Hilfe das Kaiserreich versuchte, sich der osmanischen Öffentlichkeit als Freund der islamischen Welt zu präsentieren und Rußland zu diskreditieren; siehe Kapitel 3.1.1.4.

Vielvölkerreiche wie Rußland und das Osmanische Reich, so Taceddin, täten sich jedoch bei der Implementierung einer allgemeinen Ausbildung schwer. Im Falle Rußlands liege dies am despotischen Wesen des Herrschervolks, dessen Ziel darin bestehe, die anderen Völker des Landes zu verschlingen. Wenn es zulasse, daß die unterworfenen Völker eine Bildung genössen, die ihrer jeweiligen nationalen Identität entspreche, bedeute dies für das herrschende Volk „Selbstmord" *(intihar)*.

Aus „Angst vor den Tataren" *(tatar havfi)* plane das russische Volksbildungsministerium jetzt die konsequente Russifizierung der Muslime auf den Schulen, da das Wirken der Missionare ohne Ergebnis geblieben sei. Die Rückkehr Tausender getaufter Tataren zum Islam seit 1905 demonstriere eindrucksvoll, wie wenig das Christentum bei ihnen Wurzeln zu schlagen vermocht habe. Personen, deren Vorfahren vor vielen Generationen von Iwan dem Schrecklichen mit Gewalt getauft worden seien, nähmen jetzt den Glauben ihrer Ahnen wieder an, so lebendig sei der Islam in ihnen noch. Wenn sich der islamische Glaube bei dem Urgroßvater einmal wirklich festgesetzt habe, dann lasse er sich auch heute nicht bei den Urenkeln herausreißen, verkündete Taceddin den osmanischen Lesern erfreut. Doch zielten die neuen Pläne des Bildungsministerium nun darauf ab, die Muslime sprachlich zu russifizieren und sie das Türkische vergessen zu lassen. Wenn das Ministerium glaube, damit Erfolg zu haben, irre es sich jedoch ebenso wie einst die Missionare. „Islamischer Glaube" *(islâmiyet)* und „türkisches Bewußtsein" *(türklük)* könne keine Regierung je auslöschen, sie seien untrennbar mit den Rußlandmuslimen verbunden.

Aus *Bäjanelxak* hatte Taceddin erfahren, daß das Bildungsministerium verkündet hatte, die Rußlandmuslime seien nicht in der Lage, in den nächsten zehn Jahren die Voraussetzungen für eine allgemeine Schulbildung selbst zu erbringen. Darüber hinaus hätten sie kein Interesse an Schulen und Bildung und kooperierten nicht mit den *zemstva*, da sie ihnen mißtrauten. Es sei daher nicht nötig, die Muslime in die weitere Planung mit einzubeziehen. Taceddin wies die Unterstellung vehement zurück, Muslime hätten keinerlei Interesse, zur Schule zu gehen. Die vielen tatarischen Studenten in Buchara, Kairo und Istanbul waren ihm Beweis genug für die Haltlosigkeit dieser Behauptungen.[1] Was ihre angebliche mangelnde Zusammenarbeit mit den „Landschaften" anging, so nahm er die Muslime ebenfalls in Schutz: Es sei sehr wohl bedauerlich, daß die Muslime einer im Prinzip segensreichen Einrichtung wie dem *zemstvo* gegenüber skeptisch blieben,[2] argumentierte er, dies sei aber verständlich, da sie in der Ver-

1 Nur eine Ausgabe später übernahm *Sırat-i Müstakim* eine Meldung aus *Vakyt*, wonach die Kasachen vermehrt begännen, Schulen und Medresen zu errichten. In einem längeren Kommentar hierzu äußerte das Istanbuler Blatt Unverständnis und Unmut über die bisherige Argumentation des Ministeriums. Wenn sogar die nomadischen Kasachen ein immer größeres Interesse an Bildung an den Tag legten, wie könne die Regierung dann behaupten, die Muslime wollten nicht zur Schule gehen; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Kırgızlarda medrese bina etmek)*, S. 223–24.

2 Taceddin übersetzte das russische Wort *zemstvo* mit *daire-i ziraiye* („landwirtschaftlicher Kreis"). Rußlandmuslime hatten seit 1890 beklagt, in den *zemstva* unterrepräsentiert zu sein, so daß sie keinen Einfluß auf die Entscheidungen nehmen könnten. Das Wahlrecht unterlag verschiedensten regionalen Besonderheiten, die meist „Fremdstämmige" benachteiligten. Im Distrikt von Kasan etwa, wo die Muslime mehr als 50% der Bevölkerung stellten, waren sie dennoch kaum in den *zemstva* vertreten; siehe hierzu Salihov (1997), S. 168–73. Lediglich im Gouvernement Ufa konnten die Muslime zu Beginn des 20. Jh. in den *zemstva* ihre

gangenheit mit der Regierung nur schlechte Erfahrung gemacht hätten. Alles, was diese ihnen angeboten habe, sei auf eine Russifizierung hinausgelaufen. So sei es gekommen, daß die muslimische Bevölkerung auch die „Landschaft" als „Missionsfalle" *(misyonerlik tuzağı)* ansehe. Dem Ministerium unterstellte Taceddin, es beabsichtige, die Muslime nur deshalb aus der Diskussion um die Schulpolitik herauszunehmen, um in den kommenden zehn Jahren Kraft zu sammeln und dann die Tataren vor vollendete Tatsachen, d.h. eine detailliert ausgearbeitete allgemeine Schulpflicht, zu stellen. Zehn Jahre lang werde sich die Regierung bemühen, Stück für Stück den Widerstandswillen der Muslime zu brechen, um sie dann endgültig zu „vernichten" *(yutmak)*.

In einem weiteren kämpferischen Artikel hielt Taceddin der Zeitung *Bäjanelxak* vor, den Vorschlag der Dumakommission gutzuheißen, wonach zwei Jahre muttersprachlichen Unterrichts ausreichend seien.[1] Mit aller Entschiedenheit plädierte Taceddin für eine vierjährige Ausbildung in der Muttersprache.[2] Die Sprache sei das „Tor zum Nationalgefühl" *(milliyet kapısı)*. Nur wer auf der Schule in seiner eigenen Sprache Literatur gelesen habe, entwickle ein Nationalgefühl. In den ersten zwei Jahren beginne ein Kind gerade erst zu schreiben und zu lesen. Wenn im dritten Jahr die Unterrichtssprache umgestellt werde, gehe die Kenntnis der eigenen Literatursprache verloren. Wenn ein Mensch in seiner Kindheit keinen Russischunterricht erhalten habe, könne ihm dies später materiellen Schaden bringen. Aber wenn er auf der Schule kein Nationalgefühl entwickelt habe, wandte Taceddin ein, gleiche er einem lebendig Begrabenen. Im Zusammenhang mit der allgemeinen Schulpflicht hatte Taceddin ähnlich argumentiert: Es sei unter Umständen für die Muslime besser, „unerzogen" *(terbiyesiz)* zu bleiben, als die falsche Erziehung zu erhalten. Das Erlernen der russischen Sprache hielt Taceddin für unbedingt notwendig, doch sollte das Studium des Russischen erst ab dem Moment einsetzen, in dem sich der nationale Geist der Kinder schon entfaltet habe. Wenn ein Kind die eigene Nationalität ausreichend kennengelernt habe, werde es von selbst einsehen, daß es die offizielle Landessprache beherrschen müsse, um seine Identität zu verteidigen. Russisch, so ergibt es sich aus Taceddins Argumentation, müsse der Muslim lernen, um mit den Gesetzen des Landes vertraut zu sein und somit die eigene Nation vor Übergriffen zu schützen – nicht aber um sich der russischen Kultur zu öffnen.

Schockiert zeigte sich Taceddin angesichts der Vorschläge von *Bäjanelxak*, in größerem Umfang als bisher Tataren auf das Kasaner Russisch-Tatarische Lehrerseminar zu schicken,[3] um zukünftig ausreichend Lehrpersonal mit Russischkenntnissen für die vierjährige Grundschule zu haben, und ebenso mehr tatarische Mädchen auf weiterführende russische Schulen, wie etwa das Gymnasium, zu schicken, um dort Lehrerinnen für die Mädchenschulen auszu-

---

Interessen erfolgreich durchsetzen; MENDE (1936), S. 109.

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 67, 3. Kanun I 1325/3. Zilhicce 1327 *(Âlem-i İslâm: Rus maarif nezaretinin beyanatı münasebetiyle ta'lim-i umumiye dair)*, S. 237–39.

2 Auch das einzige muslimische Mitglied der Oktobristenfraktion in der Duma, der Krimtatare İsmail Müftizâde, setzte sich in einer Rede, die von *Sırat-i Müstakim* übernommen wurde, dafür ein, daß die Schüler in den ersten drei bis vier Jahren in ihrer Muttersprache und erst in der allerletzten Stufe auf russisch unterrichtet werden sollten, *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 84, 1. Nisan 1326/4. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Elvah-i İntibah)*, S. 110.

3 Taceddins Haltung zum Kasaner Lehrerseminar wurde in Kapitel 5.1.1 näher beschrieben.

bilden.[1] Offensichtlich, so kommentierte Taceddin aus Istanbul, habe die Redaktion von *Bäjanelxak* wegen der Repressalien, denen sie ausgesetzt sei, „völlig den Kopf verloren". Er verstehe nicht, wie Sayyidašef, ein erfahrener Journalist,[2] solche unüberlegten Gedanken äußern könne, und hoffe, daß die Zeitung baldmöglichst von ihrem „gekrümmten" *(muavvec)* wieder auf den „geraden Weg" *(sırat-i müstakim)* zurückkehre.[3] Schmerzte Taceddin im ersten Fall, daß die tatarischen Kinder der Russifizierung ausgeliefert wären, wenn das Lehrerseminar Einfluß auf ihre Ausbildung nehme, so glaubte er im zweiten Punkt darüber hinaus die Ehre der muslimischen Mädchen in Gefahr. Eine schulische Bildung der Mädchen, der künftigen Mütter der Nation, sei lebensnotwendig, befand Taceddin, damit sie ihren Kindern später eine gute Erzieherin sein könnten. Doch dies in die Hände der Russen zu legen, gefährde die Moral der Mädchen, die über Jahrhunderte im Schutze des Islams ihre „Sittsamkeit" *(iffet)* bewahrt hätten. Jungen muslimischen Mädchen den Besuch einer solch „zweifelhaften Einrichtung" *(meşkuk müessese)* wie des russischen Gymnasiums zu empfehlen, sei nicht nur ein schwerer Fehler, sondern ein Verbrechen.[4] Taceddin zeigte sich generell unnachgiebig, wenn es darum ging, muslimische Frauen vor einer „Verwestlichung" zu schützen: Wenn die Mädchen damit begännen, europäisch-russische Sitten zu übernehmen, sei die Nation nicht mehr zu retten.[5]

Mit Beginn des Jahres 1910 berichteten *Sırat-i Müstakim* und später auch *Tearüf-i Müslimin* verstärkt über die schulpolitischen Debatten in der Duma. Dabei wurde der Tonfall spürbar schärfer und ließ gegen Ende des Jahres auch hysterische Züge erkennen, als etwa behauptet wurde, die Duma beabsichtige, 25 Millionen Türken ihrer nationalen Schulen zu be-

1 Er verschwieg den osmanischen Lesern, daß es sich bei dem von ihm besprochenen *Bäjanelxak*-Artikel nicht um einen eigenständigen tatarischen Beitrag gehandelt hatte, sondern um die Übersetzung eines längeren Artikels aus der lokalen russischen Zeitung *Kamsko-Volžskaja Reč'*. *Bäjanelxak* beabsichtigte mit der Übersetzung, die muslimische Leserschaft mit den Gedanken ihrer russischen Nachbarn vertraut zu machen; *Bäjanelxak* 1909, Nr. 520, 17.9.1909/15. Ramazan 1327 *(Fel'eton: Möslimanlar arasynda gomumi taglimeni ešgä kürgäzü mäs'äläsenä dair)*, S. 2–3.

2 Möxämmädğan Sayyidašef war seit 1905 Leiter der muslimischen Fraktion in der Kasaner Stadtduma und setzte sich unter anderem für den Bau einer russisch-tatarischen Mädchenschule aus Mitteln der Stadtverwaltung ein. Im Januar 1912 wurde eine solche Mädchenschule schließlich auch gegründet, daneben existierten 14 russisch-tatarische Knabenschulen in Kasan; SALIHOV (1997), S. 164.

3 Der Vorschlag M. Sayyidašefs, mehr junge Tataren auf das Kasaner Lehrerseminar zu schicken, hatte unter konservativen Muslimen in Rußland Empörung ausgelöst. Die Redaktion von *Vakyt* unterstützte den Gedanken einer Annäherung an die Russen und nahm Sayyidašef ausdrücklich in Schutz: Niemand habe das Recht, an seiner Gläubigkeit zu zweifeln; *Vakyt* 1910, Nr. 586, 2.3.1910/4. Rebi I 1328 *(Mösliman balalary öčen šähär mäktäbläre)*, S. 1.

4 Tatarischen Mädchen wurden im Wolga-Ural Gebiet traditionell im Haus des Dorf- oder Stadtviertelimams Lesen und Schreiben sowie einige Glaubensgrundlagen beigebracht, oft von den Ehefrauen der Imame. Gasprinski gelang es jedoch, einige einflußreiche Händler dazu zu bewegen, auch Mädchenschulen zu eröffnen und zu finanzieren. Zur Weiterbildung war man jedoch auf höhere russische Lehranstalten angewiesen; siehe dazu KURAT (1960), S. 115–16. Ayaz İshakof berichtete HARTMANN, daß die Dschadidisten ihre Mädchen auf die russischen Gymnasien schickten und so Konflikte mit den Konservativen provozierten; HARTMANN (1910), S. 132.

5 Vergleichbare Gedanken äußerte er in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 1, 2. Nisan 1326/5. Rebi II 1328 *(Validelerimiz)*, S. 11–14.

rauben, und verurteile somit den wichtigsten Teil des Türkentums zum Tode.[1] In der ersten Jahreshälfte drehte sich die Diskussion in den osmanischen Periodika vor allem um die Frage der Nationalsprache: Den Tataren war ja, wie einer Handvoll weiterer Völker des Zarenreiches, eine Sonderregelung in Aussicht gestellt worden. *Sırat-i Müstakim* vertrat die Ansicht, daß der Begriff „Türkisch" *(türk lisanı)* oder „Türkisch-Tatarisch" unbedingt an die Stelle von „Tatarisch" treten müsse.[2] Die Sprache aller türkisch-muslimischen Gruppen Rußlands sollte unter diesem Begriff zusammengefaßt werden, denn Türkisch sei ihre gemeinsame Sprache. Auf diese Weise, so hoffte die Istanbuler Redaktion, könne die Einheit der türkischen Welt bewahrt und die Verbundenheit der Rußlandmuslime mit dem Kalifat gestärkt werden.[3]

Sadreddin Maksudof hatte sich Ende 1910 in einer langen Rede, die von *Sırat-i Müstakim* übernommen wurde, mit der Problematik „türkische Einheit" auseinandergesetzt.[4] Den Mutmaßungen konservativer Kreise, die Muslime verfolgten in der Schulfrage keine pädagogischen, sondern rein politische Ziele, trat Maksudof entgegen. Einige Kontrahenten hätten behauptet, die Rußlandmuslime bräuchten auf der Schule weder Arabisch noch Türkisch zu erlernen, da beides nicht ihre Muttersprache sei: Der Arabischunterricht diene nur der Ausbreitung panislamistischer Gefühle, und Türkisch sei die Sprache der osmanischen Türken. Der Türkischunterricht, so lautete der russische Vorwurf, den Maksudof im folgenden zu entkräften suchte, bezwecke lediglich, eine Vereinigung der Rußlandmuslime mit den ausländischen Türken vorzubereiten.

Maksudof sah es als seine Aufgabe an, die Duma über die ethnische Situation in Rußland aufzuklären. Die 20 Millionen Muslime Rußlands seien nicht nur eines Glaubens, sondern auch, bis auf wenige Ausnahmen im Nordkaukasus, eines „Geschlechts" *(nesil)*, nämlich des türkisch-tatarischen. Die Bezeichnungen „Muslime" und „Türken-Tataren" seien daher synonym. Einer seiner russischen Vorredner, klagte Makusdof, habe die These vertreten, der türkisch-tatarische Nationalgedanke sei erst von den muslimischen Politikern aufgebracht und unter den Muslimen verbreitet worden. Es handele sich hierbei, entgegnete Maksudof diesem Einwand, keineswegs um die Erfindung einiger politischer Führer. Es sei vielmehr wissenschaftlich erwiesen, daß die Muslime Rußlands alle Türken seien. Die „Einheit der Türken" *(türklerin ittihadı)* sei kein rezentes Ereignis, sondern eine Entwicklung, die vor langer Zeit ihren Abschluß gefunden habe.

> „Vor vielen Jahrhunderten vereinigten sich alle Türken als Resultat der Eroberungszüge Dschinghis Chans. Die Rußlandmuslime sind keine Tataren, wie einige von Ihnen glauben, sondern Türken. Ja sogar das Wort ‚Tatare' ist kein wissenschaftliches, historisches Wort, sondern bloß ein militärischer Ausdruck. Die Armeen Dschinghis [Chans] waren alle türkisch."[5]

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 114, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(Musibet-i milliye)*, S. 162–63.

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 70, 24. Kanun I 1325/24. Zilhicce 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da türkce)*, S. 283–84.

3 Der Antrag des muslimischen Abgeordneten Hasmamedof, im Gesetzestext „tatarisch" durch „türkisch" zu ersetzen, wurde von der Dumamehrheit abgelehnt; MENDE (1936), S. 97.

4 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 121, 16. Kanun I 1326/27. Zilhicce 1328 *(Matbuat: Rusya meclis meb'usanından Kazan meb'usu Sadri Efendi Maksudi'nin mühim bir nutku)*, S. 287–88.

5 Ebd., S. 288.

Die Dialektunterschiede zwischen den heutigen Turksprachen seien so minimal, daß sich jeder Tatare mit einem Kirgisen oder Turkestaner verständigen könne. Maksudof zeigte sich verwundert darüber, daß sich einige Parlamentsabgeordnete ernsthaft die Frage stellten, ob die Türken, die jetzt eigene muttersprachliche Schulen forderten, überhaupt eine Literatursprache besäßen:

> „Ihnen allen sollte bekannt sein, daß die türkisch-tatarische Literatur ganz genau wie die russische eine sehr alte und reiche Literatur ist. In den vergangenen Epochen ist der Fortschritt dieser Literatur etwas ins Stocken geraten, aber die türkische Literatur besitzt derart alte Denkmäler, daß westliche Forscher beim Studium derselben ‚verblüfft' *(mütehayyir)* sind. Sie haben sicherlich schon von den Orchoninschriften, von *Kuratkur Bilig* [*Kutadgu Bilig*][1], Mîr Ali Şir Nevaî[2] und Babur Han[3] gehört. Warum sagen Sie zu einem Volk, das solche Werke hervorgebracht hat: ‚Habt Ihr eine nationale Literatur?' oder ‚Habt Ihr eine Literatursprache?'"[4]

Die Erkenntnisse der zeitgenössischen Turkologie wurden in dieser Dumarede Maksudof als Argument gegen eine weitere Russifizierungspolitik eingesetzt und dienten gleichzeitig dazu, den Vorwurf zu entkräften, der Panturkismus sei eine künstliche, neue Ideologie. Vielmehr, so ist Maksudof zu verstehen, bildeten die Muslime Rußlands ein Volk, das schon seit Jahrhunderten auf eine Hochkultur und eine Schriftsprache blicken konnte. Somit erfüllten alle Türken, ob Tataren, Kasachen oder Turkestaner, seiner Überzeugung nach die Voraussetzungen, den Unterricht auf der künftigen Elementarschule in ihrer Muttersprache zu erhalten.

Auch *Tearüf-i Müslimin* forderte 1910 die muslimischen Abgeordneten dazu auf, alles in ihrer Macht Stehende zu unternehmen, damit im Gesetzestext der Begriff „Tatare" alle Muslime Rußlands umfasse.[5] Wenn mit „Tataren" nur die Einwohner von ein paar Dörfern um Kasan herum gemeint seien, schrieb Ahmed Taceddin, so sei dies kein Anlaß zur Freude, sondern eine Tragödie. Die Regierung versuche bewußt die türkische Nation zu spalten, indem sie in die Pässe der Türken verschiedene Ethnonyme wie Baschkire, Kasache oder Tatare eintrage.[6] Unter Hinweis auf diesen Paßeintrag, so befürchtete Taceddin, werde künftig allen

1 1069/70 in Kaschgar entstandener karachanidischer Fürstenspiegel; siehe BODROGLIGETI, A. J. E. (1986): „Ḳutadghu Bilig." In: *EI* 5. S. 542–43.

2 Tschagataischer Dichter (1441–1501); siehe SUBTELNY, M. E. (1993): „Mīr ʿAlī Shīr Nawāʾī." In: *EI* 7. S. 91–95.

3 Begründer der Moguldynastie; zu Babur (1483–1530) und seiner berühmten Autobiographie *Baburname* siehe HARRISON, J. B. (1960) u.a.: „Bābur." In: *EI* 1. S. 870–72. Die erste europäische Veröffentlichung des *Baburname* erfolgte 1857 durch Il'minskij in Kasan; KÖPRÜLÜ, M. F. (1960): „Bābur. Oeuvres littéraires 1. Bābur-nāma." In: *EI* 1. S. 873.

4 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 121, 16. Kanun I 1326/27. Zilhicce 1328 *(Matbuat: Rusya meclis meb'usanından Kazan meb'usu Sadri Efendi Maksudi'nin mühim bir nutku)*, S. 288.

5 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 25, 25. Teşrin II 1326/6. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgız sahrasından gelen canlı bir seda-yi hamiyet)*, S. 6–10; sowie *(Akmolinsk'den mektub)*, S. 12–13.

6 Rußland verhindere bewußt die Entstehung einer großen türkischen Familie, stellte Taceddin in einem weiteren Beitrag fest, indem es die einzelnen türkischen Völker zwinge, sekundäre Namen, wie Tatare, Baschkire usw. zu tragen, und nicht zulasse, daß sie sich alle nach ihrem Urahn benennten, d.h. den Namen „Türken" trügen. Eine Dumakommission, die über keinerlei Kenntnis der Materie verfüge, sei beauftragt worden, festzustellen, ob „Türkisch" und „Tatarisch" identisch seien, wie es muslimische Deputierte behaupteten. Sie sei

nichttatarischen Türken die Gründung muttersprachlicher Schulen verweigert werden, da sie angeblich keine schützenswerte Literatursprache hätten. Eine Gruppe gebildeter Kasachen hatte sich Ende 1910 brieflich an die Dumaabgeordneten gewandt und dieses Schreiben auch *Tearüf-i Müslimin* zukommen lassen. Darin baten die Kasachen die tatarischen Deputierten, in der Sprachfrage auch an die Kasachen zu denken, d.h. darauf zu insistieren, daß Tatarisch und Kasachisch Brudersprachen seien. In einem längeren Kommentar zu diesem Brief zeigte sich Ahmed Taceddin hocherfreut, daß sogar Personen wie diese kasachischen Bittsteller, die seit ihrer frühesten Jugend eine russische Erziehung genossen hätten, nun auch für die nationale Sache einträten. Wenn es soweit gekommen sei, so Taceddin, daß auch die russifizierten Muslime Partei gegen die russische Politik ergriffen, könne man nur sagen: „Lang lebe Ungerechtigkeit und Gewalt" *(yaşasın zulm ve tazyik)*.

Trotz solch erfreulichen Meldungen über ein gestiegenes türkisches Bewußtsein bei den Rußlandmuslimen beurteilte *Tearüf-i Müslimin* im Herbst 1910 die Entwicklung in der Frage der russischen Schulpolitik sehr negativ.[1] Alle Bewohner des Zarenreichs seien sich über den grundsätzlichen Wert der Schulbildung einig, doch sei der jetzigen Regierung nicht zu trauen: Sie werde die Schule lediglich als Mittel zum Kampf gegen ihre innenpolitischen Gegner einsetzen. Während der Revolution habe die Regierung erschreckt feststellen müssen, wie die Angehörigen der verschiedenen Nationalitäten nur an ihr eigenes Wohl und nicht an Rußland gedacht hätten. Zwar hätten diese betont: „Rußland gehört den Bewohnern Rußlands" *(Rusya rusyalı'larındır)*, doch hätten die Minderheiten nur danach gestrebt, so viele Rechte wie die „Herren des Landes" *(vatan sahibi)* zu erhalten. Die russischen Nationalisten hätten die Gefahr erkannt und vereint mit Missionaren sowie der immer noch autokratisch denkenden Regierung die Formel „Rußland muß aus Russen bestehen" geprägt. Aus Vorsicht forderten sie nicht, ausschließlich den Russen Rechte zuzugestehen und die anderen Völker wie Sklaven zu behandeln. Daher sollten Muslime, Polen, Juden, Deutsche und andere alle Rechte behalten, allerdings erst, nachdem sie ihre Sitten sowie nationalen und religiösen Bräuche, ja sogar ihre Sprache vergessen hätten und in diesen Bereichen russifiziert worden seien – mit einem Wort, so Taceddin, nachdem all diese Völker so geworden seien wie die *Karamanlı*s in Anatolien.[2]

Um diesem Schicksal zu entrinnen, so kommentierten die Istanbuler Blätter die Situation, müßten alle Rußlandmuslime geschlossen hinter ihrer Dumafraktion stehen, ihren Protest kundtun und, wenn nötig, Widerstand leisten. Wer sich lange genug zur Wehr setze, könne Änderungen erreichen, mahnte die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* ihre Leser in Rußland.[3] So dramatisch die Berichterstattung Istanbuler Periodika über Rußland auch Ende 1910 klang, so

---

zu dem Ergebnis gekommen, daß es einen Unterschied gebe und Türkisch auf Grundschulen in Rußland nicht gelehrt werden dürfe. Aus Furcht vor dem Panturkismus, so Taceddin, betreibe die Regierung eine Divide et impera-Politik; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 18, 7. Teşrin I 1328/17. Şevval 1326 *(Âlem-i İslâm: Etrafımızda dönenleri döndürenlere)*, S. 290–92.

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 23, 11. Teşrin II 1326/22. Zilkade 1328 *(Âlem-i İslâm: Ta'lim-i umumi, hükumetin entrikası ve islâmların basiretkarane hareketleri)*, S. 369–73.

2 Mit *Karamanlı* wurden die in Zentralanatolien lebenden turkophonen Orthodoxen bezeichnet. Im Zuge des Bevölkerungsaustauschs zwischen Griechenland und der Türkei verließen sie in den 20er Jahren ihre Heimat.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 25, 25. Teşrin II 1326/6. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgız sahrasından gelen canlı bir seda-yi hamiyet)*, S. 6–10.

verlor doch die Thematik „Russifizierung durch Schulpolitik" im Verlauf des Jahres 1911 an Bedeutung. Der Aufschrei der Empörung beschränkte sich in den untersuchten osmanischen Blättern im wesentlichen auf den Zeitraum Sommer 1909 bis Winter 1910/11 und verlief somit parallel zu den Debatten in der Duma und der russischen Öffentlichkeit.

Der Gefahr, ungewollt russische Sitten zu übernehmen, waren junge Muslime aber nicht nur auf der Schule ausgesetzt. Eine Einrichtung, die muslimische Männer in engen Kontakt zu den Russen und ihren Lebensgewohnheiten brachte, war auch die Armee. Vor dem Ersten Weltkrieg bestand die Wehrpflicht für die Muslime Innerrußlands,[1] nicht jedoch für die Kasachen, Turkestaner und die kaukasischen Muslime, die nur einige wenige Freiwilligen-Regimenter stellten. Dieser Dienst an der Waffe hatte für tatarische Autoren eine besondere Bedeutung: Sie unterstrichen in ihren Beiträgen immer wieder, daß die Muslime gemeinsam mit den Russen ihre Heimat verteidigten und in der Vergangenheit schon häufig ihr Blut für das Wohl Rußlands vergossen hätten.

Die Erinnerung an den unglücklichen Krieg mit Japan war 1909/10 in der russischen Öffentlichkeit noch lebhaft vorhanden, der Hinweis auf die Fahnentreue der Tataren also nicht rein theoretischer Natur. Jedoch beklagten die rußlandmuslimischen Autoren in der Istanbuler Presse, daß diese Kameradschaft von russischer Seite wenig gewürdigt werde, schlimmer noch, die Muslime in der Armee Schikanen und Mißhandlungen ausgesetzt seien. Die Armee, so stellte es ein tatarischer Soldat, „der Gemeine Ali" *(nefer Ali)*, in einem Brief aus Novgorod vom April 1911 an *Sırat-i Müstakim* fest, sei ein weiteres Instrument zur Unterdrückung und Russifizierung der Muslime.[2]

Er habe gehört, so begann Ali sein Schreiben, daß *Sırat-i Müstakim* diejenige Zeitung sei, die sich am konsequentesten für die Rußlandmuslime einsetze, und habe sich daher entschlossen, ihr seine Leidensgeschichte zu schildern. Mit 21 Jahren habe er sein Dorf – wie andere junge Männer auch – verlassen und sei zum Militärdienst eingezogen worden. Da er keine Ahnung von der russischen Armee gehabt habe, sei er auf das Soldatenleben zunächst gespannt gewesen. Sehr bald hätten ihn jedoch der unmenschliche Drill, die endlosen Märsche und die furchtbaren Strapazen des Dienstes eines Besseren belehrt. Zudem habe er gleich zu Beginn feststellen müssen, daß die Muslime grundsätzlich schlechter behandelt worden seien als die Christen.

Hilflos habe er hinnehmen müssen, daß die Nahrung oft nur aus Schweinefleisch und Wodka bestanden habe und es den Muslimen verboten worden sei, außerhalb der Kaserne zu speisen. Ein Jahr sei so vergangen, und man habe sich an diese Speisen und Getränke gewöhnt.[3] Die ganze Zeit über habe er, wie seine muslimischen Kameraden, weinend ausge-

1 Die allgemeine Dienstpflicht wurde 1874 auch auf die Krimtataren ausgedehnt, die jedoch erreichten, daß ihre Rekruten zu speziellen krimtatarischen Einheiten eingezogen wurden, so daß auf die Belange von Muslimen Rücksicht genommen werden konnte; KIRIMLI (1996), S. 30.

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 136, 31. Mart 1326/13. Rebi II 1329 (*Darü 'l-hilafete 'l-aliye'de* Sırat-i Müstakim *ceride-i islamiyesine*), S. 92–95.

3 Die mangelnde Bereitschaft der russischen Armee, auf die Schwierigkeiten einzugehen, die der Genuß von Schweinefleisch oder Fleisch von nicht rituell geschlachteten Tieren den islamischen Rekruten bereitete, kri-

harrt. Das Weinen eines Mannes, so Ali, belege, daß er dem Feind hilflos ausgeliefert sei – und der Feind der muslimischen Soldaten, so ließ er durchblicken, war niemand anderes als die russische Armee selbst. Es sei unmöglich gewesen, ein muslimisches Gebet im Lager zu verrichten, und schwerste Strafen hätten demjenigen gedroht, der einen Koran in die Baracke mitgebracht hätte. Kein einziges islamisches Fest hätten die Vorgesetzten ihnen erlaubt zu feiern. Alles sei verboten gewesen, das Fasten wie das Freitagsgebet, beklagte sich Ali weiter, während ihm, wie er im Text vermerkte, heiße Tränen beim Schildern dieser Qualen die Wange herunter geströmt seien.

Aber es seien nicht nur diese Behinderungen, die ein wirkliches islamisches Leben unmöglich machten: Man zwinge die Muslime darüber hinaus auch, Dinge zu tun, die ihrem Glauben zuwiderliefen. An Weihnachten hätten sie mit den christlichen Soldaten zusammen in der Kirche feiern müssen, man habe sie genötigt, mitzubeten und Kerzen aufzustellen. Wer sich widerspenstig zeige, den würde man warnen und ihm androhen, ihn in Sibirien Straßen bauen zu lassen und ähnliches. Aber wer wolle schon gerne im hintersten Winkel der Welt sterben, degradiert oder zu niedrigsten Diensten gezwungen werden, rief Ali aus und ließ durchblikken, daß auch er gehorchen mußte. Die religiöse Versorgung für die 140000 muslimischen Soldaten der russischen Armee stellte er ähnlich trostlos dar. Es gebe acht Armee-Imame, deren jeweiliger Wirkungskreis viele tausend Meilen umfasse.[1] Wenn jemand an einem Ort sterbe, an dem kein Imam wirke, würde er irgendwo von irgend jemandem begraben.[2]

Von der Grundschule bis zum Grab, so vermittelten die Istanbuler Blätter den Eindruck, seien die Rußlandmuslimen einer kontinuierlichen „Russifizierung" ausgesetzt, der sie nur widerstehen könnten, wenn ihr Glaube fest und ihr Nationalbewußtsein ausgeprägt sei. Die Pflicht, diese beiden Stützen der Identität zu stärken, fiel aus Sicht der osmanischen Periodika den Gelehrten und den Lehrern zu, doch sahen diese sich seit 1910 zunehmendem Druck durch den Staat ausgesetzt.

5.1.3 Die Staatsduma: Ein Instrument der Repression

Die dritte Staatsduma, die als einzige der vier Dumas über die gesetzlich vorgesehenen fünf Jahre (1907–12) hin tagte, war in ihrer Zusammensetzung viel konservativer und „russischer" als ihre beiden Vorgängerinnen, in denen linke Gruppierungen dominiert hatten und auch die verschiedenen nichtrussischen Nationalitäten stark vertreten waren.[3] Von den 524 Abgeord-

---

tisierte in einer Dumarede auch der Baschkire Šax Xäydär Syrtlanof; siehe MENDE (1936), S. 96.

1 Laut VAMBERY (1906), S. 908 habe der Zar persönlich versprochen, sich für die religiösen Belange seiner muslimischen Soldaten einzusetzen und mehr Imame in der Armee zu beschäftigen. In Friedenszeiten, so schätzte VAMBERY, belief sich die Zahl der muslimischen Soldaten auf 40000.

2 Damit deutete Ali den osmanischen Lesern an, daß niemand die vom Islam vorgeschriebenen Handlungen bei einer Bestattung vollziehe. Einer „Tradition" *(sunna)* des Propheten Muḥammad gemäß soll der Leichnam eines verstorbenen Muslim gewaschen, sein Kopf bei der Beerdigung nach Mekka ausgerichtet und dem Toten die *šahāda* ins Ohr geflüstert werden; siehe TRITTON, A. S. (1965): „Djanāza." in: *EI* 2. S. 453–54.

3 Zur dritten Duma siehe LEVIN (1973). Einen Überblick über die muslimischen Abgeordneten und ihre Tätigkeit in allen vier Dumas bietet USMANOVA (1998). Weitere Informationen enthalten über die krimtatari-

neten der ersten Duma (April bis Juli 1906) gehörten 220 zu „fremdstämmigen" Völkern, unter ihnen waren 25 Muslime. Die stärkste Partei der ersten Duma war die der Konstitutionellen Demokraten (Kadetten), deren Programm sich auch die „Union der Muslime" annäherte. Nach der Auflösung der ersten Duma erhoffte sich die Regierung ein „gemäßigteres" Parlament, mit dem sie leichter zusammenarbeiten konnte. Jedoch zeigte der Wahlausgang, daß die radikalen Kräfte sogar noch an Zuwachs gewonnen hatten. In die zweite Duma (Februar bis Juni 1907) waren 210 „fremdstämmige" Abgeordnete gewählt worden, hiervon waren 36 muslimischen Glaubens.

Nach dem Staatsstreich Stolypins wurde die zweite Duma im Juni 1907 aufgelöst und der Wahlmodus für die dritte Duma so geändert, daß die nichtrussischen Volksgruppen und linken Gruppierungen nur noch eine kleine Minderheit bildeten. In die dritte Duma, deren Sitzungen im November 1907 begannen, zogen nur noch 10 Muslime ein, von denen zunächst acht eine muslimische Fraktion bildeten. Ein neunter stieß 1909 zu dieser Fraktion hinzu;[1] ein weiterer muslimischer Deputierter, der Krimtatare İsmail Müftizâde, gehörte den Oktobristen an. Er vertrat in Fragen der Religionsfreiheit und des Elementarunterrichts in der Muttersprache Positionen, die denen der anderen Muslime entsprachen. Die Muslime Zentralasiens, Transkaspiens und der Steppengebiete waren von der Wahl ausgeschlossen worden und stellten somit keine Deputierten. Trotz gegenteiliger Hoffnungen verringerte sich die Zahl der muslimischen Abgeordneten in der vierten Duma (November 1912 bis März 1917) erneut.[2] In den untersuchten Istanbuler Periodika wurde die Arbeit der vierten Duma kaum berücksichtigt, die dritte hingegen fand reges Interesse.

Über die Nationalitätenpolitik der dritten Duma sind zahlreiche summarische Urteile gefällt worden. Kritiker sprachen von einer „Lakaienduma" und vom „Haß gegen Nichtrussen"; Attribute wie „reaktionär", „rechtsradikal" und „chauvinistisch" fielen in diesem Zusammenhang.[3] Zahlreiche in den kurzlebigen Vorgängerinnen zur Diskussion eingebrachte Gesetzesvorlagen wurden erst in der dritten Duma verhandelt, so daß oppositionelle Parteien nun befürchteten, daß die neue rechte Mehrheit die angestrebten Reformen blockieren oder aushöhlen werde. Ministerpräsident Stolypin wiederum hoffte, mit einer deutlich konservativeren Duma die von ihm angestrebte „Agrarreform" durchführen sowie die militärische Kraft Rußlands vergrößern zu können.[4] Am kooperativsten zeigte sich die Duma in den Jahren 1909/10, als das panslawistische Ideengut und das imperialistische Denken der Parlamentsmehrheit mit dem Kurs der Regierung übereinstimmten.[5]

---

schen Abgeordneten KIRIMLI (1996), S. 105–15, über die tatarischen RORLICH (1986), S. 116 ff, sowie über die aserbaidschanischen SEIDZADE, D. B. (1991): *Azerbajdžanskie deputaty v Gosodarstvennoj Dume Rossii*. Baku, S. 70–119.

1 Ein Mitglied der Sozialdemokraten, İbrahim Bey Hayderof, verließ die Partei und kooperierte danach mit der muslimischen Fraktion; USMANOVA (1998), S. 426.

2 Von sieben gewählten Muslimen schlossen sich sechs zu einer Fraktion zusammen. Wegen ihrer geringen Einflußmöglichkeiten versuchten sie sich später dem „Progressiven Block" anzunähern; siehe USMANOVA (1998), S. 428.

3 HAGEN (1962), S. 10.

4 *Handbuch der Geschichte Russlands* (1983), S. 387.

5 HAGEN (1962), S. 26.

Kurz vor dem Zusammentreten der dritten Duma entschieden die russischen Behörden endgültig über den Status der muslimischen Sammlungsbewegung *İttifakülmüslimin*: Da sie öffentliche und staatliche Sicherheitsinteressen gefährde, wurde ihrer Registrierung nicht zugestimmt. Die „Union" diene nur dazu, so das Urteil, weitere nationale Animositäten, vor allem im Wolga- und Uralgebiet, zu verstärken.[1] Bedeutete dies schon einen schweren Rückschlag für die muslimischen Politiker, so empfand die rußlandmuslimische Presse die Wahlrechtsänderung wie die Zusammensetzung der dritten Duma als weitere Tragödie: Die schlimmsten Erwartungen seien übertroffen worden, kommentierte *Bäjanelxak* 1908 das Erscheinungsbild des neuen Parlaments.[2] Der mögliche Aktionsradius der kleinen muslimischen Fraktion wurde als äußerst gering angesehen.

İsmail Gasprinski versuchte Anfang 1909 noch zu beschwichtigen:[3] Man habe ja auch muslimische Abgeordnete bei größeren Parteien wie den Oktobristen und den Sozialdemokraten, daher bleibe man nicht ohne Einfluß auf das weitere Geschehen. Doch befürchtete auch er, daß die Muslime wieder in eine „Siebenschläfer-Mentalität" zurückfallen könnten und sich das Interesse an Politik weiterhin nur auf eine kleine Schicht beschränke. Yusuf Akçura warnte in seiner Istanbuler Rede im Mai 1909 vor einer ähnlichen Gefahr.[4] In den folgenden Monaten wurde der Duma eine Reihe von Gesetzesvorlagen zur Besprechung und Abstimmung vorgelegt, die von den Rußlandmuslimen im Zarenreich wie in Istanbul als direkte Bedrohung der nationalen und religiösen Belange angesehen wurden. Die Diskussion über folgende Punkte löste mitunter polemische Stellungnahmen in den osmanischen Periodika aus:

1. Die Lockerung der Konversionsbestimmungen (Mai/Juni 1909).[5]
2. Die Konfiszierung von kasachischem Siedlungsgebiet für europäische Kolonisten (April 1910).[6]
3. Die Einführung einer allgemeinen Schulpflicht und die Dauer des muttersprachlichen Unterrichts auf den Elementarschulen (1909–11).[7]
4. Die Einführung des Sonntags und der christlichen Feiertage als allgemeine arbeitsfreie Tage (April/Mai 1910).[8]

Aus Sicht der Kommentatoren handelte es sich vor allem bei den letzten drei Punkten, die kurz hintereinander verhandelt wurden, um einen Generalangriff auf die Nationalitäten: Die

1 Levin (1973), S. 56–58.
2 Usmanova (1998), S. 425.
3 *Terciman* 1909, Nr. 2, 9.1.1909/30. Zilhicce 1326 *(Mizan)*, S. 1.
4 Siehe Kapitel 4.1.2.2.
5 Siehe hierzu Tuchtenhagen (1995), S. 92–100, sowie Kapitel 5.1.1.
6 Siehe hierzu auch Kapitel 5.1.4.
7 Siehe hierzu ausführlich Salzmann (1972), sowie Kapitel 5.1.2.
8 Siehe Usmanova (1998), S. 434–35.

Russifizierung solle zum Gesetz gemacht werden, lautete das Urteil in Istanbul.[1] Die Duma, so empfanden es die Vertreter der Nationalitäten, ließ sich von der Regierung für diese Zwecke mißbrauchen. Die Enttäuschung über die so lang ersehnte Volksvertretung war in den Reihen der nationalen Minderheiten groß.[2]

Der Charakter der dritten Duma gab den Autoren in Istanbul mehrfach Anlaß, über den grundsätzlichen Unterschied zwischen der russischen und osmanischen Verfassung nachzudenken. In ihren Schriften unterstützen sie einmütig die Idee des Parlamentarismus und der Konstitution und waren sich 1909 in ihrer Verurteilung des Gegenputsches von Abdülhamid II. einig. Eine eventuelle Rückkehr der Autokratie im Osmanischen Reich bewertete Ahmed Taceddin als Katastrophe für die gesamte islamische Welt.[3] Vom Sieg der Jungtürken erfuhr er im April 1909 aus russischen Zeitungen, als er im Zug von Odessa nach Troick unterwegs war. Die Nachricht habe ihn mit Stolz erfüllt, schrieb Taceddin, zumal die im Abteil anwesenden Russen die Türken wegen dieses Erfolges beneideten. Die Russen, so ließ Taceddin verstehen, dürsteten nach einer stabilen Verfassung, wie sie die Osmanen gerade verteidigt hätten. Der Sieg der Revolution in Istanbul war Taceddin Beweis genug, daß „Verfassung" *(meşrutiyet)* und „islamische Religion" *(islâmiyet)* zusammengehörten. Während sich im Osmanischen Reich die Dinge zum Besseren zu wenden schienen, mußte Taceddin in den Gesprächen mit den Mitreisenden feststellen, daß sich die wirtschaftliche, soziale und politische Lage der Rußlandmuslime weiter verschlechterte. Die Schuld daran gab Taceddin alleine der russischen Regierung, die bewußt verhindere, daß die Muslime gleichberechtigt behandelt würden: Der Ausschluß von Millionen Muslimen in Sibirien und Turkestan von der Wahlmöglichkeit entfremde die dortige Bevölkerung von Rußland. Die Duma, so der Autor, habe zwar die Pflicht, die Rechte der Muslime zu verteidigen, unterstütze aber einseitig die Interessen der russischen Bewohner des Zarenreichs.

Die Aufgabe einer Volksvertretung, schrieb Taceddin an anderer Stelle,[4] bestehe darin, alle Bevölkerungsgruppen vor Willkürakten der Regierung zu schützen. Die russische Duma stehe jedoch in einem fundamentalen Widerspruch zu den allgemein anerkannten Prinzipien des Parlamentarismus. Ihre nationalistischen Abgeordneten seien an die Stelle der „Missionarsbande" *(misyoner çetesi)* getreten, die bis 1906 die russische Politik beherrscht und das Land fast in den Untergang getrieben habe. Daher könne man auch nicht von der Duma erwarten, daß sie zwischen den „Landeskindern" *(evlad-i vatan)* und der Regierung vermittele. Vielmehr sei sie ein Instrument, das dazu eingesetzt werde, die nicht-russischen Völker, nachdem man ihre Rechte mit Füßen getreten habe, ganz zu „beseitigen" *(vücudlarını ortalıkdan atmak)*. In der ihm eigenen Ausdrucksweise fällte Taceddin über das russische Parlament folgendes Urteil:

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 23, 11. Teşrin II 1326/22. Zilkade 1328 *(Âlem-i İslâm: Ta'lim-i umumi, hükumetin entrikası ve islâmların basiretkarane hareketleri)*, S. 369–73.

2 Hagen (1962), S. 17 ff, 44–45.

3 Zu den folgenden Gedanken siehe seine Ausführungen in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da islâmiyet âlemi)*, S. 78–80.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 5, 27. Mayıs 1326/2. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Duma ve hukuk-i islâmiye)*, S. 80–82.

„... die jetzige Duma ist kein strafender Arm der Gerechtigkeit, der Tyrannei und Gewalt zerschmettern würde, sondern eine Inquisitionsgesellschaft des 20. Jh., die diese Tyrannei und noch viel schlimmere Blutgier deckt und sie an ihrem Busen nährt."[1]

In einem solchen Parlament, argumentierte Ahmed Taceddin, würden die Zwangsmaßnahmen gegen die Nationalitäten gesetzlich abgesegnet werden. Die Europäer, die sich sonst als „Quelle der Gerechtigkeit" *(menba-i adalet)* ausgäben, zeigten hier, folgt man Taceddins Gedanken,[2] ihr wahres Gesicht. Auch Abdürreşid İbrahimof verwies in einem Beitrag auf die dritte Duma als Negativbeispiel, als er über die Pflicht der osmanischen Ulema referierte, die Bevölkerung der Türkei über die Notwendigkeit von Wahlen aufzuklären.[3] In Rußland, so İbrahimof, existiere zwar eine Konstitution und ein Parlament, doch gebe es keine Gerechtigkeit, keine Gleichheit und Freiheit. Alles unterliege der Willkür der Regierung. Nach einer kurzen Schwächeperiode, so kommentierte *Sırat-i Müstakim* Ende 1910 die Situation in Rußland, sei die zaristische Autokratie wieder erstarkt, ja habe das Land in seinen vorrevolutionären Zustand geführt.[4] Alle bisher gewährten Rechte und Freiheiten habe man zurückzunehmen begonnen. Am meisten hätten darunter die Muslime zu leiden.

„Kann jemand loyal bleiben, der ungerecht behandelt wird?", lautete die Frage, die sich die Autoren von *Tearüf-i Müslimin* 1910 in Zusammenhang mit den Parlamentsbeschlüssen mehrfach stellten.[5] Von einem „nationalen Unglück" *(musibet-i milliye)* war in *Sırat-i Müstakim* die Rede, als die Duma im Oktober 1910 ihre Aussprache über den Gesetzesentwurf zur künftigen Elementarschule in Rußland begann.[6] Es stehe zu befürchten, so das Blatt, daß sich auch diesmal die Anhänger des „Rechts und der Gerechtigkeit" *(hak ve adalet)* nicht gegen die nationalistische Mehrheit durchsetzen könnten. Die Arbeit der Reichsduma wurde 1909/10 von den Istanbuler Rußlandmuslimen generell als massive Verletzung der Freiheiten und Rechte, die den Muslimen 1905 zugestanden worden waren, bewertet. Über die komplizierten Entscheidungswege zwischen Reichsduma, den Kommissionen, dem Reichsrat und der Regierung erfuhren die Leser wenig.[7] Die Duma, so schien es, war nur eines der vielen

1 Ebd., S. 80. Dieser Beitrag Taceddins war einer der Gründe, die zur Zensur der fünften Nummer von *Tearüf-i Müslimin* und zum generellen Einfuhrverbot der Zeitschrift nach Rußland führten; siehe Kapitel 7.1.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgızlar ve Duma'nın son kararı)*, S. 62.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *('Alaikum bi-s-sawādi 'l-a'ẓam)*, S. 34–36.

4 Siehe die einleitenden Gedanken des Blattes anläßlich einer Artikelübernahme aus *Vakyt*; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 116, 11. Teşrin I 1326/22. Zilkade 1328 *(Matbuat: Rusya'da müsavat-i hukuk var mıdır?)*, S. 207. Zu einem ähnlichen Urteil kam zur gleichen Zeit Ahmed Münir, der Sohn Abdürreşid İbrahimofs, kurz nach seiner Ankunft in Istanbul; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 11, 12. Ağustos 1326/20. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Mazi ve halimiz)*, S. 181–84.

5 Siehe etwa *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 7, 24. Haziran 1326/30. Cemazi II 1328 *(Şüun-i İslâm: Duma'da 3 Mayıs karar-i hukukşikenanesinin son aldığı vaziyeti)*, S. 121–22.

6 Der Bericht erschien als Leitartikel in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 114, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(Musibet-i milliye)*, S. 162–63, und wurde fortgesetzt in Nr. 115, 4. Teşrin II 1326/15. Zilkade 1328 *(Şüun)*, S. 191–92. Auszüge aus diesem zweiten Teil befinden sich auch in Ayda (1991), S. 61–62.

7 Lediglich Taceddin versuchte 1910 die tatarische Presse in der Frage der allgemeinen Schulbildung zu beru-

Werkzeuge, die Rußland einsetzte, um seine türkisch-islamische Minderheit am Erwachen zu hindern und materiell sowie immateriell zu schädigen, wobei sie dies unter dem „Mäntelchen der Legalität" betrieb. Die Istanbuler Blätter zeigten sich mit den muslimischen Abgeordneten solidarisch; einige ihrer Reden wurden aus der rußlandmuslimischen Presse übernommen – als Beispiel für einen verzweifelten und heroischen Abwehrkampf gegen die Unterdrückung. Die Beiträge Sadreddin Maksudofs wurden hierbei besonders gewürdigt.[1]

Ahmed Taceddin glaubte aus dieser schier ausweglosen Situation nur einen Ausweg zu erkennen: Die muslimischen Abgeordneten sollten nicht mehr wie bisher als westlich erzogene Parlamentarier auftreten, sondern als Ulema, als religiöse Führer von 30 Millionen Gläubigen. Wenn sie im Namen des Islams argumentierten, wage es die oktobristische Mehrheit nicht, die berechtigten Forderungen der muslimischen Abgeordneten zurückzuweisen.[2] Hinter den zehn muslimischen Deputierten stünde dann geschlossen ein Viertel der Reichsbewohner. Auch die tatarische Presse diskutierte 1909/10 intensiv darüber, wie die Position der kleinen Fraktion gestärkt werden könne. Sie warf ihr vor, bisher kein Büro in St. Petersburg eröffnet zu haben und in keinem intensiven Kontakt zu den muslimischen Zentren in Rußland zu stehen.[3] Eine solche Kritik wurde in den Istanbuler Blättern nicht in dieser offenen Form erhoben, da die osmanische Berichterstattung die muslimischen Delegierten bewußt als Opfer einer chauvinistischen russischen Politik darzustellen gedachte. Die Leser in der Türkei sollten sich immer vor Augen halten, wie ihre „Brüder" in Rußland zu leiden hatten und wie sorglos die osmanische Gesellschaft zur selben Zeit im Umgang mit ihren nationalen und religiösen Minderheiten verfuhr. Um diese Taktik der osmanischen Blätter zu verdeutlichen, soll die Auseinandersetzung um die Einführung der christlichen Feiertage und der Sonntage als allgemeine Ruhetage in Rußland etwas ausführlicher dargestellt werden.

Sie hatte 1910 unter den Rußlandmuslimen zu einer lang andauernden Pressekampagne und zahlreichen Kundgebungen geführt. Bereits im Jahre 1907, so behauptete es der muslimische Abgeordnete İbrahim Bey Hayderof in einer Dumarede 1910,[4] habe es Gerüchte in der tatarischen Öffentlichkeit gegeben, daß künftig die christlichen Feiertage und die Sonntage obligatorische Ruhetage im ganzen Reich sein würden. Der Kasaner Gouverneur habe die aufge-

---

higen: Es dauere noch lang, bis ein solches Gesetz alle Instanzen durchlaufen habe und noch viel länger, bis Rußland finanziell in der Lage sei, eine allgemeine Ausbildung zu finanzieren; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 21, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(Kısm-i Mahsus: Rusya'da müslimanların telaşası)*, S. 340.

1 So wurde z.B. eine Rede Maksudofs aus *Terciman* übernommen, in der er russische Anschuldigungen, die Rußlandmuslime seien Panislamisten, zurückwies und erklärte, man könne Glaube und nationale Identität der Rußlandmuslime nicht voneinander trennen; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 86, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Elvah-i İntibah 1: Duma'da islâm meb'usu Sadreddin Maksud Efendi'nin nutku)*, S. 135–36.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 7, 24. Haziran 1326/30. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da imamet mansıbı)*, S. 114–17.

3 Siehe etwa *Vakyt* 1910, Nr. 570, 23.1.1910/25. Muharrem 1328 *(Däülät Dumasy + Mösliman frakcijasy)*, S. 2.

4 *Vakyt* 1910, Nr. 614, 8.5.1910/12. Cemazi I 1328 *(Däülät Dumasynda jal itü mäs'äläse xakynda deputat Xajdarovnyŋ notyky)*, S. 1–2. Die Rede erschien in gekürzter Form in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 91, 20. Mayıs 1326/24. Cemazi I 1328 *(Elvah-i İntibah)*, S. 231–32; Hayderof war Abgeordneter Dagestans und Zaqatals; Usmanova (1998), S. 443.

brachten Muslime damals noch beruhigen können und ihnen versichert, daß es sich hierbei um eine böswillige Falschmeldung handle. Hayderof bedauerte, daß eben jene Falschmeldung nun zum Gesetzesvorschlag geworden sei.[1] Die Kritiker desselben vermuteten, daß es den Befürwortern um die wirtschaftlichen Interessen russischer Händler in gemischtethnischen Gebieten ging, da diese die Konkurrenz der Juden und Muslime am Sonntag fürchteten.[2]

Anfang Mai 1910 wurde der Entwurf im Parlament diskutiert, und am 15.5.1910 stimmten die Abgeordneten darüber ab. Im Gegensatz zu früher sah das Projekt der Kommission für Juden und Muslime keine Sonderregelungen vor, die von den *zemstva* eigenständig getroffen werden konnten. Im ganzen Reich sollten künftig der Sonntag und die christlich-orthodoxen Feiertage verbindlich als Ruhetage eingehalten werden. Ob Juden und Muslime am Samstag bzw. Freitag arbeiteten oder die Arbeit erneut ruhen ließen, blieb dann diesen Religionsgemeinschaften selbst überlassen. Ein Antrag der Kadetten, die den Juden und Muslimen erlauben wollten, ihre eigenen Feiertage zu bestimmen, wurde von der Parlamentsmehrheit abgelehnt. Aus Protest verließen daraufhin die Mitglieder der muslimischen Fraktion geschlossen das Plenum.[3]

Die rußlandmuslimischen Kommentatoren in Istanbul befürworteten wie die muslimischen Dumaabgeordneten im Prinzip die Einführung eines arbeitsfreien Tages. Veliyullah Enveri tadelte in *Tearüf-i Müslimin* die tatarischen Händler dafür, häufig ihre Angestellten auch am Freitag, vor und nach der Freitagspredigt, arbeiten zu lassen.[4] Die muslimischen Arbeiter hätten das Recht, wie ihre europäischen Standesgenossen einen Tag in der Woche zu entspannen. Eine solche Erholung sei für die Volkspsyche ungemein wichtig, und es sei die religiöse Pflicht der tatarischen Händler und Arbeitgeber, aktiv für das Recht der Muslime zu streiten, am Freitag die Arbeit niederlegen und dafür am Sonntag einer Beschäftigung nachgehen zu dürfen.

Muslimische Redner in der Duma, aber auch die rußlandmuslimische und osmanische Presse, betonten mehrfach, daß es ebenso viele muslimische Feiertage wie christliche gebe und russische Händler daher kein Schaden nähmen, wenn den Muslimen fakultativ der Freitag zugestanden werde. Das Argument russischer Kreise, man wolle die Muslime ja gar nicht zwingen, den Sonntag als religiösen Feiertag zu begehen, sie sollten lediglich nicht arbeiten

---

1 In der Stadtduma Kasans war es über diesen Punkt bereits 1905 zu einem Streit zwischen den Vertretern der russischen und der tatarischen Kaufmannschaft gekommen. Es gelang den beiden Parteien jedoch, Ende 1908 einen tragfähigen Kompromiß auszuhandeln, der jeder Religionsgemeinschaft die Auswahl ihrer eigenen Feiertage ermöglichte. Im Juni 1909 lehnte der Kasaner Gouverneur diese Regelung ab, da sie nicht gesetzeskonform sei. Eine dauerhafte Lösung wurde in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg nicht gefunden. Der Konflikt um den Ruhetag verstärkte das gegenseitige Mißtrauen zwischen Russen und Muslimen in Kasan; siehe hierzu SALIHOV (1997), S. 165–68.

2 Siehe GASSENSCHMIDT, CHRISTOPH (1995): *Jewish Liberal Politics in Tsarist Russia, 1900–14.* The Modernization of Russian Jewry. Houndmills, S. 102f.

3 USMANOVA (1998), S. 435.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 25, 25. Teşrin II 1326/6. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Haftada bir gün istirahat ve tahdid-i işgal)*, S. 11–12. Der Beitrag Enveris ist insofern interessant, als er sich, wie einigen Formulierungen zu entnehmen ist, direkt an rußlandmuslimische Pilger richtete, die auf der Durchreise in Istanbul haltmachten.

und könnten am Freitag natürlich zusätzlich pausieren, empfanden Rußlandmuslime als Hohn. Zum einen könne keine Nation wirtschaftlich überleben, wenn sie zweimal in der Woche keinem Erwerb nachgehe: „Wenn die Muslime den 70 russischen Feiertagen noch 70 eigene Feiertage hinzufügen, an denen sie nicht arbeiten und ihre Läden schließen, wie sollen sie dann leben?“[1] Zum anderen, so schrieben Kommentatoren in *Vakyt*, bestehe die Gefahr, daß die Teilnehmer an der Freitagspredigt künftig mit ihren Gedanken bei der Arbeit seien und nicht dem Prediger lauschten, so daß ihre Religiosität Schaden leiden könne. Darüber hinaus werde die muslimische Bevölkerung beginnen, Sonntags christliche Gewohnheiten zu übernehmen, d.h. sich äußerlich zu assimilieren.[2]

Was die Bewertung des neuen Gesetzes anging, folgte die Istanbuler Presse der tatarischen, allerdings setzte die osmanische Berichterstattung erst ein, als der Beschluß im Parlament schon gefaßt war. Der demonstrative Auszug der muslimischen Fraktion wurde von *Tearüf-i Müslimin* und *Sırat-i Müstakim* gutgeheißen. Diesmal habe das „lammfromme“ muslimische Volk eine Niederlage hinnehmen müssen, räumte Taceddin ein, doch sollte es auf die Zukunft vertrauen, die auch den Russen unbekannt sei: „Die Zukunft gehört uns, den Muslimen!“, rief Taceddin aus und mahnte seine Leser zur Geduld.[3] Nur wenige Wochen später, während der Sommerpause der Duma, formierte sich in Rußland muslimischer Protest gegen den Beschluß. Auf Kundgebungen in Städten und Gemeinden wurden Telegramme an die Kommission und die Delegierten verfaßt, um eine zweite Lesung im Herbst zu erreichen. Es wurde sogar daran gedacht, ein Bittgesuch an den Zaren zu richten. Das „Sonntagsproblem“ beschäftigte im Frühjahr und Sommer die Spalten der rußlandmuslimischen Presse in einem bis dahin unbekannten Ausmaß. Den Zeitgenossen erschien es so, als ob die muslimische Bevölkerung endlich wieder politisch aktiv werde und hinter ihrer Dumafraktion stehe.[4]

Russischen Beobachtern jedoch bereitete diese Entwicklung, schenkt man muslimischen Zeitungen Glauben, große Sorgen. Nach anderen rebellischen Minderheiten schienen nun auch die bis dahin friedlich geglaubten Muslime aufzubegehren. Die reichsweiten Protestkundgebungen wurden von konservativen russischen Blättern, so schrieb *Vakyt*, als Vorstufe zum Separatismus bewertet.[5] Das hauptstädtische Blatt *Kolokol'* habe mit Verärgerung darüber berichtet, daß sich ein Rußlandmuslim an den Şeyhülislâm gewandt habe, d.h. einen ausländischen Würdenträger, und diesen gefragt habe, ob sich die Muslime Rußlands an dieses Gesetz halten sollten – eine Handlung, die *Kolokol'* als Landesverrat bezeichnete. *Vakyt*

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 91, 20. Mayıs 1326/24. Cemazi I 1328 *(Elvah-i İntibah)*, S. 232.

2 Es bestehe die Gefahr, gab *Vakyt* zu bedenken, daß muslimische Kinder in Zukunft so erzogen würden, daß sie Weihnachten für den „Geburtstag des Propheten Muḥammad“ *(mäüled)* und den Sonntag für einen heiligen Tag hielten, an dem der Mensch sich seiner Taten entsinne; siehe *Vakyt* 1910, Nr. 615, 11.5.1910/15. Cemazi I 1328 *(Jal itü mäs'äläse)*, S. 2.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 5, 27. Mayıs 1326/2. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Duma ve hukuk-i islâmiye)*, S. 82.

4 Eine führende Rolle nahm hierbei die Orenburger Zeitung *Vakyt* ein. Sie berichtete über solche Demonstrationen und Versammlungen auch aus anderen Regionen Rußlands; siehe die Übernahme eines Artikels aus der Bakuer Zeitung *Häqiqät*; *Vakyt* 1910, Nr. 622, 27.5.1910/1. Cemazi II 1328 *(Jal itü mäs'äläse)*, S. 2. Ihr Chefredakteur Fatix Kärimof war selbst an der Organisation der Orenburger „Meetings“ beteiligt.

5 *Vakyt* 1910, Nr. 627, 9.6.1910/14. Cemazi II 1328 *(Möslimanlarnyŋ protesty vä pajtäxet gazetalary)*, S. 2.

hielt dem jedoch entgegen, daß es sich bei besagtem Şeyhülislâm um das in Tiflis residierende geistige Oberhaupt der kaukasischen Schiiten handele, also mitnichten um einen Osmanen. *Tearüf-i Müslimin* übernahm diese Meldung aus *Vakyt*, um den Lesern zu verdeutlichen, in welchem Maß Muslime Verleumdungen in der russischen Öffentlichkeit ausgesetzt waren, nur weil sie sich gegen einen in ihren Augen ungerechten Beschluß der Duma zur Wehr setzten.[1]

Monate bevor es im Oktober 1910 zu den Parlamentsverhandlungen über den Status der Elementarschule und die Gewichtung des muttersprachlichen Unterrichts kam, hatte die Dumaentscheidung über die Sonntagsruhe bereits das Vertrauen vieler Muslime in das russische Parlament erschüttert. Die Istanbuler Blätter berichteten von Dumadebatten wie von einem Kriegsschauplatz, auf dem die Muslime bis auf ihre Ehre kaum etwas verteidigen konnten. Nur ein weiteres „außerparlamentarisches" Aufbegehren der Bevölkerung, so glaubten die Istanbuler Kommentatoren, werde die russische Regierung zum Umdenken bewegen. Die Meldungen über die vermehrten „Kundgebungen" *(mitinglär)* gegen die Dumabeschlüsse trugen dazu bei, daß in der osmanischen Presse Ende 1910 jenes Bild vom „politisch engagierten Rußlandmuslim" entstand, das 1912–14 in der Berichterstattung über Muslime im Zarenreich die Oberhand gewann.

Den Kampf der „rußländischen Brüder" gegen eine solche Form der indirekten Missionierung nutzten die Istanbuler Redaktionen aber auch dazu, Kritik in den eigenen, osmanischen Reihen zu üben. So druckte *Sırat-i Müstakim* im März 1911 die Klage eines Kasaner Pilgers ab:[2] Er habe auf seiner Rückreise vom Hadsch in Istanbul einen Tag Zeit gehabt, religiöse Literatur zu kaufen, bevor der Dampfer nach Odessa ablegte. Dies sei ein Sonntag gewesen. Alle Buchläden um die Moscheen seien jedoch geschlossen gewesen, während in den Kaffeehäusern ein buntes Treiben geherrscht habe und die Menschen auf der Straße Festtagskleidung getragen hätten. Auch eine staatliche Fabrik, deren Portal die *tuğra* („Namenszug") des Sultans schmückte, sei geschlossen gewesen. Erzürnt fragte der Pilger *Sırat-i Müstakim*, wie eine Fabrik des Kalifats am Feiertag der Christen geschlossen sein könne. Die Rußlandmuslime, die so energisch versucht hätten, den Regierungsbeschluß über die Einführung des Sonntags als allgemeinem Ruhetag zu verhindern, müßten sich jetzt fragen, ob all ihre Bemühungen sinnlos gewesen seien, wenn sogar am Sitz des Kalifats der Sonntag Ruhetag zu sein scheine. In ihrer Antwort pflichtete *Sırat-i Müstakim* dem Schreiber bei, empfahl ihm aber, sich von Istanbul nicht irritieren zu lassen: Hier gebe es viele Besonderheiten. Die Rußlandmuslime sollten in jedem Falle ihren politischen Kampf um den Ruhetag fortsetzen.[3]

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 7, 24. Haziran 1326/30. Cemazi II 1328 *(Şüun-i İslâm: Duma'da 3 Mayıs karar-i hukukşikenanesinin son aldığı vaziyeti)*, S. 121–22.

2 Dieser Brief und die Person des *Kazanlı Hacı* können natürlich fingiert gewesen sein; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 133, 10. Mart 1326/21. Rebi I 1329 *(Hafta ta'tili)*, S. 41.

3 Auch *Terciman* hatte sich in die Diskussion um den „sonntäglichen Feiertag" in Istanbul eingemischt. In einem Kurzeintrag, den *Sırat-i Müstakim* übernahm (1910, Bd. 4, Nr. 98, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Matbuat)*, S. 348), zeigte Gasprinski Verständnis für die christlichen Staatsangestellten, die neben dem Freitag auch den Sonntag als arbeitsfreien Tag forderten. Keinerlei Verständnis brachte Gasprinski aber für osmanische Staatsangestellte muslimischen Glaubens auf, die ebenfalls zwei freie Tage befürworteten. Die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* wollte es eigenen Angaben zufolge kaum glauben, daß Muslime in Salo-

Im weiteren Verlauf des Jahres 1911 verlor sich allmählich das Interesse der osmanischen Blätter an der russischen Duma. Zu dieser Zeit hatten sich Reichsrat und Reichsduma gegen Ministerpräsident Stolypin gestellt, und die gesetzgebenden Gewalten blockierten sich in Rußland gegenseitig. Als Stolypin im September einem Attentat zum Opfer fiel, waren viele Gesetze noch nicht in Kraft getreten, sondern im Reichsrat oder in Schlichtungskommissionen zwischen Rat und Duma steckengeblieben. „Spektakuläre" Beschlüsse wie 1909/10, die den Interessen der Minderheiten zuwiderliefen, fanden nicht mehr statt.[1] Der Tod des Ministerpräsidenten veranlaßte Abdürreşid İbrahimof zu einem zynischen Nachruf mit dem Titel „Stolypin im Grab". Der an Arroganz kaum zu überbietende Ministerpräsident habe zu den Sozialisten zu sagen gepflegt: „Ich lasse mich nicht dazu herab, Worte an Euch zu richten. Für Euch stehen ‚meine Maschinengewehre bereit' *(mitralyözlerim hazırdır)*."[2] Nun, so resümierte İbrahimof, habe Stolypin selbst sein Grab gefunden.

5.1.4 Die materielle Bedrohung: Der russische Siedler

Das Vordringen christlicher Kolonisten in die eroberten und annektierten Regionen im Osten und Süden des Zarenreichs dauerte zu Beginn des 20. Jh. schon eine lange Zeit an. Auf der Krim und im Kaukasus hatte die Ansiedlung christlicher Volksgruppen bereits einen Exodus der Muslime ins Osmanische Reich zur Folge gehabt.[3] In den Jahren nach der Russischen Revolution nahm die Kolonisation, gefördert durch die Agrarpolitik Stolypins, dramatische Ausmaße an: Zwischen 1907 und 1909 wanderten aus dem europäischen Rußland 1,5 Millionen Siedler in die Provinzen jenseits des Urals aus.[4] Landlose Bauern, von denen sich viele 1905/06 an den revolutionären Ereignissen beteiligt hatten, sollten nach dem Willen der Regierung dort ausreichend Land erhalten. Auf diese Weise hoffte die Regierung zusätzlich, die russische Herrschaft über jene Gebiete zu festigen. Für die rußlandmuslimischen Mitarbeiter der Istanbuler Periodika schien in Kasachstan und Zentralasien, der „Urheimat" der Türken, 1909/10 ein Kampf um jeden Quadratmeter fruchtbaren Boden ausgebrochen zu

---

niki am Sonntag ruhen wollten, während sich in Rußland eine ganze Nation dagegen zur Wehr setze; siehe *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 10, 5. Ağustos 1326/13. Şa'ban 1328 *(Selânik'de cuma ta'tili)*, S. 168–70.

1 Hagen (1962), S. 26 ff. *Sebilürreşad* berichtete 1912 vereinzelt über die Wahlen zur vierten Duma und unterstellte der Regierung, sie behindere bewußt die Wiederwahl Sadreddin Maksudofs, da er sich in der dritten Duma als allzu kritischer Redner gezeigt habe; *Sebilürreşad* 1912, Bd. 9, Nr. 33/215, 4. Teşrin I 1328/7. Zilkade 1330 *(Şüun: Rusya: İntihabat ve islâmlar)*, S. 138. Maksudofs Tochter, Adile Ayda, machte in ihrer Biographie (Ayda (1991)) den russischen Chauvinismus dafür verantwortlich, daß ihr Vater nicht in die vierte Duma gewählt worden sei. Dieser Sichtweise widerspricht Usmanova, die nachweist, daß sich Maksudof nicht gegen seine muslimischen Konkurrenten durchsetzen konnte; Usmanova (1998), S. 429.

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 7, Nr. 159, 8. Eylül 1327/28. Ramazan 1329 *(İstolipin mezarda)*, S. 45–46.

3 Zur Auswanderung von Rußlandmuslimen ins Osmanische Reich bzw. später in die Türkei siehe Andrews, P. A. (1993): „Muhādjir." In: *EI* 7. S. 352–56.

4 Zur Kolonisation Kasachstans siehe Treadgold (1957) sowie Olcott (1987) und Demko, George J. (1969): *The Russian Colonization of Kasachstan 1896–1916*. Bloomington.

sein. Der „immateriellen" Bedrohung trat in den Steppenprovinzen eine konkrete „materielle" zur Seite, die das Überleben eines türkischen Volkes, der Kasachen, gefährdete.

5.1.4.1 Die ukrainisch-kasachischen Konfrontationen

Die Berichterstattung der Zeitschriften *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* über die Vorgänge in den Steppengebieten spiegeln die Masseneinwanderung europäischer Kolonisten, die damals ihren Höhepunkt erlebte,[1] und die Folgen für das nomadische Leben der Kasachen wider. Der Regierung wurde dabei von den Autoren eine doppelte Strategie unterstellt:

1. Die Agrarfrage solle zugunsten der Aristokratie auf Kosten der Ureinwohner Sibiriens und Zentralasiens gelöst werden.
2. Die kasachischen Stämme, die sich bisher erfolgreich einer Christianisierung und Russifizierung widersetzt hätten, würden auf diese Weise in ihrer traditionellen Lebensweise bedroht und zur Seßhaftwerdung gezwungen werden, so daß sie ihren spezifischen Charakter als türkisch-muslimische Kasachen verlören.

Die Auseinandersetzung zwischen den „Ukrainern" *(hahul)* und den „Kasachen" *(kırgız)* wurde gleichzeitig auch als Kampf zwischen Seßhaften und Nomaden, zwischen Christen und Muslimen sowie zwischen Slawen und Türken geschildert.[2] Für die Autoren der Istanbuler Zeitschriften besaß dieser Konflikt daher sowohl eine kulturelle als auch eine religiöse und ethnische Komponente. Sie plädierten für eine Seßhaftwerdung der Stämme, denn nur ein seßhaftes Volk könne im Überlebenskampf bestehen. Allerdings sollte der Übergang von einer Lebensform zu einer anderen unter Anleitung der bereits seit langem seßhaften muslimisch-türkischen Nachbarvölker, d.h. der Tataren, geschehen. Ansonsten stehe zu befürchten, daß die Kasachen ihre Identität völlig verlören. Der Regierung unterstellten die in Istanbul schreibenden Rußlandmuslime, sie verhindere bewußt, daß Tataren als Lehrer unter Kasachen wirkten oder religiöse Ämter ausübten. 1909/10 schienen die Kasachen Opfer eines ausgeklügelten Plans zu werden, dessen Aufdeckung durch die Periodika den osmanischen Lesern einmal mehr die Perfidie und Rücksichtslosigkeit der russischen Politik vor Augen führen sollte.

Die Rolle der Kolonisten selbst wurde unterschiedlich bewertet: Mal galten sie den Autoren als Opfer und mal als Täter.[3] Im Oktober 1909 hatte *Sırat-i Müstakim* die Meldung über die

---

1 Treadgold (1957), S.153–83. Tatsächlich hatte die Migrationswelle 1910 bereits ihren Höhepunkt überschritten; Treadgold spricht von „1910: a Pause in the Flood"; Treadgold (1957), S. 159.

2 Das Schicksal der Kasachen wurde auch mit dem der nordamerikanischen Indianer verglichen; siehe *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 155, 10. Ağustos 1327/28. Şa'ban 1329 *(Şüun: Rusya: Kazaklar artıyor)*, S. 399–400.

3 Abdürreşid İbrahimof bezeichnete auf einer Rede, die er 1910 in Bursa hielt, die Kolonisten als den „ungebildetsten" *(en cahil)* Teil der russischen Bevölkerung, der jetzt zu Hunderttausenden nach Zentralasien

Gründung eines 300-Familien Dorfes bei Džarkent[1] durch ukrainische Aussiedler mit den Worten kommentiert:

> „Die *hahul* sind ein ‚halbzivilisierter' *(nim medeni)* russischer Stamm, der im Südwesten des europäischen Rußlands lebt. Ihre Länder sind das Eigentum der Großfürsten und Bojaren, die sich, ohne selbst zu arbeiten, Ausschweifungen hingeben und zur Plage für das ganze Land geworden sind."[2]

Während der Russischen Revolution hätten die *hahul* gegen ihre Großfürsten rebelliert, deren Besitztümer geplündert und manche von ihnen erschlagen – eine Erhebung, für die *Sırat-i Müstakim* angesichts der sozialen Ungerechtigkeit in Rußland Verständnis zeigte. Die Regierung habe nach Auswegen gesucht. Da es sich bei den *hahul* um „einen heiligen Stamm" *(mukaddes bir kabile)* des russischen Volkes handele, habe man ihre Dörfer nicht einfach unter Feuer nehmen können: Dies hätte unabsehbare innenpolitischen Folgen gehabt. Der Blick der Regierung habe sich daher auf die islamischen Gebiete gerichtet, und die Früchte der neuen Politik zeigten sich nun: Im Frühjahr 1909 seien in nur einem Monat 120000 ukrainische Auswanderer in der transuralischen Zwischenstation Čeljabinsk registriert worden.[3]

Veliyullah Enveri hatte wenige Nummern zuvor in seiner Reportage über die Kasachen Chinas auch den Konflikt zwischen Nomaden und Siedlern in Rußland angesprochen.[4] Den Hintergrund seiner Darstellung bildete ein Dumabeschluß vom 9.6.1909, in dem Aussiedlern 15 Desjatin und Nomaden 12 Desjatin Land als Eigentum zugesprochen wurden.[5] Die Regierung beabsichtigte, die Nomaden damit zur Seßhaftwerdung zu bewegen. Für Enveri stellte die Beschlagnahmung kasachischen Bodens und die Zuweisung desselben an Aussiedler einen Wortbruch der Regierung dar: Diese habe den Kasachen, als sie widerstandslos die „russische Staatsbürgerschaft" *(rus tebaalığı)* angenommen hätten, zugesagt, daß ihr Land als kasachischer Besitz anerkannt bleibe. Darüber hinaus habe man den Kasachen versprochen, islamische Gelehrte auf Kosten der Regierung zu den Stämmen zu schicken, Sitte und Brauchtum nicht anzutasten und unter den Kasachen keine Soldaten zu rekrutieren.

Aber die Russen hätten, so Enveri, ihre Versprechen seit langem vergessen. Die religiöse Arbeit der Tataren unter den Kasachen sei sehr bald behindert worden, und man habe gleich-

---

ströme – eine keineswegs beruhigende Perspektive für die einheimischen Muslime; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 84, 1. Nisan 1326/4. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: İkinci konferans: Ahval-i âlem-i islâm hakkında)*, S. 103–09.

1 Heutiges Panfilov; Stadt im russisch-chinesischen Grenzgebiet.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 60, 15. Teşrin I 1325/13. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm)*, S. 127–28.

3 Čeljabinsk war Ausgangspunkt der transsibirischen Eisenbahn und Sitz der Registrierungsbehörde. 3, 8 Millionen Ein- und eine Million Rückwanderer wurden hier in der Hochphase der Migration registriert; *Handbuch der Geschichte Russlands* (1992), S. 1067.

4 Die folgenden Ausführungen über die Kasachen Rußlands entstammen Enveris Artikeln in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 56, 17. Eylül 1325/15. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Çin müslimanları. Kırgızlar (kazaklar))*, S. 59–60 und Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327, S. 76–78.

5 Ein Desjatin beträgt etwa 1,09 ha. Zum Problem der 15 Desjatin, die jeder Kasache auf seinen Namen registrieren lassen konnte, sofern er seßhaft wurde, siehe Olcott (1987), S. 87 ff; sowie *Istorija Kazachstana s drevnejšich vremen do našich dnej.* (Očerk). (1993). Almaty. (ed. von A. K. Akišev u.a.), S. 268 ff.

zeitig Missionare entsandt, um die Kasachen zu christianisieren und russifizieren. Die fruchtbaren Böden der Steppengebiete habe die Regierung schon früher in die Hand bekommen wollen. Auch wenn sich nach der Verkündung der Grundrechte 1905 die Lage leicht verbessert habe, gehe die Beschlagnahmung jetzt weiter. Per Gesetz wandle die Regierung, trotz des Protestes der Kasachen, deren angestammten Besitz in „Staatsland" *(mîrî)* um, und stelle ihn ihnen anschließend wieder provisorisch zur Verfügung. Der Fiskus sei jedoch berechtigt, das Land jederzeit in Besitz zu nehmen und an andere Interessenten zu verteilen. Daher sei die Lage der Kasachen in Rußland vielerorts sehr besorgniserregend, urteilte Enveri.

Bei allem Verständnis für den Wunsch der Kasachen, ihre nomadische Lebensweise beizubehalten, sah Enveri aber keinen anderen Ausweg als die Seßhaftwerdung. Nur so könnten sich die Kasachen die in den Steppengebieten ohnehin knappen landwirtschaftlich nutzbaren Böden sichern. Dies bedeute aber, daß aus Nomaden Bauern würden. Bislang sei es unmöglich gewesen, klagte Enveri, den Kasachen die „Unvereinbarkeit des Nomadentums mit dem heutigen Leben" *(bedavetin zamanımızla münasebetsizliği)* begreiflich zu machen. Nur wenige sähen die Notwendigkeit ein, sich niederzulassen, und begännen Dörfer zu bauen und Ackerbau zu betreiben. Die meisten bevorzugten weiterhin „in der Wüste zu leben" *(sahranişan yaşamak)*.

Zur Zeit gestehe die Regierung einem Antragsteller die 15 Desjatin Land nur unter der Bedingung zu, daß dieses Land bebaut werde. Wenn die Kasachen aber mit dem „hartnäckigen Beharren auf ihren Sitten" *(taassub-i örfiye)* fortführen, passiere, was passieren müsse, warnte Enveri: Die besten Böden nähmen sich die russischen Kolonisten und den Kasachen blieben nur noch wasserlose Gebiete übrig. Die Herden der Kasachen verendeten dann, und sie selbst litten schließlich Not. Um zu überleben, müßten sie sich fruchtbare Landstriche sichern, Dörfer bauen und mit einem „zivilisierten Leben beginnen" *(medeniyete başlamak)*. Wenn sie dies täten, löse sich auch das Aussiedlerproblem von selbst. Die Regierung würde ihren Plan aufgeben, in großer Zahl Kolonisten nach Kasachstan zu schicken, denn so groß Kasachstan auch sein möge, zwei Drittel davon bestehe aus wasserloser Wüste. Für fünf Millionen Kasachen reiche der zum Ackerbau taugliche Boden kaum aus.

Im letzten Teil seiner Reportage warf Enveri zunächst die Frage auf, ob die Enteignung der Kasachen Rußland eher schade oder nutze. Er unterstrich die Bedeutung der Fleisch- und Fellproduktion für die russische Armee, aber auch für die steppennahen städtischen Zentren. Durch den Eisenbahnanschluß gelange tiefgefrorenes Fleisch nun bis nach Moskau und St. Petersburg. An den Tierfellen seien mittlerweile auch ausländische Handelsunternehmen interessiert, so daß europäisches Kapital nach Rußland fließe und den allgemeinen Wohlstand vermehre. Die Vorteile, die Rußland von dieser nomadischen Tierhaltung habe, ignoriere die Regierung aber, mußte Enveri feststellen. Statt dessen betreibe sie eine Ansiedlungspolitik von russischen Kolonisten und dränge die Kasachen in trockene Randregionen ab. Dieses Volk, das dem Land bisher so sehr genutzt habe, werde, wenn seine Lebensgrundlage zerstört sei, „wertlos" *(faydasız)* sein. Aber auch die Kolonisten würden nichts als Elend ernten: Denn der russische „Bauer" *(mucik)* wisse nicht, wie man in solch ariden Gegenden Viehzucht betreibe. Die nomadische Lebensform könne er nicht annehmen.

Es stellte sich für Enveri daher die Frage, warum die Regierung eine solche Politik betreibe, die ja auch die „eigenen" christlichen Untertanen treffen mußte. Dies alles tue sie nur, so glaubte er verstanden zu haben, um den Landbesitz der Adeligen zu sichern. Den Besitzern riesiger Ländereien stehe ein Heer landloser Bauern gegenüber, die sich als Pächter bei den Adeligen verdingten. Meist müßten sie sich verschulden und sänken dann fast auf den Status von „Sklaven" *(esir)* herab. Aus diesen Gründen habe die Parole während der Revolution gelautet: „Land denen, die es brauchen." Die Regierung sei sich dieser Problematik bewußt gewesen, und so habe sie zum Mittel der Täuschung gegriffen: Sie habe verkündet, daß jeder, der Land brauche, dies in Kasachstan erhalten und auf Kosten der Regierung dorthin transportiert werde. Seit zwei Jahren arbeite nun eine Kommission daran, die in Kasachstan zu beschlagnahmenden Orte festzulegen.

Wenn die Kasachen erst einmal von ihren Winterquartieren vertrieben seien, mutmaßte Enveri, stürben die Herden. Dies werde auch negative Auswirkungen auf die Aussiedler haben. So könne die Regierung die Lebensgrundlage zweier Völker gleichzeitig zerstören. Die Araber sagten: „Ein Schloß bauen und [dabei] eine Großstadt abreißen",[1] d.h., damit der Adel etwas Luft holen könne, opfere die Regierung Bauern und Kasachen. Mit seinem Verdacht, landlose Bauern und nomadische Kasachen seien gleichermaßen das Opfer einer zynischen Regierungspolitik, stand Enveri keineswegs alleine, denn auch in einigen Reden rußlandmuslimischer Dumaabgeordneter klang eine solche Befürchtung an.[2]

Im Verlauf des Jahres 1910 änderte sich die Tonlage der Berichterstattung über Kasachstan merklich. Die Kolonisten wurden nunmehr auch als Täter dargestellt. Die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* widmete mehrere längere Beiträge der Landfrage in Kasachstan. Hauptverantwortlich hierfür zeichnete sich Ahmed Taceddin, dessen Heimatort Troick am Rande der Kasachensteppe lag. Eigenen Angaben zufolge erhielt er in Istanbul wiederholt Briefe aus Troick und Umgebung, die ihn wegen ihres besorgniserregenden Inhalts zu Stellungnahmen bewogen.[3]

Am 20.4.1910 war es in der Staatsduma zu einer erneuten Abstimmung über die Beschlagnahmung von kasachischem Grund und Boden gekommen, worüber *Tearüf-i Müslimin* berichtete. Die Kadetten, die ein solches Gesetz für Unrecht hielten, erlitten eine Niederlage. Die osmanische Zeitschrift wies ausdrücklich darauf hin, daß nicht nur konservative und nationalistische Kräfte für das neue Gesetz gestimmt hätten, sondern auch Sozialisten. Mit einem Ausrufezeichen im Text wies *Tearüf-i Müslimin* auf die ihrer Meinung absurde Argumentation eines linken Abgeordneten hin, der behauptet habe, die armen Kasachen würden immerfort von den reichen Kasachen ausgebeutet und unterdrückt; es sei daher die Pflicht der

1 *Banā qaṣran wa-hadama miṣran*; siehe *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Çin müslimanları. Kırgızlar (kazaklar))*, S. 78.

2 Mende (1936), S. 118.

3 So verhielt es sich in seinem Artikel „Haß und Zusammenstöße zwischen Kasachen und Ukrainern"; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 10, 5. Ağustos 1326/13. Şa'ban 1328 *(Şüun-i İslâm: Kırgızla hahullar beyninde münaferet ve müsademet)*, S. 169–70.

Regierung, solche wohlhabenden Kasachen zu enteignen und die Länder russischen Siedlern zu geben.[1]

In einem bitteren Kommentar zu dieser Nachricht erinnerte *Tearüf-i Müslimin* die Leser daran, daß kürzlich die Duma die Rechte Finnlands angegriffen habe.[2] Damals hätten die Parlamente Englands und Frankreichs im Namen der Menschlichkeit protestiert. Jetzt würden die Rechte der Kasachen, Menschen wie die Finnen auch, angegriffen. Man hoffe, so daß Blatt, daß die zivilisierte Welt gegen diesen Beschluß ebenfalls protestiere. Die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* nahm jedoch nicht wirklich an, Frankreich oder England würden den Kasachen zur Hilfe eilen. Sie war vielmehr davon überzeugt, daß sich die „zivilisierte Welt" *(âlem-i medeniyet)* niemals für Muslime engagieren werde.

In der folgenden Ausgabe von *Tearüf-i Müslimin* schrieb Taceddin einen längeren Artikel über den jüngsten Beschluß der Duma.[3] Die Politik der Regierung und das Verhalten der Aussiedler wurden in diesem wie auch anderen Beiträgen mit Vokabeln wie „Aggression" *(tecavüz)*, „Verachtung" *(hakaret)* oder „Angriff" *(hücum)* charakterisiert, das Verhältnis zwischen Kasachen und slawischen Aussiedlern mit „gegenseitiger Abneigung" *(münaferet)* und „Aufeinanderprallen" *(müsademet)*. Der zu beschlagnahmende Boden wurde immer als rechtmäßiger kasachischer Besitz angesehen, die Maßnahmen der Legislative und der Exekutive daher als Rechtsbruch verurteilt.

Ahmed Taceddin stellte die letzte Entscheidung der Staatsduma als Teil einer seit langem betriebenen Vernichtungspolitik dar. Nach der Unterwerfung der Kasachen habe sich die Regierung zunächst bemüht, einen Keil zwischen die einfachen Kasachen und ihre Stammesführer zu treiben. Große Ländereien seien zu erblichem Besitz weniger Fürsten umgewandelt worden, die den Behörden gegenüber willfährig seien. Da die Missionare trotz allen Anstrengungen erfolglos geblieben seien, hätten sie das Gerücht verbreitet, die Kasachen hielten fanatisch an ihren alten Sitten fest, und vorgeschlagen, russische Siedler in großer Zahl nach Kasachstan ziehen zu lassen, um die Bindungen der Einheimischen an Rußland zu festigen. Taceddin erinnerte seine Leser aber daran, daß eine solche Assimilationspolitik im Falle der Tataren gescheitert sei, und daher auch in Kasachstan keine Wirkung zeigen werde. Die schlimmste Waffe der Regierung sei daher jetzt der Hunger: Sollten die Kasachen als Folge der neuen Beschlüsse ihr Land verlieren und ihre Herden verkaufen müssen, schwinde ihre Kampfkraft und ihr Widerstandswille. Genau hierin erkannte Taceddin das eigentliche Ziel des jüngsten Parlamentsbeschlusses.

In den Sommermonaten des Jahres 1910 häuften sich in *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* Kurzmeldungen über bewaffnete Zusammenstöße zwischen Kasachen auf der einen

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Şüun-i İslâm: Rus Duma'sında hukuka tecavüz ...!?)*, S. 51.

2 1910 hatte die Staatsduma die Kompetenzen des finnischen Landtages beschnitten; siehe ROGGER (1992), S. 191.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgızlar ve Duma'nın son kararı)*, S. 62–65.

und Kolonisten sowie Regierungstruppen auf der anderen Seite.[1] Das unsensible Vorgehen der Behörden bei der Beschlagnahmung schilderte *Tearüf-i Müslimin* im Juli 1910 an folgendem Beispiel: In der Umgebung von Semipalatinsk hätten Beamte begonnen, unter ukrainischen Neuankömmlingen Land zu verteilen, das zu einem kasachischen Gräberfeld gehöre. Der heilige Boden, in dem die Gebeine der Väter ruhten, werde nun von den „dreckigen, schmutzigen Füßen" *(pis, murdar ayaklar)* der Ukrainer entweiht. Nur das Eingreifen der Stammesältesten habe verhindern können, daß die empörte kasachische Jugend zu den Waffen gegriffen habe, schrieb *Tearüf-i Müslimin*.[2]

Ein regelrechter Kleinkrieg schien 1910 in den Steppenregionen zu herrschen. Täglich, so vermittelten die Istanbuler Blätter den Eindruck, müsse mit neuen Meldungen über Aufstände gerechnet werden.[3] In dieser Phase brachte *Tearüf-i Müslimin* mehrfach ihre Hoffnung zum Ausdruck, die Regierung möge angesichts dieser blutigen Konfrontation endlich ein Einsehen haben. Wie lange noch, klagte ein Korrespondent aus Rußland, müßten Menschen sterben, nur weil die russischen Politiker den Schriften der Missionare Glauben schenkten und sich von der Aristokratie bestechen ließen?[4] Als Reaktion auf einen weiteren Brief aus Troick, der von erneuten verlustreichen Kämpfen berichtete, warf *Tearüf-i Müslimin* den liberalen Blättern in Rußland vor, bewußt wegzuschauen.[5] Kein Wort finde man bei ihnen über diesen unerträglichen Zustand, obwohl sie sonst so regierungskritisch seien. Wieder einmal, so ließ *Tearüf-i Müslimin* durchblicken, zeige sich die russische Opposition desinteressiert am Schicksal der Muslime.

Das Feuer des Aufstandes, so schrieb wenig später aus Rußland ein Autor namens Fathulkader Süleymanof, habe mittlerweile ganz Kasachstan ergriffen.[6] In einer historischen Rückschau schilderte der Autor den Lesern, wie es zu dieser Situation gekommen sei und welche Konsequenzen die Kasachen aus ihr ziehen müßten. Noch vor einem halben Jahrhundert seien die Kasachen, so Süleymanof, unter allen Rußlandmuslimen das „freieste" Volk gewesen, ihr Siedlungsgebiet habe sich über eine viel größere Fläche erstreckt als das der anderen Muslime. Überaus positiv beschrieb Süleymanof den Aufbau der Gesellschaft: Auch die ärmsten Kasachen hätten jederzeit Zuflucht bei den Wohlhabenden suchen können und seien nicht abgewiesen worden; Hungernde habe man daher kaum angetroffen. Mit einem Wort: „Eine echte demokratische Lebensweise" *(tam bir demokrat maişeti)* habe geherrscht. Dies sei doch

1 Siehe etwa *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 105, 26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328 *(Şüun: Rusya: Kırgız–rus kavgası)*, S. 16.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Şüun-i İslâm: Kırgızların uğradığı daha bir hakaret)*, S. 137–38.

3 Togan (1981), S. 335, zufolge stieg die Zahl der Revolten und Erhebungen im Gebiet Fergana 1910 im Vergleich zu früheren Epochen sprunghaft an; alleine 1909 kam es in den Steppenprovinzen zu 460 kleineren Scharmützeln.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 10, 5. Ağustos 1326/13. Şa'ban 1328 *(Şüun-i İslâm: Kırgızla hahullar beyninde münaferet ve müsademet)*, S. 169–70.

5 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 11, 12. Ağustos 1326/20. Şa'ban 1328 *(Şüun-i İslâm: Biruh istep canlanıyor)*, S. 184–85.

6 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 12, 19. Ağustos 1326/27. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgız sahrasından ... !)*, S. 197–98.

das Leben, merkte Süleymanof an, das die Sozialisten anstrebten, wenn sie die Zahnräder zerschlügen, um die großen Fabrikmaschinen Europas zum Stehen zu bringen – ein rhetorischer Seitenhieb auf die Unterstützung der Enteignungspolitik durch Teile der russischen Sozialisten.

Niemals hätten sich die Kasachen vorstellen können, fuhr Süleymanof fort, daß die „despotischen Russen" *(müstebid ruslar)* eines Tages diese „sozialistische Lebensweise" *(sosyalist maişeti)* auslöschen würden. Die „Ukrainer" hätten sich auf den Landstrichen festgesetzt, die seit vielen Jahrzehnten nicht bebaut worden seien – aus ihrer Sicht seien diese Gebiete „ohne Besitzer" *(sahibsiz)* gewesen. Die kasachischen Stammesältesten, deren Verstand, so Süleymanof, vom *kımız* („gegorene Stutenmilch") benebelt gewesen sei, hätten warnenden Stimmen damals kein Gehör geschenkt. Oft seien die kasachischen Herdentiere, gewöhnt daran, frei umherzustreifen, den Kolonisten in die Hände gefallen. Doch wehe, wenn die Ukrainer den Verdacht hegten, die Kasachen hätten eines ihrer Tiere angerührt! Sofort griffen sie den verdächtigen Stamm an, raubten seine Herden und töteten seine Mitglieder.

Jeder Tag zeige deutlicher, so der Autor, daß die Zeit des Nomadismus und des Hirtenlebens der Vergangenheit angehöre. Seit 1909 sei unter den Kasachen ein neuer Trend festzustellen: Die Stimmen unter ihnen würden lauter, die sie aufforderten, zu gesellschaftlichem Leben überzugehen und Siedlungen zu gründen. Die Anstrengung trage schon Früchte. Süleymanof gestand ein, daß ein solcher Schritt das bisherige Leben der Kasachen völlig umkrempeln werde. Jedoch bleibe den Kasachen nichts anderes übrig, um in der Welt von heute zu überleben, wollten sie nicht in ein paar Jahren alle zu Bettlern werden.

Trotz allen Schwierigkeiten, die ihnen die russische Siedlungspolitik weiterhin bereitete, sah die Zukunft der Kasachen seit 1911, schenkt man den Berichten in der Istanbuler Presse Glauben, doch freundlicher aus. Die Hoffnungen Süleymanofs schienen in Erfüllung gegangen zu sein, denn die Kurzmeldungen sprachen davon, wie wohlhabende Kasachen den Bau von Schulen und das auswärtige Studium von Studenten finanzierten, oder wie sich einzelne Stämme entschlossen, Moscheen und feste Siedlungen zu errichten. Die Sorge, die 1909/10 häufig geäußert wurde, die Kasachen könnten als Ethnie bald untergehen, schien angesichts solcher neuen Berichte unbegründet: Im August 1911 meldete *Sırat-i Müstakim*, daß sich die Kasachen vermehrten, ihre Zahl betrage mittlerweile 8–10 Millionen: „Dies ist eine Nachricht, die allen Türken und Muslimen mitgeteilt werden muß", jubelte die Zeitschrift.[1]

Auch Abdürreşid İbrahimof gab in seinem Reisebericht die Gesamtzahl der Kasachen mit acht bis zehn Millionen an, sprach gelegentlich sogar nur von zehn Millionen, vor allem dann, wenn er darauf hinweisen wollte, daß die russische Assimilationspolitik gescheitert sei.[2] Alle zehn Millionen Kasachen seien, so İbrahimof, trotz der russischen Tyrannei Muslime geblieben, ja Neuankömmlinge aus dem Westen, wie z.B. ein Teil der Kosaken, hätten sich sogar sprachlich und kulturell „kasachifiziert" *(kazaklaşmış)*.[3] Dies beweise, daß Muslime sich nie-

1 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr.155, 10. Ağustos 1327/28. Şa'ban 1329 *(Şüun: Rusya: Kazaklar artıyor)*, S. 400. Die doch wohl sehr hoch angesetzte Zahl von acht Millionen Kasachen findet man auch später in *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 9, 22. Mayıs 1330/10. Receb 1332 *(İslâm Havadisi)*, S. 288.

2 İBRAHİM (1328), S. 29–30.

3 Obgleich bei İbrahimofs Beobachtungen bisweilen der Wunsch Vater des Gedankens war, sind seine Bemer-

mals russifizieren ließen. Auch in ihrem Kolonisierungsversuch sei die Regierung gescheitert: In den letzten Jahren, so İbrahimof, würden immer mehr Slawen enttäuscht in ihre Heimat zurückkehren, mittlerweile betrage die Rückkehrerrate schon 50–60%.[1] Der Kampf um die zentralasiatische „Urheimat" der Türken war aus Sicht Istanbuls also noch nicht ganz verloren.

5.1.4.2 Slawen oder Türken: Wer herrscht über Eurasien?

Im August 1910 kündigte die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* an, vermehrt von einem islamischen Standpunkt aus über außen- und innenpolitische Themen zu schreiben, und verwies in ihren Annoncen auf die kompetente Mitarbeit von Autoren wie Ahmed Ağayef und Yusuf Akçura. Kurz darauf erschienen zwei längere Beiträge von ihnen, in denen die aktuelle Siedlungspolitik des Zarenreiches in Kasachstan in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang gebracht wurde. Ahmed Ağayef schrieb eine mehrteilige Reportage über das „Aussiedlerproblem" *(muhaceret mes'elesi)*, und Yusuf Akçura verfaßte einen längeren Beitrag über die historische Auseinandersetzung zwischen Slawen und Türken um die Vorherrschaft in Asien und Osteuropa.

Ağayef beschrieb zu Beginn in düsteren Farben den seit 200 Jahren andauernden Niedergang muslimischer Staatengebilde.[2] Ein Land nach dem anderen, so Ağayef, habe seine Unabhängigkeit verloren, so daß heute neun Zehntel der Muslime unter der Herrschaft „Anderer" *(başkalar)* lebten. Die Osmanen seien die einzigen Muslime, die noch nicht unterworfen oder abhängig gemacht worden seien. Die Augen aller fremdbeherrschten Muslime, schrieb Ağayef, seien daher auf die Osmanen gerichtet, die sich ihrer Verantwortung bewußt werden müßten. Diese Aufgabe sei aber, wie das Aussiedlerproblem zeige, alles andere als einfach zu bewältigen.[3]

Armut, Not und Unterdrückung hätten die Aussiedler dazu getrieben, ihre Heimat zu verlassen. Die Osmanen verfolgten keineswegs eigennützigen Ziele, wenn sie den Emigranten Hilfe gewährten, sondern kämen ihrer „heiligen Pflicht" *(vazife-i mukaddese)* nach. Der os-

---

kungen zum Einfluß des Islams und der kasachischen Sprache auf die Kosaken nicht gänzlichen von der Hand zu weisen; zu den interethnischen Kontakten im kasachisch-kosakischen Grenzgebiet siehe FRANK (1998), S. 219–23.

1 Zu den Rückwanderern gehörten aber auch viele „Vorboten", die zunächst lediglich die Lebensbedingungen vor Ort erkundeten und später mit ihrer ganzen Familie nach Sibirien umzusiedeln gedachten; siehe *Handbuch der Geschichte Russlands* (1992), S. 1068.

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Türkiye'de muhaceret mes'elesi)*, S. 386–88.

3 Zur Frage der rußlandmuslimischen Auswanderung ins Osmanische Reich siehe KARPAT, KEMAL H. (1990): „The *Hijra* from Russia and the Balkans: the Process of Self-definition in the Late Ottoman State." In: EICKELMAN, DALE F./JAMES PISCATORI (1990) (edd.): *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley. S. 131–52. Zur Frage der Pflicht des Muslims, seine Heimat zu verlassen, wenn diese in die Hände von Nichtmuslimen gefallen ist und somit zum *Dār al-ḥarb* gehört, äußert sich MEIER, FRITZ (1991): „Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern." In: *Der Islam* 68. S. 65–86.

manischen Regierung sei es viel lieber, argumentierte Ağayef, wenn die Siedler in ihrer alten Heimat glücklich leben könnten. Zu dem finanziellen Aufwand, den die Einwanderung der osmanischen Regierung bereite, kämen innenpolitische Schwierigkeiten hinzu, denn die nichtmuslimischen Untertanen der Osmanen argwöhnten, daß sich hinter der Ansiedlung muslimischer Siedler in Anatolien oder dem Balkan der Plan verberge, die Christen zu einer Minderheit in ihrer Heimatregion werden zu lassen. Das europäische Ausland wiederum sei überzeugt, die Auswanderung ins Osmanische Reich sei Teil einer panislamistischen Strategie. Dabei, so Ağayef, sei die eigentliche Ursache für die Emigration in die Fremde die Rechtslage und der Terror, den die „armen Aussiedler" in ihrer Heimat zu erleiden hätten.

Die europäischen Regierungen und die europäische Presse behaupteten nun, so begann Ağayef den zweiten Teil seines Beitrages,[1] der Aussiedlerstrom in die Türkei sei die Folge einer gezielten osmanischen Politik. Man verleite die Muslime bewußt dazu, in die Türkei zu kommen. Um dies zu erreichen, glaubten die Europäer, habe die osmanische Regierung überallhin Agenten geschickt, die den „Rassenfanatismus" *(uruk taassubu)* der lokalen Muslime erregten. Die osmanische Regierung verfolge damit angeblich zwei Ziele:

1. Überall in der islamischen Welt solle der „Gedanke des Panislamismus" *(ittihad-i islâm fikri)* erwachen.
2. Durch die Abwanderung von Muslimen aus anderen Ländern und deren Ansiedeln in den Provinzen des Osmanischen Reichs, in denen Muslime in der Minderheit lebten, strebe man langfristig eine zahlenmäßige Überlegenheit derselben in allen Teilen des Osmanischen Reichs an.

Ağayef wies diese europäischen Unterstellungen energisch zurück. Niemand, der in Frieden und Freiheit lebe, verlasse freiwillig seine Heimat, hielt er dem entgegen. In Europa sei der Aussiedlerstrom nach Amerika eine Folge der Religionskriege gewesen. Um sich vor dem von den Katholiken veranstalteten Terror der Inquisition, des „Autodafés" und der „Bartholomäusnächte" zu retten, seien die Protestanten gezwungen gewesen, nach Amerika zu fliehen. Heutzutage sähen sich die Juden Rußlands und Rumäniens zur selben Fluchtbewegung veranlaßt, ebenso wie Hunderttausende europäischer Proletarier. Die Muslime der Krim, des Kaukasus usw. wolle die russische Regierung „ausspeien" (*püskürtmek*). Deshalb benutze sie die kleinsten Vorfälle, um die Muslime von ihren Äckern zu vertreiben und diese den bis an die Zähne bewaffneten russischen Siedlern zu überlassen.

Rußlandmuslime, so sind die Ausführungen Ağayefs zu deuten, könnten selbst nach einer Flucht nicht in Frieden leben. Kaum durch die Politik Rußlands aus ihrer Heimat verdrängt, begegneten ihnen die christlichen Minderheiten im Osmanischen Reich mit Mißtrauen, ja Feindschaft und mobilisierten mit ihrem Protest die europäischen Schutzmächte. Einen Ausweg aus diesem Dilemma schien es nicht zu geben.

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 102, 5. Ağustos 1326/12. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Makalat: Türkiye'de muhaceret)*, S. 407–08.

Nur zwei Nummern später stellte Yusuf Akçura Kolonisation und Exodus als Teil einer welthistorischen Auseinandersetzung zwischen „Slawentum" *(islavlık)* und „Türkentum" *(türklük)* dar.[1] Die Kämpfe zwischen Kasachen und Ukrainern und die Polemiken um rußlandmuslimische Aussiedler in der Türkei ließen sich somit als Folge eines „Urkonfliktes" zweier Völker verstehen.[2] Zu Beginn seiner Ausführungen zog Akçura eine Parallele zwischen der Geschichte der christlich-islamischen Konfrontationen und der russisch-türkischen, die frappante Ähnlichkeiten aufwiesen: Zu Beginn der Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen, die bis heute andauere, so der Autor, hätten die Muslime in zwei Stoßwellen erfolgreich die christliche Welt attackiert: Der südliche Angriffsflügel sei über Nordafrika und Gibraltar vorgedrungen und habe sich gegen das katholische Europa, Spanien und Frankreich, gerichtet. Der nördliche Flügel sei über Anatolien und den Bosporus gegen Byzanz vorgerückt. Schließlich sei auch das Zentrum der orthodoxen Welt erobert worden. Wenig später sei dieser Flügel über die Donau hinaus erfolgreich gegen das Heilige Römisch-Germanische Kaiserreich, den Erben des Weströmischen Kaiserreichs, vorgestoßen, dessen Hauptstadt von den Muslimen bedroht worden sei.

Beide Flügel seien aber letztlich bei Tours und Poitiers [732] bzw. Wien [1683] besiegt worden, und man habe sich zurückziehen müssen. Die christliche Welt habe sich erholt und ihrerseits begonnen, die Muslime anzugreifen. Das Resultat dieser Entwicklung könne man an den jüngsten Ereignissen sehen: Während die Maghrebiner sich bemühten, Spanien und Frankreich, den westlichen Arm, abzuwehren, versuchten die Christen im Osten die letzten verbliebenen Besitzungen der Osmanen in Europa, Makedonien und Kreta, an sich zu reißen.

Der seit 13 Jahrhunderten andauernde Konflikt zwischen Christen und Muslimen sei allgemein bekannt, bemerkte Akçura, von einem weiteren, ähnlichen Kampf wisse aber niemand: „Dieser große Krieg ist das historische Aufeinanderprallen zweier großer Rassen, der Türken und der Slawen."[3] Während der Völkerwanderung seien die Türken als letztes Volk nach Europa gekommen. Aus Zentralasien seien sie in zwei Flanken vorgedrungen: die rechte im Norden nach Osteuropa, die linke im Süden durch Chorasan, Aserbaidschan, Anatolien nach Südeuropa.

> „Die Vorhut der Nordflanke traf ein blondes, hellhäutiges Volk von hohem Wuchs, welches zu Fuß gehend in den Wäldern Osteuropas in Holzhütten lebte: die Slawen. Und zu jener Zeit be-

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 104, 19. Ağustos 1326/26. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Makalat: Türkler ve islavlar)*, S. 453–56. Eine kurze Zusammenfassung dieses Artikels bietet GEORGEON (1980), S. 76.

2 In ähnlich dramatischer Form schilderte fast zur selben Zeit Ahmed Münir Reşid die Verdrängung der Türken aus ihrem Stammland: Auf dem riesigen Gebiet zwischen den nördlichen Regionen der Provinz Tobol'sk bis in den Süden des Kaukasus, von der chinesischen Grenze bis nach Vilnius und Warschau im Westen hätten im Verlauf der letzten Jahrhunderte die dort seit alters her lebenden türkisch-tatarischen Völker die Heimat ihrer Vorfahren den Russen abtreten und z.T. in die Türkei auswandern müssen; siehe *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 11, 12. Ağustos 1326/20. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Mazimiz ve halimiz)*, S. 181–84.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 104, 19. Ağustos 1326/26. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Makalat: Türkler ve islavlar)*, S. 454.

gann ein Geschichtskonflikt zwischen den seßhaften und zu Fuß gehenden Slawen und den nomadischen und berittenen Türken."[1]

In diesem Kampf seien, so Akçura, die Türken, die Nachfahren Dschinghis Chans, erst siegreich gewesen. Später jedoch, nach der Aufsplitterung in die Chanate Kasan, Astrachan und Krim hätten sie nur noch Inseln im slawischen Meer gebildet, wie die Eisschollen in den russischen Flüssen. Einzeln seien sie von Moskau besiegt worden.[2]

Der südliche Flügel der Türken sei nach seinem Vormarsch über den Bosporus auf dem Balkan auf die Südslawen gestoßen, eine in Wäldern und auf Bergen lebende bäuerliche Bevölkerung. Diese Begegnung habe zwei Jahrhunderte nach dem Vordringen ihrer nördlichen Brüder auf slawisches Territorium stattgefunden. Bei der Behandlung der beherrschten Völker habe es zwischen Nord- und Südtürken keinen großen Unterschied gegeben: Man habe sich im allgemeinen nicht in deren religiöse Angelegenheiten sowie politische und wirtschaftliche Organisation eingemischt.

Akçura hielt den Osmanen vor, sie hätten nicht eingesehen, daß sich die Einnahme Kasans und die Vernichtung der Überreste der Goldenen Horde durch die Slawen langfristig auch schädlich für sie auswirken könne. Aus Egoismus und Kurzsichtigkeit hätten die Osmanen die Chanate der nördlichen Türken geopfert, um die Krim in ihrem Besitz zu halten. Aber der russische Großfürst Iwan IV. (1533–84) habe schon seinen Vormarsch nach Süden vorbereitet und darüber hinaus den Titel des byzantinischen Kaisers „Zar" angenommen. In einer Anmerkung beschrieb Akçura, wie die Russen auf den Fall Konstantinopels reagiert hätten. Nach einer Zeit großer Trauer hätten sie Moskau zum dritten Rom erklärt und sich vorgenommen, das Erbe von Byzanz anzutreten. Ein wenig provozierend richtete Akçura die Frage an seine Leser: Er wisse nicht, wie sehr die Südtürken betroffen gewesen seien, als die Moskowiter Kasan und Astrachan eingenommen hätten. Aus Akçuras früheren Beiträgen wußte die Leserschaft von *Sırat-i Müstakim* die Antwort, die er hier gar nicht zu wiederholen brauchte: Das Schicksal Kasans habe in Istanbul niemanden interessiert.

Im folgenden schilderte Akçura die langsame, aber kontinuierliche Expansion Rußlands nach Süden und Osten, d.h. in Gebiete, die von Türken bewohnt waren. Zar Peters (1689–1725) Angriff nach Süden sei von Katharina II. (1762–96) Ende des 18. Jh. mit der Eroberung der Krim erfolgreich fortgesetzt worden. Zar Nikolaus I. (1825–55) habe daraufhin in drei Richtungen Angriffe gegen die Türken begonnen:

1. Westlich des Schwarzen Meers über den Balkan nach Istanbul.
2. Zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer über den Kaukasus nach Täbris und Erzurum, „um die Türken in zwei Teile zu spalten" *(türkleri ikiye bölmek üzere)*.
3. Nach Zentralasien, „um den Türken den Rückzug abzuschneiden" *(türklerin hat-i ric'atini kesmeye ...)*.

---

1 Ebd., S. 454.

2 Zu Rußlands kolonialer Expansion sei auf den Sammelband Rywkin, Michael (1988) (ed.): *Russian Colonial Expansion to 1917*. London, verwiesen.

Angesichts dieser Entwicklung seit dem späten 18. Jh. sprach Akçura von einem „allgemeinen Angriff" auf die türkische Welt. Auch die Südslawen hätten sich an ihm beteiligt. Trotz der Niederlage im Krimkrieg sei der erste, westliche Flügel mit Unterstützung der Montenegriener, Serben und Bulgaren schließlich bis vor die Tore Istanbuls gedrungen. Der mittlere Flügel habe dem siegreichen Slawentum den Weg bis nach Transkaukasien, ja ins Osmanische Reich hinein bis zum Euphrat-Tigris Gebiet geöffnet. Der östliche wiederum habe sich den Weg in die Kasachen- und Turkmenensteppe gebahnt und so bedeutende türkische Zentren wie Merw, Samarkand und Kokand erobert. Chiwa und Buchara seien nun von den siegreichen Slawen abhängig, die somit bis in die Urheimat der Türken vorgedrungen seien.

Der Hunger der Russen sei jedoch noch nicht gestillt, warnte Akçura. An die Stelle des Panslawismus sei der Neoslawismus der Balkanslawen gerückt, aber auch diese bräuchten russische Unterstützung. Den Umgang der Slawen mit den von ihnen unterworfenen Türken stellte der Autor bewußt in Kontrast zur einstigen Toleranz der Türken: „Die Herrschaft der Türken über die Slawen war oberflächlich und vorübergehend; die Slawen jedoch sorgen dafür, daß ihre entsprechenden Eroberungen gründlich und von Dauer sind."[1]

Die Folgen dieser Politik seien jetzt schon zu sehen, schrieb Akçura: Im europäischen Rußland gebe es im sozialen Leben kaum mehr einen Unterschied zwischen Russen und Türken. In Montenegro und Serbien lebten heute gar keine Türken mehr. Gegen diese Politik der Verdrängung und Assimilation könnten nur noch die osmanischen Türken etwas ausrichten. Sie sollten endlich ihre Kräfte sammeln, riet ihnen Akçura, so denken wie zu Zeiten von Sultan Mehmed Fatih und Süleyman Kanuni und sich mit den historischen Feinden des Slawentums verbünden.[2] Im anderen Falle würden die Slawen in einem halben Jahrhundert siegreich sein und die Türken ihren letzten Atem aushauchen.

Mit Bestürzung hatte Akçura kurze Zeit vorher in *Tearüf-i Müslimin* festgestellt, daß die Osmanen die Gefahr, die seiner Meinung nach von der panslawistischen Bewegung ausging, immer noch zu unterschätzen schienen. Dem 1910 in Sofia abgehaltenen Slawenkongreß, den die Istanbuler Öffentlichkeit nach Akçuras Bekunden weitgehend ignorierte, widmete er einen längeren, fundierten Beitrag, der die historischen Hintergründe der panslawistischen Bewegungen zu erhellen suchte.[3] Den osmanischen Lesern sollten solche Berichte Mahnung und Beispiel zugleich sein. 1912/13 mochte der russisch-ukrainische Aussiedlerstrom nach Kasachstan nachgelassen haben, auf dem Balkan jedoch, vor den Toren Istanbuls, spielte sich eine neue Tragödie im türkisch-slawischen „Urkonflikt" ab.

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 104, 19. Ağustos 1326/26. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Makalat: Türkler ve islavlar)*, S. 455.

2 Mit diesen historischen Feinden der Slawen meinte Akçura die Deutschen. In einem Anhang zu diesem Artikel (S. 456) ging er auf eine Kritik ein, die in *Tearüf-i Müslimin* gegen einen seiner früheren Aufsätze erhoben worden war. Ihm sei unterstellt worden, so Akçura, er liebe die Deutschen. Dies stimme nicht, erklärte er. Die Deutschen hätten aus eigenem Interesse im letzten halben Jahrhundert der islamischen Welt und dem Osmanischen Reich mehr genutzt als die Engländer. Daher habe er eine Kooperation mit ihnen vorgeschlagen.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(İttihad-i islav kongresi hakkında)*, S. 125–28; sowie Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(İslav kongresi hakkında 2)*, S. 143–44.

5.1.5 Zwangsmaßnahmen der Behörden

Behördliche Restriktionen, polizeiliche Willkür, Verhaftungen und Verbote bestimmten das Bild zahlreicher Kurzmeldungen über Rußland, die in *Sırat-i Müstakim* ab der zweiten Hälfte des Jahres 1910 veröffentlicht wurden. Der Begriff „Repressalien" *(tazyikât)* wurde in der Istanbuler Presse zum Synonym für die Politik des russischen Staates gegenüber seinen muslimischen Untertanen. Während des Ersten Weltkriegs stellte Yusuf Akçura westlichen Lesern die Situation in Rußland in ganz ähnlicher Form dar; die Worte hätten auch 1910/11 in *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* geschrieben worden sein können:

> „Wir sahen bereits Beispiele dafür, in wie scharfer Weise Rußland darauf hinarbeitet, daß den Turko-Tataren die Möglichkeit der Entwicklung abgeschnitten wird. Dieses Ziel wird systematisch auf allen Gebieten verfolgt; nicht bloß auf dem wirtschaftlichen Gebiete: auch im Schulwesen, in der Literatur, in der Presse sind die Turko-Tataren jedem Angriffe ausgesetzt. Das erstreckte sich sogar auf den im Islam heilig gehaltenen Koran. Sobald die Anzeichen der Reform und des Erwachens bei den Turko-Tataren zutage traten, mehrten sich die Beschränkungen und Bedrückungen der Regierung [...]"[1]

Während die Duma Gesetze vorbereitete, die von den Minderheiten als Bedrohung ihrer nationalen Identität empfunden wurden, erhöhte der Staat gleichzeitig den Druck auf alle Personen und Institutionen, denen er unterstellte, panislamistischen Zielen zu dienen und in Kontakt mit dem Osmanischen Reich zu stehen. Das dem Innenministerium unterstehende DDDII warnte die Gouverneure im Herbst 1910 vor jungtürkischen Agenten und einer von Istanbul gesteuerten antirussischen, panislamistischen Agitation unter den Rußlandmuslimen. Die Zeitschriften *Sırat-i Müstakim, Tearüf-i Müslimin* und *Hikmet* standen in den Rundschreiben stellvertretend für die befürchtete „osmanische Bedrohung".[2] Im Winter 1910/11 kam es im ganzen Reich zu zahlreichen Polizeiaktionen, in deren Verlauf Schriftsteller, Lehrer und Religionsgelehrte verhaftet, osmanische Staatsbürger des Landes verwiesen, Zeitungen verboten, Buchläden, Bibliotheken und Schulen durchsucht und z.T. geschlossen sowie muslimische Bücher und Periodika konfisziert wurden. In einer langen Rede vor dem Parlament listete Sadreddin Maksudof 1912 die polizeilichen Übergriffe des Vorjahres detailliert auf und sprach von einem völlig unbegründeten Vorgehen der Polizei,[3] woraufhin die Duma das DDDII um eine Stellungnahme zu den einzelnen Vorwürfen bat. In seinem Antwortschreiben mußte das Departement eingestehen, daß es in den meisten Fällen von den lokalen Gouverneuren bisher noch nicht informiert worden sei.[4] Die Aktionen in den verschiedenen Provin-

1 Aktschura Oglu (1916), S. 8–9.

2 Siehe hierzu Kapitel 7.2.

3 Die in St. Petersburg in russischer Sprache erscheinende *Musul'manskaja Gazeta* berichtete in ihrer Eröffnungsnummer von einer „unsinnigen Repression" *(bessmyslennaja repressija)*, derer sich die Rußlandmuslime seit ein, zwei Jahren ausgesetzt sähen; *Musul'manskaja Gazeta* 1912, Nr. 1, 12.10.1912 *(Suščestvuet li „Panislamizm"?)*, S. 2–3.

4 Schreiben vom 14.(27.)3.1912; siehe RIGA, F. 821, Op. 133, D. 470, L. 77–83.

zen waren offensichtlich unabhängig voneinander durchgeführt worden,[1] jedoch in ihrer Mehrheit eine Folge der ministeriellen Anweisungen von 1910.[2]

Die Istanbuler Blätter übernahmen die Meldungen hierüber aus der rußlandmuslimischen Presse, häufig aus der Zeitung *Vakyt*, die sich mit Kritik an den ihrer Meinung nach ungerechtfertigten Verdächtigungen nicht zurückhielt. Die Muslime hätten, so schrieb *Vaykt*, nichts gegen eine verstärkte Überwachung einzuwenden, da sie sich ihrer Unschuld bewußt seien, sie würden sich aber durch den Argwohn der Regierung verletzt fühlen. Diese solle es sich sehr genau überlegen, wie lange sie mit der jetzigen Unzufriedenheit ihrer muslimischen Untertanen noch leben könne.[3]

Auch wenn *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* häufig nur solche Ereignisse schilderten, von denen sie in rußlandmuslimischen Zeitungen gelesen hatten, so besaß die osmanische Berichterstattung über Schikanen und Zwangsmaßnahmen der russischen Bürokratie doch eine eigene Note. Die einseitige Auswahl der Kurznachrichten aus der rußländischen Presse, ihre Zusammenfassung in Unterrubriken mit plakativen Titeln wie *Tazyikât* und die abschließenden Redaktionskommentare reduzierten das Leben der Rußlandmuslime auf den Aspekt: „Kampf ums Überleben gegen einen übermächtigen Gegner". Die hier beschriebenen Angriffsziele des russischen Staates lassen sich grob in drei Bereiche aufteilen: 1) den Bildungssektor, 2) gesellschaftliche Vereinigungen, 3) die Religion. Zusammengefaßt ergeben die Meldungen über behördliche Restriktionen und Polizeiaktionen das folgende Bild:

1. Während die Duma darüber beriet, wie eine allgemeine Schulpflicht in Rußland eingeführt werden könnte und ab welcher Klassenstufe Minderheiten auf der Elementarschule den Unterricht in russischer Sprache erhalten sollten, beschloß das Innenministerium, weltliche Fächer auf den konfessionellen Schulen nicht mehr zu dulden, und bedrohte damit das Lebenswerk der Dschadidisten. Den Muslimen wurden eigene Lehrerseminare verweigert,[4] osmanische Lehrer an rußlandmuslimischen Schulen wurden entlassen und Istanbuler Schulbücher beschlagnahmt.[5] Wer sich hierüber beklagte, dem drohten Einschüchterung

---

1 Besonders hart war hiervon das Gouvernement Taurien, d.h. die Krim betroffen, wo innerhalb eines Jahres (1910) auf Anweisung des Ministeriums für Volksbildung 45 Lehrer aus dem Schuldienst entlassen wurden, weil sie osmanische Staatsbürger waren; ebd., L. 82.

2 Ende Januar 1911 meldete *Terciman*, daß überall in Rußland muslimische Einrichtungen durchsucht und Personen verhaftet würden. Die Regierung verfüge offensichtlich über Dokumente und Informationen, die sie zu diesen Schritten veranlaßten. Die Muslime hätten nichts zu befürchten, da sie sich nichts zuschulden hätten kommen lassen, behauptete das Blatt, doch würde man gern wissen, was in den Dokumenten über die Muslime geschrieben stehe; *Terciman* 1911, Nr. 16, 14[15].4.1911/29. Rebi II 1329 *(Tiflis – yakalamalar)*, S. 1.

3 *Vakyt* 1911, Nr. 727, 4.2.1911/18. Safer 1329 *(Bobi Mädräsäse xakynda)*, S. 2.

4 Zur Dumadebatte über die Elementarschule siehe Kapitel 5.1.3. Fatix Kärimof, der Chefredakteur von *Vakyt*, beklagte sich 1909, daß die Regierung den Muslimen kein eigenes Lehrerseminar gestehe. Daraufhin wurde er zu einer Geld- und Haftstrafe verurteilt, worüber *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 83, 24. Mart 1326/25. Rebi I 1328 *(Şüun-i İslâmiye: Rusya)*, S. 96, berichtete.

5 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 103, 12. Ağustos 1326/19. Şa'ban 1328 *(Şüun: Rusya: Rusya'da müslimanlara tazyikât)*, S. 439.

und Verhaftung.[1] Bestehende Medresen wurden inspiziert und erhielten, wie im Falle der *Mädräsä-i ruhaniyyä* in Gäncä, die Auflage, alle Fächer bis auf Religion und Muttersprache auf russisch anzubieten – andernfalls drohte die Schließung.[2] Die Kontrolle der renommierten Medresen Ufas und Orenburgs durch ein Team des DDDII im Dezember 1910 löste die Befürchtung aus, daß auch diese reformorientierten Lehranstalten ein ähnliches Schicksal erfahren könnten.[3] Die Durchsuchung der Medrese der Gebrüder Bubi und die Verhaftung des Lehrerkollektivs 1911 dokumentierte, wie ernst die Bedrohung war.[4]

2. Büchereien, Druckereien und Zeitungen, d.h. Einrichtungen, von deren Existenz die Nationalbewegung der Muslime abhing, sahen sich Durchsuchungen und Verboten ausgesetzt,[5] insbesondere dann, wenn sie in den Verdacht gerieten, panislamistische Propaganda zu vertreiben oder eine zu große Nähe zum Kalifat aufzuweisen.[6] Auch auf dem wirtschaftlichem Sektor sahen sich Rußlandmuslime Benachteiligungen ausgesetzt: Die Gründung von Gesellschaften wurde nicht genehmigt,[7] ja Muslime bewußt aus dem Staatsdienst entlassen.[8]
3. Die Ausbreitung des Islams wurde polizeilich behindert, obwohl offiziell seit 1905 Glaubensfreiheit herrschte.[9] Sympathiebekundungen der muslimischen Bevölkerung für das Kalifat, wie etwa die Spendenaktion zugunsten der osmanischen Flotte, versuchten die Be-

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 122, 23. Kanun I 1326/4. Muharrem 1329 *(Şüun: Rusya: Tazyikât)*, S. 304.

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 150, 7. Temmuz 1327/23. Receb 1329 *(Şüun: Rusya: Tazyikât)*, S. 320.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 119, 3. Kanun I 1326/14. Zilhicce 1328 *(Şüun: Rusya: Müslimanlara tazyikât)*, S. 255; desweiteren Nr. 120, 9. Kanun I 1326/20. Zilhicce 1328 *(Şüun: Rusya: İdare-i ruhaniye ve medaris-i milliye teftişi)*, S. 272. Einen längeren Bericht über die Inspektionsreise der Herren Platonikov und Antaki im Dezember 1910 lieferte *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 27, 16. Kanun I 1326/27. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Orenburg mahkeme-i şer'iye-i islâmiyesi ve heyet-i teftişiye)*, S. 43–47.

4 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 130, 17. Şubat 1326/30. Safer 1329 *(Şüun: Rusya: Rusya, islâmları tazyik ediyor: Büyük bir medresenin kapadılıb müderrislerinin tevkifi)*, S. 432. Zur Durchsuchung der von den Gebrüdern Bubi geleiteten Medrese und der Verhaftung des Lehrerkollegiums im Februar 1911 siehe MENGER, AHMET VELİ (1971): „Bubi medresesi ve Bubi kardeşler." In: *Kazan* 1:3. S. 33–40.

5 Die nach nur fünf Ausgaben verbotene Bakuer Zeitung *Hilal* („Der Halbmond") wurde von *Sırat-i Müstakim* in höchsten Tönen gelobt. Sie habe bewiesen, daß der vor langer Zeit untergegangene Halbmond endlich wieder im Kaukasus aufgegangen sei, und sei daher Opfer der Zensur geworden; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 131, 24. Şubat 1326/8. Rebi I 1329 (*Matbuat: Kafkasya'da doğub batan* Hilal), S. 15.

6 So berichtete *Sırat-i Müstakim* von der Durchsuchung der Buchhandlung *Mädräsä* in Gäncä, die 1909 unter anderem auch *Sırat-i Müstakim* im Kaukasus vertrieben hatte; siehe hierzu auch Kapitel 3.2.4. Die Meldung erschien in *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 122, 23. Kanun I 1326/4. Muharrem 1329 *(Şüun: Rusya: Tazyikât)*, S. 304.

7 *Tearüf-i Müslimin* Bd. 1, Nr. 11, 12. Ağustos 1326/20. Şa'ban 1328 *(Şüun-i İslâm: Rusya'da islâm cemaat dükkanı)*, S. 186.

8 Im November 1910 befürchtete *Sırat-i Müstakim*, daß alle muslimischen Angestellten der Eisenbahngesellschaft in Turkestan entlassen würden und sprach von „Säuberungen"; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 113, 21. Teşrin I 1326/30. Şevval 1328 *(Şüun: Rusya: Demiryollar nezaretinde tasfiye)*, S. 161.

9 So berichtete *Sırat-i Müstakim* davon, wie ein tatarischer Lehrer in einem Dorf im Bezirk Buguruslan fast 100 heidnische Kinder zum Islam bekehrte und ihnen eine Grundschule bauen ließ. Die Polizei habe diese Schule nun geschlossen und den Lehrer verhaftet; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 130, 17. Şubat 1326/30. Safer 1329 *(Şüun: Rusya: Rusya, islâmları tazyik ediyor: Buguraslan kasabasında bir mektebin dağıtılması)*, S. 431.

hörden mit aller Macht zu unterbinden.[1] Eine Modernisierung der „Geistlichen Sammlung", wie es die „Union der Muslime" 1906 in Nižnij Novgorod gefordert hatte, sollte nicht erfolgen, ja der Staat beabsichtigt sogar, die Anhänger des Dschadidismus von jeglicher offiziellen Funktion fernzuhalten.[2] Darüber hinaus mußten die Muslime in ihrem täglichen Leben zahlreiche Beleidigungen ihrer Religion schweigend hinnehmen.

Es ist auffallend, daß *Sırat-i Müstakim* oft über die Verhaftung einer Person berichtete, aber ihre Freilassung nicht mehr meldete, obwohl den rußlandmuslimischen Blätter zu entnehmen war, daß es hierzu nur wenige Tage später gekommen war. So verdichtete sich bei den osmanischen Lesern, die über keine anderen Quellen verfügten, der Eindruck, daß in Rußland Dutzende von nationalen Aktivisten hinter Gittern verschwänden und Institutionen, die eine entscheidende Rolle im Prozeß des „nationalen Erwachens" spielten, wie Schulen, Wohltätigkeitsvereine, Zeitungen und Druckereien für immer geschlossen oder verboten würden.[3]

Vor Übertreibungen schreckten die Istanbuler Blätter durchaus nicht zurück. So schilderte ein rußlandmuslimischer Lehrer, dem es eigenen Angaben zufolge gelungen war, sich rechtzeitig dem Zugriff der Polizei zu entziehen, der Zeitschrift *Hikmet* die Situation im Zarenreich in finsteren Farben:[4] Da Rußland Angst vor den Türken habe wie die Kinder vor dem „schwarzen Mann", sei es von der Jungtürkischen Revolution aufgeschreckt worden. Zunächst seien die wenigen neumethodischen Schulen in Zentralasien Ziel der Angriffe gewesen, dann habe sich der Blick der Regierung auf die muslimischen Schulen der Krim gerichtet. Der jahrelange geduldige Kampf İsmail Gasprinskis sei an einem einzigen Tag zunichte gemacht worden.[5] Daraufhin habe der russische „Säbel" *(kılıç)* den Kaukasus getroffen, wo

1 Siehe hierzu auch Kapitel 7.2. *Tearüf-i Müslimin* berichtete von einem Vorfall in der Provinz Akmolinsk. Dort seien die örtlichen Imame von den Behörden gezwungen worden, unter Eid zu schwören, daß sie der türkischen Flotte nichts spenden werden; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Menafi-i milliyeye karşı bir yemin)*, S. 231–32.

2 Die Absolventen der reformierten Kasaner Medresen dürften künftig nicht mehr als Imame in der Provinz Kasan tätig sein, meldete *Sırat-i Müstakim* im Dezember 1910. Der Staat wolle so verhindern, daß gut ausgebildete und motivierte Medreseabgänger Einfluß auf die Gläubigen gewännen; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 117, 18. Teşrin II 1326/29. Zilkade 1328 *(Şüun: Rusya: Müslimanlara tazyikât)*, S. 224.

3 Als Beispiel wäre die Verhaftung des krimtatarischen Buchhändlers Ahmed Ali Tarpi zu nennen, von der *Sırat-i Müstakim* berichtete; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 154, 4. Ağustos 1327/21. Şa'ban 1329 *(Şüun: Rusya: Tazyikât)*, S. 384. Tarpi, der seit 1908 das Istanbuler Blatt in Rußland vertrieb (siehe Kapitel 3.2.4), kam jedoch kurze Zeit später wieder auf freien Fuß und verkaufte weiterhin osmanische Literatur und Periodika. Die Durchsuchung seines Ladens hatte nichts ungesetzliches ergeben; siehe *Terciman* 1911, Nr. 26, 24.6.1911/11. Receb 1329 *(Kırım haberleri)*, S. 2. Hiervon berichtete *Sırat-i Müstakim* nicht.

4 *Hikmet* 1911, Nr. 62, 9. Haziran 1327/25. Cemazi 1329 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da müslimanlar ve Rusya meşrutiyeti)*, S. 5.

5 Der Autor spielte dabei auf die vom Gouverneur angeordnete Schließung der seit 1905 existierenden *rüşdiye*-Schulen auf der Krim an; siehe hierzu KIRIMLI (1996), S. 112f. *Tearüf-i Müslimin* hatte einen längeren Beitrag über den vergeblichen Versuch prominenter Krimtataren wie Gasprinski und Müftizâde gebracht, den Gouverneur in seiner Entscheidung doch noch umzustimmen. Doch dieser sei unnachgiebig geblieben, berichtete *Tearüf-i Müslimin*, da die Regierung es nicht dulden könne, daß auf solchen rußländischen Einrichtungen osmanische Schulbücher und Lehrpläne zum Einsatz kämen oder Osmanen unterrichteten; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırım'da rüşdiye mek-*

alle Intellektuellen und Progressiven verhaftet worden seien. Schließlich sei das Wolgagebiet heimgesucht worden, das am meisten zu leiden habe. Von „erbarmungslosen" *(zebunküşane)* Attacken und Grausamkeiten wußte der Informant von *Hikmet* zu berichten. Tausende von Schulen seien geschlossen worden und die Regierung denke daran, so *Hikmet*, alle Lehrer und Imame samt und sonders nach Sibirien zu verbannen. 15 Millionen türkischer Kinder drohten somit ohne Ausbildung zu bleiben.

Wenn auch nicht in dieser drastischen Weise, so sprachen doch *Tearüf-i Müslimin* und *Sırat-i Müstakim* ebenfalls von „Unrecht" *(zulm)* und „Wildheit" *(vahşet)*,[1] um die Politik der Regierung im allgemeinen und das Verhalten lokaler Beamter im besonderen zu charakterisieren. Korruption, Erpressung und Willkür wurden von den rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul als Wesenszüge der russischen Provinzverwaltung unabhängig von der jeweiligen innenpolitischen Konstellation angesehen. Einer solchen Sichtweise begegnete man auch bei anderen Völkern des Zarenreich: Besonders unerträglich werde die Situation für Minderheiten, klagte ein polnischer Dumaabgeordneter, wenn eine unklare Rechtslage oder sehr allgemein gehaltene Regierungsanweisungen der lokalen russischen Bürokratie freie Hand bei der Behandlung ihrer „Opfer" lasse.[2] Ein Korrespondent aus einer nicht näher genannten sibirischen Stadt schilderte *Tearüf-i Müslimin* im September 1910, was die Muslime von solchen russischen Staatsdienern zu erwarten hätten:

> „Von dem Tag an, als in der Türkei die Verfassung eingesetzt wurde, änderte sich die Haltung der Russen zu uns völlig. In letzter Zeit herrscht überall ein Mißtrauen gegenüber den Muslimen vor. Bis zum kleinsten Beamten einer Siedlung herunter schikanieren sie uns mit sinnlosem, zugleich aber auch unbegründetem und haltlosem Gerede wie: ‚Ihr steht ständig mit den Türken in Briefkontakt. Euer ganzes Hoffen und Denken ist darauf gerichtet, die hiesigen Bewohner eines Tages den Türken auszuliefern.'"[3]

Er habe, fuhr der Autor fort, aus zuverlässiger Quelle in Erfahrung bringen können, daß in Kürze eine geheime Polizeitruppe aufgestellt werde, die in zahlreichen Orten Sibiriens, Turkestans und der Wolgaregion die muslimischen Bewohner ausspionieren solle. Eine schlimme Situation drohe dann zu entstehen, nicht weil bei den Muslimen eine regierungsfeindliche Bewegung aufgedeckt werden könne, sondern weil dieser Zustand von den korrupten Beamten ausgenutzt werde, um sich weiter zu bereichern. Wenn alles mit rechten Dingen zuginge, dann müßte die Regierung sehr rasch einsehen, daß sie diese Polizeieinheit umsonst aufgestellt habe, und sie wieder auflösen. Da die Beamten aber nicht arbeitslos werden wollten,

---

tebleri), S. 134–36.

1 Man habe die Muslime Zentralasiens und Sibiriens vom Wahlrecht ausgeschlossen, klagte Ahmed Taceddin 1909, so daß diese nun völlig wehrlos „wilden Beamten" ausgesetzt seien und hilflos zusehen müßten, wie ihre religiösen Stiftungen vom Staat eingezogen und statt dessen in jeder Gasse Samarkands und Taschkents Kneipen eröffnet würden; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da islâmiyet âlemi)*, S. 78–80.

2 Salzmann (1972), S. 427–28.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 15, 9. Eylül 1326/18. Ramazan 1328 *(Rusya'da islâm bulunan mahallere mahsus hafî polis heyeti teşkili)*, S. 249–50.

würden sie jeden Tag ein paar unschuldige Muslime verhaften und diesen irgendein Vergehen unterstellen. Um sich vor der Beschuldigung zu retten, gäben die armen Muslime den bestechlichen Polizisten sicherlich alles, was sie hätten. An vielen Orten Rußlands könne man heute diesen Zustand schon beobachten, und nun, so fürchtete der Autor, drohe er auch die muslimischen Siedlungsgebiete heimzusuchen.

Wie sehr die Zwangsmaßnahmen der zaristischen Bürokratie die religiösen Gefühle der Rußlandmuslime in Wallung bringen konnten – und auf diese Weise das Rußlandbild der Istanbuler Blätter abrundeten –, soll anhand zweier Vorfälle aus dem Jahr 1910 veranschaulicht werden. Sie stehen stellvertretend für die vielen kleinen Schikanen, über die die rußlandmuslimische und osmanische Presse zu berichten wußte: das Zarenporträt in der Moschee und die Behandlung der rußlandmuslimischen Mekkapilger.

Im Januar 1910 brachte die Zeitung *Vakyt* eine kleine Meldung über einen tragikomischen Zwischenfall, der sich vier Monate vorher in Katta-Kurgan, einer Stadt im Gebiet Samarkand, zugetragen haben soll.[1] Damals habe der Generalgouverneur von Taschkent die Stadt mit seinem Besuch beehrt. Die Honoratioren der Stadt, aber auch die Lehrer und Schüler, ob Muslim, Jude oder Christ, hätten dem Gouverneur am Bahnhof einen großen Empfang bereitet. Der Gouverneur habe allen Schülern leichte Aufgaben gestellt. Die russischen Schüler hätten eine historische Frage korrekt beantworten können, die jüdischen Schüler der „Russischen-Eingeborenen Schule" *(Russko-Tuzemnaja Škola)* eine Rechenaufgabe gelöst, lediglich die Medrese-Studenten hätten Probleme bereitet: Auf die Frage, wie der Name des Zaren laute, hätten sie keine Antwort geben können. „Unerhört!", habe der Gouverneur verärgert ausgerufen. Auf diese Weise, so *Vakyt*, sei das Problem mit dem Zarenporträt entstanden, denn nur kurze Zeit später, im Dezember 1909, sei eine Order an einige Bürgermeister der Provinz ergangen, wonach in den Medresen an geeigneter Stelle ein Bildnis des Zaren gehängt werden und den muslimischen Studenten das russische Gedicht *Bože carja chrani* („Gott beschütze den Zaren") beigebracht werden müsse.

Im Juni und Juli 1910 meldete *Vakyt* erneut, daß es in einigen Provinzen des Generalgouvernements Turkestan zu der Anweisung gekommen sei, ein Porträt des Zaren in muslimischen Grundschulen und Medresen aufzuhängen, sonst drohe diesen die Schließung. Die einheimischen Muslime hätten vehement protestiert, da es der Scharia zuwiderlaufe, wenn das Bild eines Menschen an solchen Orten hänge. Die Gouverneure hätten sich daraufhin an das Innenministerium gewandt, das ihnen dringend geraten habe, auf die Durchsetzung dieses Beschlusses zu verzichten. Der in Taschkent residierende Generalgouverneur von Turkestan habe die Bitte des Ministerium jedoch ignoriert,[2] und seine Untergebenen forderten nun an verschiedenen Orten von den Muslimen, das Porträt des Zaren und seiner Gattin nicht nur in den Schulen, sondern sogar in Moscheen aufzuhängen. Eine Einigung schien im Juli 1910

1 *Vakyt* 1910, Nr. 563, 8.1.1910/10. Muharrem 1328 *(Möxabirlärdän: Mäktäblärgä padišah suräten kuju)*, S. 4.

2 Dem Generalgouverneur unterstanden 1910 fünf Gebiete mit eigenen Militärgouverneuren an der Spitze: Transkaspien, Syr Dar'ja, Samarkand, Fergana und Semireč'e; siehe Pierce (1960), S. 56–57.

noch nicht in Sicht, allerdings hoffte *Vakyt*, daß sich das Innenministerium letztendlich durchsetzen werde.[1]

Im selben Monat erreichte die Nachricht auch die Istanbuler Periodika. *Sırat-i Müstakim* sprach von einem Angriff auf islamische Gebetsstätten und hielt dem Ministerium vor, es habe die Angelegenheit nicht ernst genommen und die Lösung dem Generalgouverneur von Turkestan überlassen.[2] In einem Kommentar hierzu fragte die Redaktion, was wohl Europa dazu sagen würde, wenn die Osmanen die Rechte der andern Religionen auf diese Weise verletzten, und warnte Rußland davor, daß sich die Gewalt eines Tages gegen es selbst wenden werde. *Tearüf-i Müslimin* hatte zur selben Zeit einen Brief aus dem russisch-chinesischen Grenzort Džarkent (heutiges Panfilov) erhalten, dessen Autor, Rahim Hoca Azîmbayof, die Ursache für diesen Befehl im despotischen Charakter der lokalen Beamten gefunden zu haben glaubte.[3] Die Europäer, insbesondere die Russen, begann Azîmbayof, sprächen immer vom „Fanatismus" *(taassub)* der Muslime, der verhindere, daß diese zu „Menschen würden" *(adam olmak)*. Der Autor drehte den Vorwurf um: Die Russen, auch die Intelligenzija, erwiesen sich in ihrem Umgang mit den Muslimen als die eigentlichen Fanatiker.

In Ländern mit einer Verfassung, fuhr Azîmbayof fort, würden Gesetze von Parlamenten verabschiedet. In Rußland seien es aber die brutalen lokalen Beamten, die eigenmächtig bestimmten, was Gesetz sei. Selbstherrlich hätten sie stets nur ihr eigenes Wohlbefinden im Auge, und Proteste der Bevölkerung prallten wie Gummibälle an ihnen ab. Die Muslime Zentralasiens hätten seit der Eroberung viele solcher negativen Erfahrungen sammeln können, wobei ihre „Abscheu" *(nifret)* und ihr „Haß" *(hiss-i istikrah)* gegen die Russen ständig gewachsen sei. Im konkreten Fall gehe es, so Azîmbayof, um einen Beamten aus Pišpek in der Provinz Semireč'e, der befohlen habe, das Bild des Zaren und der Zarin in muslimischen Schulen und Moscheen der Stadt anbringen zu lassen. Der örtliche Imam habe ihn der Ehrfurcht der Muslime vor dem Landesvater versichert, aber deutlich gemacht, daß man unmöglich sein Porträt in einer Moschee aufhängen könne, da dies gegen das islamische Gesetz verstoße. Der Beamte sei ihm gegenüber ausfällig geworden und habe den Gouverneur um Rat gefragt, der ihm Recht gegeben habe. Bei aller Entrüstung bezweifelte Azîmbayof jedoch, daß hinter dieser Angelegenheit ein konkreter Plan stecke, vielmehr sei sie dem Wirken rücksichtsloser, subalterner Staatsdiener zuzuschreiben.

In ihrem anschließenden Kommentar widersprach die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* Azîmbayof im letzten Punkt allerdings. Wie sie aus *Osmanischer Lloyd* erfahren habe, handele es sich keineswegs um ein lokales Ereignis. Der Gouverneur von Semireč'e persönlich habe die Maßnahme angeordnet. Dies sei äußerst bedenklich, bemerkte das Blatt, denn der Gouverneur sei eine gebildete und studierte Person, die sich in ihren Entscheidungen nicht vom „christlichen Fanatismus" eines kleinen Bürgermeisters leiten lasse. Es sei daher zu ver-

1 *Vakyt* 1910, Nr. 621, 25.5.1910/29. Cemazi 1328 *(Mäktäblärgä padišah räsmen kuju mäsäläse)*, S. 1; sowie Nr. 634, 26.6.1910/2. Receb 1328 *(Mäktäbläг[gä] padišah suräten kuju)*, S. 2.

2 Die Nachricht entstammte der Zeitung *Osmanischer Lloyd*; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 97, 1. Temmuz 1326/7. Receb 1328 *(Maabid-i islâmiyeye taaruz)*, S. 332.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 8, 8. Temmuz 1326/14. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Bizim halimiz)*, S. 132–34.

muten, daß eine politische Absicht hinter allem stecke. Zwei mögliche Zielsetzungen der Regierung glaubte *Tearüf-i Müslimin* zu erkennen:

1. Der Islam solle mit einer für das Christentum typischen Bilderverehrung in Kontakt kommen.
2. Die Muslime sollten aufgestachelt werden, damit die Regierung einen Vorwand für ein „Massaker" *(katil-i âm)* habe, mit der es deren Moral brechen könne.

Tearüf-i Müslimin warnte, daß das Morden sich nicht auf die Semireč'e beschränken lasse: Ganz Rußland würde vom Aufruhr erfaßt werden. Die Muslime zögen es vor, gemeinsam zu sterben, als einzeln, Gebiet für Gebiet, abzuwarten, bis sie an der Reihe seien. Daher werde nicht nur in der Provinz Semireč'e Blut fließen, sondern auch in Moskau, Samara, Saratov und sonst überall, wo Muslime lebten. Es sei zu hoffen, schloß die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* ihre Ausführungen, daß Rußland erkenne, auf welchen Irrwegen es sich befinde, und wieder auf den „richtigen Weg" *(doğru yol)* zurückkehre.

Die Affäre um das Zarenporträt beschäftigte die osmanischen Blätter zwar nur kurze Zeit, löste aber ungewöhnlich harte Stellungnahmen aus. Dem Zarenreich drohten die Istanbuler Rußlandmuslime selten in dieser offenen Form mit Aufstand und Blutvergießen. Die Vorstellung, das Gesicht eines christlichen Imperators, dessen Reich sich über Jahrhunderte auf Kosten der islamischen Welt ausgedehnt hatte, werde künftig Moscheen entweihen, wurde von den osmanischen Kommentatoren im Sommer 1910 als schlimmste in einer langen Reihe von Provokationen und Demütigungen empfunden. Der Aserbaidschaner Kara Bey Karabeyof, der zu dieser Zeit im Osmanischen Reich weilte, griff nur wenige Zeit später in einem Artikel „Die islamische Welt und Rußland" auf diesen Vorfall in Zentralasien zurück und verallgemeinerte ihn:[1] Das Ziel Rußlands, des unversöhnlichsten Feindes nicht nur des Osmanischen Reichs, sondern aller Muslime, sei es, den Islam zu „vernichten" *(hak ile yeksan etmek)*. Wenn die Osmanen nicht wachsam seien, käme bald der Tag, an dem in ihren Moscheen das Porträt des Zaren hänge, warnte Karabeyof seine Leser – der Willkürakt eines Provinzbeamten wurde somit zum Symbol für die gesamte russische Orientpolitik.

Zu einer vergleichbaren Istanbuler Neugewichtung der Meldungen aus Rußland kam es im Falle der rußlandmuslimischen Pilger. Es war das besondere Anliegen Abdürreşid İbrahimofs, die Osmanen davon zu überzeugen, wie wichtig es in ihrem außenpolitischen Interesse sein müsse, die muslimischen Pilger aus Rußland korrekt zu behandeln, ja ihnen die Möglichkeit zu eröffnen, auf dem Weg in den Hedschas oder bei der Rückkehr von den Heiligen Stätten ein paar Tage in Istanbul zu verbringen. Ein Aufenthalt am Sitz des Kalifats, so ist den Ausführungen in *Tearüf-i Müslimin* und *Sırat-i Müstakim* zu entnehmen, müsse in Zukunft zum Reiseprogramm eines jeden turkestanischen und tatarischen Pilgers gehören, um somit die Position Istanbuls in der islamischen Welt zu stärken.

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 100, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Âlem-i islâm ve Rusya)*, S. 377–79. Der Artikel war auch zaristischen Behörden wegen seiner außergewöhnlichen antirussischen Polemik aufgefallen, siehe Appendix E.

Dem Zarenreich unterstellten Autoren wie Ahmed Taceddin oder Abdürreşid İbrahimof, diese Kontakte bewußt zu erschweren.[1] Seit 30 Jahren suche die Regierung nach Wegen, den Zug der Hadschis nach Mekka und Medina zu unterbinden.[2] Früher habe man ihnen in ihren Heimatprovinzen keine Reisepässe ausgestellt, so daß die Pilger erst in Odessa zu extrem überhöhten Preisen Reisedokumente erhalten hätten. Dieser Paßhandel sei zu einer regelrechten Goldgrube für die Beamten geworden. Seit 1904 seien aber die Provinzverwaltungen genötigt, solche Pässe auf Antrag auszustellen. Nun, nach diesen Zugeständnissen, hoffe die Regierung auf anderen Wegen den Hadsch zu behindern: Man verkünde jedes Jahr ein paar Monate vor Beginn der Pilgerfahrt den Ausbruch der Cholera in verschiedenen Provinzen.[3] İbrahimof sprach von einer „Methode" *(usul)*, die von russischer Seite gezielt eingesetzt werde. Dabei übertrieben es die Gesundheitsbehörden bewußt, so viele echte Cholerafälle könne es gar nicht geben, gab er zu bedenken, denn täglich führen Züge aus Rußland nach Westeuropa, und niemand stelle sie unter Quarantäne.

In Odessa selbst, so schilderte es ein turkestanischer Hadschi, Mustafa Yangaliçef, der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* im Oktober 1910, würden die eingetroffenen Pilger von der Polizei und einigen mit ihr im Bunde stehenden muslimischen Profiteuren wie Kriminelle behandelt.[4] Am Bahnhof schon würde man sie festhalten und unter Polizeieskorte in eine Herberge für Pilger bringen, die von einem Muslim geleitet werde. Bis zum Tag der Abreise sei es ihnen untersagt, diesen Ort zu verlassen. Unter übelsten hygienischen Bedingungen müßten sie dort vegetieren und sich in einem zur Herberge gehörenden Laden zu überteuerten Preisen mit Lebensmitteln versorgen. Wenn sie es wagten, sich der Pforte zu nähern, schreie sie der wachhabende russische Polizist an: „Weg hier, ihr Hunde!" *(Haydi buradan köpekler)*. Während sich die orthodoxen Pilger, die sich auf dem Weg nach Palästina befänden, in der Stadt frei bewegten, blieben die Muslime die ganze Zeit über wie Gefangene eingesperrt. Man zwinge sie zudem, das Hin- und Rückreiseticket bei einer russischen Schiffahrtsgesellschaft zu kaufen. Die Gesellschaft weigere sich, ihnen nur das Hinticket zu verkaufen, und die Preise seien eine „Unverschämtheit" *(fuhşiyat)*, da sie deutlich über dem anderer Gesell-

1 İbrahimof und andere Autoren beklagten aber auch, daß indifferente osmanische Grenzbehörden die Hadschis schlecht behandelten und in Odessa wie Istanbul zahlreiche Schlepper und Betrüger, Muslime wie Christen, darauf warteten, die landesunkundigen Pilger finanziell auszunehmen; siehe İbrahimofs Beitrag in *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 7, Nr. 159, 8. Eylül 1327/28. Ramazan 1329 *(Hacı babalar Odesa'da. Asl zalim cehaletdir)*, S. 44–45.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Hüccac-i müslimin ve umur-i sıhhiye)*, S. 142–43.

3 Choleraausbrüche waren zu Beginn des 20. Jh. durchaus noch ernstzunehmende Gefahren, die im Verlauf des Hadsch auftraten und immer wieder zahlreiche Opfer forderten. Die Staaten, durch die die Pilgerroute verlief, wie das Osmanische Reich, sahen sich daher häufig zu Quarantänemaßnahmen genötigt; siehe hierzu Strattköter, Rita (1991): *Von Kairo nach Mekka.* Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Pilgerfahrt nach den Berichten des Ibrāhīm Rif'at Bāšā: Mir'āt al-Ḥaramain. Berlin. (Islamkundliche Untersuchungen. 145.), S. 100 ff.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 19, 14. Teşrin I 1326/24. Şevval 1328 *(Âlem-i İslâm: Medeniyet içerisinde vahşet, adalet altında zulm)*, S. 309–10.

schaften lägen. An Bord hörten die Qualen nicht auf, da die Pilger hier wie Verbannungsopfer den Beleidigungen des Personals ausgesetzt seien.[1]

Ahmed Taceddin brachte den Bericht Yangaliçefs mit der Angst Rußlands vor einer angeblichen politischen Indoktrinierung der Hadschis durch die Osmanen in Verbindung.[2] Was in Odessa vor sich gehe, sei nicht so sehr die übliche Korruption lokaler Beamter oder der Dienstmißbrauch der Grenzpolizei, sondern in Wahrheit Teil einer großen „Intrige" *(entrika)*, mittels derer verhindert werden sollte, daß bei den rußlandmuslimischen Pilgern ein Gefühl der Liebe für die Türken zurückbleibe.[3] Seit langem argwöhnten die Russen, daß die Türken während der Wallfahrt nach Mekka unter den Hadschis aus den russischen Gebieten den Bazillus des Panislamismus verbreiteten. Agenten der Schiffahrtsgesellschaft bemühten sich daher zu verhindern, daß die Rußlandmuslime während ihrer Reise an einem nicht vorhergesehen Ort, wie etwa Istanbul, haltmachten. Ahmed Taceddin verwies die russischen Vorstellungen von einer Politisierung des Hadsch durch die osmanischen Türken ins Reich der Phantasie. Allerdings, so gab er zu bedenken, lohne es sich zu überlegen, ob die Osmanen nicht viele Propagandamethoden, die ihnen der russische Gegner unterstelle, tatsächlich übernehmen sollten. Die neue Interpretation, die die Pilgerfahrt dadurch erhalte, könne dem Anliegen der Muslime durchaus dienlich sein.

5.1.6 Der Zensor: Der Feind der freien Presse

Obgleich die Zensur vor 1905 ein allgemeines Merkmal der zaristischen Herrschaft war und sich nicht auf die Muslime beschränkte, erwecken die Beiträge oftmals den Eindruck, die Zensur habe die Muslime in besonderem Maße getroffen, um jegliche nationale und religiöse Propaganda im Keim zu ersticken.[4] Verantwortlich für diese rigide Haltung der Zensur vor 1905 machten die Autoren den Einfluß der russischen Missionare, die alles zu überwachen gedachten, was Muslime in Rußland schrieben. In den Darstellungen der Istanbuler Presse wurde keineswegs verschwiegen, daß sich die Lage der Presse und der Schriftsteller während

1 Der Hadschi, so formulierte es auch Abdürreşid İbrahimof einige Jahre später, sei das elendste Geschöpf auf Erden, ein Sklave in den Händen der russischen Polizei und der Gendarmerie ohne die geringsten Menschenrechte; siehe *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 16, [Teşrin I 1329] *(Mevsim-i hacc münasebetiyle)*, S. 241–44.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 22, 4. Teşrin II 1326/15. Zilkade 1328 *(Âlem-i İslâm: Merkez-i hilafet'de hacılar)*, S. 355–58.

3 Die Schikanen richteten sich dabei nicht nur, wie *Tearüf-i Müslimin* erfuhr, gegen einfache Reisende, sondern auch gegen prominente Muslime wie etwa den Mufti der Krim, Karaşayski. Da er auf seiner Rückkehr von Mekka ein paar Tage in Istanbul verbracht habe, sei sein Gepäck von russischem Zollpersonal auf demütigende Weise durchsucht worden, so als ob er Sprengstoff aus dem Osmanischen Reich einschmuggele. *Tearüf-i Müslimin* verlangte eine Zurechtweisung der Beamten, da es sich bei dem Mufti um einen angesehenen Würdenträger handele, ein von der Regierung ernanntes Oberhaupt der Muslime; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Şüun-i İslâm: Kırım müftisine karşı bir tecavüz)*, S. 105–06.

4 Dieser Sichtweise begegnet man auch in modernen Darstellungen gelegentlich; siehe etwa Usmanova (1996), S. 240.

der Revolution 1905–7 verbessert hatte.[1] Allerdings wurden einige der neugegründeten muslimischen Zeitungen nach 1907 wieder verboten, und auf Missionarskongressen wurden 1910 Forderungen erhoben, die Presse der Muslime strenger zu überwachen. Das Damoklesschwert des Verbots schien weiterhin über jeder rußlandmuslimischen Publikation zu schweben, ja auf dem Höhepunkt der polemischen Ausfälle gegen die russische Politik behauptete Ahmed Taceddin 1910 gar, die Zensur verhindere, daß ein Rußlandmuslime die Situation seines Volkes im Zarenreich richtig darstellen könne.[2]

Ayaz İshakof hatte sich in seiner Serie über die Tataren Rußlands auch zur Zensur islamischer Publikationen geäußert.[3] Als Schriftsteller und Herausgeber revolutionärer Zeitungen waren ihm diese Formen der „Bedrohung" durchaus vertraut. Er behandelte in *Sırat-i Müstakim* die Zensur muslimischer Schriften im Zusammenhang mit der Russifizierungspolitik der Regierung vor 1905: Tatarischen Veröffentlichungen habe die Regierung bewußt Hindernisse in den Weg gelegt, um die weitere Ausbreitung dschadidistischen Ideenguts zu unterbinden. Für islamische Bücher habe die Zensur in St. Petersburg eine Sondersektion eingerichtet. Monate, Jahre seien vergangen, so İshakof, bis man sein Werk zurückbekommen habe, und dann sei es nur genehmigt worden, nachdem die wertvollsten Stellen gestrichen worden seien.

Die Zensurbehörden mußten im Falle muslimischer Veröffentlichungen auf sprachkundige Zensoren zurückgreifen. Sie stützten sich hierbei unter anderem auf Orientalisten, die den Muslimen Rußlands häufig in ihrer Funktion als Missionare und Zensoren unangenehm auffielen.[4] Yusuf Akçura berichtete in *Sırat-i Müstakim* unter dem Pseudonym *Lâmelif* von einem Gespräch, das im Frühling 1905 zwischen einem bekannten russischen Orientalisten, genannt *Sansör Bey*, und zwei Tataren stattgefunden haben soll.[5] Bei diesem Orientalisten handelte es sich um Vasilij Dimitrievič Smirnov von der Universität St. Petersburg,[6] der pikanterweise auch für die „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" osmanische Publikationen zensierte. In dieser Tätigkeit ließ er seit 1909 nicht wenige Einzelnummern von *Sırat-i*

---

1 Die Vorzensur war zwar im Oktober 1905 abgeschafft worden, eine Reihe juristischer Einschränkungen ermöglichte es jedoch den Behörden, Sanktionen gegen mißliebige Blätter und deren Herausgeber zu verhängen; HAGEN (1982), S. 102–13.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 7, 24. Haziran 1326/30. Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rusya'da imamet mansıbı)*, S. 114–17.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 55, 10. Eylül 1325/7. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 47–48.

4 Zur Geschichte der Orientalisten, auch in Hinblick auf ihre Rolle als Mitarbeiter kolonialistischer Staaten, siehe WAARDENBURG, J. D. J. (1993): «Mustashrikūn.» In: *EI* 7. S. 736–54.

5 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 70, 24. Kanun I 1325/24. Zilhicce 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları hayatından: Sansörle mükâleme)*, S. 284–87. Die Informationen entstammten Akçura zufolge dem Tagebuch eines der tatarischen Gesprächsteilnehmer, der ihm persönlich bekannt sei. Der Beitrag Akçuras datiert vom 24.12.1909. Im Oktober 1909 hatte er anläßlich seines Petersburg-Besuchs *Terciman* aus der russischen Hauptstadt berichtet; im Dezember 1909 meldete er sich bei Gasprinski bereits von Berlin aus. Der Artikel über *Sansör Bey* entstand daher höchstwahrscheinlich während seiner Reise durch Rußland und Deutschland.

6 Zu V. D. Smirnov (1846–1922) siehe KONONOV (1974), S. 261. Il'minskij hatte ihn 1890 als Zensor für islamische Druckerzeugnisse vorgeschlagen; SAUSSAY (1967), S. 417.

Müstakim verbieten, schließlich plädierte er für ein generelles Einfuhrverbot.[1] Smirnov war bei Rußlandmuslimen schlecht gelitten. 1916 hat ihn Akçura dem deutschen Publikum mit folgenden Worten vorgestellt:

> „Besonders schlimme Zustände werden herbeigeführt durch die Zensur. Nicht wenige junge Talente zerbrachen ihre Federn. Einen besonders unheilvollen Einfluß übte die dunkle Persönlichkeit Smirnoffs, des speziell zur Zensur alles Turko-tatarischen berufenen Mannes."[2]

In *Sırat-i Müstakim* wurde die Unterhaltung mit Smirnov aus dem Jahre 1905 direkt im Anschluß an zwei Meldungen aus Rußland abgedruckt, die sich mit der Dumadiskussion über die allgemeine Schulbildung beschäftigten. In einem Kommentar hierzu hatte die Redaktion von einer bedauerlichen Entwicklung gesprochen: Rußland betreibe erneut eine Politik, die „allgemeine Menschenrechte" *(hukuk-i umumiye-i beşeriye)* verletze, wie die Freiheit der Lehre und des Glaubens. Die Charakterisierung des russischen Zensors im darauf folgenden Beitrag sollte den Lesern veranschaulichen, mit welchen Schwierigkeiten die tatarische Publizistik vor Verkündung der Gedanken- und Glaubensfreiheit in Rußland zu kämpfen hatte. Dieselben Mächte schienen nun, 1909, wieder an Kraft zu gewinnen.

Das Gespräch fand in der orientalischen Abteilung der Kaiserlichen Bibliothek in St. Petersburg statt. Es soll hier in Paraphrase wiedergegeben werden, der Name Smirnovs jedoch nicht genannt und nur von *Sansör Bey* („Herr Zensor") die Rede sein:

Nach einem sehr höflichen Empfang wechselte *Sansör Bey*, als er festgestellt hatte, daß seine Besucher keine [osmanischen] Türken, sondern Kasantataren waren, die Sprache. Da sie ja „Einheimische" *(buralı)* seien, gebe es keinen Grund, eine andere als die russische Sprache zu sprechen. Auf die Frage nach dem Grund ihres Besuches antworteten die Tataren, sie hätten geschäftlich in der Stadt zu tun und wollten die Gelegenheit nutzen, ihn, den berühmten Orientalisten und Zensor ihrer Bücher, kennenzulernen. Sie hofften von ihm zu erfahren, ob sich die generell abnehmende Strenge der Zensur in naher Zukunft auch positiv auf die tatarische Presse auswirken werde.

Doch bereits bei dem Wort „Tatarisch" unterbrach sie *Sansör Bey* ungehalten: Eine solche Sprache gebe es gar nicht. Wenn überhaupt sei dies ein Dialekt, den die Sprecher zu Hause oder auf dem Markt sprächen, aber ein literarisches oder wissenschaftliches Werk könne man damit nicht schreiben.

Ob er als Zensor, fragten ihn die beiden Gäste erstaunt, denn nicht viele, auch wissenschaftliche Bücher in seinen Händen gehalten habe, die in eben jener tatarischen Sprache geschrieben worden seien. Diese Werke, wehrte *Sansör Bey* ab, seien voller arabischer, persischer und „europäischer" *(frenkçe)* Fremdwörter und daher ziemlich „kindisch" *(çocukça)*.

---

1 Siehe Kapitel 7.1. Zu Smirnovs Tätigkeit als Zensor tatarischer Publikationen siehe ausführlich KARIMULLIN, ABRAR (1974): *Tatarskaja kniga načala XX veka*. Kazan', S. 186 ff. Die Ausgabe von *Sırat-i Müstakim*, in der diese Darstellung seiner Arbeits- und Denkweise veröffentlicht wurde, durfte frei nach Rußland gelangen – sie war nicht verboten worden.

2 AKTSCHURA OGLU (1916), S. 9. In modernen Darstellungen hat sich diese Charakterisierung z.T. gehalten: „Der Orientalist und Zensor Professor Smirnov, der gnadenlose Feind aller türkischen und muslimischen Bewegungen [...]", formuliert TEMİR (1987), S. 39.

Die beiden Tataren wiesen darauf hin, daß sich ihre Literatur noch im Stadium der Entwicklung befinde. Die russische Sprache sei im 14. [christlichen] Jahrhundert noch nicht literaturfähig gewesen, gaben sie zu bedenken, und erst im Lauf der Zeit vervollkommnet worden. Die Tataren seien noch im 14. [islamischen] Jahrhundert und bräuchten daher noch etwas Zeit. *Sansör Bey* hielt dem jedoch entgegen, es sei, um mit dem Fortschritt Schritt zu halten, sinnvoller, sich eine bereits existierende Hochsprache anzueignen. Warum, so *Sansör Bey*, ersetzten die Tataren jetzt das Wort „Eisenbahn" *(demir yolu)* durch das französische Wort *şimendifer*, statt gleich auf eine russische Entsprechung zurückzugreifen? Russisch sei immerhin die Sprache der Regierung, argumentierte er.

Auf Periodika angesprochen, betonte *Sansör Bey* die Notwendigkeit der Zensur und des Verbots auch russischer Zeitungen, falls diese die innere Ordnung gefährdeten. Es sei die Pflicht der Regierung, präventiv gegen alle Gedanken vorzugehen, die „Meinungsverschiedenheiten" *(ihtilâfât-i efkâr)* und Auseinandersetzungen verursachten. Dieser Interpretation stimmten die Tataren nicht zu: Die Pflicht einer Regierung beschränke sich darauf, Unruhen zu vermeiden. Wenn *Sansör Bey* recht habe, müßten auch alle russischen Zeitungen verboten werden, doch erschienen diese ohne Probleme. Warum, so fragten die Tataren, werde nur die tatarische Presse behindert?

Sansör Bey bezweifelte den Wert der Presse im allgemeinen: Zeitungen bereiteten einem ohnehin nur Kopfschmerzen. Die Tataren sollten sich glücklich schätzen, noch von diesem Übel befreit zu sein. Verblüfft fragten ihn die Tataren, ob er für eine Rückkehr in vormoderne Zeiten sei, in denen es noch keine Presse gegeben habe?

Daraufhin versuchte *Sansör Bey* seinen Gästen zu erklären, warum man in ihrem Fall leider gezwungen sei, besonders streng zu sein:

> „Lassen Sie es mich Ihnen anders erklären: Ein Haus füllt sich mit Gästen, unter ihnen gibt es Sprecher verschiedener Sprachen. Ist es da schicklich, wenn sich dort ein paar Reisende in einer Sprache unterhalten, die alle anderen nicht können? Fangen diejenigen, die jene Sprache nicht beherrschen, nicht etwa an zu zweifeln: ‚Wird vielleicht etwas gegen uns gesagt?' ... So ähnelt auch Rußland einem solchen großen Haus, es gibt [dort] Völker mit verschiedenen Sprachen, die Mehrzahl davon beherrscht Eure Sprache nicht; wenn ihr tatarische Bücher oder Zeitungen schreibt, dann werden die meisten Bewohner Rußlands argwöhnen: ‚Schreiben die wohl etwas gegen uns?'."[1]

Die Tataren mußten dem zwar zustimmen, versicherten aber ausdrücklich ihre Loyalität, die auch von führenden russischen Politikern immer wieder lobend erwähnt werde. *Sansör Bey* müsse doch selbst zugeben, daß von den Tataren nie etwas gegen die Regierung oder gegen andere Mitbewohner des Reichs unternommen worden sei. Dem Argument stimmte *Sansör Bey* auch zu.

Andere Ethnien Rußlands, fuhren die beiden Besucher fort, wie die Polen, Finnen und Armenier hätten in ihrer Geschichte mehrfach mit Waffengewalt rebelliert. Es sei *Sansör Bey*

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 70, 24. Kanun I 1325/24. Zilhicce 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları hayatından: Sansörle mükâleme)*, S. 285.

doch bekannt, daß die Mehrzahl der Minderheiten Rußlands im westeuropäischen Ausland Zeitungen herausgebe, deren Einfuhr nach Rußland verboten sei. Warum hätten die Polen, Finnen und Armenier dennoch ihre Zeitungen in Rußland, wo doch ihre Sprache im „gemeinsamen Haus" ebenso unverständlich für die anderen sei?

Polnisch würde man als slawische Sprache verstehen, erwiderte *Sansör Bey*, man wisse also, was die Polen schrieben, und auch Finnisch sei eine westliche Sprache. Aber, so wandten die Tataren ein, wenn die Finnen auch Christen seien, so sei ihre Sprache doch nicht mit dem Russischen, Deutschen oder Lateinischen verwandt. Als eines der „Uralvölker" *(Ural akvamı)* stehe ihre Sprache doch der tatarischen näher als der russischen. *Sansör Bey* wischte diesen Einspruch mit der Bemerkung beiseite: „Ihr habt doch gesagt: ‚Wir sind noch im 14. Jh.' Jetzt äußert ihr aber einen Gedanken, der ins 25. Jh. gehört."[1]

Lediglich im Falle der armenischen Zeitungen plädierte *Sansör Bey* für ein generelles Verbot: Die Armenier wollten wie alle Kaukasier unabhängig sein. Er habe dies in einem Artikel geschrieben, daraufhin hätten sie ihn fast ermordet.

Da sich ihr Gesprächspartner in puncto tatarischer Presse unflexibel zeigte, wechselten die beiden Muslime die Thematik und wandten sich der Zensur religiöser Bücher zu. Christliche Missionare zögen seit längerer Zeit von Dorf zu Dorf und stützten sich bei ihren Bekehrungsversuchen auf eine reichhaltige Literatur, die den Islam als „falsche Religion" darstelle. Sie veröffentlichten oft fingierte Diskussionen mit angeblichen Imamen, die ihnen argumentativ unterlegen seien. Die Worte ungebildeter Dorfimame gäben diese Missionare in solchen Schriften als Überzeugung der Ulema aus. Die beiden Gesprächspartner von *Sansör Bey* zeigten Unverständnis für das Verbot der Zensurbehörden, islamische Gegendarstellungen zu drucken. Solche Bücher würden sich ja gar nicht gegen das Christentum richten, versuchten sie zu argumentieren.

Sansör Bey unterschied in seiner Antwort zwischen einfachen Dorfbewohnern und Gebildeten, zu denen er auch die Gesprächsrunde zählte. Bei den Gebildeten könne man frei über alles (Religion, Philosophie, Islam, Christentum usw.) sprechen. Bei dem einfachen Volk sei dies aber nicht möglich. Ob sie denn nicht aus der Geschichte wüßten, fragte er sie, wie sehr Schriftwerke Anlaß zu „Unruhe" *(fitne)* und „Blutvergießen" *(kıtal)* gegeben hätten. Für das einfache Volk sei das [religiöse] Wort etwas sehr Heiliges. In Rußland würde bei der geringsten „Veränderung eines Wortes" *(harfin tebdili)* Blut fließen. *Sansör Bey* lehnte persönlich die Missionierung ab: Diese bringe geringe Resultate und führe nur zu Konflikten.

Nach diesen allgemeinen Fragen bemühten sich die Tataren, die destruktive Arbeit der Zensurbehörde im Detail aufzudecken. Ein Kalender, der für das Jahr 1903 geschrieben worden war, sei erst im Jahre 1904 von der Zensur freigegeben worden. Was sei der Grund für die lange Bearbeitungszeit gewesen, fragten die Tataren den Zensor. *Sansör Bey*, der sich an diese Wandkalender, diese „üblen Dinger" *(belâ şeyler)*, erinnerte, gab zu bedenken, daß jedes Blatt einzeln zu kontrollieren gewesen sei. Er wies jede Kritik an seiner Person auch in anderen Fällen zurück: Wenn ein Buch verboten werde, entscheide dies das Komitee und nicht er.

1 Ebd., S. 285.

Das Buch eines befreundeten Tataren mit dem Titel *Dini münazaralarda serbesti* („Freiheit in religiösen Diskussionen") werde ebenfalls blockiert, beschwerten sich die beiden Besucher. *Sansör Bey* glaubte nicht, daß hierfür eine Erlaubnis erteilt werde. Der Autor des Buches argumentiere, die tatarische Geistlichkeit sei der russischen an Kenntnis unterlegen, daher sollten die Mullahs das Christentum besser kennenlernen und müßten Renan,[1] Strauß,[2] Feuerbach[3] und Harnack lesen,[4] Autoren also, die das Christentum attackierten. *Sansör Bey* bezweifelte, daß dieses Buch das Werk eines jungen Tataren sei, dahinter verberge sich sicher ein russischer Student, dessen Schrift ein Tatare übersetzt habe. Jedoch, so fügte *Sırat-i Müstakim* in einer Anmerkung an, sei einer der beiden Besucher der Autor dieses Werks gewesen.

Auch die Veröffentlichung theologischer Bücher werde bisweilen von der Zensur verhindert, klagten die beiden Tataren und wollten den Grund hierfür wissen. Es gebe, so *Sansör Bey*, im Koran einige Verse, deren Abdruck in Zeitungen oder Büchern man nicht genehmigen könne.[5] Der Koran selbst werde nicht angetastet, weil er für die Muslime heilig sei. Wenn sie sich jetzt beschwerten, sollten sie nicht vergessen, daß sich die Religionsgelehrten früher zu Zeiten Katharinas der Großen grundsätzlich geweigert hätten, den Koran in gedruckter Form zu akzeptieren.

Auf das Thema Gasprinski angesprochen, reagierte *Sansör Bey* heftig. Der habe doch keine Ahnung vom Islam, könne nicht einmal Arabisch und Türkisch. In Paris sei er kühn und „prahlerisch" *(farta furtacı)* geworden. *Sansör Bey* zeigte sich verwundert, daß die tatarischen Gelehrten auf Gasprinski hörten. Gasprinski, der so viel für sein Volk und Rußland getan habe, in Schutz nehmend, beendeten die beiden Tataren die Unterhaltung.

Das negative Zensorbild, welches Akçura in diesem Beitrag zeichnete, wurde durch die letzten Bemerkungen über Gasprinski in seinem ganzen bedrohlichen Ausmaß deutlich: Nachdem *Sansör Bey* seinen Gästen in der Diskussion mehrmals zu verstehen gegeben hatte, was er vom Islam und den Muslimen hielt und warum man sogar religiöse Literatur zensieren müsse, solidarisierte er sich im Falle Gasprinskis mit den konservativen Gelehrten, als ginge es ihm darum, den Islam zu schützen. Der Beamte der Regierung vertrat bisweilen reaktionäre Ansichten („den Bauern kann man nicht alles sagen") und bemühte sich, den Muslimen Rußlands auf allen Gebieten die Überlegenheit der russischen Kultur vor Augen zu führen. Obgleich er behauptete, kein Anhänger der Missionierung zu sein, förderte er sie indirekt durch das Verbot islamischer Gegenpropaganda. Wenn es nach *Sansör Bey* ginge, so gewinnt man

1 Ernest Renan (1823–92), Vertreter des europäischen Positivismus. Den Muslimen war er durch seine kritische Beurteilung der islamischen Fortschrittsfähigkeit bekannt geworden.

2 Der deutsche Theologe und Philosoph David Friedrich Strauß (1808–74) wies auf die Geschichtlichkeit der Evangelien hin.

3 Der Philosoph Ludwig Feuerbach (1804–72) hatte einen großen Einfluß auf den Atheismus der frühen Marxisten.

4 Der liberale Protestant Adolf von Harnack (1851–1930) arbeitete über Glaubensdogmen und den griechischen Einfluß auf das Christentum.

5 Wegen der Zensur koranischer Suren war es in den 1890ern zwischen der Regierung und Muslimen zu einer Konfrontation gekommen; siehe Deringil (1993), S. 210.

den Eindruck, bliebe von der tatarischen Sprache nur ein Haus- und Basardialekt übrig, für anspruchsvollere Tätigkeiten sollten die Muslime Russisch lernen.

Trotz ihrer immer wieder betonten Treue und Loyalität dem Vaterland gegenüber mußten die beiden Tataren, und mit ihnen die osmanischen Leser, aus diesen Äußerungen des Zensors erfahren, daß die Regierung den Muslimen Rußlands zutiefst mißtraute und sie am liebsten im Zustand der „Schriftlosigkeit" verharren ließ. Sollte Stolypin das Rad der Geschichte zurückdrehen und die früheren Verhältnisse wiederherstellen, so suggerierte *Sırat-i Müstakim* mit diesem Beitrag, brächen erneut finstere Zeiten für die tatarische Presse und Publizistik an.

5.1.7 Die russischen Medien: Islamfeindliche Demagogie

Aus der in Astrachan erscheinenden Zeitung *İdel* übernahm *Tearüf-i Müslimin* 1910 einen Beitrag mit dem Titel „die Feinde des Islams", in dem beklagt wurde, daß überall auf der Welt ein Schrifttum europäischer Provenienz anzutreffen sei, das über den Islam „falsche Vorstellungen verbreite".[1] Dabei handele es sich keineswegs nur um wissenschaftliche Literatur historischen oder biographischen Inhalts, sondern in zunehmendem Maße auch um populäre Werke wie Romane und Erzählungen, in denen die Muslime das Opfer von Beleidigungen und Lügen würden. Es seien meist Liebesgeschichten, die immer nach den gleichen Mustern geschildert würden:

1. Ein muslimisches Mädchen lernt einen christlichen Mann kennen, verliebt sich in ihn und tritt am Ende zum Christentum über oder wird von den „barbarischen" Muslimen erschlagen.
2. Ein muslimischer „Recke" *(han, batur)* verfällt einem einfachen christlichen Mädchen und vergißt, vor Liebe um den Verstand gebracht, sich und seine „Heldenpflichten" schließlich völlig.[2]

Verleumdungen seien den Muslimen seit langem bekannt, berichtete *İdel*, doch hätten sie nach 1905 eine politische Färbung erhalten. Russische Zeitungen behaupteten seit der Revolution, daß die Rußlandmuslime Panislamisten seien, d.h. einer staatsgefährdenden, aggressiven Ideologie anhingen, oder daß in der Türkei die Ermordung von Christen zu den Grundprinzipien des Islams gehöre etc. Im Sommer 1910 stellten *İdel* und *Tearüf-i Müslimin* be-

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 13, 26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: İslâm düşmenleri)*, S. 213–14.

2 *İdel* sprach hier eine Literaturgattung an, die in Rußland zu Beginn des 20. Jh. weit verbreitet war und mit dazu beigetragen hat, daß das Interesse an Lesen auch in einfache Bevölkerungsschichten drang. Jeffrey Brooks hat in einer exzellenten Studie eine Reihe solcher, oft bebilderter Schriften vorgestellt, in denen christliche Gefangene ihren Glauben bewahren, ja durch ihre Standfestigkeit die „Ungläubigen" selbst bekehren. Berühmtheit erlangte die Geschichte des muslimischen Prinzen Japanča, eines Kasantataren, der nach jahrelangem Kampf gegen die Russen aus Liebe zu dem Mädchen Nataša die Seite und den Glauben wechselte; siehe Brooks, Jeffrey (1985): *When Russia learned to read.* Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton, S. 214–45.

sorgt fest, daß sich auch ein bislang liberales Massenblatt wie *Russkoe Slovo* („Das russische Wort") an der schon seit längerem bestehenden antimuslimischen Hetze in den russischen Medien beteilige.[1] Dabei mache sich ein interessanter Trend bemerkbar: Je übler *Russkoe Slovo* gegen die Türkei und die Türken agitiere, um so größer werde die Auflage.[2] Ausfälle gegen die eigenen Muslime oder das Osmanische Reich, so hatte es den Anschein, wirkten sich förderlich auf den Absatz einer russischen Zeitung aus.

Die Mehrzahl der Polemiken gegen russische Zeitungen in *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* betrafen konservativ-nationalistische Blätter, allen voran *Novoe Vremja* („Neue Zeit") und *Russkoe Znamja* („Russische Fahne"). Letztere war seit 1905 offizielles Blatt des „Allvölkischen Russischen Verbandes" und wurde von zeitgenössischen Kritikern als „ultranationalistisches Hetzblatt" bezeichnet. Es galt als Inbegriff chauvinistischer Stimmungsmache gegen Minderheiten, vor allem Juden, und gegen linke Strömungen, wobei ihr derber und demagogischer Ton bewußt auf die großen Massen der russischen Bevölkerung zielte.[3]

Novoe Vremja war sicherlich die bekannteste russische Zeitung in der uns interessierenden Epoche. Hagen attestiert ihren Mitarbeitern eine „nationalistische und antirevolutionäre Grundhaltung, der ein kräftiger Schuß Antisemitismus beigemischt war [...]".[4] Bei einem von ihnen handelte es sich um den Bruder des Ministerpräsidenten Stolypin, dessen Machtübernahme im Sommer 1907 *Novoe Vremja* begrüßte. Bei aller geistigen Nähe zu Stolypin blieb das Blatt jedoch ideologisch unabhängig, ja forderte häufig in energischem Ton eine Änderung der Regierungspolitik, vor allem gegenüber den Mittelmächten.[5] Sein Einfluß auf die öffentliche Meinung im Rußland der Vorkriegsjahre ist von der Forschung mehrfach hervorgehoben worden:[6] In einem autoritativen Handbuch ist vermerkt, daß in Fragen der Außenpo-

---

1 Ahmed Taceddin warf *Russkoe Slovo* vor, den Kurs des berühmten Panslawisten Katkov (1818–87) und seiner Zeitung *Moskovskie Vedomosti* einzuschlagen und die osmanischen Türken als kindermordende Berserker darzustellen; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 24, 18. Teşrin II 1326/29. Zilkade 1328 *(Âlem-i İslâm: Biz, mazimiz ve Avrupa)*, S. 387–91.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 26, 9. Kanun I 1326/20. Zilhicce 1328 *(Kısm-i Mahsus: Ruski İslovo gazetesinin yalanları)*, S. 32. Der besprochene Artikel aus *Russkoe Slovo* handelt von den „geheimen" Beschlüssen des Jungtürkischen Komitees auf ihrem Jahreskongreß 1910 in Saloniki. Zu der am weitesten verbreiteten Tageszeitung *Russkoe Slovo*, deren Auflage tatsächlich zwischen 1907 und 1911 von 65000 auf 200000 stieg, was jedoch innenpolitische Ursachen hatte, siehe Hagen (1982), S. 161–63.

3 Siehe Hagen (1982), S. 153–54. In den Istanbuler Texten wird sie gelegentlich nicht bei ihrem russischen Namen genannt, sondern in der türkischen Übersetzung *Rus Bayrağı* („Russische Fahne"). In *Terciman* wurde ihr vorgehalten, sie setzte, was die Beurteilung der Muslime angehe, Autonomie mit „Heiligem Krieg" *(gazavet)* gleich; *Terciman* 1910, Nr. 29, 16.7.1910/22. Receb 1328 *(Saçma hücumlar)*, S. 1.

4 Siehe Hagen (1982), S. 156f. Ihr Herausgeber war der Publizist A. Suvorin (1834–1912).

5 In den untersuchten osmanischen Periodika war gelegentlich davon die Rede, *Novoe Vremja* sei das offizielle Sprachrohr der Regierung – eine Behauptung, die jedoch nicht korrekt ist. Allerdings bewerteten auch rußlandmuslimische Blätter den Einfluß von *Novoe Vremja* als sehr groß; ihre Beiträge über die Muslime des Zarenreichs, schrieb *Vakyt* 1911, ähnelten Memoranden, die von offizieller Seite nach Inspektionsreisen angefertigt würden. Es sei daher auf jeden Fall ernst zu nehmen, was *Novoe Vremja* über die Muslime schreibe; siehe *Vakyt* 1911, Nr. 814, 21.7.1911/8. Şa'ban 1329 *(Dahidä möslimanlar vä Rossija)*, S. 2–3.

6 Siehe etwa Schmidt (1988), S. 13 ff; Ferenczi (1982), S. 84–88.

litik „Scharfmacher und Trommelraßler in der Gesellschaft, wie sie sich etwa in der Zeitung *Novoe Vremja* [...] artikulierten, nicht ohne Echo in der Regierung blieben."[1]

Der Chefredakteur von *Novoe Vremja*, M. O. Men'šikov (1859–1918), war einer der schillerndsten Figuren der damaligen russischen Presse. Von liberalen Gegnern als „Hyäne" bezeichnet, schuf er sich auch unter den Minderheiten viele Feinde, da er regelmäßig gegen die Nationalitäten zu Felde zog. Man sagte von Men'šikov, er arbeite nach Wochenplan: „Sonntags gegen Finnland, montags gegen die Juden, dienstags der Kaukasus, mittwochs gegen die Juden, donnerstags gegen die Polen ...".[2] Seit 1909, so erschien es rußlandmuslimischen Kommentatoren, hatten auch die Muslime einen festen Platz im Kalender Men'šikovs erhalten. SCHMIDT zufolge trug er seine Angriffe stets mit Geschwätzigkeit vor – unter drei Spalten sei er nie geblieben – und verfing sich dabei mitunter in Widersprüchen, die ihm seine Kritiker, so auch die Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin*, schadenfroh vorhielten. In Ahmed Taceddin erhielt Men'šikov 1909/10 in Istanbul einen würdigen Widersacher. Schon in einem der ersten längeren Beiträge für *Sırat-i Müstakim* nahm Taceddin den bekannten russischen Journalisten persönlich aufs Korn und warf ihm geistige Brandstiftung vor.[3]

Die zeitgenössischen rußlandmuslimischen Periodika sahen sich häufig dazu veranlaßt, Äußerungen russischer Blätter über den Charakter des Islams oder über die Loyalität der Muslime zurückzuweisen. Im Südkaukasus dominierten nach den armenisch-muslimischen Kämpfen der Jahre 1905/06 lokale Pressefehden zwischen den Blättern der beiden Volksgruppen, wobei die Armenier in der Zeitung *Baku* ein russischsprachiges Organ besaßen, das überregional auf sich aufmerksam machte.[4] Tatarische Journalisten reagierten häufiger als ihre aserbaidschanischen Kollegen auf Artikel in den großen St. Petersburger oder Moskauer Zeitungen, allen voran *Novoe Vremja*.[5] Als Maßnahme gegen weitere Verunglimpfungen in der russischen Presse wurde mehrfach vorgeschlagen, in der Hauptstadt eine von Muslimen getragene russische Zeitung herauszugeben, die den Reichsbewohnern verdeutlichen sollte, wie haltlos die Anschuldigungen der nationalistischen Blätter seien.[6] Doch trotz einigen Versuchen ließ sich der Traum von einer reichsweiten russischen Zeitung der Muslime nicht verwirklichen.[7]

---

1 *Handbuch der Geschichte Russlands* (1983), S. 447.

2 Zitiert nach SCHMIDT (1988), S. 14.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 59, 8. Teşrin I 1325/6. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Novoye Vremye ve âlem-i islâm)*, S. 108–11. Als „zornigen Journalisten" *(kızğın muharrir)* bezeichnete Taceddin ihn an anderer Stelle; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 17, 30. Eylül 1326/9. Şevval 1328 *(Âlem-i İslâm: Mavera-i Nehir'de İngiltere)*, S. 275–78.

4 So erfuhr das DDDII nicht selten aus *Baku* über muslimische Aktivitäten, Vereins- und Schulgründungen etc. und wandte sich daraufhin an die lokalen Behörden mit der Bitte um weitere Auskünfte; siehe RIGA, F. 881, Op. 133, D. 473.

5 Dies hielt auch der Bericht des russischen Innenministeriums über die Ausrichtung der rußlandmuslimischen Presse im Jahr 1910 fest; GOL'MSTREM (1911), S. 26.

6 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 13, 26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: İslâm düşmenleri)*, S. 214.

7 Eine solche Ausnahme spielten *V Mire Musul'manstva* (St. Petersburg, 1911–12) und *Musul'manskaja Ga-*

Als sich die Politik der Regierung Stolypin 1909 auch gegen die muslimische Nationalbewegung zu richten begann, blieb diese „sprachlos", d.h. ohne wirkliche Einflußmöglichkeiten auf die öffentliche Meinung in den Zentren des Zarenreichs. Gegen polemische Attacken von Journalisten wie Men'šikov konnten sich die Rußlandmuslime in der russischen Öffentlichkeit nicht zur Wehr setzen, da ihre Zeitungen von Russen nicht gelesen wurden. So befürchteten muslimische Autoren in Orenburg, Kasan oder Bachčisaraj, daß sich durch solch einen Journalismus die ohnehin schon islamfeindliche Grundhaltung vieler russischer Entscheidungsträger weiter verfestige und alteingesessene Vorurteile neue Nahrung erhielten. Ein solches „Kesseltreiben" könne unabsehbare innen- und außenpolitische Folgen haben, lautete der Vorwurf rußlandmuslimischer Zeitungen wie *Vakyt* oder *Terciman*, die, um den Ernst der Lage zu verdeutlichen, entsprechende Artikel aus *Novoe Vremja, Russkoe Znamja* und anderen Blättern übersetzten und anschließend kommentierten – von einer „todbringende Kralle" *(yırtıcı tırnak)* sprach Gasprinski angesichts solcher Demagogie.[1] Die russischen Anschuldigungen erlebten 1910/11 einen Höhepunkt, begleiteten also die behördlichen Maßnahmen jener Monate gegen die Muslime.[2]

Sırat-i Müstakim und *Tearüf-i Müslimin* übernahmen eine Reihe von solchen Übersetzungen aus der tatarischen Presse. Ihre rußlandmuslimischen Mitarbeiter besprachen aber auch unabhängig davon Artikel aus russischen Zeitungen. Diese Beiträge vermittelten den osmanischen Lesern ein beklemmendes Bild von der Gedankenwelt russischer Publizisten: Unkenntnis über das Wesen der islamischen Religion mischte sich hier mit dem aggressiven Gebaren einer herrschenden Nation, die zu keinerlei Kompromiß mit Minderheiten bereit war. Alles was Muslime unternahmen, wurde als Gefahr für Rußland angesehen, da sie angeblich im Auftrag der Jungtürken handelten. Die Rußlandmuslime strebten demnach die sprachliche Vereinigung mit den Osmanen an und planten in naher Zukunft ein großes Turkestan in Eurasien zu errichten. Separation und „Heiliger Krieg" mit den Christen werde am Ende der Entwicklung stehen, wenn die Regierung nicht den Anfängen wehre.[3] Angesichts dieses bedroh-

---

zeta (St. Petersburg, 1912–14), die jedoch ephemer blieben. Gelegentlich erschienen Periodika wie *Terciman* oder die Bakuer Zeitschrift *Nicat* zweisprachig, doch ist unbekannt, inwiefern russische Leser damit gewonnen werden konnten.

1 So warnte Gasprinski 1911 vor der Agitation in *Russkoe Znamja*: Wie Schlafende, die von Kanonendonner geweckt würden, müßten die Muslime zur Kenntnis nehmen, was dort (RZ, Nr. 756) über sie verbreitet werde. Das Blatt behaupte, die Krimtataren orientierten sich in Bildungsangelegenheiten völlig an Istanbul, in allen Teestuben hinge statt einem Porträt des Zaren das des osmanischen Sultans usw. Gasprinski befürchtete, daß eine solche Demagogie den Behörden wieder ein Vorwand liefere, sich neue Schikanen auszudenken, und hielt den Unterstellungen entgegen: Wenn das Tragen des osmanischen Fes durch junge Krimtataren eine gefährliche Entwicklung darstelle, dann verrieten auch Russen mit französischen Hüten ihre Heimat; Der Beitrag wurde übernommen von *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 139, 21. Nisan 1327/7. Rebi II 1329 [sic!] *(Matbuat: Haksız ittiham, muhik müdafaa)*, S. 142–43. Auch *Vakyt* solidarisierte sich mit *Terciman*; *Vakyt* 1911, Nr. 766, 22.4.1911/7. Cemazi 1329 *(Matbugat mösaxäbäse)*, S. 2–3.

2 Im Juli 1910 meldete *Joldyz*, daß sich die Angriffe russischer Zeitungen auf die Rußlandmuslime verschärften; *Joldyz* 1910, Nr. 564, 15.7.1910/21. Receb 1328 *(Möslimanlar arasynda xäräkät)*, S. 1.

3 Solche Gedanken drückte ein Artikel von *Novoe Vremja* in der Übersetzung durch *Sırat-i Müstakim* aus; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 153, 27. Temmuz 1327/13. Şa'ban 1329 *(Matbuat: Rusya ve müslimanlar)*, S. 363–65.

lichen Szenarios schien den russischen Journalisten jedes Vorgehen gegen osmanisch-tatarische Kontakte, ja gegen die rußlandmuslimische Erneuerungs- und Nationalbewegung im allgemeinen gerechtfertigt.

Die beiden osmanischen Zeitschriften ließen wenig Zweifel daran, daß die Regierung und große Teile der russischen Presse Hand in Hand gegen die muslimischen Untertanen des Zaren arbeiteten. Von der liberalen russischen Presse zeigten sich die Autoren enttäuscht: Sie interessiere sich nicht für Muslime und kämpfe daher nicht für deren Rechte – schlimmer noch, die Liberalen glaubten den Regierungsberichten und hielten die Unmutsäußerungen der Muslime für nichts anderes als Fanatismus.[1] Zynismus warf Taceddin ihnen vor, da sie zwar für die Wahlrechte von ein paar Hundert russischer Frauen stritten, aber am Schicksal der Millionen per Zarendekret vom Wahlrecht ausgeschlossenen Muslime Zentralasiens kein Anteil nähmen.[2]

Ahmed Taceddin hatte im Oktober 1909 die spätere Entwicklung schon vorausgeahnt und in drastischen Worten *Novoe Vremja* und ihrem Chefredakteur Volksverhetzung vorgehalten.[3] In Vielvölkerreichen sei es die vordringlichste Aufgabe der Presse, „Freundschaft" *(uhuvvet)* zwischen den Nationen zu predigen und nicht „nationale Streitigkeiten" *(münazaa-i milliye)* zu entfachen. Wer böswillige Gerüchte und Lügen über andere Völker verbreite, mache sich eines Verbrechens schuldig, denn dies sei, so Taceddin, als ob man einem Verrückten eine Fackel in die Hand drücke und ihn damit in eine Pulverkammer schicke. Vor dem Brand, den jedoch eine einflußreiche Zeitung gelegt habe, gebe es überhaupt kein Entkommen mehr. *Novoe Vremja*, das „Sprachrohr der Regierung" *(hükumetin naşir-i efkârı)*, biete hierfür ein Beispiel: Seit vielen Jahren greife das Blatt die Muslime, insbesondere die Rußlandmuslime, an und bemühe sich, diese in den Augen der Russen rückständig erscheinen zu lassen, um sie somit immer weiter aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Rußland, so erwecke *Novoe Vremja* den Eindruck, gehöre ausschließlich den Russen.

Mit einer solchen „aufwieglerischen" *(fitneengiz)* Berichterstattung, warnte Taceddin, werde die Zeitung aber keinen Erfolg haben, sondern alle 300 Millionen Muslime der Welt und ebenso viele Christen mit ins Feuer reißen. Men'šikov habe in seinem Artikel behauptet, daß die Tataren seit Verkündung der Glaubensfreiheit im großen Stil unter den „Eingeborenen" des Wolga-Uralraumes und der Steppe missionierten. Die Anträge, die von den Konvertiten auf Registrierung ihrer islamischen Religionszugehörigkeit bei den Behörden eingereicht würden, seien alle identisch formuliert, d.h. es handele sich um eine sorgfältig vorbereitete Aktion und kein spontanes Bekenntnis zum Islam. Das Ziel der Tataren bestehe zunächst nur aus einer Autonomie, um später ein turkestanisches Chanat zu gründen. Hinter diesen Bestre-

1 Eine solche Position vertrat Ahmed Münir Reşid in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 11, 12. Ağustos 1326/20. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Mazimiz ve halimiz)*, S. 181–83. Unter den „Liberalen" verstanden die rußlandmuslimischen Autoren in allererster Linie die Kadetten mit ihrem Sprachrohr *Reč'* („die Rede"); zu dieser Zeitung siehe HAGEN (1982), S. 166–68.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: İslâm kadınları)*, S. 224–28.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 59, 8. Teşrin I 1325/6. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Novoye Vremye ve âlem-i islâm)*, S. 108–11. Es handelte sich um eine Reaktion auf den Beitrag Men'šikovs „Tatarische Agitatoren" in *Novoe Vremja* 1909, Nr. 11933.

bungen vermute *Novoe Vremja*, so Taceddin, die Jungtürken, die zu diesem Zwecke auch Abdülhamid II. gestürzt hätten. Sein Nachfolger Mehmed V. sei 1909 bei der Schwertumgürtung auf dieses Ziel vereidigt worden.[1]

Novoe Vremja schäme sich, solche „Gerüchte" *(imişler)* selbst in die Welt zu setzen, daher lege sie diese Worte irgendwelchen dubiosen Tataren in den Mund. Den direkten Anlaß für den *Novoe Vremja*-Beitrag glaubte Taceddin in der Dumadebatte über die Konversionsfreiheit zu erkennen:[2] Verbittert über die Niederlage, die die Missionare dort erlebt hätten, versuche *Novoe Vremja* nun die Auseinandersetzung ins Volk zu tragen. Taceddin unterstellte Men'šikov, er beabsichtige, Ereignisse wie die von Kišinev herauszuprovozieren.[3] Doch sei er gewarnt: Diesmal handele es sich bei den Opfern nicht um wehrlose Juden, sondern um 36 Millionen Muslime, ja Türken, die sich ihrer glorreichen Geschichte bewußt seien und lieber tapfer stürben, als elend zu leben. Sie wüßten den „Wert des Martyriums" *(şehadetin kıymeti)* zu schätzen. Wenn *Novoe Vremja* wirklich auf ein „Pogrom"[4] gegen die Muslime spekuliere, riskiere sie einen Dschihad, der auch ganz Sibirien erfassen und den „Auftakt zum Untergang" *(inkırazın mukaddemesi)* Rußlands bilden werde. Im Anschluß an diese Drohung versicherte Taceddin jedoch, daß die Rußlandmuslime zum gegenwärtigen Zeitpunkt keineswegs nach Autonomie strebten, sondern sich ausschließlich den Themen Schule, Medrese, Religion und Sprache widmeten. Mit den Russen hoffe man ein gutes Verhältnis zu pflegen, da Rußland auch der Tataren „heiliges Vaterland" *(mukaddes vatan)* sei.

Empörung und Unverständnis wie im oben geschilderten Fall prägten auch die übrigen Kommentare der beiden Istanbuler Blätter zu den Islam-Artikeln der russischen Presse. Zwei Vorgehensweisen lassen sich bei der osmanischen Reaktion feststellen:

1. Die Gedanken der russischen Zeitungen wurden von *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* selbst vorgestellt und kritisiert.
2. Man übernahm Polemiken aus rußlandmuslimischen Periodika[5] oder Gegendarstellungen europäischer Zeitungen wie *Osmanischer Lloyd* und fügte gegebenenfalls noch einen Kommentar hinzu.[1]

---

1 In der über dem angeblichen Grab des Prophetengefährten Eyyüb Ansari errichteten Moschee vor den Toren Konstantinopels wurde osmanischen Sultanen kurz nach ihrer Thronbesteigung in einer feierlichen Zeremonie von einem religiösen Würdenträger das Schwert des Dynastiegründers Osman umgegürtet; siehe Faroqhi (1995), S. 184.

2 Siehe Kapitel 5.1.1.

3 In Kišinev war es 1903 nach nationalistischer Aufwiegelung zu einem besonders blutigen Pogrom gegen die jüdische Bevölkerung gekommen; Gassenschmidt, Christoph (1995): *Jewish Liberal Politics in Tsarist Russia, 1900–14.* The Modernization of Russian Jewry. Houndmills, S. 9.

4 Taceddin übersetzte das russische Wort „Pogrom" mit *yağmagerlik* – ein osmanischer Begriff, der den Akzent mehr auf das Rauben und Plündern setzt, denn auf das Morden und Brennen. Im heutigen Türkeitürkisch findet das Wort *pogrom* Verwendung; Steuerwald, Karl (1988): *Deutsch-Türkisches Wörterbuch.* Almanca-Türkçe Sözlük. İstanbul. (Nachdruck der Ausgabe Wiesbaden 1974), S. 423.

5 So druckte *Sırat-i Müstakim* im August 1910 einen Beitrag ab, der ursprünglich in *Joldyz* erschienen war und bei dem es sich um eine Übersetzung aus der Zeitung *Rossija* handelte. Darin war den Panislamisten vorgehalten worden, sie streuten den Europäern Sand in die Augen, was ihre wirklichen Absichten anginge. Ihr Streben laufe notwendigerweise auf eine Konfrontation mit dem Christentum und der europäischen Zivilisa-

Russische Beiträge, deren absurde Beschuldigungen für sich sprachen, wurden bisweilen auch ganz ohne Bemerkung der Redaktion in Übersetzung abgedruckt. Die Leser sollten von selbst erkennen, wie aussichtslos es war, auf solche Verleumdungen noch etwas zu erwidern. Unter dem Titel „Die jungislamische Bewegung in Rußland" hatte *Russkoe Znamja* 1911 einen Artikel veröffentlicht, der seinen Weg zu *Sırat-i Müstakim* fand.[2] Die Leser der Istanbuler Zeitschrift „erfuhren" hier unter anderem, daß İsmail Gasprinski schon seit 1901 als „Geheimagent" *(memur-i hafî)* des jungtürkischen Komitees in Rußland wirke und die rußlandmuslimischen Konferenzen der Jahre 1905/06 von diesem Komitee gesteuert worden seien. Die Muslime beabsichtigten, die „Geistliche Sammlung" in ihre Hände zu bekommen sowie alle Lehrer an Grundschulen durch Personen zu ersetzen, die ihre Ausbildung in Istanbul erhalten hätten. Als Beispiel für diese Unterwanderung habe das russische Blatt auf den Imam und Lehrer von Archangel'sk, Abdullah Hamzin, verwiesen, und den russischen Gouverneuren habe es vorgeworfen, sie seien viel zu nachsichtig und blauäugig, um die Gefahr zu erkennen.[3] Vom Hadsch des Jahres 1910 habe *Russkoe Znamja* ihrem russischen Publikum Besorgniserregendes zu berichten gewußt: In Mekka sei es zu einem Kongreß gekommen, an dem unter anderem auch der „Aufrührer" *(ihtilâlci)* Abdürreşid İbrahimof teilgenommen habe. Jungtürkische Agitatoren hätten den anwesenden Rußlandmuslimen versichert, daß der Mahdi erscheinen werde, sowie in Rußland eine Revolution ausbreche und das Reich zerstört werde. Sunniten und Schiiten hätten daraufhin einträchtig für das baldige Erscheinen des ersehnten Mahdi gebetet.

Schon einige Monate vor seinem Abdruck hatte *Sırat-i Müstakim* aus *Vakyt* von der Existenz eines solchen *Russkoe Znamja*-Artikels erfahren.[4] Das Orenburger Blatt hatte sich bitter beklagt, daß konservative und reaktionäre Kreise der russischen Gesellschaft den Protest der Muslime gegen die Schulpolitik der Regierung und die Dumabeschlüsse schlicht als „Aufruhr" *(ihtilâl)* bezeichneten.[5]

---

tion hinaus; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328 *(Matbuat: İntibah-i islâm aleyhine)*, S. 393–95. Diese Artikelübernahme führte zum Verbot der entsprechenden *Sırat-i Müstakim*-Nummer durch Smirnov, siehe Kapitel 7.1.

1 So widersprach *Osmanischer Lloyd* Behauptungen in *Novoe Vremja*, die russischen Muslime seien Panislamisten und Fanatiker. Das deutsche Blatt betonte den Fortschrittswillen sowie die ökonomischen und politischen Anstrengungen der Muslime; siehe *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 131, 24. Şubat 1326/8. Rebi I 1329 *(Matbuat: Rusların Rusya müslimanları hakkındaki zanları)*, S. 14–15.

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 141, 5. Mayıs 1327/14. Cemazi I 1329 *(Rusya'da genc müslimanlık hareketi)*, S. 173–74.

3 *Sırat-i Müstakim* wies auch an anderer Stelle darauf hin, daß der Imam von Archangel'sk im Mittelpunkt eines „Verschwörungsszenarios" von *Russkoe Znamja* stehe. *Russkoe Znamja* zufolge hatte Abdullah Hamzin in Kairo auf der jungtürkischen Medrese, an deren Existenz, so *Sırat-i Müstakim*, wohl nur das russische Blatt selbst glaube, studiert. Als Lehrer der muslimischen Grundschule in Archangel'sk habe er Russisch aus dem Unterricht verband und versuche die Tataren der Stadt dazu zu bewegen, die Kadetten, Anhänger der Jungtürken, in die Duma zu wählen; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 150, 7. Temmuz 1327/23. Receb 1329 *(Şüun: Rusya: Arkanjil (Arhangalski) vilayetinde Genç Türkler)*, S. 320.

4 Es handelte sich um die Ausgabe *Vakyt* 1910, Nr. 660, 26.8.1910/4. Ramazan 1328 *(Jaŋlyš fekirlär)*, S. 1.

5 Entsprechend lautete auch der Titel des *Sırat-i Müstakim*-Beitrages „Sie machen aus einer Mücke einen Elefanten", oder besser – wie im Türkeitürkischen üblich – „aus einer Laus ein Kamel"; *Sırat-i Müstakim*

Russische Pressebeiträge, die rußlandmuslimische Emigranten in Istanbul namentlich erwähnten, wurden in *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* bevorzugt besprochen, wie der oben geschilderte Fall der Zeitung *Russkoe Znamja* zeigte. Gegen Ende 1910 widmete *Novoe Vremja* der Inspektion der „Geistlichen Sammlung" durch das DDDII einen längeren Artikel, in dem diese Institution in Verbindung mit Abdürreşid İbrahimof gebracht wurde.[1] *Novoe Vremja* machte die „Geistliche Sammlung" verantwortlich für die Erfolge des Islams unter den Wolgavölkern und für die Verbreitung panislamistischer Ideen in Rußland. Das russische Blatt forderte eine konsequentere Überwachung dieser religiösen Verwaltung als bisher üblich und begründete dies mit dem Argument, man verstehe, wes Geistes Kind die „Geistliche Sammlung" sei, wenn man bedenke, daß İbrahimof, der heute in Istanbul eine antirussische Zeitschrift herausgebe, einst einer ihrer Kadis gewesen sei. Obwohl das Blatt nicht namentlich genannt wurde, fühlte sich die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* doch zurecht angesprochen und ging auf die Thesen dieses *Novoe Vremja*-Beitrages ein.[2]

Ahmed Taceddin, Autor der Replik, bestritt das pauschale Urteil, *Tearüf-i Müslimin* säe Feindschaft gegen die Russen; es komme vielmehr darauf, wen *Novoe Vremja* unter „den Russen" verstehe. Wenn sie damit all jene Russen meine, die den Muslimen Gewalt und Unrecht zufügten, habe sie recht, spreche sie aber von den Russen, die für Gerechtigkeit gegenüber den Muslimen einträten, dann irre sich *Novoe Vremja*. Das Angriffsziel von *Tearüf-i Müslimin* sei nicht das Russentum, gestand Taceddin, sondern die Gewalt und Despotie, die sich wie ein schmutziger Fleck über das russische Wesen gelegt hätten. Die Tatsache, daß *Novoe Vremja* die „Geistliche Sammlung" und den Mufti verdächtigte, mit panturkistischen und panislamistischen Kreisen in Istanbul zu kooperieren, offenbarte für *Tearüf-i Müslimin* das ganze Ausmaß der russischen Unkenntnis über die Situation der Muslime. Beiden Institutionen war nämlich von Abdürreşid İbrahimof schon seit vielen Jahren vorgehalten worden, sie arbeiteten uneffizient, seien der Regierung gegenüber hörig und dienten kaum der nationalen Sache der Muslime. Dennoch werde jetzt ein treuer muslimischer Staatsbeamter wie der Mufti von *Novoe Vremja* offen beschuldigt, gegen Rußland zu arbeiten. Ahmed Taceddin, Abdürreşid İbrahimof und andere Rußlandmuslime in Istanbul sahen darin einen weiteren Beweis dafür, daß sich im Zarenreich Loyalität nicht bezahlt mache und Muslime ihres Glaubens wegen immer verdächtig blieben.

Solche Übersetzungen oder Zusammenfassungen russischer Vorurteile waren auch ein geeignetes Mittel, die Emotionen der Leserschaft zu schüren. Aus der zentralanatolischen Stadt Sıvas erreichte *Sırat-i Müstakim* z.B. im August 1911 ein Schreiben, dessen Autor, Selim Efendizâde Mustafa Naki, auf einen kurze Zeit vorher in *Sabah* abgedruckten *Novoe Vremja*-

---

1910, Bd. 5, Nr. 112, 15. Teşrin I 1326/23. Şevval 1328 *(Pireyi deve yapıyorlar)*, S. 145.

1 *Novoe Vremja* 1910, Nr. 12459, 17.(30.)11.1910 *(Musul'mane i Rossija)*, S. 3. Diesen Beitrag übersetzte *Vakyt* Nr. 698, 25.11.1910/6. Zilhicce 1328 *(Möslimanlar vä Rossija)*, S. 1–2.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 28, 23. Kanun I 1326/4. Muharrem 1329 *(Âlem-i İslâm: Orenburg mahkeme-i şer'iyesini teftiş münasebetiyle „Novoye Vremye"nin bir makalesi)*, S. 51–56. Einige Monate später wurde *Tearüf-i Müslimin* von *Novoe Vremja* (Nr. 12688) auch konkret beim Namen genannt, als diejenige osmanische Zeitschrift, die am rußlandfeindlichsten eingestellt sei; siehe die Reaktion auf den *Novoe Vremja*-Beitrag in *Vakyt* 1911, Nr. 814, 21.7.1911/8. Şa'ban 1329 *(Dahidä möslimanlar vä Rossija)*, S. 2–3. Zu diesem Zeitpunkt erschien *Tearüf-i Müslimin* jedoch bereits nicht mehr.

Artikel einging. Die Behauptung des russischen Blattes, der Koran verlange die Bekämpfung der Christen, wies er zurück. Die Osmanen hätten vielmehr seit 6–700 Jahren die Rechte ihrer christlichen Untertanen geschützt und sähen jetzt mit Tränen in den Augen, wie ihre muslimischen Brüder in Rußland behandelt würden.[1]

Objektivität vermißten die Istanbuler Blätter immer wieder bei russischen Periodika, ja man vermutete, wie eingangs gezeigt, daß es einen Zusammenhang zwischen antimuslimischen Polemiken und dem Absatz einer Zeitung gebe. Doch sind die osmanischen Zeitschriften selbst nicht von dem Verdacht freizusprechen, die Übersetzung besonders absurder und hinterhältiger russischer Verdächtigungen als verkaufsförderndes Element eingesetzt und ihren Lesern ein häufig verzerrtes Bild von Rußland vermittelt zu haben. 1910/11 schlug die Kritik am Vorgehen der Regierung Stolypin gegen die muslimische Minderheit bisweilen in russenfeindliche Demagogie um. Ein markantes Beispiel hierfür lieferte Abdürreşid İbrahimof, der im August 1911 das Zarenreich, jahrhundertelanger (über-)mächtiger Rivale der Osmanen, als äußerlich zwar prächtig anzusehenden, innerlich aber hohlen und abgestorbenen Lotusbaum beschrieb.[2]

Wer Rußland aus der Nähe kennengelernt habe, der ändere seine Vorstellungen vom „wilden Bären" rasch. Die Bildungssituation der Großrussen, die nur eine Minderheit im Reich darstellten, sei äußerst schlecht, stellte İbrahimof fest. Nur 3% der Großrussen hätten lesen und schreiben gelernt, während 68% der Nichtrussen alphabetisiert seien.[3] Von den 35000 Studenten Rußlands sei die Hälfte dem Alkoholismus verfallen oder leide an „Syphilis" *(frengi)*, so daß sie ihr Studium nicht beenden könnten. Von den verbliebenen 17000 brächen viele aus anderen Gründen ihr Studium ab, und von den Übriggebliebenen bestehe die Hälfte aus Nichtrussen, für die die Regierung keine Verwendung habe. Die wenigen studierten Russen sollten dann ein Riesenreich von 140 Millionen Einwohnern regieren – dieser Umstand, so İbrahimof, veranschauliche drastisch die Situation in Rußland.

Auch das russische Militär, das İbrahimof durch seinen Aufenthalt in St. Petersburg zu kennen glaubte, machte in dieser Schilderung einen vergleichbar desolaten Eindruck. Die Offiziere, die „Seele" der Armee, verschleuderten ihren Lebensunterhalt Abend für Abend in diversen Vergnügungszentren. Nach Mitternacht bildeten die Offiziere, Studenten und Beamte die größte Kundschaft in den „Lasterhöllen" *(sefahethaneler)* der Hauptstadt – in der Armee, der Verwaltung und der Intelligenzija, so ist den Ausführungen İbrahimofs zu entnehmen, hat die „Sittenverderbnis" *(fesad-i ahlak)* höchste Ausmaße erreicht. Währenddessen liege die Wirtschaft des Landes darnieder, lediglich der Spirituosenhandel blühe und die Zahl der Gefängnisse wachse kontinuierlich an. Noch sehr viel mehr wisse er über Rußland zu berichten, beendete İbrahimof seine beleidigenden Angriffe. Wenn es sein müsse, könne er jederzeit damit fortfahren und so die Phantasien von *Novoe Vremja* weiter anregen. Diese

1 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 156, 18. Ağustos 1327/7. Ramazan 1329 *(Rusya'da tazyik-i islâma lüzum gösterenler)*, S. 412–13.

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 156, 18. Ağustos 1327/7. Ramazan 1329 *(Rusya'da terakki!)*, S. 410–11.

3 Die Volkszählung von 1897 ergab, daß 15,7 % der gesamten Bevölkerung und knapp 21% der Großrussen lesefähig waren; *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897* (1991), Bd. 2, S. 96.

Schlußbemerkungen sind ein eindeutiges Indiz dafür, daß es sich bei den antirussischen Ausfällen İbrahimofs um eine Art Revanche für die vielen antimuslimischen Artikel in *Novoe Vremja* handelte. Die Beschreibung des Zarenreiches, die İbrahimof hier lieferte, sollte konservative Journalisten und Regierungsbeamte in Rußland bewußt provozieren.

Der scharfe Ton, in dem die Redaktionen von *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* oder *Hikmet* Rußland, seine Regierung und seine Presse kritisierten, war in allererster Linie eine Reaktion auf die Behandlung der dortigen Muslime, eine verbale „Rache" für die vielen Demütigungen, die Rußlandmuslime in den Jahren zwischen 1909 und 1911 zu erleiden hatten. Die Angriffe trugen bei aller Aggressivität einen Verteidigungscharakter. In den untersuchten osmanischen Periodika, die nach 1912 erschienen *(Sebilürreşad, Türk Yurdu, İslâm Dünyası, İslâm Mecmuası)*, finden sich kaum mehr Polemiken dieser Art gegen russische Zeitungen, was unter anderem damit zusammenhing, daß in russischen Regierungskreisen und ihnen nahestehenden Blättern die Sorge vor einer panislamistischen Unterwanderung der eigenen Muslime nachließ. Auch die journalistische Variante der „russischen Bedrohung" hatte somit 1912 ihren Höhepunkt überschritten.

5.2 Kritik in den eigenen Reihen

5.2.1 Der unwissende Mullah

Die rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul teilten die intellektuellen Strömungen in ihrer Heimat konsequent in zwei Lager ein: in das der sog. Modernisten (Dschadidisten) und das der Traditionalisten (Kadimisten). Fast hatte es den Anschein, als drehe sich das ganze Leben ihrer Landsleute um den Streit zwischen diesen beiden Richtungen.[1] Da die Kadimisten in Istanbul nicht vertreten waren und sich daher auch nicht gegen ihre Kritiker zur Wehr setzen konnten, fiel das Porträt der rußlandmuslimischen Gesellschaft in der osmanischen Presse recht einseitig aus. Die Verantwortung für Fehlentwicklungen und innere Zerwürfnisse wurde fast ausschließlich, sah man nicht das Wirken Rußlands dahinter, den Traditionalisten angelastet.

Diese Einseitigkeit war keineswegs ein Phänomen, das spezifisch für die Istanbuler Emigrantengruppe gewesen wäre. Es war auch in Rußland selbst anzutreffen, wo die Kadimisten ihren Widersachern vorhielten, Freunde und Feinde allein danach zu unterscheiden, ob sie bedingungslos die neuen Schulmethoden und die Säkularisierung des Lebens befürworteten oder nicht. Das Entstehen einer rußlandmuslimischen Presse hatte seit 1905/06 dazu beigetragen, daß der Konflikt ideologische Konturen erhielt und, wie Dudoignon festhält, in nicht

1 Siehe etwa die Rede Akçuras in Istanbul (Kapitel 4.1.2.2) oder den Beitrag von Ahmed Taceddin in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 59, 8. Teşrin I 1325/6. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Novoye Vremye ve âlem-i islâm)*, S. 108–11. In den osmanischen Texten wurden bisweilen mit *yenici* und *eskici* türkische Entsprechungen der beiden Begriffe *cedidci* und *kadimci* verwendet.

unerheblichem Maße simplifiziert wurde.[1] In *Din vä Magyjšät* verfügten die Traditionalisten seit 1907 über ein eigenständiges Organ mit nicht geringer Zirkulation im Wolga-Uralgebiet und gingen ihrerseits in die Offensive. Das Interesse, auf das die islamische Reformzeitschrift *Sırat-i Müstakim* 1909 bei modernistischen rußlandmuslimischen Blättern stieß, läßt sich vor diesem Hintergrund nachvollziehen.[2]

Für rußlandmuslimische Studenten in Istanbul bedeutete das Wiedererstarken der Konservativen eine Bedrohung für ihre geplante Karriere als Lehrer in Rußland,[3] zumal auch die russische Regierung die Beschäftigung von Pädagogen, die im osmanischen Ausland ausgebildet worden waren, an muslimischen Schulen im Zarenreich mißbilligte. Dies macht verständlich, warum die Traditionalisten in den Istanbuler Blättern so häufig Gegenstand scharfer Kritik wurden.[4] Parallel zu dieser Entwicklung in Rußland stritt die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* für eine Modernisierung der osmanischen Medrese und gegen ein allzu europäisiertes staatliches Schulsystem, das der Religion ihrer Meinung nach zu wenig Bedeutung beimaß.[5] Die Bemühungen dschadidistischer Rußlandmuslime, ihr Grund- und Hochschulsystem zu erneuern, ohne dabei den religiösen Charakter der Erziehung zu vernachlässigen, konnte aus Sicht von *Sırat-i Müstakim* in vieler Hinsicht ein Vorbild für die Osmanen sein. Es war daher ganz im Sinne der osmanischen Redaktion, wenn ihre rußlandmuslimischen Mitarbeiter „unwissende" *(cahil)* Mullahs oder „unqualifizierte" *(naehl)* Lehrer verurteilten.[6]

---

1 Dudoignon (1997), S. 220. Bei dem Wort „Kadimist" handelte es sich keineswegs um eine Selbstbezeichnung. Die Zeitschrift *Din vä Magyjšät* sprach vielmehr von einem Generationskonflikt zwischen den „jungen Leuten" *(jašlar)* und den „Imamen" *(imamlar)*; ebd., S. 219.

2 Siehe Kapitel 3.2.

3 Jede Neugründung einer Schule, beispielsweise durch solche Rückkehrer, führte zu einem Wettstreit um die wenigen Ressourcen, die muslimische Gemeinden für Bildungszwecke aufzubringen in der Lage waren. Finanzielles Eigeninteresse bestimmte in beiden Gruppierungen daher die Apologetik um den „richtigen" Unterricht; siehe Dudoignon (1997), S. 215f.

4 Der Widerstand gegen die von den Modernisten propagierten Ideen wurde in den osmanischen Blättern meist schlicht als „Fanatismus" *(taassub)* abgetan; siehe z.B. *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 2, 14. Mart 1329/18. Rebi II 1331 *(Matbuat: Taassub nümunelerinden)*, S. 32.

5 Nach Debus (1991), S. 131 ff., bestand das Ideal von *Sırat-i Müstakim* in einer „frommen und sittenstrengen, dabei aber wissenschaftlich-technisch weit fortgeschrittenen Gesellschaft". Das Engagement ihrer Mitarbeiter in Fragen einer Medresereform (ebd., S. 133–41) folgte aus der Erkenntnis, daß deren Absolventen im osmanischen Bildungswesen mehr und mehr an Bedeutung verloren, da der Staat in zunehmendem Maße Abgänger weltlicher Lehranstalten in den Dienst übernahm. Zudem hatte die Beteiligung der Medrese-Studenten an dem Gegenputsch im April 1909 den Ruf dieser Institution in Regierung und Öffentlichkeit schwer geschädigt. Yusuf Akçura schilderte in *Sırat-i Müstakim* mehrfach, warum sich die Rußlandmuslime bemüht hätten, die religiösen Hochschulen zu modernisieren, statt, wie in der Türkei seit der Tanzimat-Epoche, einseitig weltliche Schulen zu fördern: Georgeon (1980), S. 65.

6 Ahmed Taceddin hielt der russischen Regierung vor, sie stelle an den staatlichen Schulen nur solche muslimischen Religionslehrer ein, deren Weltfremdheit und mangelnde Bildung die jungen Muslime abstoße und sie der Religion entfremde. Im selben Atemzug kritisierte er aber auch das Niveau der Religionslehrer an den osmanischen Schulen. Für die Ausbildung eines Französischlehrers gebe der Staat viel Geld aus, im Fach Religion stelle er hingegen den erstbesten Hodscha ein, so daß sich die Schüler nur mit Widerwillen am Islamunterricht beteiligten. Auf beiden Schulsystemen würde die islamische Jugend somit zur Religionslosigkeit erzogen – in Rußland, weil dies der Regierung sehr zugegen komme, im Osmanischen Reich hingegen, weil der Staat in diesem Bereich sparen wolle; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 26, 9. Kanun I 1326/20.

Wie der erste „Il'minskij-Brief" in Tearüf-i Müslimin suggerierte, arbeiteten die herkömmlichen „Koranschulen" *(mekteb)* und die islamischen Gelehrten den Russen in die Hände, so daß diese sich, wenn alles beim alten bliebe, keine Sorgen machen bräuchten, die Muslime könnten irgendwann einmal erwachen.[1] Schuld an diesem früheren Zustand der Schulen, so formulierten es Ayaz İshakof und Ahmed Taceddin, sei die Weigerung der religiösen Führer gewesen, die Welt so wahrzunehmen, wie sie in Wirklichkeit sei. Statt dessen, so schrieb Ayaz İshakof,[2] hätten sie sich in Theologie und Lehre, aber auch in der Literatur an vergangene Epochen geklammert, und ihre Denkweise habe daher im 19. Jh. längst nicht mehr den Anforderungen der modernen Welt entsprochen: Der Widerspruch zwischen den Idealen, die sie gepredigt hätten, und dem realen Leben sei immer unüberwindbarer geworden. Nur eine umfassende Kritik an der eigenen Lebensweise habe die tatarische Gesellschaft erneuern können.

Ahmed Taceddin versuchte, die konservative Haltung der Rußlandmuslime zu rechtfertigen: Angesichts der russischen Bedrückung sei es nur allzu verständlich, daß sich die Bevölkerung um ihre geistlichen Führer, Ulema, Imame und Sufis *(işan)*,[3] schare und leidenschaftlich an der Scharia und der Tradition festhalte. Es sei nachvollziehbar, daß sie jegliche Veränderung ablehne, weil sie darin eine Russifizierung sehe, hielt Taceddin fest, nichtsdestotrotz müsse es aber zu Neuerungen kommen.[4] Als Träger der kulturellen Erneuerung sollten seiner Meinung nach vermehrt Volksschullehrer und Journalisten an die Stelle der klassischen Gelehrten und Sufis treten. Weigerten diese sich, Platz zu machen oder die Ideen der „Neuen" zu übernehmen, müsse man ihnen unbedingt die Leitung von Schulen und Medresen aus der Hand nehmen.[5]

Parteigänger des Dschadidismus lehnten den Sufismus nicht generell ab: Ihre Kritik zielte in allererster Linie auf die soziale Funktion des *işan*. Kam es zu einer Kooperation zwischen beiden Gruppen, zeigten sich die Modernisten oft genug voll des Lobes für den „guten *işan*".[6]

Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Lehistan'da islâmiyet ve lehlilerle münasebetimiz)*, S. 23–26.

1 Siehe Kapitel 5.1.1.1.

2 *Türk Derneği* [1909], Bd. 1, Nr. 5, 1327 *(Tatar edebiyatının tarihçesi)*, S. 156–59.

3 Der Begriff *išān* kommt aus dem Persischen und bedeutet „sie" (Personalpronomen der 3. Person Plural). Unter den Muslimen Rußlands und Zentralasiens bezeichnete der Begriff einen gewissen Typus von Sufi, um den sich ein lokales Klientelnetz gruppierte und der seine Autorität auf die Abstammung von einem Heiligen stützte; siehe auch Zarcone (1997), S. 228 ff, sowie Dudoignon (1997), S. 214. Das Volk verehrte ihn, da ihm Wunder und die Kraft der Weissagung nachgesagt wurden; siehe allgemein Demidov, S. M. (1988): *Sufismus in Turkmenien.* Evolution und Relikte. Hamburg; und Barthold, W. (1978): „Ishān." In: *EI* 4. S. 118.

4 Siehe etwa seine Argumentation in *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 33, 26. Mart 1325/17. Rebi I 1327 *(Rusya islâmları ve Üç Mes'ele)*, S. 106–08.

5 Diese Forderung erhob er in einem Beitrag in *Šura* 1909, Nr. 12, 15.6.1909/8. Cemazi II 1327 *(Trojskidä islax-i mädaris)*, S. 367–369.

6 Sie unterschieden zwischen dem *ak işan* („guten *işan*") und dem *kara işan* („schlechten *işan*"); Zarcone (1997), S. 233 ff. Eine der positiven „Ausnahmen" spielte der Nakşbandi-Şeyh Zaynullah Rasulî (1833–1914) aus Troick, der eine reformierte Medrese *(Mädräsä-i rasulija)* leitete und dschadidistische Lehrer unterstützte; Zarcone (1997), S. 235. Kanlidere (1997), S. 147, hingegen gibt seine Lebensdaten mit 1835–1917 an. Als Negativbeispiel galten den Dschadidisten die Mollahs der Medresen Kaşkar und Tünter

Im Falle einer Konfrontation jedoch hielten sich beide Seiten mit Denunziationen und Verunglimpfungen nicht zurück, die häufig auch den Weg in die Presse fanden. Ahmed Taceddin beschrieb in seinem ersten Beitrag für *Sırat-i Müstakim* den *işan* als einen im Sufigewand auftretenden „unumschränkten Beherrscher der Nation" *(millete hakim-i mutlak)* und als ein „Fortschrittshemmnis" *(mani-i terakki)*.[1] Er warf ihm vor, sich Wahrsagerei anzumaßen und die Religion lediglich als Werkzeug zur Erlangung seiner persönlichen Wünsche zu mißbrauchen. Ohne dafür die geringste Befähigung zu haben, lege er Koran und Hadith nach eigenem Gutdünken aus und erkläre jeden Kritiker kurzerhand zum Ungläubigen. Das eigentliche Wesen des Sufitums, die innere Abkehr von weltlichen Dingen, so Taceddin, verkehre sich bei ihm ins Gegenteil. Vokabeln wie „Wollust" *(şehvaniyet)*, „heidnische Sitten" *(âdat-i mecusiye)* oder „Schamlosigkeit" *(rezalet)* kennzeichneten das Bild vom *işan*, das Ahmed Taceddin in *Sırat-i Müstakim* zeichnete.

Dieser Beitrag war zugleich auch eine Warnung an rußlandmuslimische Studenten der osmanischen Hauptstadt, die hofften nach ihrer Rückkehr ohne Schwierigkeiten eine Anstellung als Dozent an einer heimatlichen Medrese oder als Imam einer „Gemeinde" *(prichod)* zu erhalten.[2] Im Sommer 1908 habe ein, namentlich von Taceddin nicht genannter, einflußreicher *işan* den verstorbenen ägyptischen Reformer Muḥammad ʿAbduh und die tatarischen Studenten, die von ihrem Studium in Kairo zurückgekommen seien, zu Ungläubigen erklärt und sie für unwürdig erachtet, religiöse Funktionen in ihrer Gesellschaft wahrzunehmen.[3] Ein solcher „Bannstrahl", so ist Taceddin zu verstehen, könne natürlich auch die Absolventen der Istanbuler Schulen treffen.

Der großen Mehrheit der Bevölkerung, die weiterhin ihren lokalen Imamen und Sufis vertraute, stellte Taceddin ein kleines Häufchen „Aufklärer" *(münevverülefkâr)* gegenüber: junge Lehrer und ein paar Schriftsteller, die sich bemühten, der Nation die Notwendigkeit von Reformen verständlich zu machen. Ayaz İshakof, der selbst Erfahrungen als Pädagoge und Imam hatte, widmete im Sommer 1909 einen Teil seiner Serie über die Tataren der Thematik „Kampf gegen die alten Methoden".[4] Er wandte sich zunächst den tatarischen Medresen zu,

---

in der Provinz Kasan; ZARCONE (1997), S. 233.

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 31, 12. Mart 1325/3. Rebi I 1327 *(Rusya islâmları)*, S. 73–75.

2 Im Dezember 1909 sprach Taceddin ganz konkret von einer solchen Gefahr: Die Studenten der in Istanbul gegründeten *Rusyalı İslâm Talebesi Cemiyeti* sähen sich in der Heimat durch die Zeitschrift *Din vä Magyjšät* und ihre Anhänger dem Vorwurf der Ungläubigkeit ausgesetzt. Diese Kreise versuchten mit aller Macht die Bande zwischen den Tataren und den osmanischen Türken zu zertrennen; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Tashih-i efkâr)*, S. 219–21.

3 M. ʿAbduh kritisierte vordringlich die Heiligenverehrung im Sufitum. Einen Mittler zwischen Mensch und Gott wie den *işan* konnte es nach Auffassung ʿAbduhs nicht geben; siehe HOURANI, ALBERT (1970): *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. London u.a., S. 150. ENDE berichtet, daß ʿAbduh zwar von seinen Gegnern mehrfach des Abweichlertums bezichtigt wurde, ein Fall, in dem er zum Ungläubigen erklärt wurde, sei bisher aber nicht bekannt. Sollte der Bericht Taceddins stimmen, hieße dies, daß man in rußlandmuslimischen Kreisen so weit ging, ʿAbduh in einem Fetwa des „Unglaubens" *(küfr)* zu beschuldigen; SIEHE ENDE, WERNER (1969): „Waren Ǧamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad ʿAbduh Agnostiker?" In: *ZDMG* Suppl. 1. S. 652.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 53, 26. Ağustos 1325/24, Şa'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 14–16. Eine detaillierte Beschreibung der „alten Unterrichtsmethoden" auf der „Koranschule"

die früher ganz dem Einfluß von Buchara ausgesetzt gewesen seien und, so sein Vorwurf, kein wirkliches Wissen über den Islam vermittelt hätten.[1] Alles, was die Studenten dort gelernt hätten, seien „Wortgezänk" *(elfaz kavgaları)* und die alte „griechische Philosophie" *(yunan felsefesi)* gewesen.[2] Nach jahrelangem Studium in der Medrese seien die Gelehrten weltfremd geworden, und es sei ihnen schwergefallen, auf die schariatsrechtlichen Probleme, mit denen das Volk täglich konfrontiert werde, einzugehen.

Da die *mekteb* von Imamen geleitet würde, die ihre Ausbildung auf einer solchen Medrese erhalten hätten, sei der Unterricht entsprechend unzeitgemäß gewesen. Obgleich in jedem Stadtteil und in jedem Dorf mindestens eine Grundschule existiert habe, sei das Bildungsniveau der Muslime dennoch sehr niedrig geblieben. Die eigentliche Verwaltung und Lehre habe meist nicht bei den Imamen, sondern bei Stellvertretern gelegen, die selbst des Lesens und Schreibens kaum mächtig gewesen seien und deren Erziehungsmethode aus „prügeln" *(dövmek)* bestanden habe. Ein festgelegtes Gehalt hätten sie nicht bezogen. Die Lehrer hätten vielmehr von dem gelebt, was ihnen die Schüler Woche für Woche mitgebracht hätten. Die wenigen Pädagogen mit einer guten Ausbildung hätten daher solche Schulen gemieden. Lesen habe man den Kindern auf der traditionellen Schule nach der *icek*-Methode („syllabische Methode") beigebracht.[3] İshakof beschrieb am Beispiel des Worts *Elhamd*, wie man die Kinder die in diesem Wort vorkommenden Buchstaben aufsagen ließ, ohne daß sie dabei etwas verstanden hätten. Es habe sich folgendermaßen angehört, wenn sie es gelesen hätten: *Epsin elem'ye sekin, el-hisin ha, el-ha-mim'ye sekin, el-ham-dal turdı (elhamd).*[4]

(mekteb) und der Medrese in Rußland bietet LAZZERINI (1973), S. 175–83; sowie VALIDOV (1923), S. 13–32. Die nichtreformierte Koranschule legte den Schwerpunkt auf das Erlernen des Korans in arabischer Sprache und wichtiger religiöser Grundregeln. Sie bot meist keine weltlichen Fächer (Geographie, Geschichte, Mathematik usw.) an. Zu den traditionellen Elementarschulen siehe auch den Beitrag von LANDAU, JACOB M. (1986): „Kuttāb." In: *EI* 5. S. 572–75.

1 İshakof schrieb seine Schilderung der „alten Zustände" bewußt im Imperfekt, um zu verdeutlichen, daß sie der Vergangenheit angehörten und bereits überwunden worden seien.

2 Der in der klassischen islamischen „Theologie" *(kelām)* praktizierte Rückgriff auf griechische Philosophen war in den Medresen Bucharas und den von ihnen beeinflußten Medresen Rußlands ein wichtiger Unterrichtsinhalt; ARŠARUNI (1931), S. 8. Die islamischen Reformer Rußlands prägten schon seit Kursavi (1726–1812) und Mercani (1818–89) den Begriff der „Kelamisten", um ihre konservativen Widersacher zu bezeichnen; RORLICH (1986), S. 53. Im Sprachgebrauch der rußlandmuslimischen Modernisten hatten daher *kelām* oder *yunan felsefesi* eine negative Bedeutung. Zur Kritik am *kalām* in arabisch-modernistischen Kreisen siehe MERAD (1978), S. 148.

3 Auf tatarisch bedeutet *iğek* „Silbe". Bei dieser Methode, die im Transkaukasus *höccälänmä üsulu* genannt wurde, brachte der Lehrer den Kindern zunächst die arabischen Namen der Buchstaben und der Vokalisierungszeichen bei. Die Schüler mußten daraufhin die Buchstaben zu bedeutungsfreien Silben und Silbengruppen kombinieren und so lange wiederholen, bis sie alle möglichen Buchstabenkombinationen sicher lesen konnten; siehe BALDAUF (1993), S. 141f. Um später ein Wort wie *elhamd* zu lesen, mußten die Schüler die Namen der einzelnen Buchstaben und die dazugehörige Vokalisierung aufsagen, ohne daß sie die Bedeutung des Wortes sofort erfassen konnten; ausführlich wird diese Methode beschrieben in ABDULLAYEV, A. (1966): *Azärbaycan dilinin tädrisi tarixindän.* Bakı, S. 21–28. Es kam für rußlandmuslimische Kinder erschwerend hinzu, daß sie des Arabischen unkundig waren und daher in einer Fremdsprache mit dem Lesenlernen begannen.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 53, 26. Ağustos 1325/24, Şa'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 16. Zu verstehen ist hier: „Sein *elif* ist *e[lif]-lâm* und verbunden mit *sekin[e]*, d.h. vokallos; *e[lif]-*

ئەپ سين ئەلەم يەسەكين ،ئەل حى سين حا ،ئەل حا ميم يەسەكين، ئەل حام دال طيردى

(الحمد)

Ein intelligentes Kind habe so nach zwei, drei Jahren immer noch Probleme mit dem Lesen gehabt, ein weniger intelligentes Kind habe nach vier, fünf Jahren überhaupt noch nicht lesen können. Dies habe sich ändern müssen, und nach der Einführung der „phonetischen Methode" hätten die Schüler bereits nach wenigen Wochen Lesen und Schreiben beherrscht.[1] Man habe nur die Grundschule aus den Händen der „einfältigen, ungebildeten Sufis" *(kaba cahil sofiler)* nehmen und den Lehrern ein regelmäßiges Gehalt zahlen müssen.

Auch wenn İshakof 1909 behauptete, daß die Mehrzahl der tatarischen Grundschulen bereits reformiert sei, und die „alten Köpfe" *(eski kafalar)* besiegt seien, so sahen andere Autoren die Situation weit weniger optimistisch: Im August 1910 berichtete ein osmanischer Lehrer, Halil Sami aus Bursa, in *Tearüf-i Müslimin* über seine Erlebnisse in Astrachan. Zusammen mit zwei osmanischen Kollegen war er von der Astrachaner Gesellschaft *Šura-yi İslam* eingeladen worden, um an der von ihr geleiteten Schule zu unterrichten. Alle drei wurden jedoch das Opfer einer innermuslimischen Intrige, für die Halil Sami nicht zu unrecht die „Konservativen" *(eskiciler)* verantwortlich machte. Auf ihre Bitte hin hatte die lokale russische Verwaltung die Schule kontrolliert und deren Schließung sowie die Entlassung der drei osmanischen Lehrer angeordnet, da sie als „politisch unzuverlässig" *(säjasi yšanyčsyz)* eingestuft wurden.[2] Die Zusammenarbeit zwischen osmanischen und rußlandmuslimischen Pädagogen, von der sich die Aktivisten in Istanbul wie Rußland 1909 so viel versprochen hatten, hatte in Astrachan einen Rückschlag erlitten, dem andere im Laufe des Jahres 1910 folgen sollten. Halil Sami machte seiner Verärgerung über die so unheilvolle Kooperation zwischen den lokalen russischen Behörden und „selbstsüchtigen" Traditionalisten in einem dreiteiligen Aufsatz Luft.[3]

Im zweiten Teil verglich er zwei nebeneinander liegende Grundschulen Astrachans, eine muslimische und eine russische. Der Kontrast hätte nicht deutlicher ausfallen können: Wäh-

l[âm], und sein *h* ist *ha* [wird *ha* ausgesprochen]; *e[lif]-l[âm]-ha*, und *mim* ist mit *sekin[e]* verbunden, d.h. vokallos; dies ergibt *e[lif]-l[âm]-ha-m[im]-dal (elhamd)*."

1 Bei der von İsmail Gasprinski mitgestalteten *savtiye*-Methode erlernten die Schüler das Lesen und Schreiben in ihrer Muttersprache nach europäischem Muster. Der Lehrer brachte ihnen von Beginn an die verschiedenen Lautwerte der einzelnen Buchstaben bei; siehe BALDAUF (1993), S. 142–43; VALIDOV (1923), S. 47. Die Reform umfaßte aber auch andere Bereiche: Lehrpläne wurden aufgestellt, Schulbücher neu konzipiert, Bänke und Stühle eingeführt; siehe LAZZERINI (1973), S. 183–89; und KIRIMLI (1996), S. 45–52. Eine Beschreibung der „phonetischen Methode" bietet ebenso SCHARLIPP (1995), S. 163–68. Die Schulsituation in Turkestan beschreibt KHALID (1998), S. 160–78.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 580, 16.2.1910/19. Safer 1328 *(Mösliman mäktäblärenäŋ jabdyryluy xakynda mägarif nazire)*, S. 1. Zu diesem Vorfall siehe die offizielle, russische Version in Appendix D. Nach erfolgreichem Protest der Gesellschaft konnte die Schule jedoch wieder eröffnet werden; siehe RORLICH (1986), S. 78–79.

3 Der Beitrag erschien unter dem Titel *Rusya hâtıratımdan* („Aus meinen Rußlanderinnerungen") in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 10, 5. Ağustos 1326/13. Şa'ban 1328, S. 164–66; Nr. 12, 19. Ağustos 1326/27. Şa'ban 1328, S. 195–97; Nr. 14, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328, S. 229–31.

rend das muslimische Schulgebäude „alt, verfallen, heruntergekommen, schmutzig" *(eski, yıkık, viran, kirli)* wirkte, der Hodscha die auf dem Boden kauernden Kinder unablässig schlug und diese in monotonem Gesang Worte aus nicht mehr zu identifizierenden Lehrbücher lasen, ohne dabei das geringste zu verstehen, fühlte sich Halil Sami beim Betreten der russischen Schule in eine andere Welt versetzt. Schon früh am Morgen hatte er in den Gassen Astrachans die russischen Schulkinder mit ihren Ranzen erspäht, wie sie voller Freude, ihren geliebten Lehrer wiederzusehen, zur Schule strebten. Das Gebäude selbst beschrieb Sami als sauber, frisch gestrichen und durchlüftet. Die Schüler waren auf verschiedene Klassen verteilt und saßen diszipliniert ihrem Lehrer gegenüber. An den Klassenwänden hingen Bilder aus der Pflanzen- und Tierwelt sowie Landkarten. In den Pausen ließen die Lehrer die Kinder Gymnastikübungen verrichten oder klärten sie im schuleigenen Garten über die dortigen Pflanzen auf.

Jeder Mensch, der ein Gewissen habe, so bekannte Halil Sami, müsse seine Kinder auf die russische Schule schicken, wenn er sich diese Unterschiede vor Augen führe. Tatsächlich glaubte Halil Sami, bei muslimischen Familien einen solchen Trend schon zu erkennen, vor dem er jedoch warnte: Auf der russischen Schule werde sich niemals das religiöse und nationale Bewußtsein der muslimischen Kinder entwickeln können.[1] Es müsse vielmehr alles getan werden, damit die muslimischen Schulen dieselben Standards erreichten. Leider sei in diesem Punkt mit den Imamen nicht zu verhandeln: *Olamaz!* („unmöglich!"), laute ihre Reaktion auf einen solchen Vorschlag, und sie behaupteten: Die Muslime werden ihren Lohn im Jenseits erhalten, mögen die Ungläubigen nur ihr Diesseits paradiesisch gestalten. In Mekka, Medina oder am Sitz des Kalifats hätten die Schulen ja auch keine Gärten, verkündeten sie, wieso sollte dann die Schule in Astrachan einen haben! Gegen diese Argumentation, so Halil Sami, seien die wenigen Aufklärer machtlos.

Ignoranz und Eigennutz waren die beiden wesentlichen Charakteristika des Kadimisten, so wie er uns in der Berichterstattung der osmanischen Presse begegnet. Die Schulkinder, so ist immer wieder zu lesen, lernten von ihm nichts anders als „abergläubische Geschichten" *(hurafat)*, so daß sie später für fortschrittliche Gedanken nicht mehr zugänglich seien. Der russischen Regierung unterstellten die Istanbuler Blätter, den konfessionellen Charakter der *mekteb* bewahren und weltliche Fächer nur auf den staatlich kontrollierten Schulen unterrichten lassen zu wollen. Für reformierte Grundschulen hingegen schienen 1910 schwere Zeiten angebrochen zu sein. Der Widerstand der Traditionalisten gegen die „neue Methode" diente aus Sicht der Emigranten letztendlich nur der Politik der Regierung Stolypin, d.h. der Russifizierung. Besonders schmerzlich empfanden es die Autoren, wenn sie aus der rußländischen

1 Die Regierung, so Sami, stelle ohnehin auf den öffentlichen Schulen nur solche Religionslehrer für die muslimische Minderheit ein, die keine Gefahr für die russische Herrschaft bildeten. Meist handele es sich um konservative Imame, die im Unterricht ausschließlich die korrekte Aussprache arabischer Gebete kontrollierten, nichts aber vom Wesen des Islams vermittelten. Den hohen Ansprüchen von Schülern einer russischen Lehranstalt genüge ein solcher „Damla aus Buchara" nicht; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328, *(Rusya hâtıratımdan)*, S. 229–31. Der Titel Damla oder auch Damolla stammt wohl ursprünglich aus Sinkiang, da der erste Partikel *da* („groß") chinesischer Herkunft ist. Damolla bedeutet Großmullah, Leiter einer Medrese; siehe JARRING, GUNNAR (1964): *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*. Lund, S. 80.

Presse erfahren mußten, daß Kadimisten bereitwillig mit den Behörden zusammenarbeiteten, um den Dschadidisten zu schaden.[1]

Ende 1909 erhärtete sich bei den rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul der Verdacht, daß das Organ der Kadimisten, *Din vä Magyjšät*, mit der Regierung im Bunde stehe und die Bevölkerung gezielt gegen die zahlenmäßig immer noch sehr kleine Schicht von Modernisten aufhetze. Hinter den Polemiken des Blattes gegen die „jungen Leute" glaubte Ahmed Taceddin eine ganz andere Kraft am Wirken als lediglich die Traditionalisten: Im Februar 1910 hatte *Din vä Magyjšät* in überaus scharfer Weise die Theaterkultur bei den Tataren attackiert, die Aufführungen wie ihren Besuch für schlimmen Unglauben erklärt und die Gläubigen zum Boykott des Theaters aufgerufen.[2] Damit hatte sie an einer Institution gerührt, die gerade von jüngeren Literaten geschätzt wurde, weil sie sich damit eine Aufklärung der Bevölkerung erhofften.[3] Im April griff Ahmed Taceddin diese Thematik auf und versuchte, den Hintergrund des Streits zu erhellen.[4] Während die Duma über Gesetzesvorlagen debattiere, die für die Zukunft der Rußlandmuslime von entscheidender Bedeutung seien, provozierten die Traditionalisten einen Streit heraus, der völlig unnötig sei: Könne es hier eine Verbindung geben? Auch wenn Taceddin seine Befürchtungen nicht offen aussprach, so legte seine Argumentationsweise doch die Vermutung nahe, daß die Zeitschrift *Din vä Magyjšät* auf Bitten der Regierung diesen Konflikt begonnen habe, um die Bevölkerung vor wichtigerem abzuhalten, nämlich der Diskussion um die allgemeine Schulbildung und der Solidarisierung mit den muslimischen Abgeordneten.

Durch dieses Verhalten blockiere der „unwissende Mollah" nicht nur den Fortschritt, lautete der dschadidistische Vorwurf, sondern diene dem Staat auch als Instrument zur Unterdrückung der Reformer. Sollte dieser Gelehrtentypus weiterhin in den religiösen Institutionen des Zarenreichs dominieren, so befürchteten die Autoren von *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin*, werde die tatarische Jugend bald ihr Heil im Nationalismus und Sozialismus suchen.

---

1 *Vakyt* hatte über einen Kadimisten aus Aktuba (Provinz Turgay) berichtet, der den Sekretär der örtlichen muslimischen Wohltätigkeitsgesellschaft angezeigt hatte. Er beschuldigte die Mitglieder der Vereinigung in seiner „Denunziationsschrift" *(jurnal)*, sie seien Revolutionäre, die das Volk aufwiegelten und mit den Jungtürken in Kontakt stünden. Die Gendarmerie verhörte den Sekretär daraufhin; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 61, 22. Teşrin I 1325/20. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya)*, S. 144. Seit 1908 war es mehrfach zu solchen Vorfällen gekommen. Ohne sich dessen häufig bewußt zu sein, wurden die konservative Imame zu Alliierten der Behörden in deren Kampf gegen die „Nationalisierung der Schule"; siehe Abdoulline (1996), S. 71.

2 *Din vä Magyjšät* 1910, Nr. 7, 12.2.1910/15. Safer 1327 *(Tijatro xakynda)*, S. 102–05.

3 Einer der erfolgreichsten Autoren dieses Genres war Ayaz İshakof. Erst 1905 wurde die erste Schauspielertruppe gegründet, die von da an mit immer größerem Erfolg auftrat; Battal-Taymas (1988), S. 181–83.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rusya islâmlarında tiyatroculuk)*, S. 27–29.

5.2.2 Der Radikalreformer

Im allerersten Beitrag, den die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* über den Islam in Rußland publizierte, hatte der Autor, '[A.] Sevindik aus Ufa, die muslimische Jugend dazu angehalten, mit Macht Erneuerungen zu erzwingen und alles einzureißen, was zum Aufbau eines neuen Leben nicht tauge. Dabei, so mahnte er, solle sie aber mit Maß und ohne Übertreibungen vorgehen.[1] Der Warnung des „Älteren" an die tatarische „Jugend", es im Einsatz für die Modernisierung nicht zu weit zu treiben und keinesfalls die Grundlagen der Religion in Frage zu stellen, begegnet man 1909/10 fortlaufend in den Zeitschriften *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin*. Die meisten Texte stammen aus der Feder von Ahmed Taceddin, der die rußlandmuslimische Gesellschaft gefangen sah zwischen einem fanatischen und einfältigen Volk, das seinen konservativen Führern blind ergeben sei, und einer neuen Schicht am Westen orientierter Tataren, deren Auftreten und Schrifttum kontinuierlich Anlaß zu „Aufruhr" *(fitne)* gebe, da es die religiösen Gefühle der Bevölkerung verletze. Ahmed Taceddin befürchtete, daß das Reformwerk der Dschadidisten durch einige wenige radikale Kräfte gefährdet werde, die den Bogen überspannten: Deren Fortschritt schmecke zu sehr russisch, als daß er für die breite Masse annehmbar sei. Die einzige Seite, die von solchen unnötigen internen Konflikten profitiere, seien die Missionare und die Regierung.[2]

Verantwortlich für das Desinteresse der „jungen Leute" *(gençler)* an der Religion machte Taceddin die Ulema – und damit den eigenen Berufsstand. Da diese sich zu lange geweigert hätten, die Bildungssituation an Schulen und Medresen zu verbessern und den Islam von „abergläubischen" Vorstellungen zu befreien, habe ein Teil der Jugend den Bezug zur Religion verloren. Einige „Kinder" *(çocuklar)*, wie Taceddin sie bisweilen nannte, hielten den Islam sogar für ein Fortschrittshemmnis und sprächen von solchen Unwahrheiten wie der Unterdrückung der Frau im Islam.[3] Durch die Wortwahl („unsere Kinder, unsere jungen Leute") machte Taceddin deutlich, daß er die Radikalreformer noch für zu unreif hielt, um sich ernsthaft mit ihren Argumenten auseinanderzusetzen.[4] Aus der Position des erfahrenen Gelehrten, der die Emotionen des einfachen Volkes, aber auch die Schliche des russischen Gegners zu kennen glaubte, wies er sie auf die bedrohlichen Konsequenzen ihres Tuns hin und sprach die Hoffnung aus, ihre Haltung sei lediglich ein Ausdruck vorübergehenden ju-

1 Siehe Kapitel 4.1.1.

2 Diese Thesen vertrat er schon in seinem ersten Artikel für *Sırat-i Müstakim*; siehe ebd., 1909, Bd. 2, Nr. 31, 12. Mart 1325/3. Rebi I 1327 *(Rusya islâmları)*, S. 73–75.

3 Siehe seine Argumentation in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 1, 2. Nisan 1326/5. Rebi II 1328 *(Validelerimiz)*, S. 11–14.

4 An anderer Stelle sprach er von „einer Handvoll junger Leute, die selbst nicht verstehen, wovon sie reden" *(ne söylediğini kendisi de anlamayan üç beş tane çoluk çocuk)*; *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 32, 19. Kanun II 1326/2. Safer 1329 *(Âlem-i İslâm: Orenburg müftisi namına yapılacak jübile)*, S. 118–21.

gendlichen Ungestüms.[1] Ausdrücklich bedauerte er jedoch, daß sich einige wenige von ihnen während der Revolution sozialistischen Thesen angenähert hätten.[2]

In einem Beitrag mit dem Titel „Die Muslime Rußlands und die drei Fragen" schilderte Taceddin im April 1909 das Dilemma, in das die rußlandmuslimische Gesellschaft durch das unüberlegte Vorgehen der Progressiven aus seiner Sicht gebracht wurde.[3] Nur wenige Zeit zuvor war in Kasan ein Buch namens *Öč mäs'älä* („Drei Fragen") erschienen,[4] das drei schariatsrechtliche Probleme behandelte, die sich Muslimen in der Diaspora häufig stellten und bereits früher Muḥammad ʿAbduh zu einer Stellungnahme bewogen hatten: 1. das Tragen von europäischen Kleidern; 2. der Verzehr von Fleisch nicht rituell geschlachteter Tiere; 3. das gemeinsame Gebet von Schafiiten und Hanafiten, jeweils hinter einem Vorbeter des anderen Ritus.[5]

Über die ersten beiden Punkte war es in Rußland zu Kontroversen gekommen, da der Autor die Haltung ʿAbduhs bekräftigt hatte. *Vakyt* wies auf die besondere Bedeutung dieser Schrift für die Rußlandmuslime hin, von denen viele in ihrem täglichen Leben geschäftliche und berufliche Kontakte zu Nichtmuslimen unterhielten, oder mit Fleisch von nicht rituell geschlachteten Tieren, etwa während des Militärdienstes, konfrontiert würden.[6] Der Autor, so das Orenburger Blatt, habe sein Urteil nach eingehendem Studium umfangreicher juristischer

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden Mösyö İlminski'nin mektubu)*, S. 30–32. Siehe auch Kapitel 5.1.1.1.

2 Namen wurden, wie schon im Falle der „unwissenden Mullahs", fast nie erwähnt; die Personengruppe, der die Kritik galt, blieb anonym; Bei den Sozialisten habe es sich, so Taceddin, um „naive und unwissende Kinder" *(safdil ve cahil çocuklar)* gehandelt; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 23, 11. Teşrin II 1326/22. Zilkade 1328 *(Âlem-i İslâm: Ta'lim-i umumi, hükumetin entrikası ve islâmların basiretkarane hareketleri)*, S. 372.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 33, 26. Mart 1325/17. Rebi I 1327 *(Rusya islâmları ve Üç Mes'ele)*, S. 106–08.

4 Hierbei handelte es sich um die Schrift von GABDULLAH, NĀDİM (1908): *Öč mäs'älä*. Kazan'. Eine Widerlegung schrieb ein Mitarbeiter der Zeitschrift *Din vä Magyjšät*: RĀMIEV, İSMĀGYJL' (1910): *Öč mäs'älägä ğavab*. Orenburg. *Vakyt* hatte *Öč mäs'älä* in einer ersten Stellungnahme positiv besprochen: Die Rußlandmuslime hätten schon lange Bedarf an einem solchen klärenden Werk gehabt, schrieb die Redaktion; *Vakyt* 1908, Nr. 352, 5.8.1908/21. Receb 1326 *(Jaŋa äsärlär: Öč mäs'älä)*, S. 2. Von einem Vertreter der progressiven Richtung, G. Gafurof-Čygtaj, wurde das Buch jedoch wegen altmodischer Argumentationsführung kritisiert; siehe die Rezension in *Vakyt* 1908, Nr. 371, 18.9.1908/5. Ramazan 1326 *(Jaŋa äsärlär xakynda)*, S. 2.

5 Der Autor hatte sich im wesentlichen mit der Transvaal-Fetwa von Muḥammad ʿAbduh auseinandergesetzt. Ein Muslim aus Transvaal hatte ʿAbduh Ende des 19. Jh. um ein Rechtsgutachten zu diesen drei Punkten gebeten. ʿAbduh erlaubte alle drei Verhaltensweisen unter der Voraussetzung, daß keine Absicht bestehe, den Glauben zu wechseln, und daß der islamischen Gemeinschaft daraus Vorteile entstünden. Die Erlaubnis, das Fleisch nicht rituell geschlachteter Tiere essen zu dürfen, hatte zu heftigen Angriffen konservativer Kreise geführt; zu dem Transvaal-Fetwa siehe ADAMS, CHARLES C. (1933): „Muḥammad ʿAbduh and the Transvaal Fatwā." In: *The Macdonald Presentation Volume*. Freeport. (ed. von Princeton University Press), S. 13–29.

6 Für Muslime in der europäischen Diaspora ist die Problematik des Schlachtens immer noch aktuell; siehe hierzu ANDELSHAUSER, BEATE (1996): *Schlachten im Einklang mit der Scharia: die Schlachtung von Tieren nach islamischem Recht im Lichte moderner Verhältnisse*. Sinzheim.

und wissenschaftlicher Literatur gefällt. Ihm sei daher, falls es ein Gelehrter für nötig erachte, mit Argumenten und nicht mit beleidigenden Angriffen auf seine Person zu widersprechen.

Aus den Ausführungen Ahmed Taceddins ergibt sich nicht, ob er das Buch persönlich gelesen oder nur aus der Presse darüber erfahren hatte. Er erinnerte daran, daß in früheren Zeiten die tatarischen Gelehrten den Verzehr von „christlichem" Fleisch, d.h. von Christen geschlachteter Tiere, strikt abgelehnt hätten und das Volk die dementsprechenden Fetwas der Vorfahren immer noch respektiere. Die Muslime, gab Taceddin zu bedenken, lebten in Rußland seit Generationen unter einer Willkürherrschaft und hätten ihr religiöses Schrifttum nie so entfalten können, wie dies anderenorts in der islamischen Welt der Fall gewesen sei. Daher würden die wenigen Rechtskompendien der Vorfahren, die erhalten geblieben seien, von der einfachen Bevölkerung als heilig angesehen. Dieser Umstand erfordere von den Reformern ein Höchstmaß an Feingefühl, wenn sie Änderungen durchsetzen wollten. Ihr jetziges Vorgehen sei aber „Butter aufs Brot" *(yağ ekmeğe)* der konservativen Gelehrten gewesen, die nun überall verkündeten: „Ihr seht ja, die Dschadidisten haben begonnen, russisches Aas zu billigen. Es wird nicht mehr lange dauern und sie akzeptieren auch Schweinefleisch."[1] Taceddins Kritik galt weniger dem Inhalt des Buchs, als den negativen Folgen, die eine solche Publikation für den inneren Zusammenhalt der Rußlandmuslime haben könne. Veröffentlichungen wie *Öč mäs'älä* seien nicht nur kontraproduktiv, sondern auch völlig überflüssig, urteilte Taceddin: In einer Situation, in der die Nation um das politische Überleben kämpfe, sei die Frage, welches Fleisch sie essen dürfe, zweitrangig.

In dieser und ähnlichen Polemiken ging Taceddin deutlich auf Distanz zu progressiveren rußlandmuslimischen Autoren, wie sie für *Vakyt*, *Šura*, *İdel* und *Joldyz* schrieben. Einer von ihnen, Galiäsgar Gafurof-Čygtaj (1867–1942), veröffentlichte 1909 eine Prophetenbiographie mit dem Titel *İsabät*, die in Rußland einen Skandal auslöste, der auch in *Sırat-i Müstakim* ein Echo fand.[2] Gafurof-Čygtaj hatte bei der Beschreibung der Taten Muḥammads und der Entstehung des Islams bewußt auf die in den traditionellen Darstellungen üblichen wundersamen Geschichten und Ausschmückungen verzichtet und nur solche Fakten berücksichtigt, die ihm historisch gesichert erschienen. Der Prophet, den Gafurof-Čygtaj seinen Lesern schilderte, war zwar ein herausragender Religionsstifter, hatte aber auch menschliche Schwächen und beging Fehlentscheidungen.

In ersten Reaktionen glaubten aufgebrachte Kritiker, hinter dem Namen des Autors verberge sich ein Missionar, oder sie vermuteten, ein muslimischer Gelehrter habe Geld von den

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 33, 26. Mart 1325/17. Rebi I 1327 *(Rusya islâmları ve Üç Mes'ele)*, S. 107.

2 Zu G. Gafurov-Čygtaj, der nach der Oktoberrevolution zu einem der führenden tatarischen Aktivisten der atheistischen Propaganda wurde, siehe GAJNULLIN (1975), S. 249–53. Der aus einer Mullahfamilie stammende Gafurov hatte selbst eine religiöse Ausbildung genossen und war zunächst als Mullah tätig gewesen. Seine Freundschaft zu Fatix Kärimof eröffnete ihm um die Wende zum 20. Jh. eine literarische Karriere. Der erste Teil von *Isabät* – die Prophetenbiographie war auf mehrere Teile angelegt – erschien 1909 in Kasan und wurde von der Buchhandlung *Jul* vertrieben: ČYGTAJ, GALIÄSGAR (1909): *İsabät*. Möxämmäd galäj hessälam turynda. 1. Kisäk. Kazan'. Der zweite Teil wurde 1912 in Kärimofs *Vakyt*-Druckerei aufgelegt. 1914 erschien in Kasan ein Bändchen *(İsabät juldašy)*, das die Entstehungsgeschichte und die Polemiken um die Biographie zum Inhalt hat.

Missionaren erhalten, um eine solche „Beleidigung" des Propheten zu schreiben. Die Auseinandersetzungen um *Isabät* spielten sich zwischen November 1909 und Januar 1910 in führenden tatarischen Periodika ab, wobei Gafurof-Čygtaj selbst in *Joldyz* Stellung zu den Vorwürfen gegen ihn nahm. Die Frontlinie zwischen Ablehnern und Befürwortern verlief keineswegs nur zwischen Traditionalisten und Reformern, sondern zog sich quer durch das dschadidistische Lager. Das Lehrerkollektiv der Bubi-Medrese, einer renommierten neumethodischen Schule, erklärte Gafurof-Čygtaj zum „Ungläubigen" *(dinsez)* und bedauerte, daß ein Mullah ein solches Werk geschrieben habe. Auch der Buchhandlung *Jul*, die für Druck und Vertrieb verantwortlich war, wurde offen Abscheu bekundet, ja man rief zum Boykott ihrer Druckerzeugnisse auf.[1] Neben sachlichen Fehlern, die man Gafurof-Čygtaj vorhielt, wurde ihm zur Last gelegt, das Ansehen Muḥammads schmälern zu wollen, indem er „einzigartige" *(xarikylgadä)* Handlungen als „gewöhnliche" *(gadi)* Taten schildere: Dadurch wecke er beim Leser letztendlich Zweifel an der Prophetie Muḥammads.[2]

Auf der anderen Seite lobten Autoren wie Abdullah Battal [Taymas] oder Burhan Šäräf das Werk als ersten wichtigen Schritt in eine richtige Richtung.[3] Seine realistische Darstellung sei sicherlich für viele Gläubige irritierend, gaben sie zu, sie entspreche aber den Anforderungen der Moderne.[4] Der jungen Generation genügten heute die klassischen Prophetengeschichten, wie sie die Traditionalisten im Unterricht einsetzten, nicht mehr. Um zu verhindern, daß die Jugend die Geschichte des Islams künftig nur noch aus russischen Büchern lerne, müßten die Muslime einen Mittelweg finden, d.h. selbst Biographien Muḥammads verfassen, die frei von Wunderglaube seien. Vor religiösen Auseinandersetzungen mit den konservativen Widersachern sollten die Modernisten keineswegs zurückschrecken, schrieb ein Kommentator im Dezember 1909 zur *Isabät*-Affäre, doch stehe zu befürchten, daß reaktionäre Kreise diese Angelegenheit ausnützen könnten, um alle dschadidistischen Religionsbücher verbieten zu lassen.[5]

Um den Aufruhr zu beschwichtigen, sah sich Gafurof-Čygtaj schließlich im Februar 1910 genötigt, seinen „Fehler" *(xata)* vor dem Schariagerichtshof in Ufa einzugestehen und sich öffentlich dafür zu entschuldigen, die muslimische Bevölkerung durch diese Schrift empört zu haben. *Isabät*, so versprach er, werde aus dem Buchhandel entfernt werden. Die bisherigen Käufer bat er, die Exemplare zu vernichten, damit dem Islam kein Schaden zugefügt werde.[6]

---

1 *Joldyz* 1909, Nr. 476, 2.12.1909/2. Zilhicce 1327 *(İsabät xakynda İsabät)*, S. 1–2; sowie Nr. 479, 15.12.1909/15. Zilhicce 1327 *(İzxar-i näfrät)*, S. 1. Siehe auch *Bäjanelxak* 1909, Nr. 552, 10.12.1909/10. Zilhicce 1327 *(İsabät xakynda)*, S. 2.

2 *Joldyz* 1910, Nr. 482, 22.12.1909/22. Zilhicce 1327 *(İsabätniŋ tarixi xatalary)*, S. 2–3.

3 Siehe den Beitrag A. Battals in *Vakyt* 1909, Nr. 544, 14.11.1909/14. Zilkade 1327 *(İsabät kitaby)*, S. 2; sowie den B. Šäräfs in *Vakyt* 1910, Nr. 561, 1.1.1910/2. Muharrem 1328 *(İsabät xakynda)*, S. 2.

4 Ähnlich argumentierte Käbir Bäkir in *Joldyz* 1909, Nr. 468, 10.11.1909/10. Zilkade 1327 *(Jaŋa äsärlär: İsabät)*, S. 4.

5 *Joldyz* 1909, Nr. 480, 17.12.1909/17. Zilhicce 1327 *(Dini fitnälär)*, S. 2.

6 Das Schuldbekenntnis vom 24.1.(6.2.)1910 wurde auch in der Presse veröffentlicht; siehe *Vakyt* 1910, Nr. 573, 30.1.1910/2. Safer 1328 *(Äfä mäxkämä-i šärgyje-i islamijesendä „İsabät" xakynda xökem)*, S. 1–2. *Sırat-i Müstakim* übernahm die Entschuldigung aus *Bäjanelxak*; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 80, 4. Mart 1325/5. Rebi I 1328 *(Matbuat-i İslâmiye: İsabet)*, S. 39–40.

Nur einen Monat später erlebte Istanbul einen vergleichbaren Vorfall: Ende Februar hatte das Kabinett İbrahim Hakkı Paşas nach zahlreichen Bittgesuchen, auch des Şeyhülislâms, Abdullah Cevdets Übersetzung *(Tarih-i islâmiyet)* von R. Dozys *L'Histoire de l'islamisme* wegen Blasphemie verbieten lassen.[1] Die im Osmanischen Reich befindlichen Exemplare wurden konfisziert und Anfang März von der Galata-Brücke in die See geworfen. Kein anderes Buch hatte in jener Epoche heftigere Reaktionen hervorgerufen als diese Übersetzung: In *Hikmet* und *Sırat-i Müstakim* war es zu einer Kampagne gegen *Tarih-i islâmiyet* gekommen, in deren Verlauf Manastırlı İsmail Hakkı zwischen Dezember 1909 und August 1910 einen mehrteiligen Widerruf verfaßte.[2]

Abdullah Cevdet hatte aus Ägypten zahlreiche Exemplare von *Tarih-i islâmiyet* nach Rußland geschickt, so daß die Schrift auch dort bekannt war.[3] Es war daher nicht überraschend, daß einige Kritiker *Tarih-i islâmiyet* mit *İsabât* in Verbindung brachten, so als handele es sich bei letzterem um eine tatarische Zusammenfassung der Gedanken Dozys.[4] Gafurof-Čygtaj selbst hatte bestritten, Literatur aus Europa verwendet zu haben, und betont, daß seine Ausführungen ausschließlich auf islamischen Quellen basierten.[5] Als *Sırat-i Müstakim* seine öffentliche Entschuldigung vor dem Schariagerichtshof publizierte, schilderte sie kurz den Hintergrund dieser Affäre, die das Volk in „Wallung" *(galeyan)* gebracht habe. Sie unterstellte ebenfalls dem Autor, sich von Dozy inspiriert haben zu lassen, und bedauerte, daß es zu einer solchen Verunglimpfung des Propheten durch einen Imam gekommen sei. Immerhin, so unterstrich die Redaktion, habe sich der Autor entschuldigt und „Reue" *(tövbe)* gezeigt:[6] eine Haltung, die sie auch von Abdullah Cevdet erwartet haben dürfte.

Die Rolle, die *Sırat-i Müstakim* bei der öffentlichen Verurteilung Abdullah Cevdets gespielt hatte, war der tatarischen Presse nicht entgangen. *Vakyt* verglich die Vorgänge in der

---

1 Siehe Hanioğlu (1997), S. 136–40; sowie Hanioğlu (o.J.) [1982], S. 325–26, und S. 343–50. Das Original war 1863 unter dem Titel *De Voornaamste Godsdiensten: Het Islamisme* in Haarlem erschienen; Abdullah Cevdet hatte die französische Übersetzung (Paris 1879) als Grundlage für seine Übertragung ins Türkische genommen. Die Übersetzung erschien 1908 wenige Monate vor der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung in zwei Bänden in Kairo.

2 Dieser wurde in *Sebilürreşad* zwischen März und August 1912 fortgesetzt; Hanioğlu (1997), S. 139. Neben den Ausführungen Dozys, dessen Thesen zur Offenbarungsgeschichte des Islams von den Mitarbeitern der Zeitschrift als Beleidigung ihrer Religion angesehen wurden, galt die Replik von *Sırat-i Müstakim* dem positiven Vorwort Abdullah Cevdets, der behauptet hatte, daß es in der islamischen Welt noch kein vergleichbares, wissenschaftlich fundiertes Werk gebe; Debus (1991), S. 178; eine Auszugsübersetzung des Vorworts bietet Hanioğlu (1997), S. 138.

3 Ebd., S. 139. Im Juni 1908 erschien bereits eine Annonce auf dem Vorsatzblatt von *Šura* mit dem Hinweis, das Buch könne in Kairo bestellt werden; *Šura* 1908, Nr. 12, 15.6.1908/29. Cemazi I 1326. Ende 1909 schrieb der ehemalige *Sırat-i Müstakim*-Korrespondent '[A] Sevindik in *Šura*, die Übersetzung sei in allen großen islamischen Buchhandlungen Rußlands zu finden; *Šura* 1909, Nr. 24, 15.12.1909/15. Zilhicce 1327 *(Afädän)*, S. 763. Eine russische Übersetzung – ebenfalls aus der französischen Version – existierte seit 1904; Dozi, Rejnchart Piter (1904): *Očerk istorii islama*. Sankt-Peterburg. (übersetzt von V. I. Kamenskij).

4 Eine solche Nähe zu Dozy, einem „Feind des Islams", suggerierte *Bäjanelxak* 1909, Nr. 552, 10.12.1909/10. Zilhicce 1327 *(İsabät xakynda)*, S. 2.

5 *Joldyz* 1909, Nr. 480, 17.12.1909/17. Zilhicce 1327 (*İsabät xakynda „*Joldyz*" idaräsinä*), S. 1.

6 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 80, 4. Mart 1325/5. Rebi I 1328 *(Matbuat- İslâmiye: İsabet)*, S. 39–40.

Türkei mit der „Katastrophe" *(fälakät)* um *İsabät* und bedauerte das Verbot von *Tarih-i islâmiyet* sowie die Umstände, die dazu geführt hatten:[1] Ein Teil der osmanischen Ulema habe sich gegen die Übersetzung erhoben, in der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* dagegen agitiert und Abdullah Cevdet der Ketzerei bezichtigt.[2] Schließlich habe die osmanische Regierung dem Druck nachgegeben und die Einfuhr des Buchs untersagt. Die geistige Freiheit, so mahnte *Vakyt* die osmanische Regierung, könne man jedoch nicht mit der Polizei und der Zensur bekämpfen. Es wäre viel effektiver gewesen, wenn die Gelehrten im Stile der *Müdafaa*-Schriften Ahmed Midhats einen wissenschaftlichen Widerruf geschrieben hätten.[3]

In der Beurteilung der Schriften *Öč mäs'älä*, *İsabät* oder *Tarih-i islâmiyet* wich die Meinung der Redaktion von *Sırat-i Müstakim* von der progressiver rußlandmuslimischer Zeitungen deutlich ab. Die Haltung Ahmed Taceddins entsprach dem allgemeinen Konzept von *Sırat-i Müstakim*, die kritiklose Übernahme und Imitation der westlichen Zivilisation auf das heftigste zu bekämpfen.[4] In Rußland, so befürchteten die Autoren von *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin*, sei die Situation besonders gefährlich, da hier ein Regulativ fehle und die Regierung bewußt den Gegensatz zwischen konservativen und revolutionären Elementen in der islamischen Gesellschaft fördere. Eindringlich warnten sie daher die „jungen Leute" davor, den konservativen Charakter der islamischen Bevölkerung zu unterschätzen und in ihrem radikalen Eifer die Gläubigen vor den Kopf zu stoßen. Der „lachende Dritte" sei sonst in jedem Fall der Missionar.

5.2.3 Der institutionalisierte Islam

Im Zuge der Reformen Katharinas II. war nach der Niederschlagung des Pugačev-Aufstands (1773–75) 1782 ein Mufti für die Muslime Innerrußlands ernannt worden, um die islamischen Untertanen enger an das Zarenreich zu binden.[5] Nur wenige Jahre später wurde darüber hinaus in Orenburg eine „Geistliche Sammlung" *(Duchovnoe Sobranie)* ins Leben gerufen, die ab 1789 ihre Tätigkeit aufnahm und dem Mufti unterstand.[6] Parallel dazu war 1784 ein zwei-

1 *Vakyt* 1910, Nr. 583, 23.2.1910/26. Safer 1328 *(„Tarih-i islâmiyet"ni tyju)*, S. 2.

2 Auch *Šura* sprach davon, daß *Sırat-i Müstakim* und *Hikmet* die Bevölkerung gegen Abdullah Cevdet aufgewiegelt hätten, *Šura* 1913, Nr. 19, 1.10.1913/13. Zilkade 1331 *(Matbug äsärlär: „Tarih-i islâmiyet" xakynda tänävvür-i äfkar)*, S. 599–600.

3 Ahmed Midhat hatte in den 80er Jahren des 19. Jh. drei solcher Verteidigungsschriften verfaßt, die den Islam vor Angriffen europäischer Schriftsteller schützen sollten; siehe die Auflistung bei Haniоğlu (1997), S. 137.

4 Zu diesem Punkt siehe Debus (1991), S. 288f. Die Nachfolgerin, *Sebilürreşad*, verstärkte diesen Trend. Ihr Widerstand galt vorwiegend nationalistischen und laizistischen Strömungen, gegenüber denen sie den Islam zu verteidigen suchte. Der Kampf gegen „rückständige Ulema" verlor hingegen mit der Zeit an Konturen; siehe ebd., S. 121–22.

5 Siehe hierzu Azamazov (1998); Usmanova (1997); Glazik (1959), S. 105 ff.

6 Der Sitz des Mufti wurde später nach Ufa verlegt; Bennigsen (1960), S. 27.

ter Mufti für die Muslime der neueroberten Krim ernannt worden, der ab 1795 an der Spitze einer „Geistlichen Verwaltung" *(İdare-i ruhaniye)* stand.[1]

Damit hatte Rußland zwei Selbstverwaltungsinstanzen geschaffen, die das religiöse Leben der Rußlandmuslime lenken sollten und gleichzeitig dem Staat gegenüber verantwortlich waren. Dem Orenburger Mufti wurden drei Kadis zur Seite gestellt, in deren Händen die eigentliche Arbeit der „Geistlichen Sammlung" lag. Sie widmeten sich Fragen des Personenstandrechts, der Erbschaftsregelung und des Kultes sowie der Verwaltung der „Moscheegemeinden" *(prichod)* und der diesen angegliederten Institutionen. Wer Imam einer „Gemeinde" werden wollte, mußte bei der „Geistlichen Sammlung" eine Prüfung ablegen, um seine Kenntnisse der Theologie und der Scharia unter Beweis zu stellen. Gegen Ende des 19. Jh. wurde auch ein Nachweis von Russisch-Kenntnissen verlangt. Der Mufti und die Kadis waren Staatsbeamte, die vom Zaren ernannt wurden und ein festes Gehalt aus der Staatskasse bezogen. Sie unterstanden dem Innenministerium und ab 1832 dem neu gegründeten DDDII.[2] Durch die Einrichtung der „Geistlichen Sammlung" erhielt der Islam eine offizielle Anerkennung, die ihm vorher versagt worden war. Gleichzeitig führte diese neue Regelung aber auch dazu, daß ein höherer islamischer „Klerus" *(duchovenstvo)* entstand, der in seiner hierarchischen Struktur dem russischen Dienstadel angepaßt wurde.

Auf der Krim mußten religiöse Bedienstete sogar von Geburt an dem „geistlichen Rang" *(duchovnoe zvanie)* angehören, so daß ein erblicher Klerus entstand, in dessen Händen die Lenkung der wichtigsten religiösen Geschäfte lag.[3] Tod oder Auswanderung hinterließen oft Lücken in seinen Reihen, die nicht geschlossen werden konnten, was dazu führte, daß ein nicht unbeträchtlicher Teil der Moscheen Anfang des 20. Jh. von Mullahs ohne Legitimation geleitet wurde. Für krimtatarische Studenten der Theologie in Istanbul, die nicht zum erblichen Klerus gehörten, bedeutete dies, daß sie keine Möglichkeiten besaßen, bei ihrer Rückkehr offiziell leitende religiöse Funktionen auszuüben. Eine Änderung dieses Zustandes war daher eine ihrer Hauptforderungen.[4]

Der Mufti der Krim war, kurz nach Schaffung dieses Amts, in den Adelsstand erhoben worden. 1784 war unter Katharina II. das Adelsrecht neu geregelt worden, so daß der alteingesessene tatarische Adel, wie auch die muslimischen Fürsten neueroberter Gebiete in die russische Adelshierarchie eingegliedert werden konnten.[5] Neben Familien, die zum Erbadel

---

1 Kirimli (1996), S. 14. In den 70er Jahren des 19. Jh. wurden zwei weitere religiöse Verwaltungen geschaffen: eine sunnitische und eine schiitische mit Sitz in Tiflis für die Muslime Südkaukasiens.

2 Das DDDII gehörte zum Innenministerium; Usmanova (1997), S. 178.

3 Zur Situation auf der Krim siehe Kirimli (1996), S. 14–17.

4 *Sırat-i Müstakim* brachte im Februar 1910 die Nachricht, der Staat beabsichtige innerhalb der nächsten sechs Monate alle religiösen Dienststellen auf der Krim wieder mit Mitgliedern des Erbklerus zu besetzen. In einem Kommentar hierzu unterschied das Blatt zwischen „echten Ulema" *(ulema-yi hakikiye)* und „Geburtsulema" *(ulema-yi nesiliye)*. Letztere hätten kein Interesse an religiöser Bildung, da ihnen ohnehin die Posten offenstünden. Die „echten", gut ausgebildeten und motivierten Gelehrten hingegen müßten sich mit niederen Diensten begnügen, von denen sie sich kaum ernähren könnten. Und nun drohe ihnen auch noch der Verlust dieser Arbeit, klagte das Blatt; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 77, 11. Şubat 1325/14. Safer 1328 *(Şüun-i İslâmiye)*, S. 401.

5 Ausführlich für den tatarischen Bereich siehe Khäjrutdinov, Rämil (1997): „Les problèmes

gehörten, gab es auch Muslime, die wegen besonderer Leistungen im Staatsdienst in den Adelsstand erhoben wurden. Der „muslimische Adlige" *(mirza)* genoß Privilegien, die ihn von der übrigen muslimischen Bevölkerung abhoben und mit der russischen Aristokratie verbanden. Dieser Umstand sowie die Bereitschaft vieler *mirza*, sich äußerlich der vorherrschenden russischen Kultur anzupassen, waren zu Beginn des 20. Jh. häufig geäußerte Kritikpunkte der Istanbuler Blätter.[1] Sie hielten den *mirza* vor, ein Werkzeug des Staates zu sein, mit dessen Hilfe die muslimische Bevölkerung kontrolliert und unpopuläre Maßnahmen durchgeführt werden konnten.[2] Diese Kritik traf auch den Mufti selbst, der, wie es *Terciman* während der Russischen Revolution formulierte, in vielem mehr Staatsbeamter und Polizeioffizier als religiöses Oberhaupt der Krimtataren sei.[3]

Die Unzufriedenheit mit der Arbeit der Orenburger „Geistlichen Sammlung" und den anderen drei Verwaltungen wuchs Ende des 19. Jh. an und konnte nach 1905 erstmals öffentlich artikuliert werden. Die Institutionen selbst wurden zwar von den Kritikern nicht in Frage gestellt, doch galten sie als dringend reformbedürftig. Der Person des Muftis von Innerrußland galt die meiste Aufmerksamkeit. Katharina II. hatte den Muslimen das Recht zugestanden, mehrere Kandidaten selbst vorzuschlagen, von denen die Staatsspitze einen ernannte. Jedoch war den Muslimen seit Mitte des 19. Jh. jede Einflußnahme auf die Entscheidung des Zaren verwehrt worden. Aus Gründen der Staatsräson wurden nur Personen ausgesucht, die als absolut zuverlässig galten, selbst wenn sie über keinerlei islamische Ausbildung verfügten. Dies war der Fall bei Mufti Sälimgärej Tävkälef (1865–1885) und Möxämmädjar Sultanof (1886–1915), die beide ihre Karriere in der russischen Armee begonnen hatten.[4]

Die Entscheidung, eine Person wie Sultanof zum Mufti für Innerrußland zu ernennen, war kennzeichnend für die Islampolitik der russischen Regierung unter Alexander III. Sultanof hatte alle seine Kenntnisse über die islamische Religion aus russischen Übersetzungen erworben, da er weder Arabisch noch Türkisch konnte. Er hatte an der Universität Kasan Jura studiert und hinterher eine Militärlaufbahn eingeschlagen. Vor seiner Ernennung zum Mufti war er längere Zeit Friedensrichter an Landgerichten gewesen. Während seiner Amtszeit als Mufti verhielt er sich der Regierung gegenüber loyal, auch wenn es darum ging, staatliche Maßnahmen zu unterstützen, die muslimische Rechte beschnitten. Der berühmte Missionar Il'minskij hatte bei seiner Ernennung eine nicht unerhebliche Rolle gespielt und für die Auswahl folgende Kriterien geltend gemacht: Sultanof habe, als Sproß eines *mirza*-Geschlechts aus der Provinz Ufa, keine persönlichen Verbindungen zu den Muslimen der Stadt Kasan, deren religiöser Eifer Il'minskij verdächtig erschien, und stehe der Nationalbewegung der Tataren, d.h. der dschadidistischen Strömung, fern.[5] Zudem verfüge er über kein größeres

---

d'intégration de l'aristocratie féodale tatare dans la «noblesse de service» russe au tournant des XVIII[e] et XIX[e] siècles." In: *Islam de Russie*. S. 131–53; speziell auf die Krim bezogen sind die Ausführungen in KIRIMLI (1996), S. 12–13.

1 Siehe etwa den Beitrag Ağayefs in *Hikmet*; Kapitel 4.1.3.3.

2 Eine solche Sichtweise hält sich auch in manchen modernen Darstellungen; siehe KIRIMLI (1996), S. 13.

3 Ebd., S. 68–69.

4 Zu beiden siehe AZAMATOV (1998). Ihre drei Amtsvorgänger waren Mitglieder des Klerus gewesen.

5 Ebd., S. 380–81.

Vermögen und sei, als Vater von neun Kindern, auf finanzielle Unterstützung durch das Innenministerium angewiesen.

Seit 1906 wurde in der tatarischen Presse offen das Recht eingefordert, künftig den Mufti wieder selbst bestimmen zu können. Einer der vehementesten Kritiker Sultanofs war dabei Abdürreşid İbrahimof, der ihm in seiner Zeitschrift *Ölfät* vorhielt, nichts zum Wohle des russischen Islams zu unternehmen.[1] Auf dem dritten allmuslimischen Kongreß in Nižnij-Novgorod 1906 beschäftigte sich eine Kommission unter der Leitung des angesehenen Gelehrten Galimğan Barudi mit der Frage einer umfassenden Neustrukturierung der „Geistlichen Sammlung".[2] Folgender Beschluß wurde gefaßt: Alle Muftis sollten künftig von den Muslimen gewählt werden, wobei das entscheidende Kriterium die theologische Befähigung sein müsse.[3] Die „Geistliche Sammlung" sollte in „Islamischer Gerichtshof" umbenannt und ohne Einmischung der Regierung neben religiösen und wohltätigen auch die schulischen Angelegenheiten der Muslime regeln dürfen. Über den einzelnen Muftis in Innerrußland, auf der Krim und im Kaukasus sollte künftig ein „Reisülulema" stehen, dem direkter Zugang zum Zaren, ohne Umweg über das Innenministerium, zugestanden werden müsse.[4]

Solche Forderungen, die auf eine umfassende religiöse Autonomie hinausliefen, fanden jedoch in St. Petersburg kein Gehör – im Gegenteil, die Regierung Stolypin ermutigte die Mitarbeiter des DDDII und die Kasaner Missionare 1910 ihrerseits Pläne zu erarbeiten, die auf das genaue Gegenteil hinausliefen: Den Teilnehmern des Kasaner-Missionarskongreß schwebte eine Regionalisierung der „Geistlichen Sammlung" vor.[5] Sie forderten, den geographischen Wirkungskreis des Orenburger Muftis deutlich zu beschneiden, um den als gefährlich angesehenen Einfluß der Tataren auf die übrigen muslimischen Reichsbewohner zu verringern. Der Tod Stolypins verhinderte jedoch, daß dieses Modell in die Realität umgesetzt wurde. Die Dschadidisten mußte 1908/09 einsehen, daß sie ihre hochgesteckten Pläne, was die autonome Gestaltung der „Geistlichen Sammlung" betraf, noch nicht verwirklichen konnten und konzentrierten sich in der Folge auf sekundäre Reformziele.

---

1 1893 hatte İbrahimof, nachdem er 1892 zum Kadi ernannt worden war, eine Zeitlang den Mufti vertreten, als Sultanof eine Wallfahrt nach Mekka unternahm. Sein „lebhafter Charakter" führte zu einem Zerwürfnis mit Sultanof und zu seinem Ausscheiden aus dem Amt des Kadi; siehe hierzu VALIDOV (1923), S. 64; sowie TAHİR (1988), S. 135, und UZUN (1988), S. 295. Im osmanischen Reich veröffentlichte er 1895 eine kleine Broschüre, *Çolpan Yıldızı*, in dem er das Leben der Tataren unter der russischen Herrschaft als Tragödie beschrieb und auch auf die Entstehung und Arbeitsweise der „Geistlichen Sammlung" einging. Das Buch erlebte 1900 eine anonyme Neuauflage in Kairo unter dem Titel *Rusya'da müslimanlar yahud tatar akvamının tarihçesi*, (Kairo 1318). Unter dem Titel *Çolpan Yıldızı* erschien es erneut 1907 in St. Petersburg; siehe TÜRKOĞLU, İSMAİL (1997): „Mehmed Âkif'in Süleymaniye Kürsüsü'ndeki vaizi Abdürreşid İbrahim." In: ENGİNÜN, İNCİ (ed.): *Vefatının 60. yılında Mehmed Âkif sempozyumu bildirileri*. 30 Aralık 1996. İstanbul, S. 57. Nach TAHİR (1988), S. 138, kam die Kairiner-Version des Bändchens 1902/03 heraus.

2 Galimğan Barudi wurde nach der Februarrevolution 1917 der erste von den Muslimen frei gewählte Mufti; zur Person siehe DEVLET, NADİR (1990): „Alimjan Barudi (1857–1921)." In: *CAS* 9:2. S. 145–49. Zu der Wahl, die im Mai 1917 in Moskau stattfand, siehe USMANOVA (1997), S. 187 ff.

3 USMANOVA (1997), S. 181 ff.

4 Ebd., S. 181.

5 Ebd., S. 185–86.

Vor dieser Ausgangssituation entstanden die rußlandmuslimischen Beiträge in der Istanbuler Presse, die sich mit dem hohen Klerus sowie den kooptierten muslimischen Oberschichten in Verwaltung und Armee beschäftigten. Die Beurteilung dieser sozialen Schicht fiel durchaus unterschiedlich aus, so daß man nicht von einer pauschalen Kritik sprechen kann. Für entscheidend hielten die Autoren die Frage, ob diese Personen auch weiterhin an ihrer muslimischen Identität festhielten oder sie verleugneten. Die Istanbuler Blätter sahen es als die Pflicht der *mirza* und Offiziere an, ihre einflußreiche Position innerhalb der russischen Gesellschaft dazu zu nutzen, sich für die Belange der muslimischen Minderheit einzusetzen. Zeigten sie sich hierzu bereit, so war ihnen auch der Dank der Redaktionen sicher.[1] Für politische und religiöse Führer, denen sie unterstellten, aus Eigennutz gegen das Wohl der muslimischen Gemeinschaft zu handeln, hatten die Blätter jedoch kein gutes Wort übrig.[2]

Muslime, die bereitwillig über den rücksichtslosen Umgang der Regierung mit ihren Untertanen hinwegsahen, weil sie sich persönliche Vorteile erhofften, konnten schwerlich mit der Sympathie von *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* rechnen. Die Autoren griffen in ihren Beiträgen solche muslimische Aristokraten und Offiziere in ihrer moralischen Integrität an. So wurde den kasachischen Beys bzw. „Stammesältesten" *(aksakal)*, die Rußland mit umfangreichen Privilegien ausgestattet hatte, um seine Herrschaft über die Stämme abzusichern, unterstellt, sie seien dem Kumys verfallen und in ihrer Eitelkeit grenzenlos, so daß sie ihr ganzes Vermögen opferten, nur um an einen offiziellen Posten zu gelangen.[3] Seien sie erfolgreich, so plünderten sie danach die eigenen Landsleute aus, um ihren finanziellen „Einsatz" wieder herauszuholen. Schuld an dieser Entwicklung sei die Nähe zu Rußland und den Russen: Mit der russischen Kultur hatten anscheinend auch die „russischen Unsitten" Einzug in die von Muslimen bewohnten Regionen gehalten, d.h. Trunksucht, Korruption und grenzenlose Willkür.[4]

Muslimische Offiziere, die sich aus Karrieregründen nicht für ihre Glaubensbrüder einsetzten, wurden rasch als russifiziert abgestempelt. Der Soldat Ali, der sich im April 1911 an *Sırat-i Müstakim* wandte, brachte einige abschreckende Beispiele hierfür:[5] Den Islam würden

---

1 Dies galt etwa für General Šajx Gali und Oberst Gabdölgaziz Däülätšin, denen es gelungen war, von Ministerpräsident Stolypin die Genehmigung zum Bau der großen Freitagsmoschee in St. Petersburg zu erhalten; siehe *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 51, 13. Ağustos 1325/10. Şa'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya)*, S. 400. Der Plan zur Errichtung einer solchen Moschee existierte seit 1882. Jedoch wurde seine Realisation erst 1906 von einem speziellen Komitee in Angriff genommen, dem die beiden Offiziere angehörten. Der Baubeginn fand im Februar 1910 statt; siehe AMINOV (1994), S. 20–21.

2 Die Kritik an der Regierung des halbautonomen Chanats von Buchara ist hierfür ein anschauliches Beispiel; siehe Kapitel 6.

3 Siehe etwa *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 12, 19. Ağustos 1326/27. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Kırgız sahrasında)*, S. 197–98; oder ebd., *(Âlem-i İslâm: Kırgızları harab eden bir illet)*, S. 201.

4 Die Stammesältesten, klagte *Sırat-i Müstakim*, würden sich seit Beginn der russischen Herrschaft despotischer Methoden bedienen, die früher, als die Kasachen noch frei lebten, gar nicht denkbar gewesen seien. Die Gewalt dieser einheimischen Beamten sei so fürchterlich, daß man sich an die berühmten spanischen Folterer des Mittelalters erinnert fühle, kommentierte das Istanbuler Blatt, wobei es offensichtlich die Inquisitoren vor Augen hatte; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Kırgızlar'da medrese bina etmek)*, S. 223–24.

5 Zu Alis Brief siehe auch Kapitel 5.1.2; *Sırat-i Müstakim* 1911, Nr. 136, 31. Mart 1326/13. Rebi II 1329

solche Offizier nur aus Missionarsbüchern kennen. Rein äußerlich würde man ihnen gar nicht mehr ansehen, daß sie Muslime seien. Einen höheren Dienstgrad erreichten im übrigen nur solche Offiziere, die eine russische Frau geheiratet hätten. Die Kinder aus solchen Verbindungen würden in jedem Falle von ihren Müttern zu Russen erzogen, so daß auch die Väter für die muslimische Nation verloren seien.

Am Beispiel der krimtatarischen Aristokratie stellte Yusuf Akçura in einem Beitrag dar, wie die muslimischen Oberschichten in nur wenigen Jahrzehnten aus Eigennutz und Kurzsichtigkeit eine jahrhundertelang von Muslimen dominierte Region den Fremden ausgeliefert hätten.[1] Die *mirza*, denen man nach der Eroberung großen Landbesitz zuerkannt hätte, seien von Beginn an bemüht gewesen, den russischen Lebensstil zu kopieren. Angelockt durch günstige Kredite hätten sie ihre Ländereien verpfändet, ohne jedoch an die Zukunft zu denken und zu investieren. Die Nachfahren dieser Adeligen führten heute ein kümmerliches Dasein. Deutsche, Juden und Russen hätten den Boden aufgekauft und ihn ebenfalls verpfändet, doch im Unterschied zu den Muslimen die Kredite sinnvoll angelegt. So sei die Krim für die Tataren, folgerte Akçura, weniger durch die politisch-militärische Niederlage gegen das Zarenreich verloren gegangen als vielmehr durch eine wirtschaftliche Niederlage gegen Nichtmuslime. Das Beispiel der Krimtataren und ihres Fehlverhalten darf auch als Warnung Akçuras an das osmanisch-türkische Publikum verstanden werden, das in jener Phase verstärkt über den wirtschaftlichen Einfluß nichtmuslimischer Osmanen im Reich zu diskutieren begann.[2]

Die größte Aufmerksamkeit schenkten die vorwiegend an religiösen Themen interessierten Istanbuler Blätter *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* jedoch der Orenburger „Geistlichen Sammlung" und ihrem Mufti Sultanof. Ihr gestanden sie eine zentrale Bedeutung für die künftige Entwicklung des rußlandmuslimischen Islams zu. Ende 1910 war ein Inspektorenteam des DDDII aus St. Petersburg aufgebrochen, um in Ufa die Arbeitsweise dieser Institution zu überprüfen. Muslimische Kommentatoren im Zarenreich wie in Istanbul befürchteten, diese Kontrolle werde eher den Auftakt zu neuen Beschränkungen und Verboten bilden, statt die ersehnten Reformen einzuleiten. Solche Bedenken waren angesichts der jüngsten Politik der Regierung gegenüber den Muslimen keineswegs abwegig, und so wurde auch mit Mißtrauen konstatiert, daß sich die beiden Inspektoren, der Russe Platonikov und der arabischstämmige Antaki, mehr für den Unterricht an den reformierten Medresen in Ufa und Orenburg interessierten als für Wege und Methoden, die „Geistliche Sammlung" effizienter zu gestalten.[3]

Ahmed Taceddin nahm die Berichte aus Rußland über diesen offiziellen Besuch zum Anlaß, um die Position von *Tearüf-i Müslimin* zu Mufti Sultanof und der geistlichen Verwaltung

---

(Darü 'l-hilafete 'l-aliye'de Sırat-i Müstakim *ceride-i islâmiyesine)*, S. 92–95. Anfang des 20. Jh. waren neun von 1468 zaristischen Generäle und 38 von 4000 Hauptleuten Muslime, siehe KAPPELER (1993), S. 248.

1 Unter dem Pseudonym *Sa'fes* schrieb er diese Gedanken in dem Beitrag: *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 153, 27. Temmuz 1327/13. Şa'ban 1329 *(Yanmış mahallelerin imari mes'elesi)*, S. 361–62.

2 Siehe hierzu GEORGEON (1988), S. 40.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 120, 9. Kanun I 1326/20. Zilhicce 1328 *(Şüun: Rusya: İdare-i ruhaniye ve medaris-i milliye teftişi)*, S. 272.

zu verdeutlichen:[1] Ohne einen Wechsel an der Spitze sei keine Reform möglich, läßt sich seine These zusammenfassen. Die „Geistliche Sammlung" sei „vom Grunde auf verfault" *(esasından çürük)*, was in der Person des Muftis begründet liege. Seit alters her, so zitierte Taceddin eine angebliche Bemerkung Il'minskijs, entstammten die Muftis den Reihen der „schwatzhaften" *(boşboğaz, geveze)* Tataren des St. Petersburger „Trödelmarkts" *(bitpazarı)*.[2] Auch wenn dies im Falle von Sultanof wohl nicht zutreffend sei, fügte Taceddin hinzu, so sei es doch richtig, daß er keinerlei Kompetenz besitze, die ihn befähigen würde, ein solches Amt auszuüben. Den Großteil seines Lebens habe er in russischen Diensten verbracht und sei mit seinen 73 Jahren nun ein „abgelebter Greis" *(pir-i fâni)*. Von der islamischen Religion kenne er nur das Pflichtgebet und das Fasten im Ramadan. Das Oberhaupt der Muslime, schloß Taceddin, sei nichts weiter als eine Kontrollinstanz, die der „Geistlichen Verwaltung" von der Regierung vorgesetzt worden sei.

Die Inspektoren des DDDII sollten erkennen, schrieb Taceddin weiter, daß die religiösen Angelegenheiten der Muslime von kompetenten Personen geleitet werden müßten und nicht mehr von solchen „russischen Beamten". Lange genug habe die Regierung von dieser Situation profitiert, nun müsse sie endlich davon überzeugt werden, daß die religiöse Verwaltung in den Händen der Muslime selbst liegen müsse. Taceddin rief von Istanbul aus seine Landsleute dazu auf, ihre Forderungen zu präzisieren und den Mitarbeitern des DDDII Petitionen zu überreichen.

Nur wenige Wochen später erinnerten *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* an das 25-jährige Amtsjubiläum Sultanofs im Januar 1911 und faßten die vielen Beiträge in der tatarischen Presse hierüber kommentierend zusammen.[3] Obgleich auch seine Verdienste Würdigung fanden, so fiel das Gesamturteil doch wenig schmeichelhaft aus: *Sırat-i Müstakim* entschuldigte seine Ergebenheit und Willfährigkeit mit dem Hinweis darauf, daß in der Epoche, in der er gewirkt habe, der Druck auf die Muslime so stark gewesen sei, daß Sultanof wenig dagegen habe unternehmen können.[4] In diesem Zusammenhang erinnerte *Sırat-i Müstakim* an den kurz zuvor verstorbenen armenischen Patriarchen Mathäus Izmirlian,[5] der sich gegen die

---

1 Mit Abdürreşid İbrahimof gehörte einer der schärfsten Widersacher Sultanofs zur Redaktion des Blattes; Taceddins Ausführungen erschienen in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 27, 16. Kanun I 1326/27. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Orenburg mahkeme-i şer'iye-i islâmiyesi ve heyet-i teftişiye)*, S. 43–47.

2 Hierbei handelt es sich wahrscheinlich um eine recht freie Übersetzung einer Passage aus dem Il'minskij-Brief Nr. 21, in dem im Zusammenhang mit dem Vorgänger Sultanofs, Tävkälef, geschrieben steht, der Mufti sei bisher immer ein Petersburger „Laufbursche" *(raznoščik)* gewesen; siehe *Pis'ma Nikolaja Ivanoviča Il'minskago* (1895), S. 64. In der Tat hatten drei der sechs Muftis, die zwischen 1789 und 1917 amtierten, bei ihrer Ernennung in St. Petersburg gelebt; Usmanova (1997), S. 179. Über Sultanof selbst waren häufig verleumderische Gerüchte in Umlauf; siehe Azamatov (1998), S. 382.

3 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 123, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Şüun: Orenburg müftisinin, makam-i fetvada bulunuşunun 25 sene-i devriyesi şenliği)*, S. 319–20; sowie *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 32, 19. Kanun II 1326/2. Safer 1329 *(Âlem-i İslâm: Orenburg müftisi namına yapılacak jübile)*, S. 118–21. Dem julianischen Kalender gemäß hatte Sultanof im Januar 1911 Jubiläum gehabt, doch orientierten sich die Feiern am Hidschra-Kalender, so daß sie erst auf den 2. Cemazi II 1329 (21.5.1911) fielen.

4 Sie zitierte hierfür Passagen aus *İdel* und *Vakyt*.

5 Simeon Izmirlian (1845–1910) wurde 1909 unter dem Namen Mathäus II. Katholikos in Edschmiadzin. Unter Abdülhamid II. wurde der Patriarch der armenischen Kirche abgesetzt und nach Jerusalem in die Ver-

Herrschaft Abdülhamids II. aufgelehnt und Jahre des Hausarrests und der Entbehrungen auf sich genommen habe. Der Kontrast zwischen dem Verhalten Izmirlians und Sultanofs sollte den Lesern veranschaulichen, daß sich ein „wahres" Oberhaupt einer Religionsgruppe auch auf Kosten persönlicher Nachteile für die Rechte seiner Minderheit einsetzen müsse. Durch diese Gegenüberstellung erhielten die geplanten Feierlichkeiten den Beigeschmack des Lächerlichen. Einem Mufti sollte gehuldigt werden, so läßt sich die Sichtweise der Redaktion interpretieren, der seit 25 Jahren nichts weiter als eine russische Marionette gewesen sei.

Ahmed Taceddin ging auf die Forderungen ein, die tatarische Blätter in diesem Zusammenhang an den Mufti herangetragen hatten: Zu seinem Amtsjubiläum solle er von der Regierung die Erfüllung einiger Wünsche erbitten, die sonst den Muslimen nie genehmigt würden. Unter den Tataren herrschte jedoch keinerlei Einigkeit darüber, welches Projekt oberste Priorität besaß. Taceddin listete die wichtigsten Vorschläge auf und gab zu, alle für vernünftig zu halten. Im einzelnen drehe es sich um die Gründung:

- einer Lehrerbildungsanstalt, um das niedrige Niveau der rußlandmuslimischen Lehrer an den *mekteb* zu heben.
- einer erstklassigen Mädchenschule, um dort „aufgeklärte Mütter" *(münevverülefkâr valideler)* erziehen zu können.
- eines nationalen Museums, um die Geschichte des tatarischen Volkes zu dokumentieren.
- einer nationalen Bibliothek, in der alle muslimischen Bücher und kostbaren Handschriften gesammelt und ausländische Literatur ins Tatarische übersetzt werden sollte. Auf der Basis der dort gesammelten Quellen und der Sekundärliteratur sollte ein umfassendes Geschichtsbuch geschrieben werden, das die Zeit von der russischen Eroberung bis in die Gegenwart umfaßt.
- einer hervorragenden religiösen Medrese, um fähige Imame auszubilden, die in ihren Predigten das Volk aufklären und den Unterricht an den *mekteb* effizienter gestalten könnten.

Ahmed Taceddin gab dem letzten Vorschlag Vorrang und folgte damit seinem Credo, daß erst die Reform an der Wurzel zu positiven Resultaten führen könne. Solange die Masse des Volkes von ungebildeten Imamen betreut werde, hätten junge Lehrer und andere Aufklärer, wie motiviert sie auch sein mögen, keine Möglichkeiten etwas zu verändern, da die „alten Imame" die Bevölkerung gegen die neuen Ideen aufwiegelten. An erster Stelle müsse daher die Modernisierung der Imam-Ausbildung stehen. Wenn es dem Mufti Sultanof gelingen sollte, aufgrund seiner Treue gegenüber dem Staat von der Regierung die Erlaubnis zum Bau einer solchen *medrese-i islâmiye* zu erhalten, schloß Taceddin seine Ausführungen, dann sei dies ein Ersatz für seine 25jährige „Untätigkeit" *(atalet)*. Die Nation würde ihn dann bis in alle Ewigkeiten in guter Erinnerung halten.

Zu Beginn des Jahres 1911 war auch den Istanbuler Redaktionen bewußt, daß eine grundlegende Reform der religiösen Verwaltung in Rußland in weite Ferne gerückt war. In der Be-

---

bannung geschickt; OUDENRIJN, M. VAN DEN (1960): „Izmirlian." In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 5. Freiburg. S. 828.

urteilung der historischen Verdienste von Mufti Sultanof und anderer prominenter religiöser Würdenträger zeigte sich *Sırat-i Müstakim* daher im Sommer 1911 konzilianter.[1] Der Nachruf auf den verstorbenen Gataullah Bayazidof (1846–1911), einen wichtigen Religionsgelehrten und *ahund* von St. Petersburg,[2] fiel entsprechend ambivalent aus. Bayazidof, der seit 1905 in der russischen Hauptstadt die Zeitung *Nur* herausgab, hatte sich 1905/06 wiederholt von der Nationalbewegung distanziert und war wegen seiner „Systemtreue" in *Sırat-i Müstakim* auch angefeindet worden.[3] Gleichwohl fand die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* auch anerkennende Worte für die Verdienste des Verstorbenen.[4]

Nach 1912 spielte die Kritik an der institutionalisierten Geistlichkeit oder dem muslimischen Adel keine entscheidende Rolle mehr. *İslâm Dünyası* berichtete ihren Lesern sogar mehrfach darüber, daß sich die Mitarbeiter der „Geistlichen Sammlung" für die Bewahrung der muslimischen Rechte einsetzten und auch in der Frage einer Reform der *mekteb* und der Medrese für neue Gedanken offen seien.[5]

5.2.4 Der falsche İbrahim: (Schein-)Heilige und ihre leichtgläubigen Opfer

Im November 1910 übernahm *Sırat-i Müstakim* aus *Vakyt* die Meldung, daß die russische Polizei in Taschkent, Hauptstadt des Generalgouvernements Turkestan, drei Araber verhaftet habe, die man verdächtigte, türkische Spione zu sein.[6] Nachdem ein ortsansässiger muslimischer Händler eine Kaution hinterlegt habe, seien die drei wieder auf freien Fuß gesetzt worden. *Sırat-i Müstakim* schloß sich dem Zweifel an, den *Vakyt* angesichts dieser Nachricht äußerte: Was hatten türkische Spione in Taschkent zu suchen? Die Antwort der Orenburger wie der Istanbuler Redaktion lautete: Vermutlich handelte es sich um hungrige Personen, die nur den *bedel*-Betrag einsammeln wollten.[7]

---

1 So wurden über mehrere Seiten rußlandmuslimische Glückwunschschreiben unkommentiert abgedruckt, in denen Sultanof für sein Engagement gedankt wurde; siehe *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 146, 2. Haziran 1327/18. Cemazi II 1329 *(Orenburg müfti-i alisinin yirmi beşinci sene-i devriye-i iftası)*, S. 254–56.

2 Bei den Muslimen des Wolga-Ural Gebietes war *ahund* bzw. *axun* der Titel für den ranghöchsten Imam einer Region. Bayazidof war somit oberster Imam der Hauptstadt; zu dem Begriff siehe Red. (1960): „Ākẖūnd." In: *EI* 1. S. 342.

3 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 136, 31. Mart 1326/13. Rebi II 1329 *(Darü 'l-hilafete 'l-aliye'de* Sırat-i Müstakim *ceride-i islamiyesine)*, S. 92–95.

4 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 142, 12. Mayıs 1327/26. Cemazi I 1329 *(Şüun: Rusya)*, S. 191. Dort wurde die Ausrichtung seiner Zeitung *Nur* als ein „dem Konservativismus nahestehender Fortschrittsgeist" *(muhafazakarlığa yakın bir terakkiperverlik)* gewürdigt. Zur Person siehe KONONOV (1974), S. 119; sowie AMINOV (1994), S. 30–32.

5 Siehe etwa *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 19 [Muharrem 1332], *(Rusya'da Kur'ana tecavüz ve kelam-i kadimi tahrif)*, S. 291–92; sowie ebd., *(Matbuat: Ufa'da ulema meclisi)*, S. 301.

6 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 114, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(Şüun: Rusya: Taşkend'de türk casusları)*, S. 176; die Originalmeldung stammt aus *Vakyt* 1910, Nr. 675, 2.10.1910/12. Şevval 1328 *(Türkistanda törek ğasuslary)*, S. 3.

7 Bei einem *bedel-i şahsî* handelt es sich um eine Person, die im Namen und auf Kosten einer anderen die Wallfahrt nach Mekka unternimmt. Die drei „Araber" hätten also lediglich als Ersatzpersonen für lokale

Diese kleine Mitteilung wirft ein Schlaglicht auf ein Phänomen, das von den Istanbuler Periodika in der zweiten Hälfte des Jahres 1910 mehrfach angesprochen wurde: der angebliche Spion, der sich in Wirklichkeit als Schwindler herausstellt. Rußlandmuslimen war nach eigenen Angaben schon länger bekannt, daß es osmanische Türken gebe, die durch das Zarenreich und Zentralasien reisten und auf Kosten der einheimischen Bevölkerung lebten.[1] Häufig gäben sich solche Leute als Nachfahren des Propheten, als Verwandte des Kalifen oder als osmanische Würdenträger aus, um die gutgläubige muslimische Bevölkerung dieser Regionen hinters Licht zu führen. Viele von ihnen sammelten unter den Gläubigen, die sie gastfreundlich aufnähmen, Geld für wohltätige Zwecke in Mekka, Medina oder Istanbul. Die Spenden, die ihnen die ahnungslosen Rußlandmuslimen in guter Absicht überreichten, würden sie jedoch nur für ihr „Lasterleben" verwenden.

Diese Personen wurden in den osmanischen Beiträgen meist als „Bettler" *(dilenci)* oder „Gauner" *(dolandırıcı)* bezeichnet und deswegen für schädlich erachtet, weil sie das Vertrauen der Rußlandmuslime in seriöse Reisende aus dem Osmanischen Reich untergrüben. Die Solidarität mit dem Kalifat, das bei großen finanziellen Anstrengungen wie dem Bau der Hedschasbahn oder dem Aufbau der osmanischen Flotte auf die finanzielle Unterstützung der Muslime weltweit angewiesen sei, leide unter solche „Scharlatanen" Schaden. Diese träten jedoch nicht nur in Rußland in Erscheinung, sondern führten auch die osmanische Öffentlichkeit hinters Licht: Wiederholt hätten Istanbuler Zeitungen in den letzten zwei Jahren, so Abdürreşid İbrahimof, von einem Muslim aus Tripolis in Syrien berichtet, der sich als Şeyhülislâm von Kaschgar und Abgesandter von 30 Millionen chinesischer Muslime ausgegeben habe. Die osmanischen Journalisten hätten ihm gehuldigt und ihn damit wichtig werden lassen, kritisierte İbrahimof. Wenn dieser nun mit solchen Zeitungsexemplaren in der Hand nach Turkestan reise und dort behaupte, im Namen des Kalifen Spenden für die osmanische Flotte zu sammeln, würde man ihm Glauben schenken. Auf diese Weise führe die Unvorsichtigkeit der hauptstädtischen Blätter dazu, daß die „naiven" Muslime Chinas und Tibets einem Lügner vertrauten.[2]

Sırat-i Müstakim und *Tearüf-i Müslimin* befürchteten, daß der Gedanke an die islamische Einheit und Brüderlichkeit, den sie sich auf ihre Fahnen geschrieben hatten, durch Betrüger wie den „Şeyhülislâm von Kaschgar" mißbraucht werde und sich daher nicht in dem Maße

---

Muslime die Pilgerfahrt unternehmen und hierfür Geld erhalten wollen, ist die Argumentation von *Vakyt* zu verstehen.

1 Siehe etwa die Erinnerungen Abdürreşid İbrahimofs an seine Zeit als Kadi der „Geistlichen Sammlung". Damals habe sich ein solcher Betrüger sogar bis in den Umkreis des Muftis Innerrußlands eingeschlichen, ehe ihn İbrahimof enttarnt und zur Rückkehr gezwungen habe; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Donanma-yi hümayun ianesi ve memalik-i ecnebiye müslimanları)*, S. 139–41.

2 Der sog. Şeyhülislâm von Kaschgar, Şeyh Muhammed Said, hatte auch das Interesse russischer Stellen geweckt. Bereits 1908 agitierte er in Ostturkestan unter den Muslimen und reiste 1910 in die Türkei, wo er im Juli sogar vom osmanischen Sultan empfangen wurde. Vor dem Istanbuler Club des CUP hielt er eine Rede in arabischer Sprache über den Panislamismus, doch wurde er später als Scharlatan entlarvt. Das russische Außenministerium gab den Zweifeln von *Tearüf-i Müslimin* an der Glaubwürdigkeit dieser Person recht; siehe Appendix E.

entfalten könne, wie dies für das Überleben der islamischen Welt ihrer Meinung nach nötig war. Als im Verlauf des Jahres 1910 russische Behörden ihre Suche nach panislamistischen Organisationen im Zarenreich begannen, erhielten die „Bettler" zusätzlich eine politische Funktion: Sie dienten, so fürchteten die osmanischen Blätter, der Regierung und der nationalistischen Presse im Zarenreich als Argument für ihre Behauptung, jungtürkische Agenten infiltrierten das Land.

So sehr sich die rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul auch für eine ideelle Einheit der Muslime einsetzten, so wiesen sie jedoch immer wieder energisch den Vorwurf zurück, die Osmanen betrieben eine politische Unterwanderung der Rußlandmuslime. Diese Vorstellung sei ein Produkt der russischen Phantasie, lautete ein häufiger Kommentar in der muslimischen Presse Rußlands und der Türkei.[1] Die oben beschriebenen „Bettler" trügen dazu bei, daß solche Gerüchte entstünden, behaupteten die Autoren.

In einem Brief aus Peking, den *Tearüf-i Müslimin* im November 1910 veröffentlichte, klagte ein Korrespondent, daß ganz China und Sibirien von Bettlern, die sich Türken nennten und dem Äußeren nach wie religiöse Würdenträger aufträten, heimgesucht werde.[2] Wie ein „Rabenschwarm" *(kuzgun sürüsü)* stürzten sie sich auf die dortigen muslimischen Bewohner und nutzten deren Verbundenheit mit dem Kalifat und der „türkischen Welt" *(türklük)* schamlos aus. In Krasnojarsk habe er einen angeblichen „Prophetennachfahren" aus Mekka kennengelernt, der innerhalb eines einzigen Jahres 30 mal offiziell verheiratet gewesen sein soll, wobei seine jüngste Braut erst 14 Jahre alt gewesen sei. Dies sei leider kein Einzelfall, fügte der Korrespondent hinzu. Wenn die Bevölkerung sich weigere, auf die Wünsche dieser „Bettler" einzugehen, könnten diese durchaus auch dreist werden. Im Ramazan 1328 (September/Oktober 1910) seien zwei Osmanen, ein İzmirli, der als Soldat im Jemen desertiert sei, und ein Kurde aus Erzurum, in Peking mit ihrer „Frechheit" *(edebsizlik)* zu weit gegangen und schließlich von den aufgebrachten Muslimen verprügelt worden. Die beiden Osmanen hätten behauptet: „Wir kommen aus dem Land des Kalifen. Es ist eure Pflicht, euch um uns zu kümmern und uns Ehrerbietung zu erweisen. Ihr aber gebt [uns] nichts, ihr seid alle schon zu Heiden geworden."[3]

Dieses Schreiben aus Peking übernahmen die rußlandmuslimischen Blättern *Joldyz* und *Günäş* im Dezember 1910 – zu einem Zeitpunkt also, als russische Zeitungen wie *Novoe Vremja* und *Russkoe Znamja* vor panislamistischen Umtrieben warnten und die Regierung die Kontrolle der muslimischen Schulen und anderer Einrichtungen zu verschärfen begann.[4] Unter dem Titel „Die Propagandisten des panislamistischen Gedankens" druckte *Joldyz* diesen

1 Siehe etwa *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 15, 9. Eylül 1326/18. Ramazan 1328 *(Rusya'da islâm bulunan mahallere mahsus hafi polis heyeti teşkili)*, S. 249–50; *Vakyt* 1909, Nr. 518, 10.9.1909/8. Ramazan 1327 *(Möslimanlardagy xäräkät)*, S. 1; oder auch *İdel* 1909, Nr. 128, 13.2.1909/6. Safer 1327 *(Möslimanlar, matbugat vä matbugat sömräse)*, S. 1.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 24, 18. Teşrin II 1326/29. Zilkade 1328 *(Pekin'den mektub)*, S. 392–93.

3 Ebd., S. 392.

4 *Joldyz* 1910, Nr. 616, 5.12.1910/16. Zilhicce 1328 *(İttihad-i islam fikere taratučylar)*, S. 2; aus *Joldyz* übernahm den Beitrag *Günäş* 1910, Nr. 90, 13.12.1910/23. Zilhicce 1328 *(İttihad-i islam fikrini intişar edänlär)*, S. 1 des Beiblatts.

Brief als Beweis dafür ab, daß solche russischen Meldungen unwahr seien und auf falschen Informationen beruhten. Die Muslime Rußlands seien zwar immer schon davon überzeugt gewesen, daß die Nachrichten über eine angebliche jungtürkische Propaganda in Rußland falsch seien, schrieb *Joldyz*, aber sie hätten nie gewußt, wer diese Ideen in Umlauf setze. Nach der Lektüre des *Tearüf-i Müslimin*-Beitrags werde jedoch deutlich, warum die Europäer an die Existenz solcher „panislamistischen Propagandisten" glaubten.

Einer Handvoll „islamischer Mikroben", wie sie in einem anderen *Tearüf-i Müslimin*-Beitrag bezeichnet wurden,[1] gelinge es, die Aufmerksamkeit der russischen Presse auf sich zu lenken und damit die Regierung zu Maßnahmen zu bewegen, die letztendlich völlig unschuldige Muslime treffe. Diese Überzeugung wurde 1910/11 in den Istanbuler Blättern mehrfach zum Ausdruck gebracht. Damit versuchten die Autoren, die Verantwortung für den von Rußland so gefürchteten Panislamismus auf ein paar „Scharlatane" abzuwälzen und sich selbst von jedem Vorwurf frei zu sprechen, sie betrieben eine subversive Propagandatätigkeit gegen Rußland. Der Typus des „Bettlers" erhielt in den Zeitschriften daher eine doppelte Funktion: er wurde als Bedrohung für die Rußlandmuslime geschildert, aber auch als Verteidigungsargument gegen russische Anschuldigungen ins Feld geführt.

Die Geschädigten waren jedoch nicht immer nur die Muslime Zentralasiens, auch die osmanische Oberschicht wurde mitunter das Opfer solcher Gaunereien: Im Herbst 1913 wurde in *İslâm Dünyası* eine Geschichte wiedergegeben, die sich während der Balkankriege in Istanbul abgespielt haben und in der Stadt Jalta auf der Halbinsel Krim von Mund zu Mund gegangen sein soll.[2] Ein junger Mann, W. Sohn des Gofšnajder *(Gofşnayder'in oğlu V.)*, sei aus seiner Heimatstadt Jalta verschwunden und auf Umwegen nach Istanbul gekommen. Dort habe er sich İbrahim Ömerof genannt und als Krimtatare vorgestellt. Eine Zeitlang habe der „falsche İbrahim" *(sahte İbrahim)* als Freiwilliger auf Seiten der Osmanen im Balkankrieg gekämpft und bei seiner Rückkehr nach Istanbul ein türkisches Mädchen kennengelernt, das er wenig später nach islamischem Ritus geheiratet habe. Schließlich sei er mit ihr nach Jalta zurückgekehrt, wo ihn seine Familie wieder aufgenommen und auch die Braut akzeptiert habe. Ganz Jalta erzähle sich dieses „Heldenstück", schrieb die Zeitung *Terciman*, aus der die Nachricht stammte. Die Mitarbeiter von *İslâm Dünyası*, dem Organ der tatarischen Wohltätigkeits-Vereinigung in Istanbul, erinnerten sich an den „falschen İbrahim" noch sehr genau und bedauerten, daß eine islamische Familie auf diese Weise entehrt worden sei.

İslâm Dünyası nahm diese Geschichte jedoch auch zum Anlaß, um die Blauäugigkeit der osmanischen Muslime zu kritisieren. Wie häufig habe man schon erlebt, daß sie einem fremden Glaubensbruder blind vertrauten und in ihr Herz schlössen, selbst wenn dessen Religiosität, wie im Falle des „falschen İbrahim", schwach ausgeprägt sei. Mit Leichtigkeit hätte er sich mit seiner Lebensgeschichte die Sympathien der Osmanen erworben: So habe er ihnen erzählt, er sei als Vollwaise von einer russischen Familie aufgenommen und zur Ausbildung

1 *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 30, 6. Kanun II 1326/17. Muharrem 1329 *(Kısm-i Mahsus: İslâm mikrobları)*, S. 96.

2 *İslâm Dünyası* 1913, Nr. 15, [Eylül 1329/Şevval 1331] *(„Ufak bir roman")*, S. 239–40.

nach St. Petersburg geschickt worden, weswegen er kein Tatarisch beherrsche und die Grundlagen des Islams nicht kenne. Erst als Erwachsener habe er verstanden, daß er Muslim und Tatare sei und zur Familie der Ömerofs gehöre. Als er vom Balkankrieg erfahren habe, sei seine Liebe zur Türkei entbrannt und er habe sich vorgenommen, als Freiwilliger für sie zu kämpfen. Dies alles, so *İslâm Dünyası*, habe er die Osmanen „schlucken lassen" *(yutdurmak)*.

Am Krieg selbst habe er sich gar nicht beteiligt, wußte das Blatt zu berichten. Ihm sei es vielmehr gelungen, eine Anstellung im Kriegsministerium zu erhalten, die ihn dazu befähigte, Kontakte zu den „schicken" *(şik)* Offizierskreisen in Beyoğlu zu knüpfen. Den krimtatarischen Studenten in Istanbul sei er durch sein arrogantes Benehmen von Beginn an negativ aufgefallen. Bald hätten sie Verdacht geschöpft und ihre Umgebung vor ihm zu warnen versucht. Niemand habe ihnen jedoch Gehör geschenkt, und İbrahim sei es schließlich gelungen, erfolgreich um die Hand einer Offizierstochter anzuhalten. Die Meldung über seine Rückkehr nach Jalta bestätigte die schlimmsten Befürchtungen der Mitarbeiter von *İslâm Dünyası*: Es hatte sich um einen „falschen" İbrahim gehandelt. Bitter fügte *İslâm Dünyası* hinzu, man habe nun verstanden, was für ein schönes „Revier" *(cevelângâh)* ihr Land für „Vagabunden" *(serseriler)* sei.

Obgleich der Beitrag Ähnlichkeiten mit früheren Schilderungen dieser Art aufweist, unterscheidet er sich in einem wichtigen Punkt: Die Leidtragenden waren nicht mehr wie in den Darstellungen 1910/11 „naive" Muslime aus Sibirien oder China, die abgeschnitten von den Zentren der islamischen Welt lebten, sondern die Bewohner von Beyoğlu, dem europäischsten Stadtteil der osmanischen Hauptstadt. Sie gehörten mithin jener Gesellschaftsschicht an, die kritische Rußlandmuslime für die Niederlage im Balkankrieg verantwortlich machten und denen sie vorhielten, aus der Katastrophe nichts lernen zu wollen. Ebenso hatte sich die Rolle des Beschützers gewandelt: Die Istanbuler Gesellschaft hätte sich diese Blamage ersparen können, wenn sie auf die tatarischen Studenten gehört hätte – doch deren Stimmen, so ließ *İslâm Dünyası* erkennen, drangen nicht durch bis an die Ohren des „schicken Istanbuls". Der Paradigmenwechsel, der zwischen 1910 und 1913 in der Berichterstattung über Rußland stattgefunden hat, läßt sich auch an der Figur des „falschen İbrahims" erkennen.

5.3 „Osmanenschelte"

Die Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* hatten, als sie 1909/10 die Rubriken *Âlem-i İslâm* und *Matbuat-i İslâmiye* einführten, den Anspruch erhoben, die muslimischen Völker miteinander bekannt zu machen und sie an der „wirklichen islamischen Kultur", so wie sie die Redaktion verstand, teilhaben zu lassen. Da Istanbul der Sitz des Kalifats und damit Mittelpunkt der islamischen Welt sei, argumentierte das Blatt, sei es auch die Pflicht seiner Gelehrten, dieser Aufgabe nachzukommen. Die rußlandmuslimischen Mitarbeiter der osmanischen Periodika bekräftigten die besondere Rolle, die den Osmanen, den Hütern des letzten islamischen Großreichs, bei der Erweckung der islamischen Völker zukam, nahmen sie aber auch für Fehlentwicklungen in die Verantwortung. Wie ein roter Faden zog sich seit der Gründung von *Türk*

Derneği im Januar 1909 die Kritik an vermeintlichen Mißständen in der osmanischen Gesellschaft durch das rußlandmuslimische Schrifttum. Den politisch unabhängigen Osmanen wurde darin vorgehalten, in ihrem eigenen Reich bisher viel zu wenig für die Förderung der Wirtschaft, Bildung und Kultur der türkischen Bevölkerung unternommen zu haben. Der Ausgang des ersten Balkankrieges gab diesen Bedenken offensichtlich Recht, was die Verbitterung erklärt, mit der *İslâm Dünyası* 1913 den Osmanen, ihren Religionsgelehrten wie auch der weltlichen Obrigkeit, Versagen vorwarf: Die osmanische Kultur schien nun weit davon entfernt zu sein, den Rußlandmuslimen als Vorbild dienen zu können, wie dies die Gründer von *Sırat-i Müstakim* 1909 noch gehofft haben mochten.

5.3.1 Zwischen Neid und Mitgefühl

Die rechtliche Lage der Minderheiten im Osmanischen Reich ist eine Thematik, die von den rußlandmuslimischen Autoren in Istanbul wie in Rußland häufig angesprochen wurde und zu Vergleichen mit der eigenen Situation im Zarenreich Anlaß bot. Die beiden Vielvölkerstaaten waren sich in ihrer Bevölkerungsstruktur in puncto nationaler und religiöser Minderheiten ähnlich. Diesen Umstand hoben prominente Rußlandmuslime wie Gasprinski oder Kärimof immer wieder hervor, wenn sie von einer erhofften künftigen osmanisch-russischen Kooperation sprachen: Die einstigen Rivalen sollten ihre jeweiligen Minoritäten gerecht behandeln, dann seien diese auch Garanten für eine stabile Zusammenarbeit, ist in diesen Beiträgen zu lesen.[1]

Der Blick rußlandmuslimischer Autoren fiel nicht nur auf die angeblichen Privilegien und die Protektion, die christlichen Minderheiten des Osmanischen Reichs durch die Großmächte gewährt wurde. Auch muslimische Untertanen der Pforte, die den Herrschaftsanspruch der osmanischen Türken in Frage stellten, erregten ihre Aufmerksamkeit. Während die Aufstände in Albanien als ein eher lokal begrenztes Problem wahrgenommen wurden, bewerteten die Rußlandmuslime den arabisch-türkischen Antagonismus, der sich seit 1909 immer deutlicher bemerkbarer machte, als ernsthafte Gefährdung der islamischen Einheit und des Osmanischen Reichs. Die arabischen Aufstände im Jemen oder arabische Forderungen nach dem Kalifat führten zu einer Solidarisierung mit dem „türkischen Bruder". Im Falle der christlichen Armenier, Griechen oder Balkanslawen und ihrer vermeintlichen Sonderrechte überwog in den rußlandmuslimischen Darstellungen wiederum das Gefühl des Neids. Daher sollen die beiden Reaktionen auch in zwei getrennten Unterkapiteln behandelt werden.[2] Ob es sich um Neid oder Mitgefühl handelte – in beiden Fällen warfen die Rußlandmuslime den osmanischen Politikern Schwäche und Inkonsequenz im Umgang mit ihren nichttürkischen Untertanen vor.

---

1 Siehe etwa die Zusammenfassung eines Gasprinski-Artikels in *Türk Yurdu* 1911, Bd. 1, Nr. 2, 1328 *(Matbuat: Türk-rus mukareneti hakkında)*, S. 53–55. Kärimof äußerte solche Gedanken unter anderem in einem seiner Istanbul-Briefe; KĀRİMİ (1913), S. 416.

2 Auch wenn die Mehrzahl der hier behandelten Beiträge in rußlandmuslimischen Blättern erschienen ist, sollen sie doch Berücksichtigung finden, da es sich häufig um Briefe handelte, die aus Istanbul geschrieben wurden und daher die Sichtweise der Emigranten wiedergeben.

5.3.1.1 Die Privilegien der „Fremdstämmigen" im Osmanischen Reich

Der Terminus „inorodcy" (Fremdstämmige, Allogene) trat in der russischen Bürokratie Ende des 18. Jh. an die Stelle des älteren „inovercy" (Andersgläubige) und bezeichnete zunächst die nicht seßhaften, nomadisierenden Völker des Zarenreiches, die langfristig zu seßhaften Staatsbürgern erzogen werden sollten.[1] Im Zuge der Politik der administrativen Integration von Nichtrussen wurde der Begriff im 19. Jh. jedoch ausgedehnt und umfaßte schließlich auch alle seßhaften Muslime des Reiches, die somit nicht als „natürliche" Bewohner Rußlands angesehen wurden.[2] In der rußlandmuslimischen Presse begegnet man häufig dieser pejorativen Fremdbezeichnung, die verdeutlicht, daß die Muslime sich auch nach 1905 im Zarenreich als „Bürger zweiter Klasse" verstanden. Tatarische Autoren verwendeten den Begriff *inarodis* jedoch auch, um damit die „nichtmuslimischen Bevölkerungsteile der Türkei" *(Törkija inarodisläre)* zu bezeichnen.[3]

Im Osmanischen Reich hatte sich nach einer kurzen Periode gemeinsamer Freude über das Ende der Autokratie und die Wiedereinsetzung der Verfassung das Verhältnis zwischen den im Komitee für Einheit und Fortschritt dominierenden Türken und den christlichen Minderheiten verschlechtert.[4] Eine der Ursachen hierfür bildete die Absicht der Jungtürken, nach dem gescheiterten Gegenputsch vom April 1909 die Privilegien der verschiedenen „Nationalitäten"[5] einzuschränken und die von den muslimischen Osmanen als Demütigung empfundenen Kapitulationen rückgängig zu machen.[6] Während der Ereignisse vom *31. Mart* hatte sich die griechische Presse Istanbuls aus Sicht der Jungtürken diskreditiert und ihre Feindschaft gegenüber dem neuen System offen bekundet. Auch bei den slawischen Balkanvölkern vermutete das Komitee seit dem Frühling 1909 wieder eine vermehrte Bereitschaft zu Aufstand und Separation. Als Gegenmaßnahme strebten die Jungtürken eine gesetzliche Beschneidung der kulturellen Rechte der Minderheiten an. Langfristig sollte eine allgemeine Ausbildung zur Entstehung einer einheitlichen osmanischen Kultur führen.[7]

---

1 KAPPELER (1993), S. 140.

2 Zur Ausdehnung des Begriffes „inorodcy" siehe ebd., S. 224–29.

3 Die Verwendung dieses Ausdrucks geschah jedoch unreflektiert. Manchmal bezog er sich explizit auf die nichtmuslimischen Völker der Türkei, gelegentlich umschloß er aber auch muslimische wie Albaner oder Araber. Die Vorstellung, bei Armeniern, Griechen oder Arabern handele es sich um „fremde" Bewohner der „Türkei", war im Osmanischen Reich vor den Balkankriegen unbekannt.

4 Zur Stellung der Christen und Juden im Osmanischen Reich siehe BRAUDE, BENJAMIN/BERNARD LEWIS (1982) (edd.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. The Functioning of a Plural Society. 2 Bde. New York.

5 Um den osmanischen Terminus „Nation" *(millet)* bildeten sich im Verlauf der Zeit Mythen, die in der Forschung zu Kontroversen geführt haben. Zur Verwendung des Begriffes in osmanischen Quellen vor dem 19. Jh. siehe URSINUS, MICHAEL (1989): „Zur Diskussion um ‚Millet' im Osmanischen Reich." In: *Südost-Forschungen* 48. S. 195–207. Allgemein zur Bedeutung von *millet* siehe ders. (1993): „Millet" In: *EI* 7. S. 61–64.

6 Zu den ausländischen Schulen auf osmanischem Hoheitsgebiet siehe die Studie von HAYDAROĞLU, İLKNUR POLAT (1990): *Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancı okullar*. Ankara. (Kültür Bakanlığı Yayınları. 1202; Kaynak Eserleri Dizisi. 47.)

7 Siehe AHMAD (1982), S. 410–13.

Osmanisierung, so verstanden es die Vertreter der christlichen, jüdischen, aber auch nichttürkischen muslimischen Minderheiten, konnte jedoch nur Turkifizierung bedeuten. Wie in Rußland löste auch im Osmanischen Reich die Frage einer allgemeinen Schulbildung bei vielen nationalen Minderheiten Befürchtungen vor einer Assimilierung durch die dominante Kultur aus. Im Juni 1909 wurde im osmanischen Parlament über die neuen schulpolitischen Vorstellungen der Jungtürken debattiert.[1] Griechische, armenische und slawische Abgeordnete bestanden darauf, daß der Status quo bewahrt bleibe, d.h. die Nationalitäten das Recht behielten, autonom religiöse Schulen zu unterhalten. Solche Privilegien dürften nicht einer übergeordneten osmanischen Einheit zuliebe geopfert werden, argumentierten sie. Obgleich die Minderheiten am 8. Juni 1909 eine Abstimmungsniederlage hinnehmen mußten, hatte dies noch keine unmittelbaren Auswirkungen: Es blieb bei einem Gesetzesentwurf. Ähnlich wie in Rußland löste jedoch bereits die Debatte um eine Harmonisierung des Schulwesens heftige Agitationen und ein Aufwallen nationaler Leidenschaften aus.

Das selbstbewußte Auftreten der osmanischen „Fremdstämmigen" gegenüber ihrer Regierung und die Rückendeckung, die sie durch die Schutzmächte Rußland, Frankreich und England erhielten, führte rußlandmuslimischen Kommentatoren in den Jahren vor dem Weltkrieg vor Augen, in welch vergleichsweiser schwachen Position sich die Angehörigen ihrer eigenen Nationalität befanden.[2] Die „Fremdstämmigen" Rußlands seien eben defensiv und friedfertig, während die des Osmanischen Reiches offensiv und angriffslustig seien, kommentierte *Vakyt* die Situation 1911.[3] Berichte in der rußlandmuslimischen Presse über den Umgang der Türken mit ihren Minderheiten hatten immer auch eine innenpolitische Dimension. Gleiches läßt sich auch für osmanische Schilderungen über den Umgang der russischen Regierung mit den Muslimen des Zarenreichs behaupten, denn hier lautete die Botschaft an die osmanischen Leser: Seht her, was in Rußland eine christliche Regierung der muslimischen Minderheit antut, und überlegt genau, welche Rechte ihr den eigenen Christen zugesteht!

Über die Frage, welche Nationalitätenpolitik ein moderner Vielvölkerstaat betreiben müsse, wenn er ein Auseinanderfallen verhindern wolle, hatten sich rußlandmuslimische Autoren mehrfach theoretische Gedanken gemacht. Einer der bemerkenswertesten Artikel stammt von Yusuf Akçura, der ja bereits 1904 den Osmanen geraten hatte, ihr Heil in einer neuen türkischen Identität zu suchen, und der die Konzepte Osmanismus und Islamismus für gescheitert erklärt hatte. Im August 1908 lieferte er *Terciman* einen Beitrag mit dem Titel „Nationalität" *(milliyet)*, der als Reaktion auf die Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung zu werten ist.[4] Akçura stellte zunächst die drei bekanntesten „Nations"-Konzepte vor:

---

1 Über die Auswirkungen dieser Debatten auf die jüdischen Gemeinden des Osmanischen Reiches und ihr Schulsystem siehe Bora, Siren (1995): *İzmir Yahudileri tarihi.* 1908–1923. İstanbul, S. 164–73.

2 Armenische Forderungen nach mehr Freiheiten im Osmanischen Reich bewertete *İdel* im September 1908 als völlig überzogen angesichts der Rechte, die die Armenier bereits genössen. Die tatarische Zeitung fügte die Frage an: „Was sollen wir Tataren [als nationale Minderheit] dazu sagen?" Siehe *İdel* 1908, Nr. 82, 26.8.1908/12. Ša'ban 1326 *(Törkija xökümäte vä ärmänilär)*, S. 1.

3 *Vakyt* 1911, Nr. 824, 9.8.1911/27. Ša'ban 1329 *(Törkijada inarodislär vä čätäčelek)*, S. 1.

4 *Terciman* 1908, Nr. 58, 5.8.1908/20. Receb 1326 *(Milliyet)*, S. 2. Akçura war noch nicht nach Istanbul aufgebrochen, sondern befand sich in Moskau, als er den Brief am 29.7.1908 an Gasprinski schickte.

1. „Religion und Nation sind eins."
2. „Die Nation ist die Summe der Personen, die dieselbe Sprache sprechen."
3. „Die Nation ist die Summe der Personen, die zu dieser Nation gehören wollen."

Man sollte nicht fragen, fuhr Akçura fort, welche Konzeption wissenschaftlich die richtige sei, sondern welche sich vorteilhaft auf die Situation in Rußland und der Türkei anwenden lasse. Daß in diesen beiden Ländern Religion und Sprache Grundlagen für eine Nationalität sein könnten, bezweifelte Akçura. Denn dies würde bedeuten, daß die Russen alle ihre Minderheiten russifizieren und christianisieren und die Osmanen wiederum ihre Minoritäten turkifizieren und islamisieren müßten. Die Geschichte zeige jedoch, daß so etwas nicht möglich sei: Die Türken hätten die Serben nicht turkifizieren können und die Russen die Tataren nicht russifizieren.

Beide Seiten müßten daher bemüht sein, als Grundlage einer neuen russischen bzw. osmanischen Nationalität ein Zusammengehörigkeitsgefühl der im jeweiligen Reich lebenden Völker anzustreben. In Rußland sei dies das Ziel der Kadetten, deren Mitglied Yusuf Akçura 1906 geworden war.[1] Nur die Gewährung gleicher Rechte, so Akçura, könne die Nichtrussen an das Russentum binden. Auch die osmanischen „Freiheitsanhänger" müßten nun so denken. Den Minderheiten solle man Rechtssicherheit und Unversehrtheit ihres Besitzes garantieren. Denn ein makedonischer Bulgare entschließe sich erst dann, Osmane zu bleiben, wenn er im Vergleich zu einem Bulgaren mehr Rechte genösse. Ein Schweizer bleibe ja auch Schweizer und werde nicht wegen seiner Muttersprache zum Deutschen, Franzosen oder Italiener.

Alle Völker müßten zu den „Landesherren" *(memleket hakimi)* gehören: In der Zentralverwaltung dürfe keine Nation übervorteilt werden, und auf lokaler Ebene müsse möglichst viel Autonomie garantiert werden. Dieser hoffnungsvolle Ansatz Akçuras spiegelt die Erfahrung der Rußlandmuslime in ihrem politischen Ringen seit 1905 wieder. Seine Gedanken lassen sich wie folgt interpretieren: Beide Vielvölkerstaaten müssen die kulturellen Forderungen ihrer Minderheiten respektieren und sie am politischen Leben gleichberechtigt partizipieren lassen. Im anderen Fall drohten die Reiche wieder, in „Herrscher" *(hakim)* und „Beherrschte" *(mahkum)* zu zerfallen, und entwickelten kein für das künftige Überleben erforderliches einheitliches Nationalgefühl. Ganz aufgegeben hatte Yusuf Akçura zu diesem Zeitpunkt, Sommer 1908, das Konzept des Osmanismus offensichtlich noch nicht.

Ein Jahr später äußerten sich tatarische Korrespondenten bereits wesentlich pessimistischer über die Aussichten eines harmonischen Zusammenlebens zwischen den Türken und ihren „Fremdstämmigen". Gleichgültig welche Politik die Jungtürken einschlügen, kein Angehöriger eines der christlichen Völker fühle sich als Staatsbürger der Türkei *(Törkija graždany)* oder als Osmane, schrieb ein Korrespondent aus Istanbul der Zeitung *Vakyt* im September 1909:

> „Die christlichen Nationen in der Türkei sind, weil ihre Bildung besser und fortschrittlicher ist, verschlagener als die Muslime und [ihre Angehörigen] sehr fanatische Nationalisten. Sowie in der Türkei die Verfassung wiedereingeführt wurde, bestand das Ziel eines jeden dieser Völker

1 Georgeon (1980), S. 37.

darin, sich von der ‚tyrannischen' Türkei zu trennen, sich den Blutsbrüdern in anderen Ländern anzuschließen und ein Großarmenien, Großbulgarien, Großserbien und Großgriechenland zu gründen. "[1]

Der Autor glaubte, daß die Jungtürken zwischen Hammer und Amboß geraten seien. Gegen die christlichen Separatisten habe man begonnen, verstärkt einen islamischen Kurs einzuschlagen. Doch würden die Jungtürken durch die zum Teil religiös motivierten Aufstände im Jemen und das Wiedererstarken der „Schariatsanhänger" *(şeri'et isterizçiler)*, wie er die Teilnehmer des Gegenputschs nannte, nun auch von den konservativen, religiösen Kräften des Reichs herausgefordert. Einen Ausweg erkannte der Schreiber nur für den Fall, daß sich die reformbereite Geistlichkeit Istanbuls – zu der ja auch die Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* gehörten – stärker als bisher auf Seiten der Jungtürken engagiere.

War in diesem Beitrag von 1909 das Mißtrauen schon größer als die Hoffnung, die christlichen Minderheiten könnten sich doch noch eines Tages als osmanische Staatsbürger fühlen, so schilderte ein längerer Feuilletonartikel im August 1910 die Situation in wesentlich düsteren Farben.[2] Es schien, als sei das Auseinanderfallen des Osmanischen Reiches nur noch eine Frage der Zeit. Kritisch bewertete der tatarische Beobachter den Versuch der osmanischen Führung, die Problematik herunterzuspielen. Ein „türkisches Amerika" *(Törkija Amerikasy)*, in dem das Herrschervolk seine eigene Identität zugunsten des Gemeinwesens opfere, könne keine Lösung sein, damit schaufele man sich nur sein Grab.

Rußland habe bekanntlich seine Nationalitäten fest im Griff, fuhr der Autor fort, und in Österreich-Ungarn unterstützten die Nationalitäten trotz ihrer oppositionellen Haltung die Regierung in lebenswichtigen Fragen. Dies sei in der Türkei aber nicht der Fall. Das „Herrschervolk" *(millet-i hakime)* der Türken bilde nur noch ein Viertel der Gesamtbevölkerung. Von 15 Millionen sei ihre Zahl im Verlauf der letzten 60 Jahre auf sieben Millionen gesunken. Schuld daran sei die Abschaffung der Janitscharen und die Einberufung aller Türken zum Wehrdienst gewesen. Während die Minderheiten vom Wehrdienst befreit blieben oder nicht auf Kriegsschauplätzen eingesetzt würden, verbluteten die türkischen Regimenter in allen Schlachten vom Jemen bis nach Makedonien, von Kreta bis zum Kaukasus. Die physische Vernichtung türkischer Soldaten im Krieg habe den türkischen Bevölkerungsanteil im Reich rapide absinken lassen. Auch heute setze sich dieser Niedergang fort, mußte der Korrespondent feststellen: In vielen Gärten und auf vielen Feldern Anatoliens arbeiteten Frauen und warteten vergeblich auf eine Heirat, denn auf den Dörfern seien potentielle Ehemänner rar. Währenddessen würden sich die anderen Völker vermehren, was dazu geführt habe, daß sie selbstbewußt ihr Nationalgefühl zur Schau stellten, während die Türken keine Kraft und keinen Einfluß mehr hätten.

Die Türken, so der Autor, hätten nämlich unter der Despotie Abdülhamids II. am meisten zu leiden gehabt.[3] Die Nichtmuslime hätten ihre Sprache erlernen können und ihre Traditio-

1 *Vakyt* 1909, Nr. 515, 3.9.1909/1. Ramazan 1327 *(Törkijada millijät näzagyj)*, S. 1.

2 Es handelte sich um den Brief eines Tataren aus Istanbul; *Vakyt* 1910, Nr. 644, 20.7.1910/2. Receb 1328 *(Fel'eton: Istanbul mäktübläre. Törkijada inarodislär)*, S. 2–3.

3 Diese Sichtweise vertrat auch Gasprinski: Die Zensur unter Abdülhamid II. habe primär türkische Federn

nen bewahren dürfen. Ihre nationalen Schulen seien daher viel besser organisiert als die Staatsschulen, die von den Türken besucht würden. Angesichts der Separationsbestrebungen der christlichen Balkanvölker, der Armenier aber auch der muslimischen Araber dürfe die Türkei nicht in ihre alte Schwäche zurückfallen. Auch wenn der Autor es am Schluß seiner Gedankenführung nicht offen aussprach, so verstand der rußlandmuslimische Leser die Botschaft wohl: Nur eine Politik der Stärke und ein Bekenntnis zum Türkentum kann dieses Land noch retten.

Generell läßt sich in den Jahren 1909/10 bei rußländischen Kommentatoren eine gewisse Verbitterung darüber feststellen, daß die russische Regierung rücksichtslos ihre Politik der Besiedlung der Steppengebiete fortsetzte und die Duma ein ums andere Mal die während der Revolution zugesicherten kulturellen und religiösen Freiheiten der Muslime beschnitt, während christliche Untertanen des Osmanischen Reiches die geringste Veränderung ihrer ohnehin umfangreichen Privilegien erfolgreich zu verhindern wußten. Während sich die Christen dabei der Sympathie und Unterstützung der christlichen Mächte sicher sein könnten, klagten Istanbuler und rußlandmuslimische Blätter, helfe niemand den Rußlandmuslimen bei ihrem Kampf um die Bewahrung ihrer Menschenrechte – an Privilegien sei gar nicht erst zu denken.

Im Juni 1909 kam es über den Gesetzesentwurf der Jungtürken zur künftigen Schulpolitik der osmanischen Regierung zu einer Kontroverse in *Vakyt*. Ein unter dem Pseudonym „ein Türke" *(Törek)* schreibender Autor verteidigte das Recht der Türkei, alle Schulen der in der Türkei lebenden „Fremdstämmigen" – mit Ausnahme der religiösen Schulen – unter Regierungsaufsicht zu stellen sowie den Unterricht an Grundschulen in der jeweiligen Muttersprache zwar zu genehmigen, jedoch auf höheren Schulen alle Fächer bis auf Religion und Muttersprache in türkischer Sprache unterrichten zu lassen.[1] So verführen auch andere Staaten mit ihren Minderheiten, wie etwa das Deutsche Reich mit seinen polnischen Untertanen. Nur in den Gesetzesvorlagen, die in die russische Duma eingebracht würden, sei für die „Fremdstämmigen" außer in der Elementarstufe kein muttersprachlicher Unterricht vorgesehen. Hiergegen erhebe niemand seine Stimme und protestiere. Aber gegen den Beschluß des türkischen Parlamentes hätten die dortigen „Fremdstämmigen" die ganze Welt zur Hilfe gerufen. Ihr „Geschrei" fülle die Spalten der europäischen Presse. Vor Lügen schreckten sie dabei nicht zurück: So behaupteten sie, die türkische Sprache sei arm und eigne sich daher nicht für Wissenschaft und Literatur. Die Christen der Türkei gäben sich keineswegs damit zufrieden, Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz erhalten zu haben, behauptete *Törek*, sie strebten vielmehr einen Staat im Staate an. Europa erhöre ihre unrechtmäßigen Forderungen. Niemand kümmere sich aber um die Muslime, deren Rechte überall auf der Welt – auch in Rußland – mit Füßen getreten würden.

Es spricht für den ausgewogenen Charakter der Zeitung *Vakyt*, daß sie wenige Ausgaben später auf der ersten Seite eine Gegendarstellung, die mit „ein Fremdstämmiger" *(İnarodis)* unterschrieben war, abdruckte.[2] *İnarodis* faßte die Gedanken von *Törek* zusammen und

zerbrochen, während die Presse der Minderheiten und der Ausländer nicht so behindert worden sei; *Terciman* 1906, Nr. 76, 3. Cemazi II 1324 *(İdare-i müstekilenin güzel neticeleri)*.

1 *Vakyt* 1909, Nr. 479, 8.6.1909/3. Cemazi I 1327 *(Törkijada inarodisläг)*, S. 2.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 483, 18.6.1909/13. Cemazi I 1327 *(Törkija inarodisläre)*, S. 1.

pflichtete ihm im Prinzip bei. Vom Standpunkt der Regierung und der Machtpolitik aus seien die schulpolitischen Vorstellungen von *Törek* richtig. Er gab aber zu bedenken, daß Herrschernationen, die kraft ihrer Polizeimacht Politik betrieben, schwere Fehler begingen: Jede Nation kämpfe heutzutage für die Bewahrung ihrer kulturellen und religiösen Identität und strebe danach, sich weiterzuentwickeln. Herrschervölker täten daher gut daran, den beherrschten Völkern Selbstbestimmung zu gewähren, um somit allen Zorn aus ihren Herzen zu vertreiben.

Für die Türkei gelte im übrigen, daß deren „Fremdstämmige" wie Griechen, Armenier, Bulgaren und Juden den Türken in Bildungsangelegenheiten weit voraus seien. Ihre Schulen seien besser organisiert und ihre Sprachen reicher und leichter erlernbar als das Türkische. Auf intellektuellem Gebiet seien sie den Türken ebenso überlegen. Wenn es auch bei den Türken mittlerweile einige Personen gebe, die sich an Europa orientierten, so lebten doch 95% der Türken noch im alten Geist, in der alten Welt. Überall in der islamischen Welt, fuhr *İnarodis* fort, existiere ein tief verwurzelter religiöser Fanatismus. Muslime betrachteten alles, was sie umgebe, vom Standpunkt der Religion aus. Daher sei anzunehmen, daß sie dies auch im Falle der neuen Schulprogramme und Bildungseinrichtungen täten. Dies könnten aber die Vertreter anderer Religionen keinesfalls akzeptieren. Kurz, die Politik der „harten Hand", die das Herrschervolk betreibe, werde scheitern. Sie führe nicht zu einer nationalen Eintracht, sondern schüre Feindschaft unter den Völkern, schloß der „Fremdstämmige" seine Ausführungen.

Mit dem Vorwurf, als Muslime in religiösen Dingen fanatischer zu sein als christliche Völker, mußten die Tataren in Rußland schon lange leben. Auch die Osmanen waren sich bewußt, daß ihnen die Europäer Fanatismus, Intoleranz und Rückständigkeit vorwarfen. Gerade aber in der Diskussion um die Behandlung religiöser Minderheiten wiesen rußländische wie osmanische Muslime immer wieder darauf hin, daß es seit jeher zum Wesen der türkischen Staaten gehört habe, Toleranz gegenüber Nichtmuslimen zu üben sowie ihre Sprachen und Kulturen zu bewahren. Russische Vorstellungen von einem Tatarenjoch seien daher ebenso historisch falsch wie ungerecht. In den Debatten der Duma wiesen muslimische Abgeordnete darauf hin, daß die Tataren, als sie Herrscher gewesen seien, die Religion ihrer Untertanen nicht angetastet hätten. Ihre Vorfahren hätten vor Jahrhunderten den Russen Menschenrechte zugestanden, die sie heute als Minderheit vergeblich von den Russen forderten.[1] Für ebenso einseitig hielten osmanische und tatarische Stimmen aktuelle europäische Schilderungen vom Umgang der Osmanen mit den Christen Anatoliens und Rumeliens. Der Vergleich zwischen der russischen und der osmanischen Minderheitenpolitik bot den türkischen Betrachtern den besten Beweis dafür, daß die europäische Vorstellung vom „blutrünstigen" Türken unhaltbar sei.[2] Im Unterschied zu den Muslimen Rußlands, argumentierten sie, genössen die „Fremdstämmigen" in der Türkei alle Freiheiten.[1]

---

1 Ein Beispiel hierfür ist die Dumarede des krimtatarischen Abgeordneten Müftizâde aus dem Jahr 1909, die von einigen rußlandmuslimischen Blättern abgedruckt wurde. Über *Terciman* gelangte sie auch nach Istanbul, wo *Sırat-i Müstakim* sie übernahm; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 45, 2. Temmuz 1325/27. Cemazi II 1327 *(Âlem-i İslâm: Elvah-i İntibah)*, S. 295–96. Siehe auch Kapitel 5.1.1.

2 „Bei wem ist der Fanatismus größer?", fragte *Vakyt* angesichts solcher russischer Vorurteile; *Vakyt* 1910,

Die muslimische Presse in Rußland und Istanbul kommentierte dieses Ungleichgewicht zunehmend verbittert, als in der nationalistischen Presse Rußlands 1910 der Ruf lauter wurde, die muslimischen Bildungseinrichtungen verstärkt zu kontrollieren und dort unterrichtende osmanische Lehrer zu entlassen, als auf Sondersitzungen des Innenministeriums und der Missionare darüber beraten wurde, wie man der Nationalbewegung der Rußlandmuslime Herr werden könne, und als in der Duma über eine Vereinheitlichung des Schulwesens abgestimmt wurde, ohne daß man auf die Wünsche der muslimischen Abgeordneten einging.

Detailliert schilderte die Zeitung *Vakyt* im März 1910, wie ein osmanischer Schulinspektor von einem armenischen Schuldirektor abgewiesen worden war. Der Inspektor des osmanischen Bildungsministeriums habe sich über das Programm der Schule, die Anzahl und Herkunft der Schüler, die Auswahl der Lehrer sowie die Finanzierung der Schule erkundigen wollen. Der Direktor habe ihm geantwortet, daß diese Schule dem armenischen Patriarchat unterstehe und der Inspektor daher keine Befugnis habe, Nachforschungen anzustellen. Er möge sich an den Patriarchen wenden. Als der Patriarch von diesem Vorfall informiert worden sei, habe er sofort ein Zirkular an alle ihm unterstellten armenischen Schulen gesandt und diese daran erinnert, daß dem Gesetz zufolge die Regierung kein Recht habe, sich in die inneren Angelegenheiten dieser Schulen zu mischen. Solche Inspektionen seien nicht zulässig, solange das Patriarchat sie nicht gestattet habe. *Vakyt* kommentierte die Nachricht mit den Worten: „Wenn man dies mit den Schulen der *inarodis* in Rußland vergleicht, welch ein Unterschied! Und dann wollen sie der Welt auch noch weismachen, daß in der Türkei die Christen unterdrückt werden."[2]

Auch *Sırat-i Müstakim* ließ es sich nicht nehmen, auf diese Diskrepanz hinzuweisen, als sie seit Ende 1910 in ihrer Rubrik „Islamische Ereignisse" regelmäßig von russischen Schikanen berichtete. Nach einer längeren Meldung über das Schicksal einer Medrese im transkaukasischen Gäncä, die von den zaristischen Behörden geschlossen worden sei und es bleibe, bis sie sich bereit erkläre, alle weltlichen Fächer in russischer Sprache zu unterrichten, vermerkte das Istanbuler Blatt, es sei unmöglich, sich angesichts solcher Meldungen nicht über die Klagen der eigenen nichtmuslimischen Landsleute zu wundern. Diese genössen alle Freiheiten, auf ihren religiösen und weltlichen Schulen sämtliche Fächer in ihrer Muttersprache zu erlernen. Dennoch sprächen die Europäer immerzu von der Gewalt und der Unterdrückungspolitik der Türken.[3]

Vergleiche wurden jedoch nicht nur im Bildungssektor angestellt: Die Ansiedlung von Ukrainern und Russen in den Steppengebieten brachte die muslimische Presse häufig mit der osmanischen Ansiedlung von rußländischen „Emigranten" *(muhacir)* auf dem Balkan oder

---

Nr. 628, 12.6.1910/17. Cemazi II 1328 *(Tägassyb kemlärdä kübräk?)*, S. 1–2.

1 Als *Novoe Vremja* wieder einmal das Los der osmanischen Christen bedauerte und den Jungtürken vorhielt, die Vernichtungspolitik Abdülhamids II. gegen die Minderheiten fortzusetzen, erinnerte Nesib Yusufbeyli die Leser von *Terciman* daran, daß Abdülhamid II. seinen christlichen Untertanen Rechte zugestanden hätte, von denen die Rußlandmuslime noch heute ausgeschlossen seien; *Terciman* 1909, Nr. 37, 11.9.1909/9. Ramazan 1327 *(„Novoye Vremiye" gazetinin siyasi i'tikadı)*, S. 3–4.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 583, 23.2.1910/26. Safer 1328 *(Törkijada inarodis mäktäbläre)*, S. 2.

3 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 150, 7. Temmuz 1327/23. Receb 1329 *(Şüun: Rusya: Tazyikat)*, S. 320.

Anatolien in Verbindung. Die alteingesessenen Ethnien befürchteten in beiden Staaten, durch den Zustrom der neuen Siedler zur Minderheit in der eigenen Heimat zu werden. Während die osmanische Regierung sich jedoch sorgte, ja nicht das Mißfallen der Europäer zu erregen, empörte sich die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin*, gingen die Siedler in Rußland rücksichtslos gegen die einheimischen Muslime vor und erhielten dabei auch noch Rückendeckung durch die Behörden. *Tearüf-i Müslimin* schilderte einen Fall aus der Orenburger Gegend, bei dem ukrainische Kolonisten eine Gruppe von Kasachen verdächtigt hatten, ihr Vieh gestohlen zu haben.[1] Ohne eine polizeiliche Untersuchung abzuwarten, hätten die Ukrainer den Kasachenstamm angegriffen, wobei es Tote und Verletzte gegeben habe. Schließlich hätten Regierungstruppen interveniert und die Rädelsführer verhaftet. Ein Untersuchungsrichter habe die Ukrainer lediglich dafür getadelt, daß sie die Kasachen auf bloßen Verdacht hin attackiert hätten. Ein zweites Mal wolle er so etwas nicht mehr erleben, habe der Richter gemeint und die Ukrainer laufen gelassen. *Tearüf-i Müslimin* fragte sich, was wohl geschehen würde, wenn muslimische Siedler aus Anatolien bulgarische Bauern in Makedonien angegriffen hätten und nach kurzem Verhör wieder auf freiem Fuß wären. Was würden wohl die russische Zeitungen dazu sagen?

Sırat-i Müstakim beklagte mehrfach die Tatenlosigkeit der osmanischen Presse: Man halte in Istanbul allenfalls den Atem an, wenn die russische Duma über die Zukunft der nationalen Identität der Rußlandmuslime diskutiere. Würden die Osmanen in ihrem Parlament über die Ausbildung ihrer griechischen, serbischen oder bulgarischen Untertanen debattieren, dann würden deren Volksgenossen im Ausland, d.h. in Griechenland, Serbien usw., nicht schweigen, sondern sich aktiv in die Diskussion einmischen.[2]

Auch die Presse der Rußlandmuslime nutzte solche Vergleiche dazu, Selbstkritik zu üben. *Vakyt* ermahnte die tatarische Jugend, sich ein Beispiel an den Armeniern des Osmanischen Reichs, ihrem Organisationsgrad und Engagement für die nationale Sache zu nehmen.[3] Ein weiteres Argument, dem man in diesem Zusammenhang häufig begegnet, lautete: Die Geistlichkeit der osmanischen „Fremdstämmigen" verteidige gegen alle Widerstände die kulturelle Autonomie ihrer *millet*, aber die tatarischen Imame seien allzu oft bereit, den Interessen der Nation entgegenzuwirken. Während sich griechische oder serbische Schulen im Osmanischen Reich bemühten, Lehrer aus den Mutterländern anzustellen, und mitunter antiosmanisches Unterrichtsmaterial verwendeten, kooperierten rußlandmuslimische Imame mit der Regierung, um zu verhindern, daß Lehrer und Lehrmethoden aus Istanbul Einzug in die Schulen der Rußlandmuslime hielten.[4]

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 19, 14. Teşrin I 1326/24. Şevval 1328 *(Kısm-i Mahsus: Yine hahul kırğız kavgası)*, S. 314.

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 114, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(Musibet-i milliye)*, S. 163.

3 Siehe z.B. *Vakyt* 1910, Nr. 585, 27.2.1910/1. Receb 1328 *(Andan bundan: Törkijada ärmänilär)*, S. 4. Auch die osmanische Presse übernahm solche vergleichende Darstellungen aus *Vakyt*; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 83, 24. Mart 1326/25. Rebi I 1328 *(Matbuat-i İslâmiye)*, S. 95–96.

4 So sah es der Herausgeber von *Burhan-i Täräqqi*, der selbst versucht hatte, osmanische Lehrer in seiner Astrachaner Schule anzustellen; siehe *Burhan-i Täräqqi* 1911, Nr. 132, 28.1.1911/11. Safer 1329 *(Türkiyä hävadisä: Türkiyädä sırb mäktäbläri)*, S. 1–2.

Es war den Istanbuler Redaktionen bewußt, daß die Türkei für die Rußlandmuslime keine Protektionsrolle spielen konnte, wie dies die europäischen Staaten im Falle der christlichen Untertanen der Osmanen taten. Alle Solidarität der muslimischen Welt reichte anscheinend nicht aus, um Rußlands Regierung zu einem Überdenken ihrer Nationalitätenpolitik zu bewegen. Vor diesem Hintergrund gewannen solche vergleichende Darstellungen eine neue Bedeutung, deren Botschaft zwischen den Zeilen zu lesen war: Wenn es offensichtlich war, daß das Ziel Rußlands wie das der anderen Europäer darin bestand, die Muslime zu unterwerfen und kulturell, religiös sowie sprachlich zu assimilieren, und die Osmanen selbst nicht in der Lage waren, die Rechte ihrer Glaubensbrüder in Rußland zu verteidigen, dann war auch jede Toleranz gegenüber den eigenen Christen kein Zeichen von türkischer Charakterstärke mehr, sondern politischer Selbstmord. Solange die Rußlandmuslime leiden mußten, gab es keinen Grund, die osmanischen Christen großzügig zu behandeln, die ohnehin heimlich auf den „Tag X" warteten, um den Osmanen in den Rücken zu fallen.

Die Balkankriege 1912/13 schienen diesen – oft nur angedeuteten – Gedanken Recht zu geben. Die christlichen Soldaten der osmanischen Streitkräfte, die im ersten Balkankrieg zum Feind übergelaufen waren, wurden von türkischer Seite beschuldigt, verantwortlich für die osmanische Niederlage gewesen zu sein.[1] Im Vergleich dazu konnte das Zarenreich seinen Minderheiten vertrauen: Mit Bitterkeit mußte *Sebilürreşad* im Februar 1913 konstatieren, daß an der Loyalität der Muslime Rußlands gegenüber ihrer christlichen Regierung offenbar nicht zu zweifeln war. In einer Kurzmeldung verbreitete die Zeitschrift die Nachricht, die Rußlandsmuslime würden im März 1913 als treue Untergebene des Zaren an den Feierlichkeiten anläßlich des 300jährigen Thronjubiläums des Hauses Romanov teilnehmen – dem damaligen osmanischen Leser war die versteckte Anspielung sicher verständlich.[2]

Der Verlust des Balkans wurde 1913 von Fatix Kärimof jedoch auch als Chance für einen Neuanfang in den russisch-türkischen Beziehungen gewertet:[3] Nun, da die Balkanslawen sich von den Osmanen getrennt hätten, bestehe für die russische Außenpolitik kein Anlaß mehr, sich in die inneren Angelegenheiten des Osmanischen Reichs einzumischen. Die „orientalische Mission" Rußlands auf dem Balkan sei erfüllt. Im Verhältnis zwischen der russischen Regierung und den Muslimen des Landes, vor allem den Tataren, hatte sich die Situation 1913 ein wenig zum Besseren gewandelt. Die Erfolge der Tataren in Wirtschaft, Bildung und im kulturellen Bereich waren nach Ansicht Kärimofs hierfür der beste Beweis. Die osmanischen Türken zeigten sich vom Fortschritt der Tataren so begeistert, daß sie begonnen hätten, Rußland mit neuen Augen zu betrachten und Sympathie für das Land zu empfinden. Kärimof hoffte, daß die russischen Politiker nun an einer Zusammenarbeit mit den Türken interessiert seien, von der auch die Muslime Rußlands profitieren könnten. Mit Sorge registrierte er aber, daß sich 1913 die Situation in Armenisch-Kurdistan zuspitzte. Dies, so Kärimof, könne der

1 ADANIR (1995), S. 15.

2 *Sebilürreşad* 1913, Bd. 9, Nr. 51/233, 14. Şubat 1328/21. Rebi I 1331 *(Şüun: Rusya: Çarın sadık tabaası sıfatiyle)*, S. 436.

3 Siehe KÄRİMİ (1913), S. 411–17.

politischen Führung in Rußland erneut Anlaß geben, sich auf Seiten einer christlichen Minderheit zu engagieren und diesmal die Türken auch in Anatolien zu vernichten.[1]

5.3.1.2 Arabischer Verrat am türkischen Bruder

Gegen Ende des Jahres 1913 fand auf Einladung des Ägypters ʿAzīz ʿAlī al-Miṣrī in dessen Istanbuler Wohnung eine Versammlung von Türken und Arabern statt.[2] Unter den arabischen Gästen waren zahlreiche Mitglieder der Vereinigung *al-ʿAhd*, die mit den anwesenden Türken – Offizieren, Politikern und anderer Prominenz – ihre Vorstellung von einem föderalen Staat besprachen. Plötzlich, so erinnerten sich arabische Teilnehmer in ihren Memoiren, habe ein kaukasischer Türke, Ahmed Ağayef, erzürnt aufgeschrien:

> „Sie können sicher sein, daß diese primitiven Leute, die Sie Araber oder Albaner nennen, ohne Bedeutung sind. Es gibt nichts außer der türkischen Rasse, die ganz Asien beherrscht, da sie mehr als fünf[hundert] Millionen Menschen zählt."[3]

Albanische und arabische Zeugen der Szene waren schockiert. Er könne von Glück sagen, daß er Gast in seinem Hause sei, erklärte al-Miṣrī dem Kaukasier, sonst würde er ihn wegen dieser Worte umbringen. In der arabischen Literatur, die sich mit dem türkisch-arabischen Antagonismus der zweiten Verfassungsperiode beschäftigt, wird der vermehrten Präsenz von Rußlandtürken in Istanbul Mitschuld am Entstehen eines türkischen Chauvinismus am Vorabend des Ersten Weltkriegs gegeben. Ahmed Ağayef nahm hierbei eine herausragende Stellung ein: Barū charakterisiert ihn mit folgenden Worten: „Er war einer der radikalsten Vertreter der panturanistischen Propaganda und eine der größten Ursachen für die Zwietracht zwischen Türken und Arabern."[4]

Die kurz vor dem Ersten Weltkrieg einsetzende panturkistische Propaganda in der osmanischen Presse und eine angeblich von den Jungtürken angestrebte Turkifizierungspolitik der Minderheiten dienten vielen arabischen Nationalisten nachträglich als Rechtfertigung für den arabischen Aufstand von 1916.[5] Daß man mitten im Krieg mit englischer Unterstützung die

---

1 Ebd., S. 417.

2 Zu den Hintergründen dieses Treffens siehe Tauber (1993), S. 213–36.

3 Siehe Tauber (1993), S. 224. Tauber vermutet, Ağayef habe die Chinesen mit zu den Türken gezählt. Dem ist jedoch nicht so: In der Vorlesung, die Ağayef 1913 an dem neu eingerichteten Lehrstuhl für türkische Kulturgeschichte an der Istanbuler Universität hielt, sprach er – in Anlehnung an Budapester Gelehrte – von 500 Millionen Turaniern, zu denen neben den turksprachigen Völkern lediglich Mandschuren, Tungusen und Japaner gehörten; *Türk Yurdu* 1913, Bd. 4, Nr. 4, 1329 *(Tarih ve asar-i atika: Türk medeniyeti tarihi, mukaddime)*, S. 539.

4 Barū, Taufīq ʿAlī (1991): *al-ʿArab wat-turk fī ʾl-ʿahd ad-dastūrī al-ʿuṯmānī 1908–1914*. Dimašq, S. 271, Fußnote 132.

5 Einen Überblick über das „Türkenbild" in der arabischen Welt bis in die Gegenwart bietet Haarmann, Ulrich (1988): „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasid to Modern Egypt." In: *IJMES* 20. S. 175–96. Nicht unpolemisch hat sich der türkische Forscher İlhan Arsel mit den antitürkischen Vorurteilen im arabischen Nationalismus auseinandergesetzt; Arsel, İlhan

Waffen gegen die Türken erhoben hatte, mußte vor allem aus Sicht arabischer Muslime begründet werden. Lange Zeit dominierte daher in Teilen der arabischen Literatur das Bild vom „tyrannischen türkischen Imperium", das den nationalen Interessen der arabischen Bevölkerung geschadet habe und für die Erfolge der Kolonialmächte und Zionisten verantwortlich gewesen sei. Während nationalistisch argumentierende Autoren auf die Gefahren einer jungtürkischen Assimilierungspolitik hinwiesen, unterstellten gläubige Muslime den Jungtürken, innerlich vom Islam abgefallen zu sein.

Die Forschung hat sich seit den 80er Jahren bemüht, stärker den gemeinsamen osmanischen Hintergrund beider Bevölkerungselemente zu berücksichtigen. Man wisse immer noch viel zu wenig über die Zusammenhänge zwischen türkischem und arabischem Nationalismus in der Schlußphase des Osmanischen Reiches, klagte RASHID KHALIDI 1991.[1] Mit den Arbeiten von MAHMOUD HADDAD, HASAN KAYALI und SABINE PRÄTOR[2] liegen nun Studien vor, die sich gezielt mit den arabisch-türkischen Beziehungen der zweiten Verfassungsperiode beschäftigen. Der Turkifizierung, von der in der zeitgenössischen arabischen Presse und der späteren Sekundärliteratur so viel die Rede war, lag KAYALI zufolge kein gezieltes Programm der Regierung oder des Komitees zugrunde. Zentralisierungsmaßnahmen der Jungtürken seien in der arabischen Öffentlichkeit sofort als Versuch einer ethnischen Homogenisierung des Reiches aufgefaßt worden. Die den Ursprüngen des arabischen Nationalismus gewidmete Forschung neueren Datums tendiere dazu, die Turkifizierung mehr als eine Art Nebenwirkung der osmanischen Zentralisierung zu betrachten, konstatiert KAYALI.[3]

Der Höhepunkt dieser Verdächtigung, deren Wortführer arabische Journalisten waren, fiel in die Jahre 1909–11.[4] Es ergeben sich somit interessante zeitliche und inhaltliche Parallelen zur antirussischen Propaganda der Rußlandmuslime in Istanbul: Die Furcht, eine Reform des Bildungswesens und die Einführung einer allgemeinen Schulpflicht könne zu einer sprachlichen Assimilierung durch das Herrschervolk führen, findet sich bei beiden Nationen.[5] Russen

---

(1987): *Arap milliyetçiliği ve Türkler*. Arap milliyetçiliğinde Türk aleyhtarlığı, dil ve din unsurları ve Türkle ilgili sorunlar. [4]İstanbul.

1 KHALIDI, RASHID (1991): „The Origins of Arab Nationalism. Introduction." In: ders. (ed.): *The Origins of Arab Nationalism*. Columbia, S. XVII.

2 KAYALI (1997) sowie HADDAD, MAHMOUD (1994): „The Rise of Arab Nationalism Reconsidered." In: *IJMES* 26. S. 201–22; PRÄTOR, SABINE (1993): *Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik*. Eine Studie zum osmanischen Parlament der II. Konstitution (1908–1918). Berlin. (Islamkundliche Untersuchungen. 170.); sowie dies. (1993): „Staatssprache Türkisch. Zu den Auswirkungen einer Verfassungsbestimmung in der „Zweiten Konstitution"." In: LAUT, JENS PETER/KLAUS RÖHRBORN (edd.): *Sprach- und Kulturkontakte der türkischen Völker*. Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz Rauischholzhausen, 13.-16. Juli 1990. Wiesbaden. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 37.), S. 133–38.

3 KAYALI (1997), S. 83.

4 KHALIDI, RASHID (1991): „Ottomanism and Arabism in Syria before 1914: A Reassessment." In: ders. (ed.): *The Origins of Arab Nationalism*. Columbia, S. 50–69. Zeitgenössische arabische Leserbriefe an osmanische Hauptstadt-Zeitungen behandelt PRÄTOR, SABINE (1995): „Arabische Stimmen in der Istanbuler Presse der Jungtürkenzeit." In: HERZOG, CHRISTOPH/RAOUL MOTIKA/ANJA PISTOR-HATAM (edd.): *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*. Heidelberg, S. 121–29; PRÄTOR weist nach, daß solche arabischen Leserbriefe mehrheitlich in den Jahren 1910–12 anzutreffen sind.

5 Die ersten Anzeichen eines arabischen Protestes gegen die Reorganisation der osmanischen Verwaltung

wie osmanische Türken wiederum glaubten, in dem Widerstand der jeweiligen Minderheit die Hand des feindlichen Auslands erkannt zu haben. Ihre Politiker und ihre nationalistische Presse witterten Verrat und Separatismus und forderten ein entschiedenes Vorgehen gegen diese Strömungen.

Trotz solchen Gemeinsamkeiten existierte zwischen Rußlandmuslimen und osmanischen Arabern ein erhebliches Konfliktpotential, wie uns der eingangs geschilderte Vorfall vor Augen führt. Die rußlandmuslimische Presse hatte seit den Tagen Abdülhamids II. die Entwicklungen in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches aufmerksam verfolgt. Rußlandmuslime in Istanbul berichteten regelmäßig an ihre Heimatblätter über die Verschlechterung der türkisch-arabischen Beziehungen. Gedanken, die sie in osmanischen Periodika so nicht aussprechen konnten, legten sie in den Zeitungen Bakus, Kasans oder Orenburgs offen dar. Bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jh. hatten rußländische Journalisten in den Spalten russischsprachiger Zeitungen Stellung zu den Meldungen aus Ägypten und dem Osmanischen Reich genommen, wonach die Araber aus Unzufriedenheit über die autoritäre Politik des türkischen Sultans ein eigenes arabisches Kalifat gründen wollten. Die russische Presse hatte aus der westeuropäischen entsprechende Berichte übernommen und Verständnis für die Haltung der Araber signalisiert. In mehreren Artikelserien, die sich mit der Geschichte der Türken und des Islams beschäftigten, hatte Ahmed Ağayef in der Bakuer Zeitung *Kaspij* die in der europäischen Öffentlichkeit verbreitete Vorstellung von den „kulturlosen" Türken zurückgewiesen.[1] Die Herrschaftsmethoden Abdülhamids II. seien kein Argument für eine Abspaltung der Araber, argumentierte der Aserbaidschaner, vielmehr liege bei den Türken der Schlüssel zu einer erneuten Blüte der islamischen Welt. Seine mitunter sehr abwertenden Bemerkungen über den Charakter der Araber hatten viele zeitgenössische muslimische Leser in Rußland irritiert. *Vakyt* erinnerte 1910 an die früheren Ausführungen Ağayefs, als sie die Meldung kommentierte, daß sich auch der Emir von Kuweit von den Osmanen abgewandt habe und mit den Engländern kooperiere, um seine Herrschaft zu sichern:

> „In einer Situation, in der die Türkei sehr schwach war, zu einer Zeit, als die Türken Aserbaidschans unter der Tyrannei der Perser litten und bei den Rußlandmuslimen keine vernünftige Bewegung zu erkennen war, schrieb der berühmte Schriftsteller Ahmed Bey Ağayef in *Kaspij*:
>
> «Das Zeitalter der Araber ist vorüber. Dieses Volk hat ausgedient. Der Islam kann von ihnen nichts mehr erwarten. Sie schaden ihm nur. Die Zukunft des Islams liegt in den Händen des edlen türkisch-tatarischen Volkes, das bald erwachen wird. Sie werden den Anstoß zum Voranschreiten

---

wurden in Syrien, das in der Geschichte des arabischen Nationalismus eine Vorreiterrolle einnahm, Ende 1909 und im Frühjahr 1910 bemerkbar; siehe hierzu KHALIDI, RASHID (1977): „Arab Nationalism in Syria. The Formative Years, 1908–1914." in: HADDAD, WILLIAM W./WILLIAM OCHSENWALD (edd.): *Nationalism in a Non-National State*. The Dissolution of the Ottoman Empire. Columbus, S. 215. Die öffentliche Meinung erhitzte sich also in Syrien zur selben Zeit, da *Sırat-i Müstakim* den Tonfall in der Bewertung der russischen Minderheitenpolitik änderte.

1 Diese Artikel erschienen noch vor Ausbruch der ersten Russischen Revolution zwischen 1895 und 1904; SWIETOCHOWSKI (1985), S. 35–36. Siehe auch die Analyse einiger Beiträge Ağayefs über die arabische Frage in MUSTAFAYEV (1973), S. 152 ff, 187–88.

der islamischen Welt geben. Alle Muslime werden sich an diesen Völkern [den Türken und Tataren] orientieren.»

Damals war es schwierig, diesen Worten Glauben zu schenken. Aber die Zeit hat ihre Richtigkeit bewiesen."[1]

Vor der Jungtürkischen Revolution zeigten rußlandmuslimische Kommentatoren noch ein gewisses Maß an Verständnis für die Proteste arabisch-nationalistischer Kreise in Ägypten oder für die Aufstände auf der arabischen Halbinsel, da sie darin den Unmut der Bevölkerung angesichts der Autokratie Abdülhamids II. und der Willkür seiner Beamten zu erkennen glaubten.[2] Nach 1908 änderte sich ihre Haltung jedoch grundlegend. Auf die folgenden Entwicklungen und Ereignisse reagierte die rußlandtürkische Presse zwischen 1908 und 1911 in einem zunehmend ungehaltenen Ton:

- die antiosmanische Agitation christlicher Araber und ehemaliger arabischer Berater Abdülhamids II. im europäischen Ausland und Ägypten.[3]
- die *İkdam*-Affäre.[4]
- die seit längerem existierende und immer wieder von neuem vorgetragene Forderung nach einem arabischen Kalifat.
- die Zweifel an der Religiosität der Jungtürken, wie der Türken im allgemeinen.
- die Bedrohung rußlandmuslimischer Pilgerkarawanen durch Beduinen.
- die Zusammenarbeit zwischen Stammesführern der arabischen Halbinsel und England wie etwa im Falle des Emirs von Kuweit.
- die Aufstände im Jemen durch Šaiḫ Idrīsī und Imām Yaḥyā.

Der Vorwurf, bei den Türken handle es sich um innerasiatische Barbaren, die nur erobern könnten, aber zu keiner schöpferischen Leistung fähig seien, war den Tataren bereits aus der russischen und westeuropäischen Publizistik und Literatur vertraut. Aserbaidschanische Autoren, die sich in jenen Jahren ihres Türkentums zu rühmen begannen, sahen sich ähnlicher Vorurteile aus persischem und armenischem Munde ausgesetzt. Zahlreiche historiographische Artikel und Broschüren, die in Baku, Kasan, Bachčisaraj und Istanbul vor dem Ersten Weltkrieg entstanden, setzten solchen Vorstellungen das Bild vom nicht nur kriegerisch, sondern

1 *Vakyt* 1910, Nr. 579, 13.2.1910/16. Safer 1328, *(Garäb ixtilaly)*, S. 1.

2 Auf keine Sympathie stießen jedoch Revolten, hinter denen die Autoren englisches Geld vermuteten; siehe etwa den Kommentar Gasprinskis zu einer erneuten Erhebung der Jemeniten und der Ausrufung eines arabischen Kalifats; *Terciman* 1905, Nr. 35, 15. Rebi I 1323 *(Yemen ve hilafa)*.

3 Christlich-syrische Emigranten in Kairo hatten in der Spätphase des Osmanischen Reichs bei der Verbreitung arabisch-nationalistischer Ideen in der arabischen Presse eine nicht unerhebliche Rolle gespielt; in ihrer panarabischen Radikalität unterschieden sie sich von ägyptischen Journalisten merklich; siehe Tauber (1990), S. 164–66, sowie Jankowski, James (1980): „Ottomanism and Arabism in Egypt, 1860–1914." In: *Moslem World* 70. S. 226–59.

4 Im Frühjahr 1910 hatte sich die Istanbuler Zeitung *İkdam* abschätzig über den nationalen Charakter der Araber geäußert. Zu einem Eklat kam es im März, als arabische Studenten daraufhin die Redaktionsräume des Blattes verwüsteten; siehe Tauber (1993), S. 104f.

auch sittlich und kulturell überlegenen türkischen Welteroberer entgegen, der seine Herrschaft nie mißbraucht, sondern stets zum Wohl der ihm anvertrauten Völker eingesetzt habe.[1]

Es schmerzte türkische Autoren in Rußland, daß die Nachfahren der einst so gerecht behandelten Christen heute anscheinend danach trachteten, die muslimischen Türken zu vernichten. Daß aber auch die muslimischen Verbündeten, die Araber, den Türken jegliche Verdienste an der islamischen Zivilisation absprachen und sich offenbar mit europäischer Hilfe gegen sie erhoben, war für viele rußlandtürkische Beobachter ein Fanal, das sie nicht schweigend übergehen konnten. Das vermeintlich treulose Verhalten der Araber versuchten sie mit der Rückständigkeit der beduinischen Gesellschaft zu erklären. Einen Ausweg bot ihrer Ansicht nach alleine eine gezielte kulturelle Mission durch die türkischen Osmanen auf der arabischen Halbinsel. Ein Kommentar aus *Tearüf-i Müslimin* zu der Meldung, daß die Jungtürken Geld bereitstellten, um eine Gewerbeschule in Mekka, die erste ihrer Art, zu eröffnen, verdeutlicht, wie sehr der Fortschritt im Hedschas auch eine rußländische Dimension besaß: Endlich, so schrieb *Tearüf-i Müslimin*,[2] erblühe der fast vergessene Hedschas wieder zu neuem Leben. Früher habe den Rußlandmuslimen das Herz geblutet, wenn sie an die Situation jenes Landstrichs gedacht hätten. Noch heute lebten die Söhne dieses Landes, das allen Muslimen so heilig sei, als Beduinen bar jeglicher Kultur und Bildung. Diesen betrüblichen Zustand Arabiens hätten die russischen Missionare ausgenutzt, um den Islam anzugreifen. Denn sie hätten gesagt: Ihr Muslime haltet den Islam für den Garanten von Zivilisation und Glück, doch warum herrschen dann in Arabien seit 1300 Jahren Nomadismus und Ignoranz?

Nun, so hoffte das Blatt, könne die neue türkische Regierung auch im heiligen Land der Muslime beweisen, daß Islam und Zivilisation keinen Widerspruch darstellten. Briefe aus Mekka und Medina, die die dortigen rußlandmuslimischen Studentenvereinigungen an die Istanbuler und rußländische Presse schickten, kündeten von der Aufbruchsstimmung, die nach 1908 herrschte. Selbstbewußt schilderten die Studenten, daß sie an den ehrwürdigen Stätten erfolgreich neue Lehr- und Prüfungsmethoden eingeführt hätten. *Sırat-i Müstakim* wies nicht ohne ethnischen Stolz darauf hin, daß es die tatarischen Brüder seien, die im Herzen der islamischen Welt durch diese Initiative für Fortschritte im Bildungswesen sorgten.[3] Panislamistische Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* boten natürlich aufgrund ihrer Ausrichtung einer antiarabischen Polemik keinen Raum: Sie bemühten sich vielmehr, die beiden muslimischen Völker zur Eintracht aufzurufen. Der Pflege der arabischen Sprache in den von Arabern bewohnten Provinzen des Reiches maß *Sırat-i Müstakim* eine große Bedeutung zu.[4] Hierfür erhielt die Zeitschrift auch das Lob rußlandmuslimischer Journalisten.[5]

Auf dem Höhepunkt arabisch-türkischer Irritationen im Jahre 1910 übernahm *İdel* eine freudige Nachricht aus *Tearüf-i Müslimin*, die als Beweis dafür dienen sollte, daß eine panislamische Kooperation der beiden Völker durchaus noch möglich war. „Die türkisch-arabische

1 Kushner (1977), S. 31–37.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328, S. 32.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 60, 15. Teşrin I 1325/13. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm)*, S. 128.

4 Siehe hierzu auch Kayalı (1997), S. 93.

5 So von Ahmed Hadi Maksudof in *Joldyz* 1910, Nr. 508, 23.2.1910/26. Safer 1328 *(Garäb tele)*, S. 2.

Freundschaft" lautete der Titel dieses Beitrags,[1] der den Europäern alle Schuld an den bisherigen Kämpfen gab. Um die Araber davon zu überzeugen, daß ihnen das islamische Kalifat zustehe, seien früher viele speziell ausgebildete Orientalisten, „Kenner der muslimischen Sprachen", durch Arabien gereist. Diese orientalistische Aufwiegelung habe, so glaubte der Autor, die Araber erst zur Rebellion gegen die Türkei getrieben. Modernste Waffen seien ihnen gleich mitgeliefert worden. Mit dem Ende der Herrschaft des „grausamen" Abdülhamids II. sei nun jedoch ein neues Zeitalter der Einigkeit angebrochen. Aus *Tearüf-i Müslimin* erfuhr *İdel* auch, daß ein Mitglied der mekkanischen Ulema nach Istanbul gereist sei, um eine Gesellschaft zu gründen, die für die osmanische Flotte Spenden sammeln wolle.

Gemeinsame arabisch-türkische Unternehmungen dieser und ähnlicher Art fanden in der tatarischen Presse Beifall. Das herzliche Verhältnis zwischen dem Herausgeber von *al-Manār*, Rašīd Riḍā, und dem Chefredakteur von *Šura*, Rızaeddin Fahreddin, ist an anderer Stelle angesprochen worden.[2] Rašīd Riḍās Projekt einer islamischen Akademie, das er 1909/10 in Istanbul verwirklichen wollte,[3] stieß in Orenburg auf Zustimmung. Die Vorstellung, künftig in Istanbul moderne islamische Studien in arabischer Sprache betreiben zu können, klang für Rußlandmuslime verlockend.[4]

Hoffnungsvolle Stimmen wie diese bildeten in den Jahren 1908–11 jedoch die Ausnahme. Bereits im Oktober 1908 hatte *Vakyt* aus der russischen Presse vernommen, daß einige christlich-arabische Nationalisten vom Ausland aus gegen die neue Verfassung der Türkei agitierten und erneut mit einer Abspaltung Syriens drohten.[5] In der Periode der Einigkeit unter den Nationalitäten des Osmanischen Reiches, wie sie wenige Monate nach Wiedereinführung der Verfassung herrschte, veröffentlichte die russische Zeitung *Reč'* ein im September 1908 aufgezeichnetes Interview mit dem Syrer Rašīd Muṭrān, der nach eigenen Angaben beste Beziehungen zum osmanischen Palast und zu europäischen Regierungen unterhielt.[6] Der europäischen Öffentlichkeit gegenüber gab er sich als Vorsitzender eines *Comité Central Syrien* aus, das alle Syrer repräsentiere, von dem aber schon zeitgenössische Beobachter wie Martin Hartmann annahmen, es bestehe im wesentlichen nur aus Rašīd Muṭrān selbst.[7] Ende Dezember 1908 trat er im Namen dieses Komitees mit einem Manifest an die türkische Regierung und die europäischen Botschaften heran, in dem er seinen Zweifel am Erfolg der osmanischen Verfassung bekundete und die Türken vor einer Assimilierungspolitik warnte.

---

1 *İdel* 1910, Nr. 286, 3.9.1910/12. Ramazan 1328 *(Törek vä garäb dustlyky)*, S. 1.

2 Siehe Kapitel 3.2.2.2.

3 Rašīd Riḍās mehrmonatiger Istanbul-Aufenthalt war jedoch nicht von Erfolg gekrönt. Die Enttäuschung über die Haltung der Jungtürken trug nicht unwesentlich dazu bei, daß Rašīd Riḍā seit 1910 vermehrt für eine arabische Selbständigkeit eintrat; zu den Hintergründen siehe Tauber (1989), S. 104 ff. Ein Aufruf zur arabisch-türkischen Versöhnung, den er in *Ikdam* publizierte, wurde von *Vakyt* übernommen; *Vakyt* 1909, Nr. 550, 28.11.1909/28. Zilkade 1327 *(Garäblär vä törekläг)*, S. 1.

4 *Vakyt* 1910, Nr. 594, 20.3.1910/22. Rebi I 1328 *(İstanbulda jaŋa ber mädräsä)*, S. 1.

5 *Vakyt* 1908, Nr. 376, 30.9.1908/17. Ramazan 1326 *(Garäbläryn maksudy)*, S. 1–2.

6 Zu R. Muṭrān und den Pamphleten der Jahre 1908/09 siehe Tauber, Eliezer (1987): „Four Syrian Manifestos after the Young Turk Revolution." In: *Turcica* 19. S. 195–213; dort findet sich auch eine Übersetzung der Manifeste.

7 Hartmann (1909), S. 56.

In dem Interview, das er der russischen Zeitung mehr als drei Monate vorher gegeben hatte, nahm er im wesentlichen die Thesen des Manifests vorweg. Rašīd Muṭrān habe dem russischen Korrespondenten von *Reč'* erklärt, schrieb *Vakyt*, daß der türkische Sultan keineswegs der neuen Regierungsform aus vollem Herzen ergeben sei. Auch wollten die Araber keine Europäer werden, sondern in der Mentalität des Orients verwurzelt bleiben. Eine europäische Verfassung würde nur zu einer Verwestlichung führen. Die jetzige Freundschaft unter den Völkern des Osmanischen Reichs werde nicht von langer Dauer sein. Wenn die Jungtürken versuchten, den Arabern die türkische Sprache aufzudrängen, dann sei ihr Scheitern gewiß, habe Muṭrān behauptet. Der russische Korrespondent beendete seine Beobachtungen mit den Worten:

> „Ich weiß, daß unter den Arabern Syriens die Strömung, die für eine Trennung von der Türkei eintritt, an Kraft zunimmt. Es gibt in Europa und Amerika Komitees arabischer Nationalisten. Sie geben mehr als 20 arabische Zeitungen heraus und Rašīd Muṭrān, ihr Stammesbruder, arbeitet für eine davon. Meiner Meinung nach wird Syrien nicht zögern, auf sich aufmerksam zu machen."

Die Redaktion von *Vakyt* fügte daraufhin einen arroganten Kommentar hinzu:

> „Es ist nicht weiter verwunderlich, daß gebildete und zivilisierte Nationen wie die Bulgaren, Armenier und Griechen autonom werden wollen; daß aber die Araber, die von der modernen Zivilisation ganz ausgeschlossen sind, eine Autonomie fordern, ist sowohl lächerlich wie auch zum Weinen."[1]

Als es im Verlauf des Jahres 1909 erneut zu verlustreichen Kämpfen im Jemen kam, verdächtigte *Vakyt* die arabischen Nationalisten um Rašīd Muṭrān, Drahtzieher und Profiteure dieser für die islamischen Welt so betrüblichen Ereignisse zu sein:

> „Die jemenitischen Araber haben sich in der Vergangenheit schon mehrfach mit Waffengewalt gegen die Türkei erhoben und eine Autonomie für sich gefordert. Wegen ihrer großen Zahl und ihrer Entschlossenheit haben sie zwar mehrere Male die regulären Truppen der Türkei, die mit dem Klima und den Lebensumständen nicht zurechtkommen, besiegt; aber letztendlich konnten sie daraus keinen Profit schlagen, da sich ihre Emire und Scheichs untereinander bekämpfen, und die Türkei konnte sie schließlich niederwerfen. Jetzt haben sich ihre Scheichs unter einer Führung vereint. Und mit dem Ziel, die Gemüter der Araber in Wallung zu bringen, nennen sie ihren Aufstand gegen die Türkei den ‚heiligen Krieg' *(mukaddes «cihad»)*. Nun ist klar geworden, daß ihr geistiger Vater der Beiruter Araber Rašīd Muṭrān ist. Muṭrān ist enger Freund und Weggefährte von 'Izzat Paşa, einem der Vertrauten Sultan Abdülhamids,[2] und sein politisches Programm besteht darin, den Arabern die Unabhängigkeit zu sichern und ein unabhängiges arabisches Königtum (Kalifat) zu gründen. Im Augenblick sind die türkischen Soldaten auf ganzer Linie besiegt, aber sowie neue türkische Truppen anrücken, werden sie [die Araber] nicht lange Widerstand leisten können.

---

1 *Vakyt* 1908, Nr. 376, 30.9.1908/17. Ramazan 1326 *(Garäbläryn maksudy)*, S. 2.

2 Zu 'Izzat al-'Ābid (1854–1924) und seiner Rolle nach 1908 siehe FARAH, CAESAR E. (1997): „Arab Supporters of Sultan Abdülhamid II: 'Izzet al-'Ābid." In: *Archivum Ottomanicum* 15. S. 189–219.

Der Aufstand im Jemen ist der große Kampf zwischen der türkischen und der arabischen Nation, von dessen Ausgang viel für die Zukunft aller Muslime abhängt. Wenn die Araber nicht besiegt werden, wird die islamische Welt ohne Zweifel völlig ‚auseinandergerissen' *(sötelü)*. Damit die islamische Welt von neuem erwacht und sich zusammenschließt, muß das tüchtige türkische Element, das frisch und rein auferstanden ist und sich der neuen Weltzivilisation verschrieben hat, obsiegen und die Araber müssen ‚vernichtet' *(jotu)* werden. Alle, die auf einen Fortschritt und ein Weiterleben der Muslime hoffen, erwarten dies vom türkischen Element. Daher wünschen sich diejenigen, die wollen, daß die islamische Welt eine glänzende Zukunft hat, daß die Araber von der türkischen Armee derart ‚zerschlagen' *(izelü)* werden, daß sie nie wieder die Augen öffnen können."[1]

Die Ausführungen des Orenburger Blattes lassen sich wie folgt zusammenfassen: Vom Sieg der türkischen Truppen hängt auch die Zukunft der Rußlandmuslime ab, da nur die Türken in der Lage sind, dem Islam die nötigen Kräfte zu verleihen, um der Herausforderung durch Europa standzuhalten. Der Eigensinn arabischer Scheichs oder ehemaliger Anhänger Abdülhamids II., die nicht einmal davor zurückschreckten, ihr Tun religiös zu verbrämen, mußte aus Sicht von *Vakyt* gebrochen werden. Im April 1910 meldete *Vakyt* erneut, daß sich die früheren arabischen Vertrauten des gestürzten Sultans in Kairo zu einer Gesellschaft zusammengeschlossen hätten.[2] Sie setzten sich dafür ein, daß das Kalifat aller Muslime dem türkischen Herrscher entrissen und nach Arabien verlegt werde.[3] Um dies zu erreichen, wollten diese arabischen Agitatoren den religiösen Fanatismus der Muslime ausnutzen. „Arabisch" gewann in solchen rußlandtürkischen Beiträgen mehr und mehr die Konnotation „rückständig".

Nur zwei Wochen später brachte *Vakyt* erneut einen längeren Artikel, der sich mit dem Verhältnis zwischen Türken und Arabern auseinandersetzte. Vor dem Hintergrund der oben erwähnten *İkdam*-Affäre schrieb das Blatt:

„Die gegenwärtig unter türkischer Herrschaft stehenden Araber sind im allgemeinen von jeglicher Bildung ausgeschlossen, leben auf einer sehr tiefen Zivilisationsstufe und sind zum Teil noch nomadisch. Gleichwohl mögen sie die Türken nicht. Sie wollen nicht der Türkei untertan sein. Sie möchten für sich eine eigenständige autonome Verwaltung.

Warum wollen sie das wohl? Wie sind sie auf diese Gedanken gekommen? Die Beantwortung dieser Fragen ist gar nicht so schwierig, denn: Auf der einen Seite hatte die ehemalige Regierung der Türkei die Araber ebenso wie die anderen Völker unter ihrer Herrschaft nur mit Gewalt behandelt. Sie bemühte sich nicht darum, ihnen Schulen zu bauen, um Bildung und Handwerk zu entwickeln. Sie schuf keine Gerichtshöfe, um Gerechtigkeit walten zu lassen. Die alten türkischen Beamten entfremdeten die Araber durch ihre Gewalt und ihre Korruption von der Türkei und den Türken. Auf der anderen Seite nutzten die Ausländer diese Situation dazu aus, unter den Arabern alle möglichen Ideen zu verbreiten. Vor allem die in Syrien gegründeten europäischen und amerikanischen Missionarsschulen taten nichts für die Freundschaft zwischen Arabern und

1 *Vakyt* 1909, Nr. 511, 25.8.1909/21. Ša'ban 1328 *(Garäb ixtilaly)*, S. 2.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 599, 1.4.1910/4. Rebi I 1328 *(Xariği xäbärlär)*, S. 3.

3 Solchen arabischen Forderungen hielt Şehbenderzâde Ahmed Hilmi entgegen, daß die Muslime Rußlands und Chinas Mehmed V. als ihren Kalifen betrachteten; *Hikmet* 1911, Nr. 43, 27. Kanun II 1326/10. Safer 1329 *(Bugünkü âlem-i islâm)*, S. 1–2.

Türken.[1] Im Gegenteil, eben jenen Schulen entsprang die Idee, daß die Araber sich von den Türken lösen und sich selbst verwalten sollten; ja auch bisweilen Vorstellungen, daß sie das Kalifat übernehmen und ein arabisch-islamisches Kalifat – Mittelpunkt für alle Muslime der Welt – gründen sollten.

Es ist nicht anzunehmen, daß die ungebildeten Araber, die Welten hinter der europäischen Zivilisation zurückgeblieben sind, fähig wären, einen überlebensfähigen Staat zu gründen. Aber für diejenigen, die die Muslime untereinander spalten und sie allesamt schwächen möchten, ist es nicht ohne Vorteil, bei den unwissenden Arabern solche Ideen zu verbreiten und sie zu täuschen. Sie sind jedesmal zufrieden, wenn die Araber sich gegen die Türkei erheben. Außerdem können sie Waffen an die Araber verkaufen und somit viel Geld verdienen.

Wenn sich auch vor gar nicht langer Zeit der arabische Aufstand im Jemen ein wenig gelegt hat, geht die Bewegung gegen die Türkei unter den Arabern weiter. Die Feinde der Türkei und des Türkentums bemühen sich mit all ihren Kräften, sie weitergehen zu lassen. Die unwissenden Araber haben sie sich zum Instrument gemacht; den neusten Meldungen der europäischen Zeitungen zufolge wird gegenwärtig unter den Arabern in großem Umfang eine Proklamation verteilt. In dieser Proklamation, die das Zentralkomitee der *Milli Arab İttifakı* verteilt, werden die Türken als Wilde, die aus Zentralasien gekommen sind, bezeichnet. Sie erklärt, daß die Araber früher der Wissenschaft, der Bildung und der Kultur gedient hätten, aber – seit sie unter die Herrschaft der Türken gekommen seien – in Armut und Unwissenheit gestürzt seien und unter Gewalt und Tyrannei lebten.

Die Proklamation ruft die Araber dazu auf, sich im Namen des Vaterlandes zu vereinen und einträchtig eigene politische Programme zu erarbeiten. Die politischen Programme bestehen darin, die Territorien von Euphrat und Tigris bis zum Suezkanal und vom Roten Meer bis zur See von Aden von der Türkei abzutrennen und einen arabischen Staat sowie ein islamisches Kalifat als Zentrum für alle Muslime der Welt zu gründen. Angeblich wäre die Staatsform dieses neuen Staates konstitutionell und das Reich dem Fortschritt verpflichtet. Der Führer des Staates wäre natürlich ein arabischer Sultan. In der Provinz Hedschas würde mit Medina als Zentrum ein eigenständiges Kalifat existieren. [...]

Ist es denn möglich, daß ein Volk, das weder über Schulen, Bildung, Militär und Waffen verfügt, das nomadisch lebt und noch überwiegend in Kämpfe untereinander verstrickt ist, einen solchen Staat gründen, und wenn ja, daß dieser überleben könnte? Natürlich nicht, aber diejenigen, die es sich zum Ziel gemacht haben, Zwietracht unter den Muslimen zu säen und der wiedererstarkten und ihre Stellung haltenden Türkei alle nur erdenklichen Unannehmlichkeiten zu bereiten, machen mit solchen Aktivitäten weiter, und – wie wir oben sagten – werden ob der arabischen Unwissenheit nicht ohne Erfolg bleiben."[2]

Zwei Monate zuvor hatte auch *Joldyz* in einem Beitrag, der den gleichen Titel trug, die Türken vor vermeintlichen arabischen Ressentiments in Schutz genommen:

„Die Türkei besteht zu einem Drittel aus türkischen Bewohnern, zu einem Drittel aus Arabern und den Rest bilden die anderen Nationen. Die führende Nation, die Herrschernation waren in der Türkei früher die Türken gewesen, sie sind es auch jetzt und werden es in Zukunft sein. Warum auch immer, so sieht man bei den Arabern der Türkei heutzutage eine antitürkische Strömung

1 Das prominentestes Beispiel war das 1866 in Beirut gegründete *Syrian Protestant College*, Vorläufer der heutigen *American University of Beirut*; siehe hierzu Tibawi, A. L. (1967): „The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College." In: *The Middle East Journal* 21. S. 1–15, und S. 199–212.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 605, 15.4.1910/18. Rebi I 1328 *(Garäblär vä töreklär)*, S. 2.

und einen antitürkischen Groll. Sie argumentieren, daß der Prophet Araber gewesen sei und daß es die Araber gewesen seien, die den Islam in der Welt verbreitet hätten [...]. Die Araber sollten wissen, daß der Prophet nicht ihnen alleine gehört, sondern allen Menschen gemein ist. Es sollte ihnen bekannt sein, daß die Muslime eine Nation bilden.[1]

İkdam, eine der Zeitungen Istanbuls, hat darüber einen sehr langen Artikel geschrieben. Ihr zufolge wäre der Islam, wenn ihn die Türken nicht angenommen hätten und der islamischen Welt nicht zu Hilfe geeilt wären, vermutlich von dieser Erde verschwunden und die Araber wären den Völkern Europas unterlegen gewesen und untergegangen. Durch göttliche Fügung seien es die Türken gewesen, die das Überleben des Islams und der Araber selbst bis heute gesichert hätten. Auch in Zukunft würden eher die Türken als die Araber um ihn Sorge tragen. Denn die Hälfte der auf der Erde lebenden 50 Millionen Araber seien Beduinen und Wüstenbewohner. Jedoch seien von den 50 Millionen Türken bis auf fünf, sechs Millionen alle anderen seßhaft."[2]

Dem Argument, es gebe deutlich mehr seßhafte und zivilisierte Türken als Araber, begegnete man in der damaligen türkischen Publizistik häufiger. Die türkischen Nomaden, bei denen die Autoren in der Regel die Kasachen Innerasiens vor Augen hatten, wurden im Unterschied zu den beduinischen Arabern der Halbinsel als weniger wild und leichter erziehbar dargestellt. Bei den Beiträgen über die Kasachen in *Sırat-i Müstakim* wird der ethnische Stolz auf den nomadischen Bruder spürbar. Eine Meldung aus *Vakyt*, der zufolge einige kasachische Sippen mit dem Bau von Schulen begonnen und ihre Bereitschaft bekundet hätten, schrittweise zu einem seßhaften Leben überzugehen, wurde von *Sırat-i Müstakim* mit den Worten kommentiert: Auch unsere Araber könnten sich hieran ein Beispiel nehmen.[3]

In den Jahren 1909 und 1910, als sich die Berichte über arabische Unabhängigkeitsforderungen mehrten, häuften sich zugleich in der rußländischen Presse Meldungen über beduinische Angriffe auf rußlandmuslimische Pilgerkarawanen. Die Zeitungen drückten ihr Unverständnis darüber aus, daß arabische Stämme muslimischen Pilgern kurz vor Erreichen ihres ersehnten Zieles auflauerten und sogar bereit zu sein schienen, sie wegen ein paar Münzen umzubringen. Der Sicherheit der Pilgerwege wegen forderten daher rußlandmuslimische Blätter wie *Terciman* von der osmanischen Regierung ein hartes Vorgehen gegen die Räuber. Den militärischen Züchtigungen müßten aber auch Reformen auf dem Gebiet der Bildungspolitik folgen, kommentierte Gasprinski Nachrichten aus Dschidda, wonach Beduinenunruhen wieder zahlreiche Opfer unter rußländischen Hadschis gefordert hatten.[4]

Im Umgang mit rebellischen Stämmen und reaktionären Stadtbewohnern, die moderne osmanische Einrichtungen, wie etwa die „neumethodischen" Schulen, ablehnten, vermißte Gasprinski bei den Osmanen bereits 1908 die nötige Härte. Darin stand er nicht allein: Ein krimtatarischer Student, der Anfang Dezember 1908 *Terciman* aus Mekka schrieb, zeigte sich verwundert darüber, daß der osmanische Gouverneur blutige Revolten der Stadtbevölkerung

1 Zu solchen nationalistischen Vereinnahmungen des Propheten Muḥammad kam es in der zeitgenössischen arabischen Presse durchaus; siehe Tauber (1990), S. 172.

2 *Joldyz* 1910, Nr. 504, 14.2.1910/17. Safer 1328 *(Garäblär vä töreklär)*, S. 1.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Kırgızlar'da medrese bina etmek)*, S. 223–24.

4 *Terciman* 1909, Nr. 1, 2.1.1909/23. Zilhicce 1326 *(Cidde'den mektub)*, S. 2.

gegen jungtürkische Modernisierungsmaßnahmen ungeahndet gelassen habe. Der Gouverneur habe, da er die arabischen „Verrücktheiten" *(delilikler)* kenne, keinen Feuerbefehl erteilt und auch keine Strafmaßnahmen durchführen lassen.[1]

Rußlandmuslimische Pilger sowie in Mekka und Medina lebende Studenten, die im Zeitraum zwischen 1908 und 1914 aus dem Hedschas berichteten, bestärkten die heimischen Leser in der Überzeugung, die Osmanen hätten in dieser Weltgegend einen zivilisatorischen Auftrag zu erfüllen: den Kampf gegen die arabische Rückständigkeit. Die in Mekka oder Medina studierenden Rußlandtürken ließen in ihren Schreiben erkennen, daß sie die osmanischen Behörden bei dieser Erziehungsarbeit gerne zu unterstützen bereit seien.

Ahmed Ağayef hatte sich, nachdem er nach Istanbul ausgewandert war, erneut in der Frage der türkisch-arabischen Beziehungen zu Wort gemeldet. Einige seiner „Osmanischen Briefe", die er seit 1909 an die Bakuer Presse schickte, setzten sich mit dem historischen und kulturellen Hintergrund des aktuellen Konflikts auseinander.

Die aserbaidschanische Zeitung *Häqiqät* hatte sich schon im Februar 1910 mit den Thesen von *Ikdam* solidarisch erklärt und einige von ihnen übernommen.[2] Den Arabern wurde darin vorgeworfen, sie behinderten durch ihre Aufstände die nötigen Reformen im Reich. Aufgrund ihres „Turanierhasses" seien die Araber viel zu blind, um zuzugeben, daß nur die Türken den Islam im Mittelalter vor dem Untergang gerettet hätten. Im April 1910 erschien in *Häqiqät* ein vierteiliger Aufsatz Ağayefs, der die Hintergründe der *İkdam*-Affäre zu erhellen suchte.[3] Gegen eine generelle Verurteilung nahm Ağayef die Araber zunächst in Schutz: Zu ihrer Zeit seien sie ein progressives Volk gewesen. Doch jetzt habe sich die Situation geändert, und Arabien sei zum Symbol der Stagnation geworden. Das Stichwort Jemen genüge – jeder Türke verändere die Gesichtsfarbe, sein Blut gerate in Wallung, wenn er diesen Namen höre. Seit Jahrhunderten sei dieses ausgedörrte Wadi für die Türken ein Grab: Es gebe kaum eine türkische Familie in Anatolien, die nicht trauere. Die schlechte Verwaltung sowie die Willkür der Beamten und der lokalen Oberschicht seien früher als Gründe für die Aufstände angeführt worden, doch sei das türkische Volk, so Ağayef, denselben Bedingungen ausgesetzt gewesen. Obgleich es die Despotie erfolgreich bekämpft habe, müsse es nun erneut unter ihren Folgen leiden. Die arabischen Studenten und Parlamentsabgeordneten in Istanbul seien viel zu parteiisch, urteilte Ağayef, um zu begreifen, wie ungerecht es sei, ausgerechnet jetzt die Türken zu attackieren.

Während es sich bei den Aufständen im Jemen aus Sicht Ağayefs noch um ein lokal begrenztes Phänomen handelte, bereitete ihm eine andere Entwicklung wesentlich mehr Sorgen: Ein antitürkisches Gefühl, wie es sich früher schon unter syrisch-arabischen Christen ausgebreitet habe, mache sich nun leider auch unter den muslimischen Araber bemerkbar. Von persönlichem Ehrgeiz getrieben oder als Werkzeug ausländischer Mächte mißbraucht, behaupteten einige von ihnen: Es ist bekannt, daß der Kalif immer Araber gewesen ist und daß der Islam ohne die Araber bedeutungslos ist.

---

1 *Terciman* 1908, Nr. 78, 5.12.1908/24. Zilkade 1326 *(Mekke-i Mükerreme'den mektub)*, S. 2.

2 *Häqiqät* 1910, Nr. 29, 7. Safer 1328 *(Türklär vä äräblär)*, S. 2–3.

3 Unter dem schlichten Titel „Osmanische Briefe" *(Osmanlı Mäktubatı)* erschienen die Beiträge in *Häqiqät* 1910, Nr. 64, 25. Rebi I 1328; Nr. 65, 26. Rebi I 1328; Nr. 68, 30. Rebi I 1328; Nr. 69, 1. Rebi II 1328.

Um diesen Behauptungen entgegenzutreten, verwies Ağayef auf den türkischen Beitrag zur Geschichte und Kultur des Islams: Die Türken hätten im Mittelalter die Herrschaft über die islamische Welt an sich gerissen und (nach einem arabischen und einem persischen) ein drittes, türkisches Zeitalter der islamischen Geschichte eingeleitet. Sie seien als neues Volk gesandt worden, um den Islam vor den immer stärker werdenden Angriffen der Christen und Heiden zu schützen. Ursprünglich in Zentralasien beheimatet, seien sie zunächst nur als Gefangene ins Reich der Abbasiden gekommen. Deren desolater Zustand habe die türkischen Stämme Innerasiens dazu bewogen, Schritt für Schritt ins Herrschaftsgebiet des Islams auszuwandern. Zur selben Zeit habe das christliche Europa all seine Kräfte darauf konzentriert, an der islamischen Welt Rache zu nehmen. 350 Jahre lang habe das vereinte Europa das Heilige Land besetzt und nur die Türken hätten ihnen Widerstand geleistet. Man solle aber bloß nicht glauben, warnte Ağayef, die Kreuzzüge hätten im Mittelalter aufgehört. Seit 900 Jahren sei das türkische Volk das Hauptziel aller christlichen Angriffe gewesen.

Ağayef bat seine aserbaidschanischen Leser, von denen ein nicht unbeträchtlicher Teil dem schiitischen Glaubenszweig angehörte, den Opfermut der Seldschuken und Osmanen zu bedenken: Letztere hätten 600 Jahre lang für den Islam gekämpft und keine 10 Jahre Frieden erleben dürfen. Es sei das Schicksal des türkischen Volkes geworden, sich selbst für die Sache des Islams zu opfern. Es habe dabei ganz vergessen, sein eigenes nationales Leben weiterzuentwickeln:

> „So waren die Türken nur aufgrund jener sittlichen Stärke und religiösen Festigkeit in der Lage, die islamische Welt zu bewahren und ihren Fortbestand zu sichern!! Mehr noch!! Die islamische Religion hat bei ihnen jegliches rassische oder völkische Bewußtsein völlig verdrängt! Der Türke denkt überhaupt nicht an sein türkisches Wesen. Sein Herz ist nur mit islamischem Bewußtsein erfüllt. Wer auch immer im Namen des Islams dem Türken einmal die Hand reicht, sein Herz öffnet, den wird der Türke an seine Brust drücken und als seinen geliebten Bruder betrachten. Mehr noch, er wird gar nicht auf die Idee kommen, zu fragen: Bist du Türke, bist du Tscherkesse, bist du Araber usw.
>
> Ist es etwa nicht richtig, daß man ein solches Volk nun Hüter des Islams nennt? Die Araber haben den Islam geboren, die Iraner haben ihn erzogen, die Türken haben ihn geschützt, ihn vor den Plagen, die von außen kamen, bewahrt!! Sie waren die Beschützer des Islams. Es ist eine große Ungerechtigkeit, den Türken dieses Recht und diese Ehre abzusprechen [...]."[1]

Um der Zukunft des Islams willen müßten Araber, Perser und Türken zusammenhalten, forderte Ağayef. Leider träfe man aber zur Zeit unter den Arabern einige Phantasten an, die dem Volk ihren Haß auf die Türken predigten und sich dem Traum von einem arabischen Kalifat hingäben. Der Aufgabe, die islamische Welt vor ihren Feinden zu schützen, wie es die Türken 900 Jahre lang getan hätten, seien die Araber jedoch gar nicht gewachsen. Als Argument verwies Ağayef auf den Umstand, daß die meisten Araber heute unter europäischer Herrschaft lebten. Vor keinen Willkürakten und Schikanen der Kolonialherren seien sie sicher. So seien sie beispielsweise in Algerien zu Menschen zweiter Klasse degradiert: Kein einziger Araber

1 *Häqiqät* 1910, Nr. 69, 1. Rebi II 1328 *(Osmanlı Mäktubatı IV)*.

sitze bekanntlich im französischen Parlament. All diese Demütigungen ertrügen die Araber aber ohne Klage, ohne ein Wort des Protestes:

> „Lediglich gegenüber dem Türken zeigen sie sich feindlich! Dabei ist es aber so [...], daß der Türke überhaupt keinen Unterschied zwischen sich selbst und dem Araber macht. Zur Zeit haben bei den Osmanen Araber die höchsten Posten inne! Ist Mahmud Şevket Paşa, der im Moment der größte, der renommierteste und mächtigste Mann der Türkei ist, denn kein Araber? Aber die Türken wissen sogar gar nicht, daß er Araber ist, denn der Türke kümmert sich, wenn es um einen Muslim geht, überhaupt nicht darum, was für eine Volkszugehörigkeit er hat!! Aber während die Araber alle Gewalt der Franzosen geduldig ertragen, sind sie den „Türken" *(türklük)* feindlich gesonnen. Dies ist ein Punkt, der der arabischen Psyche eigen ist. Wir sind nicht verpflichtet, dies zu klären."[1]

Als sich im Verlauf des Jahres 1910 erst Šaiḫ Idrīsī und später Imām Yaḥyā im Jemen erneut gegen die Osmanen erhoben und viele türkische Soldaten den Tod fanden, verschärfte sich abermals der Tonfall in der rußlandmuslimischen Presse. Es kam zu einem fast einhelligen Aufschrei der Empörung, der bis nach Istanbul hallte: *Sırat-i Müstakim* zeigte sich im Januar 1911 dankbar für diese türkische Solidarität.[2] In Baku, Bachčisaraj und anderen Orten erschienen Kommentare mit stellenweise rassistischem Inhalt, in denen die Autoren aus ihrer Verachtung für die arabischen Stämme, ja alle Araber, keinen Hehl machten.

Auch Ahmed Ağayef widmete einen seiner „Osmanischen Briefe" dem Thema Jemen.[3] Seine Ausführungen machen das Interesse an religionsgeschichtlichen Fragestellungen, das er während seines Studiums in Paris entwickelt hatte, aber auch seinen schiitischen Hintergrund sichtbar. Er begann seine Ausführungen mit einem Koranvers, der ihm sehr zutreffend erschien: *al-A'rāb ašadd kufran wa-nifāqan.*[4] Daraufhin erläuterte er diese Worte:

> „Man darf den großen Unterschied zwischen den Worten «A'rāb» und «'Arab» nicht vergessen. «'Arab» sagt man zu den zivilisierten Arabern, die mit Landwirtschaft, Industrie und Handel ein gesellschaftliches Leben führen. «A'rāb» hingegen sagt man zu den Arabern, die als Beduinen vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen, ohne Kenntnis von jeglicher Art Gewerbe und Arbeitsleben, [...] von Raub und Plünderung leben: Gott hat die [beduinischen] Araber noch gelobt, als er sie schlimmer als Ungläubige und Heuchler nannte!!"[5]

Die islamische Geschichte lege hiervon beredt Zeugnis ab, fuhr Ağayef fort. Mit Gottes Hilfe sei es einigen Stämmen eine kurze Zeit lang vergönnt gewesen, durch die Prophetie Muḥammads den Weg in Richtung Fortschritt zu beschreiten. Doch hätten die arabischen

---

1 Ebd.

2 Siehe den Dank der Redaktion an die aserbaidschanische Zeitung *Hilal*; in *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 131, 24. Şubat 1326/8. Rebi I 1329 (*Matbuat: Kafkasya'da doğub batan* Hilal), S. 15.

3 *Yeni Häqiqät* 1911, Nr. 8, 11. Safer 1329 *(Osmanlı Mäktubatı: Yämän ähvalatı)*, S. 2–3.

4 Koran Sure 9, Vers 97: „Die Beduinen sind mehr (als die seßhaften Araber) dem Unglauben und der Heuchelei ergeben."

5 *Yeni Häqiqät* 1911, Nr. 8, 11. Safer 1329 *(Osmanlı Mäktubatı: Yämän ähvalatı)*, S. 2.

Stämme ihre wilden Sitten aus der Zeit der „Unwissenheit" bewahrt und überallhin mitgebracht, wo sie später hingezogen seien:

> „Tatsächlich, wo auch immer diese Araber hinkamen, wo auch immer sie sich befanden, dorthin brachten sie auch ihre Stämme und Clans, Sitten und Gewohnheiten, Spaltung und Uneinigkeit. Dazu gehört auch, daß alle Bemühungen, alle Anstrengungen, die unser Prophet und die rechtgeleiteten Kalifen dafür aufgewandt haben, daß alle Araber, alle Muslime eine einheitliches Volk werden, ohne Resultat geblieben sind."[1]

Ağayef erinnerte seine Leser an die blutigen Tragödien, die gegen Ende der Herrschaftszeit der „rechtgeleiteten Kalifen" stattgefunden hatten. Die Gründe seien immer wieder dieselben gewesen: Einzelne Stämme hätten sich gegenseitig bekriegt. Auf der Strecke seien dabei vor allem die „humanistisch" denkenden Muslime geblieben. Auch der Tod Ḥusains bei Kerbela sei diesem arabischen Stammesdenken zuzuschreiben, behauptete Ağayef. Als weiteres Beispiel führte Ağayev das Schicksal Andalusiens an: Das Stammesdenken und die Zwietracht der Araber habe dazu geführt, daß dieses Land untergegangen sei und Millionen von Muslimen ihr Leben lassen mußten.

> „Leider müssen wir eingestehen, daß sich dieser Geisteszustand heute nicht nur auf die Araber beschränkt. In welche islamischen Länder auch immer sie gegangen sind, die Araber haben diesen Zustand auf alle Völker übertragen."[2]

Ağayef nutzte in diesem Beitrag geschickt seine Kritik an den Aufständen im Jemen dazu, um die Verantwortung für die Entstehung religiöser Schismen, von denen auch die türkische Welt heimgesucht worden war, den Arabern und ihrem Volkscharakter anzulasten. Die Türken, ob Sunniten oder Schiiten, sollten erkennen, daß ihre konfessionellen Gegensätze, die gerade in Aserbaidschan jahrhundertelang zu erbitterten Kriegen geführt hatten, lediglich das Resultat eines mit dem Wesen des Islams nicht zu vereinbarenden arabischen Stammesdenkens waren. Im Jahre 1910 schienen dieselben Araber einmal mehr die Einheit des Osmanischen Reichs zu gefährden, an dessen Überleben die Türken Rußlands so interessiert waren.

In Baku stießen die Überlegungen Ahmed Ağayefs im Januar 1911 durchaus auf offene Ohren. Es lassen sich Parallelen zu anderen aserbaidschanischen Kommentatoren feststellen.[3] Am schärfsten formulierte Mahmud Qaragözof, ein Mitarbeiter der Zeitschrift *Nicat*, die gelegentlich Artikel aus *Sırat-i Müstakim* übernahm, seine Kritik.[4] Er entwarf darin das Bild vom wilden Araber, der nur durch das Geld von Abdülhamid II. zu besänftigen gewesen sei. Den Staat, so Qaragözof, hätten diese Beduinen nie respektiert:

---

1 Ebd.

2 Ebd.

3 So rief der in Baku lebende Osmane Ahmed Kemal die Muslime der ganzen Welt dazu auf, den „verfluchten Scheichs" Telegramme zu schicken, in denen sie ihre Abscheu gegen diese Verräter bekunden sollten – ein gutgemeinter Vorschlag, der allerdings das Postwesen des Osmanischen Reichs überfordert haben dürfte; *Yeni Füyuzat* 1911, Nr. 5, 1.2.1911 *(al-'Aib fīnā: eyib və qüsur bizim özümüzdür)*, S. 2.

4 *Nicat* 1911, Nr. 11, 29.1.1911 *(Ərəblər röya mı görüyorlar?)*, S. 2.

„Aber die jetzigen Forderungen der Araber – das Ergebnis ausländischer Aufwiegelung – sind unvernünftig und bar jeder Logik. Mit der Forderung, das islamische Kalifat von Istanbul nach Arabien zu verlegen und die Kalifenwürde einem ‚Strolch' *(särsäri)* namens Yaḥyā, der sich den Titel Imam zugelegt hat, zu übertragen, haben die Araber all denen, die sie bisher noch nicht richtig kannten, gezeigt, wie dumm, ignorant und verrückt sie sind! Der verehrte und gepriesene Name der Araber, denen die zivilisierte Welt einst wegen ihrer großen Verdienste für die Entwicklung der Wissenschaften dankbar gewesen ist – seht her, wer ihn heute trägt!

Die Araber beanspruchen ihr Erbe, d.h. sie vergleichen sich mit den Gänsen, die einst Rom vor der Zerstörung durch die Barbaren retteten. So unsinnig es unserer Meinung wäre, wenn eine Gans, deren Vorfahren Rom gerettet haben, heute zum Papst oder zum König ernannt würde, so undenkbar wäre es auch, daß die Araber, die, was ihren Verstand, ihre Gefühle und ihre Lebensweise angeht, eine Gänseschar geblieben sind und sich bis auf das Äußere überhaupt nicht von ihnen unterscheiden, auf den Kalifenthron gelangten.

Gibt es denn überhaupt auf der Welt einen Muslim, der die Araber nicht in- und auswendig kennt, ihre Sitten, Verhaltensweisen, ihr geistiges Niveau und ihr Naturell noch nicht kennengelernt hat? So wie sie allen Muslimen dieser Welt bekannt sind, kennen wir russischen Muslime sie auch. Denn es gibt kein Jahr, in dem nicht viele unserer Pilger auf der Wallfahrt den wilden Attacken der Araber zum Opfer fallen und ihren wütenden Bissen ausgesetzt sind. [...] Da wir die Araber eben nur als ein diebisches, räuberisches, blutgieriges Volk kennen, das seine Religion und seinen Glauben für Geld verkauft, Barmherzigkeit und Ritterlichkeit nicht kennt und nichts weiß von Gerechtigkeit, werden wir sie auch nie als ein Volk ansehen, das berechtigt wäre, die Würde des heiligen Kalifats zu erlangen."[1]

Von der osmanischen Regierung verlangte Qaragözof, daß sie „diesen elenden und gemeinen Schuften" eine Lektion erteile. Wenn die Osmanen den Unabhängigkeitsbestrebungen nachgäben, bedeutete dies den Tod für das Reich. Denn es gebe noch andere Völker, die dann auch selbständig werden wollten. Die Jungtürken dürften auf keinen Fall der mißratenen Politik Abdülhamids II. auch noch ein Kapitel namens „Unabhängigkeit Arabiens" hinzufügen. So, wie einst der letzte Herrscher Andalusiens bitterlich geweint habe, als er Granada den Fremden ausliefern mußte, würden die Jungtürken bittere Tränen vergießen, wenn sie wegen einer jetzigen Schwäche in Arabien dereinst Istanbul den Feinden überlassen müßten, warnte Qaragözof.

Den Vorwurf, die Osmanen hätten den Konflikt bisher nicht ernst genug genommen, erhob auch *Terciman*. Unter dem Titel „der Aufstand im Jemen ist der letzte Aufstand!" faßte Gasprinski im Februar 1911 seine Gedanken über eine künftige Arabien-Politik der Osmanen zusammen.[2] Es ist eine Anklage gegen die bisherige Herrschaftspraxis der Osmanen im Jemen, gleichzeitig aber auch ein erschreckendes Dokument einer neuen Geisteshaltung: Im Namen der Modernität hat der im Überlebenskampf befindliche Staat das Recht, wenn nicht sogar die Pflicht, auch radikalste Maßnahmen gegen widerspenstige Untertanen zu ergreifen.

---

1 Ebd.

2 *Terciman* 1911, Nr. 6, 4.2.1911/18. Safer 1329 *(Yemen ihtilalı son ihtilaldır)*, S. 1. Bereits zu Beginn des Jahres 1910 hatte Gasprinski sich über die Revolte Šaiḫ Idrīsī in zynischer Weise geäußert; *Terciman* 1910, Nr. 3, 15.1.1910/17. Muharrem 1328 *(Yemen'de yalancı İdris aleyhi selam)*, der Artikel erschien auf einem Beiblatt.

Es gebe für den Jemen heutzutage nicht mehr den geringsten Anlaß für einen Aufstand, argumentierte Gasprinski: Man lebe in einer Zeit, in der in Istanbul ein Parlament arbeite und auch Abgeordnete des Jemen dort vertreten seien. Alle Forderungen könnten daher auf gesetzlichem und offiziellem Wege gestellt und gegebenenfalls durchgesetzt werden.

Gasprinski lastete die Aufstände im Jemen einer falschen Politik Istanbuls an. Diese dauere nun schon geraume Zeit an und habe bisher zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis geführt. In Rumelien seien die Osmanen gezwungen gewesen, um sich von dem Druck aus Europa zu retten, bei vielen Rebellionen die Widersacher als Kombattanten anzuerkennen, mit ihnen Verträge auszuhandeln und schließlich „Frieden" zu schließen. Gasprinskis Wortwahl macht deutlich, daß es seiner Ansicht nach zwischen Rebellen und dem Staat keine gleichberechtigten Verträge geben könne: Der osmanische Staat habe durch diese Politik auf einen Teil seiner Souveränität verzichtet.

Sei dies auf dem Balkan auf Intervention Europas hin geschehen, so sehe die Sache im Jemen doch politisch wie gesellschaftlich völlig anders aus. Hier hätten die Osmanen den arabischen Stolz durch eine solche Politik nur unnötig aufgebaut. Die Praxis, die darin bestehe, arabische Stammesführer mit Orden, Geschenken und Privilegien an sich zu binden, habe nur dazu geführt, daß sie immer dreister und unverschämter geworden seien. Es sei unmöglich, diese Scheichs, die von einem Kalifat oder einem unabhängigen Emirat träumten und in ihren Hoffnungen vom Ausland gestärkt würden, mit solchen Privilegien zufriedenzustellen. Istanbul, das eine 200jährige Erfahrung in seiner Arabienpolitik habe, müsse dies endlich einsehen.

Für die „verräterischen Araber", ob Scheich oder einfacher Beduine, sei ein Orden nur ein Stück Blech, und die Privilegien, die ihnen zugestanden würden, eine Schande für den Staat. Er hoffe, führte Gasprinski weiter aus, daß Istanbul seine alten Fehler nicht wiederhole. Es solle die Jemeniten diesmal derart züchtigen, daß sie nie wieder an Aufstand dächten. Die Nachrichten über die Erhebung im Jemen, über den Angriff auf die Eisenbahnlinie im Hedschas erzürnten den Krimtataren Gasprinski um so mehr, als er sie mit der Situation in Rußland verglich. Sieben- bis achttausend Kilometer Eisenbahnschienen und 20000 Kilometer Telegrafenleitung liefen durch die Wüsten Russisch-Asiens sowie durch das Siedlungsgebiet der Tscherkessen.[1] Aber niemand würde es wagen, Hand an die Eisenbahnschienen oder die Telegrafenmäste zu legen. Dies sei keineswegs das Resultat einer nachsichtigen und toleranten Haltung der Exekutivkräfte jener Region, sondern der Schärfe des Gesetzes. Mit Aufständischen dürfe man keinen Frieden aushandeln, betonte Gasprinski, sie müßten vielmehr dazu gebracht werden, allesamt vor der Flagge des Kalifats und des Staates ihr Haupt zu beugen.

> „Diejenigen, die zum Aufstand anstachelten und ungesetzliche Kontakte zum Ausland unterhalten, müssen hingerichtet werden und ihre Verwandten und Familienangehörigen allesamt aus Arabien nach Kurdistan verbannt werden. Mit Ausnahme der Steinschloßgewehre müssen all ihre Karabiner und Schnellfeuergewehre sowie all ihre Mauser-Browning-Revolver vollständig eingesammelt werden. In wessen Besitz sich zwei bis drei Monate nach Verkündung dieser Maßnahme

1 Das Ethnonym Tscherkesse steht hier stellvertretend für alle nordkaukasischen Muslime.

noch immer, sei es im Haus, im Garten oder Feld, unerlaubte Waffen befinden, ab nach Kurdistan mit ihm.

Nach Waffenschmugglern muß gefahndet werden und sie sind nach ihrer Ergreifung samt ihrer Familie nach Kurdistan zu schicken. In Arabien soll nichts mehr von ihnen bleiben, nicht einmal mehr ihr Name."[1]

Der Bevölkerung müsse deutlich gemacht werden, daß ein Aufstand keine Aussichten auf Erfolg mehr habe. Hand in Hand mit den harten Maßnahmen des Gesetzes sei den Arabern begreiflich zu machen, daß in einer Zeit, in der eine Verfassung existiere, Klagen über die Abgeordneten oder die Presse vorzutragen seien. Im Parlament sei sofort eine neue Provinzverwaltung zu verabschieden, forderte Gasprinski. Für eine auf Dezentralisierung basierende Autonomie oder Sonderprivilegien gebe es keine Notwendigkeit mehr, von solchen Phantastereien solle man sich verabschieden. Man möge vielmehr täglich von der Autonomie in Algerien, Tunesien und Ägypten sprechen, womit Gasprinski muslimische Länder meinte, die von christlichen Staaten besetzt worden waren.

Es gebe vielleicht einige, schrieb Gasprinski, die ihm nun unterstellten, er plädiere für das russische Herrschaftssystem, d.h. eine starke militärische Präsenz in den Randregionen. Dem sei durchaus nicht so, hielt Gasprinski seinen potentiellen Kritikern entgegen. Daß die Engländer es schafften, nur mit ein paar Bataillonen zehn Millionen Ägypter in Schach zu halten, hänge damit zusammen, daß sie jeden Araber, der einem Briten etwas antue, sofort an die Wand stellten.

Bei Rebellen, so ist Gasprinskis Argumentation zu entnehmen, ist Gnade Fehl am Platz. Hält man sich vor Augen, daß eine Zeitung wie *Terciman* in den Jahren nach 1908 mehr und mehr auf den osmanischen Markt drängte und nicht wenige Leser unter den ins Osmanische Reich ausgewanderten Krimtataren besaß, so wird deutlich, daß es sich hier nicht um eine periphere Stimme aus Rußland handelte. Gasprinskis Vorschlag an Istanbul, nötigenfalls die Deportation widerspenstiger Bevölkerungsgruppen zu erwägen, muß als Teil der erweiterten osmanischen Diskussion um die Zukunft des Reichs verstanden werden. Aus dem Munde eines Krimtataren, dessen Volk 30 Jahre später selbst kollektiv verbannt wurde, klingen diese Worte besonders schauerlich.

Der Vertrag von Da''ān, der Ende 1911 zwischen der osmanischen Regierung und Imām Yaḥyā ausgehandelt wurde und einen für beide Seiten akzeptablen Kompromißfrieden darstellte, wurde angesichts des italienischen Überfalls auf Tripolitanien in Rußland kaum mehr zur Kenntnis genommen.[2] Die „arabische Frage" rückte 1912/13 in den Hintergrund. Nach der Katastrophe auf dem Balkan befürchteten rußlandmuslimische Beobachter nicht zu Unrecht einen Zusammenbruch des Osmanischen Reichs und zeigten sich in der Behandlung dieser Problematik deutlich konzilianter. Ahmed Hadi Maksudof warnte 1913 die Türken

1 *Terciman* 1911, Nr. 6, 4.2.1911/18. Safer 1329 *(Yemen ihtilalı son ihtilaldır)*, S. 1.

2 Die Kasaner Zeitung *Bäjanelxak* bewertete das Abkommen positiv: „Diese Übereinkunft ist ein sehr großer Erfolg für die türkische Regierung. Es ist der erste Erfolg der Bemühungen um eine Reform der Verwaltung im Jemen."; siehe *Bäjanelxak* 1912, Nr. 959, 3.1.1912/28. Muharrem 1330 *(Jamändä İmam Jaxja ilä Törkijanyŋ kilešüe)*, S. 2.

sogar davor, sich den arabischen Bewohnern des Reiches gegenüber zu unnachgiebig zu verhalten: Die Sorgen der Araber vor einer Turkifizierung sollten ernstgenommen und die bisherige Politik überdacht werden, denn falls die Türken nach dem Debakel in den balkanischen Provinzen nun auch noch Fehler im Umgang mit den Arabern begingen, käme es zu einer Tragödie für die ganze islamische Welt.[1]

Zwischen Mai und August 1913 veröffentlichte *Vakyt* eine Reihe von Briefen, die ihr Rußlandmuslime aus Syrien geschickt hatten und in denen die Autoren beschrieben, auf welch unsicheren Füßen die türkische Herrschaft in den arabischen Reichsteilen stand. Die Schuld hierfür wurde nicht im rebellischen Charakter der Araber gesucht, sondern ausschließlich der Regierung in Istanbul gegeben. Die Russen, schrieb Yusuf Akçura in einem seiner Syrien-Briefe,[2] hätten durch ihre kulturellen Leistungen die Sympathie der Rußlandmuslime gewonnen. Die muslimischen Bewohner des Zarenreichs wüßten, wie die russische Hauptstadt aussehe und welche Dichter und Geistesgrößen das russische Volk hervorgebracht habe. In Beirut, einem wichtigen Zentrum des osmanischen Syriens, mußte Akçura jedoch ernüchtert feststellen:

> „In Beirut werden keine türkischen Bücher oder Zeitungen gelesen. Es werden [...] keine öffentlichen Vorträge auf türkisch gehalten. Türkische Theaterstücke werden nicht aufgeführt! Kein Kino zeigt Filme über das türkische Leben. [...] Türkische Musik ist völlig unbekannt. Keiner weiß, daß es eine türkische Baukunst gibt. Was soll ich noch alles sagen: Nichts, aber auch gar nichts wird getan, um der Bevölkerung die türkische Kultur vor Augen zu führen, in ihnen die Liebe zu dieser zu entfachen und zu verstärken ..."[3]

Beirut orientiere sich weit mehr an Paris als an Istanbul, lautete das Fazit Akçuras. Nach dem Verlust des Balkans klangen solche Beobachtungen aus der arabischen Provinz wenig vielversprechend.

In welch desolatem Zustand sich die arabischen und anatolischen Reichsgebiete befanden, hatte ein junger tatarischer Student einem Istanbuler Korrespondenten von Vakyt wenige Wochen vor dem Schreiben Akçuras geschildert.[4] Der Student aus Medina hatte sich mit einigen Kameraden 1912 freiwillig zur Front gemeldet und eine kurze militärische Ausbildung in Syrien erhalten. Er habe im Verlauf seiner Reise durch die arabischen und anatolischen Landesteile Gelegenheit gehabt, berichtete er seinem Landsmann in Istanbul, die Lebensbedingungen der christlichen und muslimischen Bevölkerungsteile zu studieren. Das soziale und kulturelle Ungleichgewicht habe ihn erschüttert, und er habe erkennen müssen, daß die wahren Herren des Reichs die Christen seien. Die Muslime litten unter den hohe Steuern, einem endlos langen, strapaziösen Militärdienst sowie unter der Korruption und Gewalt der osmanischen Beamten. Ein wirtschaftlicher Fortschritt sei unter diesen Bedingungen nicht möglich, klagten

1 *Joldyz* 1913, Nr. 985, 21.5.1913/27. Cemazi II 1331 *(Töreklär vä garäblär)*.

2 Diese erschienen als Serie im o.g. Zeitraum. Die folgenden Gedanken Akçuras stammen aus dem fünften Brief; *Vakyt* 1913, Nr. 1221, 11.6.1913/19. Receb 1331 *(Sörijadan)*, S. 1–2.

3 Ebd.

4 *Vakyt* 1913, Nr. 1179, 19.4.1913/25. Cemazi I 1331 *(Sörija vä Anadolu möslimanlary)*, S. 2.

sie. Jeglicher Funke von Patriotismus schien in den Muslime erloschen zu sein, denn sie behaupteten: „Jetzt ist es uns gleich, ob die Türkei überlebt oder untergeht." Die türkischen und arabischen Muslime, so suggerierte der Beitrag, seien Leidensgenossen, die sich gleichsam vor der Regierung in Istanbul wie vor ihren christlichen Nachbarn schützen müßten.

Die rußlandmuslimische Presse hoffte 1913 auf eine Annäherung der beiden Völker, denn in ihnen wurden die wichtigsten Stützen eines künftigen Osmanischen Reichs gesehen. Auch wenn die Sprache gegenüber den osmanischen Arabern nach den Balkankriegen etwas versöhnlicher wurde, so prägte doch der Vorwurf der Illoyalität und Undankbarkeit das Bild vom Araber in der rußlandmuslimischen Vorkriegspresse. Die Erfahrung der Rußlandmuslime, selbst seit vielen Jahren in Teilen der russischen Presse das Opfer von Verdächtigungen und Unterstellungen zu sein, hinderte sie nicht daran, zur selben Zeit auf die Minderheiten im Osmanischen Reich mit einem vergleichbaren Mißtrauen zu blicken. Es scheint paradox: Während rußlandmuslimische Autoren entrüstet gegen russische Mutmaßungen protestierten, es gebe eine panislamistische Verschwörung, die eigenen Muslime kooperierten mit einer ausländischen Macht oder strebten nach Unabhängigkeit, zeigten sie sich bereit, im Falle der osmanischen Araber ähnliche Unterstellungen für realistisch zu halten.

5.3.2 „Osmanisch ist keine Sprache!"

Mit dieser Behauptung löste der in Baku lebende Tatare Sängat'ullah Gajnallof İbrahimof im September 1910 einen Streit mit proosmanischen Literaten aus, in dessen Verlauf sich die beiden wichtigsten Bakuer Tagesblätter *Säda* und *Günäş* wochenlang auf das heftigste befehdeten.[1] Dabei ging es unter anderem um die grundsätzliche Frage, inwiefern sich die aserbaidschanische Presse und Literatur sprachlich an osmanischen Vorbildern orientieren sollte. Die Befürworter einer solchen Anlehnung, die ihre Argumente in Zeitschriften wie *Füyuzat* (1906–7), *Yeni Füyuzat* (1910–11), *Haqq Yolu* (1911–12) und *Şälälä* (1913–14) vortrugen, rechtfertigten ihre Haltung mit dem Hinweis auf die hochentwickelte Kultur der Osmanen. Die schärfste Kritik kam nicht etwa aus dem Lager der Partikularisten um die satirische Zeitschrift *Molla Näsräddin*,[2] sondern von den Anhängern einer pantürkischen Einheitssprache. Diese gestanden zwar den Osmanen eine führende Rolle in der türkischen Welt zu, vermißten aber bei der Istanbuler Oberschicht die Nähe zum Volk und bezweifelten, ob das Osmanische in seiner bestehenden Form je zur nationalen Literatursprache aller Türken werden könne. Sie

1 *Säda* 1910, Nr. 165, 29.8.1910/6. Ramazan 1328 *(Osmanlılarda dil varmı?)*, S. 2–3. Siehe auch Kapitel 3.2.3. Eine kurze Erwähnung fand die Auseinandersetzung in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 115, 4. Teşrin II 1326/15. Zilhicce 1328, *(Matbuat: Yeni değil, eski bir mes'ele)*, S. 189–90.

2 Zu dieser Zeitschrift und ihrem Eintreten für die Aufwertung des Aserbaidschanischen zur Literatursprache siehe Hüseynov, F. (1986): *„Molla Näsräddin" və mollanäsrädinçilär*. Bakı. Zum Streit zwischen den *azəricilär* und den *türkcülär* um die künftige Literatursprache Aserbaidschans siehe Swietochowski (1995), S. 52–56.

waren überzeugt, daß sich das Osmanische erst stark vereinfachen müsse, bevor es die Rußlandtürken als Schriftsprache übernehmen könnten.[1]

Bereits im Jahr 1909 hatte sich S. G. İbrahimof in einer Artikelserie in sehr polemischer Weise über die osmanischen Literaten geäußert und sie dafür verantwortlich gemacht, daß die Türken unter allen großen Völkern dieser Welt bisher keine nationale Literatursprache hervorgebracht hätten.[2] Den unter fremder Herrschaft lebenden Türken in Rußland mochte er dies noch verzeihen, doch für das Versagen der Schriftsteller einer unabhängigen Großmacht ließ İbrahimof keine Entschuldigung gelten. Das Osmanische mit all seinen schwer verständlichen arabischen und persischen Elementen akzeptierte er nicht als türkische Sprache, sondern eher als Ausdruck einer antinationalen Gesinnung der osmanischen Oberschicht. İbrahimof gab sich in diesen Beiträgen als leidenschaftlicher Anhänger der von İsmail Gasprinski propagierten türkischen Einheitssprache zu erkennen, die seiner Auffassung nach künftig auch im Kaukasus und dem Osmanischen Reich Verwendung finden sollte.[3] Daß es durchaus möglich sei, auf der Basis der Volkssprache eine anspruchsvolle Literatursprache zu entwikkeln, versuchte er an Hand der russischen Geschichte des 19. Jh. zu beweisen: Die russischen Schriftsteller hätten sich damals bemüht, sich jedermann verständlich auszudrücken, und es somit geschafft, überall Anerkennung zu finden. Im Vergleich zu ihren russischen Kollegen, kritisierte İbrahimof, hätten die osmanischen Literaten alles dafür getan, die türkische Sprache zu „vernichten" *(mähv etmäk)*, ja „hinzurichten" *(e'dam etmäk)*.

Im Sommer 1910 ging İbrahimof in einer zweiten Serie über die osmanische Sprache noch einen Schritt weiter.[4] Er stellte folgende Thesen auf:

1. „Diese Sprache ist nicht die der Osmanen." *(bu dil – osmanlıların deyildir.)*
2. „Diese Sprache ist niemandes Sprache." *(bu dil – häç kimin dili deyildir.)*
3. „Diese Sprache ist gar keine Sprache." *(bu dil – dil deyildir.)*

Wenn auch die Osmanen „von Natur aus" *(fiträtän)* Türken seien und ihre türkische Ehre jederzeit verteidigten, argumentierte İbrahimof, so hätten sie dem Schutz ihrer türkischen Sprache bisher leider keine Bedeutung beigemessen. Anatolien sei die einzige Rettung: Dort habe das Türkentum die Attacken all seiner Feinde überlebt, ja es habe sogar den Angriffen der osmanischen Literaten standgehalten und seine Sprache bewahrt. Hierfür sprach İbrahimof den anatolischen Türken seine Anerkennung aus. Schnellsten müßten die Osmanen nun Schriftstellergruppen aufstellen und sie zu den anatolischen „Stämmen" *(boylar)* schicken,

---

1 Eine ähnliche Ansicht vertrat Ya'kub Hilmi, ein tatarischer Student aus Istanbul, in Bezug auf die innertatarische Diskussion um eine Anlehnung an das Osmanische; siehe *Šura* 1909, Nr. 13, 1.7.1909/25. Cemazi II 1327 *(Lisan kongressy)*, S. 402–03. Zur Beeinflussung des Kasantatarischen durch die osmanische Schriftsprache siehe STRAUSS (1993).

2 *Säda* 1909, Nr. 7, 17. Şevval 1327 *(Dilimiz yoxdur!)*, S. 2–3; Teil II in Nr. 8, 18. Şevval 1327, S. 2–3; Teil III in Nr. 10, 20. Şevval 1327, S. 3; Teil IV in Nr. 20, 3. Zilkade 1327, S. 3.

3 Hierfür wurde İbrahimof auch in *Terciman* gedankt; siehe *Terciman* 1909, Nr. 48, 27.11.1909/27. Zilkade 1327 *(İdareye mektub)*, S. 3.

4 *Säda* 1910, Nr. 165, 29.8.1910/6. Ramazan 1328 *(Osmanlılarda dil varmı?)*, S. 2–3; Teil II in Nr. 166, 30.8.1910/7. Ramazan 1328, S. 2–3; Teil III in Nr. 167, 31.8.1910/8. Ramazan 1328, S. 2–3.

um deren Sprache zu studieren. Bei jedem Schäfer, Bauer und Feldarbeiter sollten sie Sprachunterricht nehmen. Wenn dies nicht ausreiche, sollten sie nach Aserbaidschan kommen, um Vokabeln, die in den anatolischen Dialekten nicht vorkämen, dort zu lernen. Und wenn dies immer noch nicht genug sei, schlug er ihnen vor, nach Tatarstan und Turkestan, zum eigentlichen Ursprung der Türken, aufzubrechen. Überall dort gebe es viele schöne, zarte und zugleich auch literarische Ausdrücke, die dem Osmanischen hinzugefügt werden müßten.

Aus İbrahimofs Sicht hatten also die Osmanen Anleihen bei den Türken Anatoliens und Rußlands zu nehmen und nicht umgekehrt. Er widersprach damit all jenen, die sich wünschten, die Rußlandmuslime würden der Einheit der türkischen Welt zuliebe künftig in vermehrtem Maße osmanische Vokabeln und Ausdrücke übernehmen. Die osmanische Literatursprache möge so anspruchsvoll und hochentwickelt sein, wie sie wolle, lautete sein Argument, nur sei sie eben kein Türkisch. Er bedauerte, daß sich die Osmanen in diesem Punkt weiterhin unbeweglich zeigten: Selbst eine seriöse und gutgemachte Zeitschrift wie *Sırat-i Müstakim* könne sich von dem alten literarischen Stil nicht lösen. Als Beispiel hierfür verwies er auf die Repliken, die von Manastırlı İsmail Hakkı in *Sırat-i Müstakim* gegen die *Tarih-i islâmiyet* von R. Dozy geschrieben wurden.[1] Vom Anfang bis zum Ende würden die Ausführungen İsmail Hakkıs von „sinnlosem Schwulst" *(mäna'sız tumturaq)* erdrückt und die eigentliche Idee unter „Wortanhäufungen" *(söz tärakümatı)* begraben werden. Dabei, so İbrahimof, sei die Kritik an Dozy durchaus angebracht, nur müsse sie in einer den Menschen verständlichen Sprache vorgetragen werden.

Wenn selbst solch begabte Gelehrte wie İsmail Hakkı das Türkische nicht neu beleben könnten, fragte İbrahimof weiter, wem könne dann diese Aufgabe zugemutet werden? In seiner Antwort machte der Autor keinen Hehl daraus, stolz auf seine tatarische Herkunft zu sein. Nachdem er den Osmanen vorgeworfen hatte, sich hinter arabischen und persischen Ausdrükken zu verstecken und keine „echten" *(xalis)* türkischen Worte zu erschaffen, wies er auf die Erfolge der tatarischen Literatur hin. Die tatarischen Zeitungen seien, so İbrahimof, den russischen mittlerweile fast ebenbürtig und schrieben in einem echten und schönen Türkisch. *Vakyt* und *Joldyz* bemühten sich auch verstärkt, arabische und persische Begriffe durch türkische zu ersetzen: So schrieben sie anstelle von *täbäddülat* („Veränderung") nun *üzgäreš* und statt *hämhüdud* („Anreiner") *čiktäš*. Am Entstehen einer modernen türkischen Schriftsprache hatten, folgt man İbrahimofs Argumentation, die Rußlandmuslime offensichtlich einen weit größeren Anteil als die Osmanen. *Sırat-i Müstakim* allerdings tat er Unrecht, als er sie als osmanisches Negativbeispiel vorstellte: Die Redaktion des Blattes unterstützte seit 1909 die Sprachreformer im Osmanischen Reich und hatte sie schon mehrfach zu Wort kommen lassen.

Der Streit zwischen den Anhängern einer einfachen und denen einer verfeinerten Literatursprache war im Sommer 1909 in der osmanischen Öffentlichkeit offen entbrannt und hatte auch zu rußlandmuslimischen Stellungnahmen geführt.[2] Für eine „Turkifizierung" des Osma-

1 Siehe hierzu Kapitel 5.2.2.

2 Siehe Levend (1960), S. 300–40; sowie Hartmann (1910), S. 45–52. Zu innerosmanischen Kontroversen um die Notwendigkeit einer Sprachreform sei des weiteren verwiesen auf Lewis, Geoffrey (1999): *The Turkish Language Reform*. A Cathastrophic Success. Oxford, S. 12–26.

nischen hatte sich die Vereinigung *Türk Derneği* aber auch die Tageszeitung *İkdam* ausgesprochen und damit den Zorn von Ali Nusret *(Servet-i Fünun)* und Süleyman Nazif *(Tasvir-i Efkâr)* auf sich gezogen,[1] die die „hohe Literatur" verteidigten.[2] Die rußlandmuslimischen Emigranten befürworteten in ihren Beiträgen den Gedanken an eine Vereinfachung des Osmanischen aus zwei Gründen:

1. die Einheit der türkischen Völker konnte ihrer Meinung nach nur erreicht werden, wenn die Istanbuler Sprache von sog. überflüssigen arabischen und persischen Elementen befreit und zu einer für alle Türken verständlichen Gemeinsprache umgeformt werde. In jedem Fall sollten osmanische Druckerzeugnisse stärker als bisher von den Rußlandtürken gelesen werden, was ohne eine Aufgabe des komplizierten Vokabulars nicht möglich sei.
2. Aus eigenem Interesse sollten die Osmanen ihre Schriftsprache vereinfachen, damit die breite Masse der Bevölkerung alphabetisiert werden könne. Eine Nation, die bis auf eine schmale Elite des Lesens unkundig sei, könne im Lebenskampf mit anderen Völkern nicht bestehen.

Der erste Gedanke fand seinen Ausdruck bereits in dem Schreiben '[A.] Sevindiks aus Ufa, wurde aber auch von Abdürreşid İbrahimof ausgesprochen.[3] Beide gaben zu, daß eine solche Entwicklung für die heutigen osmanischen Schriftsteller schmerzlich sein müsse, da ihre Werke von der nächsten Generation nicht mehr gelesen würden. Doch sei ein einheitlicher türkischer Lesemarkt, der das Osmanische Reich, Rußland und Zentralasien umfasse, Ersatz genug für diesen Verlust. Die zweite Ansicht vertrat Ayaz İshakof im Sommer 1909 in zwei Artikeln, die *Sırat-i Müstakim* publizierte.[4] Hierüber erfuhr auch die rußlandmuslimische Presse, denn die Redaktion von *Terciman* würdigte İshakofs entschiedenes Eintreten für eine Reform des Osmanischen ebenso wie *Vakyt*.[5]

İshakof trat als Anwalt des „einfachen Volkes" *(avam)* auf, das ein Recht darauf habe, am politischen und literarischen Leben des Reichs teilzunehmen. Dieses werde ihm aber durch die „höhere Gesellschaftsschicht" *(havas)* verweigert, die sich bewußt einer Sprache bediene, die dem Volk unverständlich bleibe. Den Osmanen riet İshakof, aus der Geschichte anderer

---

1 Zu Ali Nusrets Lebensdaten liegen widersprüchliche Angaben vor: 1. 1872–1913 in Özkirimli, Atilla (1984): *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. Bd. 1. S. 98; und 2. 1874–1912 in *TDEA* 1. 1977. S. 114. Zu Süleyman Nazif (1869–1927) siehe Özkirimli, Atilla (1984): *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. Bd. 4. S. 1055–56.

2 Ahmed Ağayef berichtete seinen Lesern in Rußland 1910 über die Aktivitäten von *Türk Derneği*. Ihr sei es gelungen, innerhalb von zwei Jahren die vereinfachte türkische Sprache so weit zu popularisieren, daß mehr und mehr Zeitungen in dieser Sprache erschienen; *Kaspij* 1910, Nr. 168, 27.7.1910 *(Pisma iz Turcii)*, S. 3.

3 Siehe die Zusammenfassung ihrer Beiträge in Kapitel 4.1.1 und 4.2.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 46, 9. Temmuz 1325/5. Receb 1327 (*Lisan mes'elesi: „*Tasvir-i Efkâr*" muharrirlerinden Süleyman Nazif Beye*), S. 316–17; sowie Bd. 3, Nr. 50, 6. Ağustos 1325/3. Şa'ban 1327 *(Lisan mes'elesine dair)*, S. 380–81.

5 *Terciman* übernahm den ersten Artikel İshakofs aus *Sırat-i Müstakim*, wobei die Redaktion darauf hinwies, daß er auch von *Tanin* wegen seiner Bedeutung erneut abgedruckt worden sei; *Terciman* 1909, Nr. 30, 21. Juli 1909/17. Receb 1327 *(Lisan mes'elesi)*, S. 1–2. Gasprinski weilte zu dieser Zeit in Istanbul; siehe Kapitel 4.1.2.3. In *Vakyt* erschien eine Zusammenfassung des Artikels; *Vakyt* 1909, Nr. 500, 30.7.1909/25. Receb 1327 (*Gazetalar vä žurnallardan:* Sırat-i Müstakim), S. 2–3.

Völker zu lernen: In Europa habe sich der Protestantismus mit Erfolg auf „die einfache und volkstümliche Sprache" *(sade ve avam lisanı)* gestützt, um Anhänger zu gewinnen. Die Reformatoren hätten die Heilige Schrift deswegen auch in die Volkssprachen übersetzt. Ihre katholischen Gegner hätten hingegen behauptet, daß alle Sprachen außer der lateinischen „vulgär" *(kaba)* und die Gedanken der Bibel nicht für das gemeine Volk bestimmt seien. Es habe sich damals um den Konflikt zwischen Demokratie auf der einen Seite und Aristokratie auf der anderen Seite gehandelt. Dieser historische Kampf schien sich jetzt auch im Osmanischen Reich zu vollziehen. Unter den Tataren, so İshakof, habe dieser Streit vor wenigen Jahren stattgefunden, doch sei er jetzt beendet, da die Anhänger der „literarischen Sprache" *(edebi lisan)* schließlich nachgegeben und ihre Niederlage eingestanden hätten. Was jetzt in der Presse oder in der Literatur geschrieben werde, sei allgemein verständlich. Die Muslime Rußlands, ob Land- oder Stadtbevölkerung, würden sich daher in großer Zahl am geistigen Leben beteiligen.[1] Im Unterschied zu den Tataren hätten die Osmanen bislang noch keine nationale Literatur hervorgebracht, sondern sich in den letzten 30, 40 Jahren im wesentlichen darauf beschränkt, französische Vorbilder zu imitieren und über *Madam Katrini*, *Madmuvazel Mari* oder *Mösyö Jorj* zu schreiben.[2]

İshakof zeigte sich verwundert, daß Süleyman Nazif als Redakteur einer politischen Zeitung kein Interesse an einer größeren Leserschaft habe. Er schreibe nur für drei bis viertausend Istanbuler Hochschulabsolventen, die Persisch und Arabisch gelernt hätten, und behaupte auch noch, die Sprache dieser Handvoll Menschen sei das Türkische. Es könne jedoch nicht so weitergehen, warnte İshakof, daß die öffentliche Meinung nur aus ein paar Dichtern und Sekretären bestehe. Den Grund für die Weigerung der „gebildeten Schichten", ein Schritt auf die „einfache Bevölkerung" zuzugehen, glaubte İshakof in der sozialen Absicherung der Autoren gefunden zu haben: Als Staatsdiener verdienten sie genug, um nur für ein elitäres Publikum schrieben zu können. Ein „freier" Schriftsteller sei hingegen auf den Verkaufserlös angewiesen und versuche daher einen möglichst großen Leserkreis anzusprechen, wie dies bei den Tataren der Fall sei.

Im Streit um die Vereinfachung der Sprache schreckten beide Seiten nicht vor persönlicher, mitunter verletzender Kritik zurück.[3] Wenige Wochen nach den ersten Beiträgen İshakofs ergriff ein enger Vertrauter von Gasprinski, Nesib Yusufbeyli, in *Terciman* Partei für İshakof. Yusufbeyli verurteilte die Mentalität der osmanischen Eliten, die sich seiner Meinung nach von dem angeblich „einfachen Volk" nur dadurch unterschieden, daß sie eine Unmenge arabischer Wörter gelernt hätten, ohne jedoch je genau erklären zu können, wovon sie überhaupt

1 İshakof war selbst einer der Mitbegründer der neuen Literaturrichtung unter den Tataren, die im letzten Jahrzehnt des 19. Jh. Konturen anzunehmen begann. Theaterstücke sowie lebensnahe, aufklärerische Novellen und Romane kennzeichneten die von İshakof oben beschriebene Literatur; siehe BATTAL-TAYMAS (1988), S. 132–43.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 56, 17. Eylül 1325/15. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 60–62.

3 HARTMANN (1910), S. 202. Süleyman Nazif sprach in seinen Antworten abschätzig von „einigen krimtatarischen Autoren von *Sırat-i Müstakim*"; siehe *Terciman* 1909, Nr. 40, 2.10.1909/30. Ramazan 1327 *(Matbuat: İ'tirazlar)*, S. 2–3.

sprächen.[1] Journalisten wie Süleyman Nazif sollten endlich aus der Tagespresse verschwinden, damit der Weg frei gemacht werde für die Lösung wichtiger politischer und sozialer Probleme.

Im direkten Vergleich zwischen der Russischen und der Jungtürkischen Revolution versuchte İshakof an anderer Stelle den Lesern zu demonstrieren, wie schwach das politische Bewußtsein der osmanisch-türkischen Bevölkerung noch ausgeprägt sei.[2] Die Jungtürkische Revolution sei im Grunde nur ein Militärputsch gewesen. Während sich in Rußland das Volk zwei Jahre lang mit der Waffe in der Hand gegen die Bürokratie und die Aristokratie erhoben habe und viel Blut vergossen worden sei, habe in Istanbul die Armee lediglich die Herrschaft einiger „Toren" *(cühelâ)* beendet. Die Ursache für diesen Unterschied glaubte İshakof im Charakter der osmanischen Türken, insbesondere der Bevölkerung Istanbuls, gefunden zu haben. Während die Tataren auch unter schwierigsten Bedingungen ihrem „Ideal" folgten und hierfür große Opfer zu erbringen bereit seien, wechselten die Osmanen ihre politische und intellektuelle Ausrichtung wie ihr Hemd. Solchen pauschalen Urteilen waren die Istanbuler aus dem Munde İshakofs immer wieder ausgesetzt.[3] HARTMANN hielt in seinen Reiseerinnerungen – offensichtlich mit großem Vergnügen – einen Auftritt İshakofs vor den Mitgliedern von *Türk Derneği* fest:

> „Es hagelte nur so herab auf die armen Osmanlis, die völlig unfähig seien, die nichts von den anderen Turkvölkern wissen, sich für weit überlegen über alle halten, während sie doch in allem, Schulwesen, Literatur, moralischen Qualitäten, weit zurück stehen."[4]

Mit dieser Einstellung war İshakof keineswegs alleine, wie die oben geschilderten Ausführungen S. G. İbrahimofs belegen. Die Aufforderung an die Osmanen, Sprache und Literatur zu „nationalisieren", wurde von allen rußlandmuslimischen Emigranten geteilt und stieß im Zarenreich selbst auf ein positives Echo.[5] Ihr Eintreten für die Rechte des *avam* auf mehr Bildung und gegen die Arroganz der „Aristokraten vom Bosporus" *(Boğaziçi aristokratları)* darf als Ausdruck eines progressiven Charakters gewertet werden, wie er den Emigranten auch in

---

1 *Terciman* 1909, Nr. 33, 14.8.1909/11. Şa'ban 1327 *(Lisan mes'elesi ve Süleyman Nazif Beyler)*, S. 3–4; *Sırat-i Müstakim* übernahm diesen Beitrag; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 53, 26. Ağustos 1325/24. Şa'ban 1327 *(Mübahisat: Lisan mes'elesi ve Süleyman Nazif Beyler)*, S. 13–14.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 56, 17. Eylül 1325/15. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 60–62.

3 In seinen Briefen an die tatarische Presse deutete İshakof ebenfalls an, daß er sich fast täglich mit den Osmanen streiten mußte und zur Entspannung die tatarische Studentenvereinigung aufsuchte, wo er sich wie zu Hause gefühlt habe; *Joldyz* 1909, Nr. 457, 15.10.1909/14. Şevval 1327 *(Fel'eton: İstanbul mäktübläre)*, S. 2–3.

4 HARTMANN (1910), S. 123.

5 İsmail Gasprinski reagierte empört auf den Vorschlag Süleyman Nazifs, den Kairiner Stadtteil Heliopolis mit *Beldetüşşems* bzw. *Hurşidâbad* ins Osmanische zu übersetzen. Alles andere als *Güneşili* sei eine literarische Sünde, urteilte Gasprinski; siehe *Terciman* 1909, Nr. 45, 6.11.1909/6. Zilkade 1327 *(Beldetüşşemsmi, veled değil oğulmu?)*, S. 2. Einen späteren *Terciman*-Beitrag ähnlichen Inhalts übernahm *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 115, 4. Teşrin II 1326/15. Zilkade 1328 *(Matbuat: Yeni değil eski bir mes'ele)*, S. 189–90.

anderen Bereichen von der Forschung zugestanden wird.[1] Die osmanische Sprache und Kultur wurde von ihnen mit einer zwar verfeinerten aber letztlich dekadenten und vor allem „untürkischen" Lebensart der hauptstädtischen Eliten gleichgesetzt. Solange die osmanische Schriftsprache nur von einigen wenigen Familien in Istanbul verstanden werde, da sie den Lebensstil dieser „byzantinischen Bourgeoisie" ausdrücke, urteilte die Bakuer Zeitung *İqbal*, sei sie für andere Türken nicht zu gebrauchen.[2] Die Zeit der „despotischen" *(müstebid)* Autoren, die dem byzantinischen Geschmack verfallen seien, so *İqbal*, sei jedoch bald abgelaufen.

Auch am Inhalt der osmanischen Literatur ließen die rußlandmuslimischen Kommentatoren nur wenig Gutes. So plädierte Mehmed Emin Resulzâde nach seiner Rückkehr aus Istanbul 1913 in Aserbaidschan zwar dafür, aus praktischen Gründen osmanische Schulbücher zu verwenden, ging aber mit den Literaten, die er mitverantwortlich für die Niederlage im ersten Balkankrieg machte, hart ins Gericht: Während der bulgarische Soldat, von Nationalbewußtsein durchdrungen, gewußt habe, wofür er kämpfe, seien die türkischen Soldaten ohne Motivation und psychologischen Rückhalt in die Schlacht geschickt worden.[3] Nie habe sich bisher ein osmanischer Schriftsteller bemüht, das Leben des einfachen Volkes zu beschreiben, behauptete Resulzâde. Alle Romanhandlungen spielten sich in den reichen Sommerhäusern am Bosporus ab und erinnerten mehr an eine Leben in Paris als in der Türkei. Der türkische Soldat, der sich für das Reich im Jemen und anderswo „abschlachten" lasse, sei von den Literaten vergessen worden. Dieser Ignoranz gab Resulzâde Mitschuld an der Katastrophe: Als sie sich 1912/13 in höchster Not an das Volk gewandt hätten, habe dieses seine eigenen Dichter nicht verstehen können. Die Protagonisten der Sprachreform um die Zeitschrift *Genç Kalemler* wähnte Resulzâde erst ganz am Anfang einer umfassenden Erneuerung der türkischen Literatur.[4]

Der Tod des tatarischen Dichters Gabdullah Tukajef, der im April 1913 im Alter von nur 27 Jahren in Kasan starb, gab den Istanbuler Rußlandmuslimen erneut Gelegenheit, die osmanische Poesie in „Bausch und Bogen" zu verurteilen.[5] *İslâm Dünyası* schilderte den Schmerz

---

1 GEORGEON nennt hier vor allem eine moderne Konzeption von Religion, eine Befürwortung der Frauenbefreiung und des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts; GEORGEON (1995, a), S. 7; siehe ebenso GEORGEON (1997), S. 254 ff.

2 Der Artikel wurde in *Türk Yurdu* in Zusammenfassung wiedergegeben; *Türk Yurdu* 1913, Bd. 4, Nr. 7, 1329 *(Matbuat: Dilimiz)*, S. 812–14. Die Anspielung der Bakuer Zeitung auf eine „Byzantinisierung" der Istanbuler Oberschicht geschah nicht zufällig. Unter osmanischen Intellektuellen war seit Ende des 19. Jh. die Vorstellung anzutreffen, die Türken hätten sich bei der Eroberung von Konstantinopel 1453 infiziert und alle schlechten Gewohnheiten der Byzantiner übernommen; siehe hierzu URSINUS (1987) und (1994); sowie HERZOG (1996).

3 Siehe seinen Beitrag in *Şälälä* 1913, Nr. 24, 20.7.1913, *(Yeni lisançılar vä türkçülär)*, S. 11.

4 Die Zeitschrift wurde unter diesem Namen von Ömer Seyfeddin und Ali Canib, zwei Initiatoren der Sprachvereinfachung, ab 1911 in Saloniki herausgegeben. Die Mitarbeiter nahmen für sich in Anspruch, ihre Beiträge in der „neuen Sprache" *(yeni lisan)* zu schreiben, die als „richtiges Türkisch" angesehen wurde; zu dieser wichtigen Zeitschrift siehe ARAI (1992, b), S. 24–47.

5 Gabdullah Tukajef (1886–1913) war erst während der Russischen Revolution bekannt geworden und hatte sich innerhalb weniger Jahre einen großen Ruf erworben. Von 1907 bis zu seinem Tod lebte er in Kasan, was ihm ermöglichte, für renommierte politische, literarische aber auch satirische Zeitschriften zu schreiben; zu Person und Werk siehe ausführlich FRIEDERICH, MICHAEL (1998): *Ghabdulla Tuqaj (1886–1913)*. Ein

der Tataren über den Verlust eines so großen Talents und veröffentlichte einige Gedichte, in denen Tukajef seine Liebe zur Nation und zu seinem Tatarentum zum Ausdruck brachte.[1] Bei den Osmanen, so behauptete die Redaktion, sei noch keine dichterische Kraft wie Tukajef entstanden. Die hiesigen Dichter würden entweder im alten Stil von Rosen und Nachtigallen sprechen oder über ihr Leid klagen. Über die Nation verfasse niemand ein Gedicht – und wenn, dann sei dies voller Trauer und schmerzerfüllt und nicht mit den lebensbejahenden Hymnen Tukajefs zu vergleichen. Die „Lobeshymne" *(fahriye)* der osmanischen Dichter, so kommentierte *İslâm Dünyası* sarkastisch, habe nichts anderes als „Liebedienerei" *(tekâpu)* gegenüber irgendwelchen Paschas und Sultanen zum Inhalt.

Köprülüzâde Mehmed Fuad verfaßte wenig später in *Türk Yurdu* einen längeren Nachruf auf Tukayef, in dem er ebenfalls Kritik an der osmanischen Gesellschaft übte.[2] Köprülüzâde verglich die Trauerfeiern in Rußland mit der Reaktion der osmanischen Bevölkerung auf den Verlust von Rumelien: Während die osmanischen Türken angesichts ihres Unglücks teilnahmslos geblieben seien, hätten die „Nordtürken" den Schmerz um den Verlust ihres Dichters dazu genutzt, um auf zahlreichen literarischen Veranstaltungen und in langen Pressebeiträgen ihre Anteilnahme am Tod Tukajefs auszudrücken. Dies beweise, so Köprülüzâde, daß das nationale Gewissen der „Nordtürken" viel stärker ausgeprägt sei als das der Istanbuler Türken. Es schien ihn daher auch nicht zu wundern, daß die osmanischen Intellektuellen den Tod Tukajefs kaum zur Kenntnis genommen hatten – die „türkische Welt" *(türklük)* interessiere die Istanbuler Presse auch weiterhin nicht, mußte Köprülüzâde feststellen.

Es war jedoch nicht nur eine *mangelnde* Reformbereitschaft der osmanischen Türken, die den Unmut rußländischer Emigranten hervorrief: Im Dezember 1913 griff Abdürreşid İbrahimof zur Feder und beschuldigte *Sebilürreşad*, aber auch die Nationalisten um *Türk Yurdu*, in der Frage der Schriftreform viel zu *weit* zu gehen.[3] Ein Mitarbeiter von *Sebilürreşad* hatte sich kurz zuvor für die Einführung der *huruf-i munfasıla* („unverbundene Buchstaben") ausgesprochen.[4] Aus den Lehren des Balkankriegs sollten Konsequenzen gezogen werden und die neuen Buchstaben das Erlernen der türkischen Sprache auf den Schulen erleichtern. Somit

---

hochgelobter Poet im Dienste von tatarischer Nation und sowjetischem Sozialismus. Wiesbaden. (Turcologica. 36.).

1 *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 4, 11. Nisan 1329/17. Cemazi 1331 *(Tatarların büyük şairi Abdullah Tukayef)*, S. 63–64.

2 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 4, Nr. 4, 1329 *(Abdullah Tukayef)*, S. 497–515.

3 *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 18, 21. Teşrin II 1329/4. Muharrem 1332 *(Mutlaka şeytan ilka etmişdir)*, S. 273–75.

4 Der Beitrag erschien in *Sebilürreşad* 1913, Bd. 11, Nr. 271, 7. Teşrin II 1329/20. Zilhicce 1331 *(Âlem-i islâm'ın ıslah-i hurufa ihtiyacı)*, S. 175–76. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. war im Osmanischen Reich über eine Reform der arabischen Schrift diskutiert worden, wobei auch eine Einführung der Lateinschrift für das Türkische vorgeschlagen wurde, was jedoch auf starken religiösen Widerstand stieß. Die „unverbundenen Buchstaben" stellten eine Kompromißlösung dar, die sich jedoch nicht durchsetzen konnte. Vor dem Ersten Weltkrieg gehörten Milâslı İsmail Hakkı und Celal Sahir zu den aktivsten Befürwortern der *huruf-i munfasıla*; siehe hierzu SCHARLIPP (1995), S. 159–63; sowie ŞİMŞİR, BİLÂL N. (1992): *Türk yazı devrimi*. Ankara. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. TTKY. 16:60.), S. 44–46.

hoffte man, innerhalb kurzer Zeit die türkische Bevölkerung zu alphabetisieren und sie auf das Kulturniveau europäischer Völker zu heben.

İbrahimof gestand, die Diskussion um die *huruf-i munfasıla* bisher nicht richtig verfolgt zu haben, da er sie für „ein gedankenloses Geschwätz" *(düşüncesiz bir laf)* gehalten habe. Es könne jedoch nicht ignoriert werden, wenn eine bekannte Zeitschrift wie *Sebilürreşad*, die gerade unter den Muslimen Rußlands und Zentralasiens ein hohes Ansehen genieße, diese Thematik aufgreife. Mit solchen unüberlegten Vorschlägen gefährde die Zeitschrift die ohnehin brüchige Einheit der islamischen Welt. İbrahimof verbarg nicht seinen Ärger darüber, daß die Osmanen es offensichtlich wieder einmal schafften, sich beim Rest der islamischen Welt unbeliebt zu machen. Er erinnerte an die Freiwilligen, die 1912/13 selbst aus den entferntesten Regionen Asiens an den Sitz des Kalifats geeilt seien, um an dem „großen Heiligen Krieg" *(cihad-i ekber)* auf Seiten ihrer osmanischen Brüder teilzunehmen. Zum erstenmal seit langem habe die islamische Welt so etwas wie eine *tevhid-i amal* („Einheit der Tat") erlebt.

Doch nun stellten einige Politiker und Journalisten ohne Weitsicht mit ihrem Gerede von den *huruf-i munfasıla* diese Eintracht wieder auf eine schwere Probe. Für 300 Millionen Muslime, so İbrahimof, bildeten die arabischen Buchstaben die Grundlage für ihre „geistige Einheit" *(tevhid-i efkâri)*. Wenn die osmanischen Zeitungen nun ihre Schrift veränderten, dann werde in Zukunft kein Muslim in Rußland, Buchara oder China mehr *Sebilürreşad* lesen wollen, warnte İbrahimof. Im übrigen stellten die herkömmlichen arabischen Buchstaben keinerlei Beschwernis beim Lesenlernen dar. Das Problem der Osmanen liege irgendwo anders:

> „Wer die arabische Grammatik beherrscht, kann die arabische Schrift überhaupt nicht falsch lesen. Was das Lese- und Schreibproblem der Türken angeht: Wenn es auch tatsächlich nur wenige des Lesens und Schreibens Kundige in der Türkei gibt, so hat dies nichts mit der Schwierigkeit der Buchstaben zu tun, sondern mit dem Fehlen von Schulen. Wenn es keine Schulen gibt, nützt es dann etwas, wenn die Buchstaben leicht [zu handhaben] sind? Daß diejenigen, die lesen und schreiben können, ja sogar eine Schule besucht haben, ungebildet sind, liegt nicht daran, daß die Buchstaben schwierig sind, sondern daran, daß das Türkische von anderen Sprachen beherrscht wird. Nicht nur die Kinder, auch die Erwachsenen können in der Türkei so viel lesen, wie sie wollen, sie verstehen nichts. Denn die Texte sind nicht dafür geschrieben worden, daß man sie versteht; im Gegenteil, sie wurden so geschrieben, daß man sie gar nicht verstehen soll. Die Tataren Rußlands verwenden aber dieselben Buchstaben. Heute lernen bei den Tataren nicht nur die Kinder, sondern auch Bejahrte, die in ihrer Jugend Analphabeten waren, innerhalb von zwei Monaten lesen und schreiben. Und nach drei Monaten verstehen sie alles, was sie lesen. Wenn auch vor 25 Jahren die Zahl der Tataren, die lesen und schreiben konnten, wie bei den Russen bei drei Prozent lag, so liegt sie heute bei 54, vielleicht sogar 60%. Die arabischen Buchstaben waren hierbei überhaupt nicht hinderlich."[1]

1 *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 18, 21. Teşrin II 1329/4. Muharrem 1332 *(Mutlaka şeytan ilka etmişdir)*, S. 274. Die Volkszählung von 1897 hatte zu dem Ergebnis geführt, daß 27% der Großrussen in ihrer Muttersprache lesefähig waren. Bei den Tataren lag die Lesefähigkeit in der Muttersprache bei 13,44% und bei 2,88% im Russischen; siehe *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897* (1991), Bd. 2, S. 107–12 (Tabelle 015). Allerdings sind Zweifel an der Zuverlässigkeit dieser Statistiken geäußert worden. Noack spricht von einer recht hohen Alphabetisierungsrate bei den Tataren, was auf das dichte Netz an Grundschulen zurückzuführen ist; siehe Noack (1996), S. 183–86.

Das jetzige Verhalten der Osmanen hielt İbrahimof für kennzeichnend: Er bezichtigte die nationalistischen Vereinigungen *Türk Yurdu*, *Türk Ocağı* und *Türk Gücü*, blind nach Auswegen aus der Krise zu suchen und dabei „das Kind mit dem Bade" auszuschütten. Anstatt sich an den Tataren ein Beispiel zu nehmen und die Sprache zu vereinfachen, ließen sie sich in ihrer Hoffnungslosigkeit dazu verleiten, über eine Änderung der Schrift nachzudenken.[1] Dies, so İbrahimof, habe ihnen offenbar der Teufel eingeflüstert.

5.3.3 Osmanisches Desinteresse an der türkischen Welt

Yusuf Akçura hatte schon kurze Zeit nach seinem Eintreffen in Istanbul den Lesern der Zeitung *Vakyt* mitgeteilt, daß die „Mitglieder der Istanbuler Intelligenzija" in den Tataren keine türkischen Brüder zu erkennen gedachten und sich auch sonst wenig für die Welt jenseits von Konya interessierten.[2] Die Kritik an der mangelnden Anteilnahme der Osmanen am Schicksal der türkischen Welt zieht sich wie ein roter Faden durch die Beiträge der rußlandmuslimischen Emigranten. In diesem Punkt schienen sich die Vertreter unterschiedlichster ideologischer Richtungen einig zu sein: Ob nationalistisch oder religiös argumentierende Autoren, sie alle fühlten sich in den Jahren zwischen 1909 und 1914 veranlaßt, ihre osmanischen Gastgeber in mehr oder weniger scharfer Form an den Pranger zu stellen. Wie bei der Verurteilung der osmanischen Sprache wußten die Autoren sich auch bei dieser „Osmanenschelte" der Unterstützung ihrer heimatlichen Blätter sicher.

In den ersten Jahren ihrer Existenz stand *Sırat-i Müstakim* nationalistischen Äußerungen ihrer rußländischen Mitarbeiter positiv gegenüber, falls sie sich gegen die „verwestlichte" osmanische Oberschicht richteten und nicht das Zusammenleben der islamischen Reichsbewohner gefährdeten. Im höchsten Maße unduldsam zeigte sich die Redaktion, wenn sie das Gefühl hatte, daß wichtige Ereignisse, die den Islam in Rußland betrafen, in den Istanbuler Tagesblättern nicht richtig gewürdigt wurden. Während die Rußlandmuslime um ihre Zukunft bangten, da die russische Regierung ihnen keine nationalen Grundschulen gewähren wolle, schrieb *Sırat-i Müstakim* zynisch, beschäftigten sich die Zeitungen Istanbuls lieber mit der Frage, ob der Prinz von Serbien nun 38,7 oder 38,8 Grad Fieber habe.[3] Zum Tode des Chans von Buchara brachte *Sırat-i Müstakim* einen längeren Nachruf und bedauerte dabei, daß die Istanbuler Presse dieser Nachricht nur wenige Zeilen gewidmet habe.[4] Der Tod eines türkischen Herrschers scheine diese Blätter nicht zu interessieren – nur *Sabah* bilde eine Ausnahme. Wäre der Prinz von Monaco gestorben, behauptete *Sırat-i Müstakim*, dann hätte man wochenlang seinen Lebenslauf beschrieben und auch Portraits veröffentlicht.

Als es im Januar 1911 in Turkestan, im Gebiet von Almaty, zu einem verheerenden Erdbeben kam, organisierte der Şeyhülislâm in Zusammenarbeit mit *Sırat-i Müstakim* eine Spen-

1 Zur selben Zeit war es auch unter den Tataren in Rußland zur Diskussion um eine Schriftreform gekommen; siehe hierzu ausführlich BALDAUF (1993), S. 122–86.

2 Siehe Kapitel 4.1.2.1.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 114, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(Musibet-i milliye)*, S. 162–63.

4 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 123, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Buhara ahvali)*, S. 315.

denkampagne, die sich über mehrere Wochen hinzog. Die krimtatarische Studentenvereinigung Istanbuls lud am 14.2.1911 zu einem Vortragsabend ein, dessen Einnahmen den Opfern zugute kommen sollten. *Sırat-i Müstakim* druckte die Rede Akçuras ab,[1] die, wie ein tatarischer Augenzeuge berichtete, die Zuhörer mitgerissen und zu neuem Leben erweckt habe.[2] Akçura bedauerte das Verhalten der osmanischen Presse angesichts dieser Tragödie: Ein paar unzusammenhängende Notizen habe man veröffentlicht und die meisten Ortsnamen auch noch falsch geschrieben. Keine osmanische Zeitung habe es für nötig erachtet, darauf hinzuweisen, daß die betroffenen Gebiete von Muslimen und Türken bewohnt seien. Es brauche wohl nicht erwähnt zu werden, fügte Akçura hinzu, daß keine Istanbuler Zeitung Hilfe versprochen habe. Als es aber vor zwei Jahren im italienischen Messina ein Erdbeben gegeben habe, da hätten alle Tageszeitungen darüber berichtet – ja, eine satirische Zeitung habe sogar eine Sondernummer herausgegeben.[3] Diese Vernachlässigung der türkischen Brüder in Rußland war für Akçura ein weiterer Beleg für seine These, daß die osmanischen Intellektuellen und die Öffentlichkeit in Istanbul immer noch mehr nach Europa ausgerichtet waren als nach Asien. Mit den Zentralasiaten in ihren „komischen, stinkenden Gewändern" wolle man in Istanbul nichts zu tun haben, dem Westen aber versuche man hinterherzulaufen, bemerkte Akçura und wußte auch den Grund hierfür zu nennen: Die Italiener aus Messina seien eben Europäer, die Tarantella tanzen würden und „ihre Traviatas und Maskenbälle" *(traviyataları ... bal maskeleri)* hätten.

Die „Europafixiertheit" der osmanischen Eliten machte Abdürreşid İbrahimof dafür verantwortlich, daß sie am liebsten ihr Türkentum verleugnen würden.[4] Vor Europa fürchteten sich solche Osmanen so wie die kleinen Kinder vor der „alten Hexe" *(çarşamba karısı)*. Während alle Urbewohner des Altais, Sibiriens und Turkestans auf ihr Türkentum stolz seien, hätten in Istanbul viele Leute Angst, dies offen zuzugeben. Doch war es nicht nur die Sorge vor einer möglichen Konfrontation mit dem Westen, die osmanische Intellektuelle aus Sicht der Rußlandmuslime dazu trieb, ihre türkischen Wurzeln zu ignorieren und die Türken Rußlands als Fremde zu betrachten: Ahmed Taceddin berichtete in *Tearüf-i Müslimin* von osmanischen Historikern, die teils aus Unwissenheit, teils aus böswilliger Absicht über die Schlechtigkeit Timur Lenks schrieben, während sie den osmanischen Sultan Yıldırım Bayezid (1389–1402) über alle Maßen lobten.[5] Er stellte solche Geschichtsschreiber auf eine Stufe mit

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 128, 3. Şubat 1326/16. Safer 1329 *(Asya-yi vusta felaketzedegânı menfaatına verilen konferans)*, S. 397–400. Eine Teilübersetzung dieser Rede findet sich bei GEORGEON (1980), S. 117–18.

2 Âlimcan el-İdrisi berichtet der Zeitung *Vakyt* von dieser Konferenz; siehe *Vakyt* 1911, Nr. 734, 19.2.1911/4. Rebi I 1329 *(İstanbulda ber konferans)*, S. 3. Dabei erwähnte er auch, daß *Sırat-i Müstakim* den Beitrag Akçuras abgedruckt habe.

3 Bei der hier namentlich nicht genannten satirischen Zeitung handelte es sich um *Kalem*. Im Januar 1909 erschien eine acht Seiten starke Sondernummer (Nr. 20) der Istanbuler Satirezeitschrift, in der zu Spenden für die Opfer in Sizilien und Kalabrien aufgerufen wurde.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Yine panturanizm ya'ni akvam-i türkün birleşmesi)*, S. 57–58.

5 Zwischen beiden war es 1402 bei Ankara zu einer Schlacht gekommen, in der das osmanische Heer vernichtet wurde und der Sultan in Gefangenschaft geriet. Der Aufstieg der Osmanen wurde durch diese Niederlage

russischen Chauvinisten, die versuchten, die Einheit der türkischen Welt zu verhindern.[1] Mit Bedauern konstatierte der Tatare Taceddin, daß osmanische Historiker, die er nicht namentlich nannte, das Osmanentum zu stärken suchten, indem sie Unwahrheiten über Timur Lenk verbreiteten.[2] Insbesondere bestritt Taceddin, daß der tatarische Feldherr keinen Glauben gehabt habe. Seine Religiosität sei vielmehr, im Unterschied zu der Yıldırım Bayezids, über jeden Zweifel erhaben gewesen.

Wie empört die tatarische Diaspora in Istanbul auf Verunglimpfungen der Gestalt Timur Lenks reagieren konnte, verdeutlicht ein Vorfall, der sich im Ramadan 1330 (August 1912) in Istanbul ereignete und von dem Abdürreşid İbrahimof der Kasaner Zeitung *Bäjanelxak* berichtete.[3] Mit Abscheu hatte İbrahimof dem tatarischen Publikum in der Heimat von den schamlosen Sitten erzählt, deren Zeuge er in den Nächten des heiligen Monats Ramadan in Istanbul, dem Sitz des Kalifats, schon mehrfach geworden sei: Anstatt nach dem Abendgebet in der Moschee zu verweilen und einer Predigt zu lauschen, strömten alle Muslime zu speziellen Theatervorführungen in Vergnügungsvierteln der übelsten Sorte.[4] Auch angesehene Persönlichkeiten verbrächten alle 30 Tage lang Abend für Abend an solchen Orten und amüsierten sich. In einem dieser „Bordelle" habe eine armenische Schauspieltruppe an den Abenden des 12. und 13. Ramadans ein Stück über Timur Lenk aufführen wollen, das voller „gemeiner Lügen" über den „Freund Gottes" gewesen sei. Die tatarischen Studenten der osmanischen Hauptstadt hätten hiervon erfahren und sich an die Regierung gewandt, damit sie eine solche Aufführung verbiete. Diesem Gesuch sei jedoch nicht entsprochen worden, so daß sich die Studenten unter der Führung Osman Cudis zum Theater begeben und dort so lange randaliert hätten, bis die Vorstellung abgebrochen worden sei. Die Polizei habe einige von ihnen verhaftet, was die anderen nicht davon abgehalten habe, am nächsten Abend erneut zu demon-

---

und die vorübergehende Auflösung des Reichs um einige Jahrzehnte zurückgeworfen; MATUZ (1990), S. 44–48. In osmanischen Geschichtsbüchern pflegte man daher, Timur Lenk als grausamen tatarischen Feind der Osmanen darzustellen. Bei den Tataren hingegen genoß Timur Lenk als Held der türkisch-islamischen Geschichte ein hohes Ansehen: Als sich die Petersburger Muslime entscheiden mußten, in welchem Stil sie die neue Freitagsmoschee bauen sollten, wurde der Vorschlag, sich am osmanischen Moscheetypus zu orientieren mit der Begründung abgelehnt, dieser entspreche der byzantinischen Architektur und nicht der türkischen. Eine „echte" türkische Bauweise finde man nur in Samarkand, der Hauptstadt Timur Lenks. Tatsächlich entstand die Moschee St. Petersburgs im Stil einer Samarkander Moschee; siehe *Vakyt* 1910, Nr. 576, 6.2.1910/9. Safer 1328 *(Fel'eton: Peterburg mäsğede)*, S. 2–3.

1 In der Duma hatten russische Abgeordnete behauptet, daß die türkische Sprache von der tatarischen völlig verscheiden sei, weswegen auch ein Unterricht in der türkischen Sprache auf den muslimischen Schulen des Zarenreichs nicht in Frage käme; siehe hierzu Kapitel 5.1.2.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 18, 7. Teşrin I 1328/17. Şevval 1326 *(Etrafımızda dönenleri döndürenleri)*, S. 290–92.

3 Der Beitrag war nur wenige Tage später von der Astrachaner Zeitung *İdel* übernommen worden; siehe *İdel* 1912, Nr. 482, 31.8.1912/1. Şevval 1330 *(Ämir Timer Kürgänä İstanbulnuŋ Ramazan-i šärifägä mœxsus tijatrosynda)*, S. 3–4.

4 Einen ähnlichen „Kulturschock" erlebte Ahmed Taceddin angesichts des Treibens in den Ramadan-Nächten. Er forderte den Şeyhülislâm auf, unverzüglich etwas gegen diese Sittenlosigkeit zu unternehmen; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 12, 19. Ağustos 1326/27. Şa'ban 1328 *(Tiyatro namı verilen sefahathaneler)*, S. 190–93. Zu den traditionellen *Karagöz*-Aufführungen und anderen Theaterdarbietungen während des Ramadans siehe FAROQHI (1995), S. 287–89.

strieren. Die Tataren, so berichtete İbrahimof der Kasaner Zeitung, hätten der osmanischen Regierung offen verkündet, es so lange zu Tumulten kommen zu lassen, bis die Aufführung des Stückes verboten werde. Schließlich sei die Regierung auf ihre Forderungen eingegangen. Auf diese Weise hätten die jungen Tataren ihre Pflicht gegenüber *Timur Baba*, einem der großen und heiligen Gestalten ihrer Geschichte, erfüllt und aller Welt gezeigt, daß die Tataren ein Volk der Tat seien: „Ein Hoch den tatarischen Helden und unseren Jugendlichen, die die wahrhaftigen Nachfahren dieser Helden sind!“[1]

Der Kampf einiger „aufrechter“ Tataren gegen die Gedankenlosigkeit ihrer osmanisch-türkischen Umgebung, wie ihn İbrahimof in diesem Beitrag schilderte, ist symptomatisch für die Darstellung des osmanisch-rußländischen Zusammenlebens im Istanbul der Vorkriegsjahre. Von der Richtigkeit der eigenen Mission überzeugt, präsentierten die Tataren sich auch am Sitz des Kalifats als Speerspitze der islamisch-türkischen Erneuerung und wurden nicht müde, die Osmanen vor deren Irrweg zu warnen.[2] Auch wenn sie nur eine Randgruppe innerhalb der osmanischen Gesellschaft bildeten, wurde ihnen doch bewußt, daß sie durch entschiedenes Auftreten die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und des Staates auf sich lenken konnten.

Dieser Umstand wurde ihnen im März 1911, wenige Monate vor der Gründung von *Türk Yurdu*, erneut eindrucksvoll vor Augen geführt. Damals war es zu einem Eklat zwischen den tatarischen Bewohnern der Hauptstadt und einem prominenten osmanischen Literaten, Ebüzziya Tevfik (1848–1913), gekommen, der in seiner Zeitung *Yeni Tasvir-i Efkâr* am 19.3.(1.4.)1911 die Behauptung aufgestellt hatte, die Russen könnten niemals zivilisierte Europäer werden, da in ihren Adern tatarisches Blut fließe.[3] Aufgebracht durch eine solche Äußerung hatten die Tataren um ein klärendes Gespräch mit dem Autor gebeten, das jedoch nicht zustande kam.[4] Auf ihr Bitten hin hatte die Vereinigung *Türk Derneği* am 21. März in *Tanin* eine Stellungnahme veröffentlicht, in der sie darlegte, daß es zwischen Tataren und Türken kein Unterschied gebe und daß das tatarische Erbe der Russen niemals ein Grund für eine kulturelle Rückständigkeit derselben bilden könne. Doch statt einzulenken, bekräftigte Ebüzziya Tevfik am folgenden Tag in einem Leitartikel sein Urteil über die Tataren, die von Natur aus „blutrünstig“ seien, wie es die Geschichte mehrfach bewiesen habe. Hüseyin Cahid, der Chefredakteur von *Tanin*, antwortete am 23. März Tevfik in einem Leitartikel und verteidigte die Tataren. Es gebe zwischen Türken und Tataren keine Unterschiede, so daß sich die Kränkung letztendlich gegen die Türken selbst richte. In der Geschichte eines jeden Volks

1 *İdel* 1912, Nr. 482, 31.8.1912/1. Şevval 1330 *(Ämir Timur Kürgänä İstanbulnuŋ Ramazan-i šärifägä maxsus tijatrosynda)*, S. 4.

2 Dies konnte unter Umständen auch bedeuten, daß man den Osmanen vorschlug, sich an Rußland ein Beispiel zu nehmen: Ahmed Münir Reşid verglich die Universitäten von Istanbul und St. Petersburg miteinander und kam zu dem Ergebnis, daß die Russen in Forschung und Lehre, aber auch was den Patriotismus der Studenten angehe, den Osmanen weit voraus seien. Leider nähme dies in Istanbul niemand zur Kenntnis, da man das Zarenreich nur aus westeuropäischen Büchern kenne und daher für rückständig halte; siehe *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 13, 26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328 *(Darülfünun ve Avrupa'ya talebe irsali)*, S. 211–12.

3 Eine kurze Darstellung des Streites bieten Arai (1992, b), S. 67–68, und Kirimli (1996), S. 166.

4 Die folgende Chronologie entstammt einer zusammenfassenden Darstellung der Affäre in *Vakyt* 1911, Nr. 759, 5.4.1911/19. Rebi II 1329 (Tasvir-i Efkâr *vä tatarlar*), S. 2.

gebe es kritikwürdige Punkte, räumte Cahid ein, doch habe niemand das Recht, deswegen ein ganzes Volk zu verurteilen, vor allem dann nicht, wenn es sich um ein Brudervolk handele.[1] Der Protest beschränkte sich im übrigen nicht nur auf die Rußlandmuslime: Auch der russische Botschafter brachte seine Verärgerung über eine derartige Verunglimpfung der Russen zum Ausdruck. Schließlich wurde Ebüzziya Tevfik wegen beleidigender Äußerungen und Erregung öffentlichen Ärgernisses vor Gericht gestellt und *Yeni Tasvir-i Efkâr* auf unbestimmte Zeit von den Behörden verboten.

Die Rußlandmuslime in Istanbul beschlossen, einen wissenschaftlichen Vortragsabend zu organisieren, auf dem öffentlich über die Verwandtschaft der türkischen Völker und ihre kulturellen Errungenschaften gesprochen werden sollte. Das Szenario ähnelte den Konferenzen des Winters 1908/09, doch schlugen die Leidenschaften diesmal höher. Die tatarische Presse brachte einige ausführliche Hintergrundberichten hierüber.[2] Ayaz İshakof, der wieder in Istanbul weilte, erinnerte die Leser daran, daß er 1909 den Sprachenstreit ausgelöst habe, der wochenlang die Istanbuler Blätter beschäftigt habe.[3] Damals habe sich *Tasvir-i Efkâr* gegen die einfache, verständliche türkische Sprache ausgesprochen und auch in der Folgezeit darauf bestanden, die Reichsbewohner Osmanen und nicht Türken zu nennen.[4] Nun sei es zu einem vergleichbaren Konflikt über die Frage gekommen, ob Türken und Tataren verwandt seien.

Die Durchführung der Konferenz war mit Schwierigkeiten verbunden. Die drei Organisatoren, die *Rusyalı İslâm Talebe Cemiyeti*, die *Kırım Talebe Cemiyeti* und die *Tatar Cemiyet-i Hayriyesi*, ersuchten den Direktor der Universität vergeblich um die Erlaubnis, ihnen einen Saal zur Verfügung zu stellen. Den Krimtataren gelang es daraufhin, die Veranstaltung am 23.3. im *Fevziye*-Lesessaal durchzuführen, der sich jedoch angesichts des großen Zuschauerandrangs als viel zu klein erwies. Yusuf Akçura begann als erster Redner. Als er gerade über die Bedeutung der jüngsten Funde der deutschen Turfan-Expeditionen sprach, stürmte die Polizei den Lesesaal und löste die Versammlung auf, da sie nicht offiziell genehmigt worden war. Auch der Protest anwesender Parlamentsabgeordneter änderte nichts an der harten Haltung der Polizei. Ein Woche später, am 30.3. (12.4.) 1911 konnte dann die Konferenz im *Şark Tiyatrosu* wiederholt werden. Als Redner traten Yusuf Akçura, Ahmed Ağayef, Rıza Tevfik und Abdürreşid İbrahimof auf.

Ağayef legte in seiner Rede den Schwerpunkt auf den gegenwärtigen Zustand der türkischen Welt. Das stärkste Erwachen glaubte er bei den Rußlandtürken zu erkennen, wofür er

---

1 Auch die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* zeigte sich betroffen darüber, daß 20–30 Millionen tatarische Brüder in Rußland gekränkt worden seien; siehe *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 135, 24. Mart 1326/6. Rebi II 1329 *(Beyan-i teessüf)*. S. 80.

2 Âlimcan el-İdrisi hatte *Şura* Anfang Mai von dem Vortrag berichtet; *Şura* 1911, Nr. 9, 1.5.1911/16. Cemazi I 1329 *(İstanbulda päk möhim ber konferans)*, S. 261–65. Wenig später übernahm *Şura* die Rede Akçuras aus *Tanin*; *Şura* 1911, Nr. 13, 1.7.1911/18. Receb 1329 *(İstanbulda möhim ber konferans)*, S. 390–96. In *Şura* war zur selben Zeit (April 1911) eine Kontroverse zwischen „Turkisten" und „Tataristen" darüber ausgebrochen, ob sich die innerrussischen Muslime Türken oder Tataren nennen sollten; siehe Baldauf (1993), S. 123.

3 Sein Beitrag erschien in *İdel* 1911, Nr. 355, 24.5.1911/9. Cemazi II. 1329 *(Törek tatar mäs'äläse)*, S. 1–2.

4 Kirimli (1996), S. 166, nannte Ebüzziya Tevfik in diesem Zusammenhang „the intellectual nemesis of Turkism".

den Applaus der Anwesenden erhielt. Akçura legte den Zuhörern dar, wie ungerecht und undankbar das Urteil Ebüzziya Tevfiks über die historische Rolle der Tataren sei.[1] Er beleidige damit das Volk, dem er selbst angehöre: die Türken. Akçura fühlte sich angesichts der Äußerungen Tevfiks an zwei Vorfälle erinnert, deren Zeuge er wenige Jahre zuvor in Rußland geworden war. 1907 sei er mit einer Delegation Kasaner Türken nach St. Petersburg gereist, um an einem Parteitag der Kadetten teilzunehmen. Deren Vorsitzender, Fjodor Izmailovič Rodičev, habe in seiner Rede die Periode der früheren Autokratie mit der Herrschaft Dschinghis Chans verglichen. Entrüstet habe er sich zu Wort gemeldet, schilderte Akçura den Zuhörern, und bedauert, daß die Tataren aus dem Munde eines Mannes, den sie hoch verehrten, solche Verleumdungen hören müßten. Die anwesenden russischen Politiker hätten ihm applaudiert, und Rodičev habe sich anschließend öffentlich für diese Beleidigung entschuldigt. Ein vergleichbares Wort der Reue vermißte Akçura nun im Falle Ebüzziya Tevfiks.

Ein zweites Ereignis habe sich in Kasan selbst zugetragen, erinnerte sich Akçura. In einer Nummer der Zeitung *Kazan Möxbire* habe er die osmanische Innenpolitik verurteilt und den osmanisch-türkischen Ausdruck *bedbaht türkler* („die unglücklichen Türken") benutzt. Da *bädbäxet töreklär* jedoch im Kasaner Dialekt „die türkischen Taugenichtse" bedeute, sei es zu Tumulten gekommen, da aufgebrachte Händler und Handwerker in die Redaktionsräume gedrungen seien. Sie hätten ihn hart angegriffen, und er habe sie nur mit Mühe beruhigen können. An diesem Beispiel versuchte Akçura seinen Zuhörern zu verdeutlichen, in welchem Maße die Bevölkerung Kasans Partei für die Türken ergreife, wenn sich ein Journalist abfällig über diese äußere. Akçura zeigte sich erfreut, daß an diesem Abend so viele junge Osmanen zum *Şark Tiyatrosu* gekommen seien, um gegen die jüngste Kränkung des türkischen Volkes zu demonstrieren.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen setzte sich Akçura mit den Thesen Ebüzziya Tevfiks auseinander. Er erinnerte an die Rede Sadreddin Maksudofs vor der Staatsduma über die Einheit der türkischen Völker und gab dessen Argumente in Auszügen wieder.[2] In Rußland wie in Istanbul gebe es offensichtlich Kreise, folgerte Akçura, die ein Interesse daran hätten, Türken und Tataren voneinander zu trennen. Ihrer Weigerung, die Türken als Kulturvolk anzusehen, hielten Maksudof und Akçura die neuesten Erkenntnisse der europäischen Turkologie, so etwa die Ergebnisse der noch laufenden Forschungen und Ausgrabungen in Turfan, entgegen. Die Entdeckungen A. von Le Coqs in Ostturkestan dokumentierten ihrer Ansicht nach eindrucksvoll, auf welch hoher Zivilisationsstufe die Türken gelebt hätten, als Europa noch wild und barbarisch gewesen sei.[3] Es gebe daher keinerlei Grund, sich seiner türkischen Abstammung zu schämen.

---

1 Die folgenden Ausführungen Akçuras sind in der oben zitierten 13. Ausgabe von *Šura* enthalten.

2 Der Redebeitrag Maksudofs war in *Sırat-i Müstakim* abgedruckt worden; siehe eine Kurzbesprechung in Kapitel 5.1.2.

3 Einen Überblick über Verlauf und Ergebnisse der deutschen Turfan-Expeditionen gibt VON LE COQ unter dem Pseudonym ZATURPANSKIJ, CHOROS (1912/13): „Reisewege und Ergebnisse der deutschen Turfan-Expeditionen." In: *Orientalisches Archiv* Bd. 3. S. 116–27.

Nur wenige Monate nach dieser Kontroverse trat der türkische Nationalismus mit der Gründung von *Türk Ocağı* und *Türk Yurdu* in eine neue Phase.[1] In den Jahren zuvor hatten sich die Fronten zwischen den Intellektuellen, die weiterhin an der Vorstellung von einer spezifischen osmanischen Kultur und einer einheitlichen Nation festhielten, und ihren Gegnern verhärtet. Rußlandmuslimische Autoren hatten, oft aus sehr unterschiedlichem Anlaß, in ihren Schriften das mangelnde türkische Bewußtsein der Osmanen beklagt. Sie fürchteten, daß der „Eurozentrismus" der Osmanen den Prozeß des *tearüf-i müslimin* zunichte machen werde und die türkische Bevölkerung des Reichs fremden Kultureinflüssen ausgesetzt bleibe. Mit ihren Konferenzen und Pressebeiträgen hatten sie zwischen 1909–11 in nicht unerheblichem Maße dazu beigetragen, daß sich der türkische Nationalgedanke aus dem engen Kreis der Vereinigung *Türk Derneği* heraus zu einer breiteren ideologischen Strömung entwickelte, die im und nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Generation türkischer Intellektueller erfassen sollte.

Rußlandmuslimischer Tadel an osmanischem Fehlverhalten ist jedoch nicht nur auf den Gebieten Sprache und Nationalbewußtsein zu finden. Er richtete sich auch gegen einen vermeintlich unseriösen Lebenswandel der Osmanen,[2] gegen ihre angebliche Unfähigkeit, das Reich zusammenzuhalten und zu modernisieren, oder ihre Apathie angesichts der Katastrophe auf dem Balkan.[3] Bisweilen artete solche Kritik in penetrante Nörgelei aus, und es ist daher keineswegs verwunderlich, daß die zeitgenössische türkische Literatur die Gestalt des arroganten Tataren kannte, der sich in allen Dingen den Türken überlegen glaubte.[4] In den untersuchten Periodika kam es nur selten zu einer Zurückweisung solcher pauschalen (Vor-)Urteile. Die kämpferischste Verteidigung der Osmanen stammte aus der Feder einer Frau: Emine Semiye, der Tochter des berühmten Historikers und Politikers Ahmed Cevdet Paşa (1823–95).[5] Zwischen ihr und einigen Tatarinnen war es 1910 zu einem offenen Briefwechsel in *Tearüf-i Müslimin* gekommen. Die Redaktion unterstützte diese Kontakte, da sie es als dringend erforderlich ansah, daß tatarische Frauen vermehrt Istanbuler Schulen besuchen sollten. Das Angebot an weiterführenden muslimischen Mädchenschulen war ihrer Ansicht

1 Siehe Arai (1992, b), S. 71–82.

2 Wiederholt forderte Abdürreşid İbrahimof die Osmanen auf, wirtschaftlichen und politischen Vorteil aus der Verbundenheit der Rußlandmuslime mit dem Kalifat zu ziehen und die über Istanbul reisenden Pilger zuvorkommender zu behandeln. Statt dessen mußte er eigenen Angaben zufolge erleben, wie die osmanischen Behörden Jahr für Jahr ganz wie ihre russischen Kollegen die Hadschis drangsalierten und ausraubten; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Hüccac-i müslimin ve umur-i sıhhiye)*, S. 142–43. Die Liebe der turkestanischen Pilger zum Kalifat gehe auf diese Weise endgültig verloren, behauptete er an anderer Stelle; siehe *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 16, [Teşrin I 1329] *(Mevsim-i hacc münasebetiyle)*, S. 241–44.

3 Während alle Muslime Rußlands voller Sorge auf das Osmanische Reich blickten, schrieb ein Korrespondent von *İslâm Dünyası* kurz nach Ende des ersten Balkankriegs, vergeudeten die Türken ihre Zeit Wasserpfeife rauchend und spielend im Teehaus; *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 1, 2. Mart 1329/6. Rebi II 1331 *(İntibah için)*, S. 7–8.

4 Georgeon (1997), S. 256.

5 Zu Cevdet Paşa als Historiker siehe Neumann, Christoph K. (1994): *Das indirekte Argument.* Ein Plädoyer für die Tanẓīmāt vermittels der Historie. Die geschichtliche Bedeutung von Aḥmed Cevdet Paşas Ta'rīḫ. Münster u.a.

nach im Zarenreich noch zu gering. Um zu verhindern, daß muslimische Eltern ihre Töchter auf russische Schulen schickten, sollte in Istanbul eine Lehrerinnenschule gegründet werden, auf der Frauen aus Rußland und Zentralasien studieren konnten.[1]

Sehr bald war es zwischen Emine Semiye und den Tatarinnen, darunter auch der Tochter Abdürreşid İbrahimofs, Fevziye Reşid, zum Streit darüber gekommen, in welchem Maße die Istanbuler Frauen ihrer „Führungsrolle" gerecht würden oder doch nur an Mode und Amüsement interessiert seien.[2] In ihren ersten Antworten hatte Emine Semiye zugegeben, daß der „Patriotismus" *(hamiyet-i milliye)* der Tataren leidenschaftlicher sei als der osmanische,[3] doch sah sie sich angesichts der massiven Angriffe durch Fevziye Reşid und Ahmed Taceddin veranlaßt, die Ehre der osmanischen Frau zu verteidigen: Es sei ungerecht, nach nur ein paar Wochen Aufenthalt in Istanbul ein solches Urteil über die osmanischen Frauen zu fällen.[4] Die Tatarinnen sollten sich in Zukunft einer „milderen und wohlwollenderen Sprache" *(daha mülâyim ve daha hayırhâh bir lisan)* gegenüber den Osmaninnen bedienen. Schließlich hätten die Osmanen während der jüngsten Revolution unter Beweis gestellt, daß sie noch patriotisch und tapfer seien.[5]

---

1 Eine Tatarin, Ayşe aus Sibirien, hatte bereits in ihrem ersten Brief die „osmanischen Schwestern" um Hilfe gebeten, da diese über eine bessere Ausbildung verfügten; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Osmanlı islâm hemşirelerimize)*, S. 60–61. Ähnlich argumentierte auch eine zweite Tatarin, Ma'mure Hamidullina, die in Anatolien lebte; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Nr. 10, 5. Ağustos 1326/13. Şa'ban 1328 *(Dersaadet'de islâm ana mektebi)*, S. 158–60. In ihrem zweiten Schreiben warnte Ayşe die Osmaninnen davor, unüberlegt die Mädchen auf die ausländischen Schulen in Istanbul zu schicken, da dort den künftigen „Müttern der Nation" kein türkisch-islamischer Geist anerzogen werde; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Büyük hemşirem Emine Semiye Hanım Efendi hazretlerine)*, S. 144–48. 1913 verwirklichten die tatarischen Emigranten ihr Vorhaben zum Teil: Unter der Leitung Abdürreşid İbrahimofs entstand eine Mädchenschule bei Topkapı, an der seine Tochter Fevziye noch nach dem Krieg als Lehrerin tätig war; siehe TÜRKOĞLU (1997), S. 14. Auf den Vorsatzblättern von *İslâm Dünyası* (ab Nr. 13) war die Gründung der Schule *(Eser-i Uhuvvet)* angekündigt und um Schülerinnen geworben worden.

2 Diesen Vorwurf erhob Fevziye Reşid; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 22, 4. Teşrin II 1326/15. Zilkade 1328 *(Âcizane bir mülâhaza)*, S. 350–52. Im Anschluß an den Beitrag Fevziyes wandte sich Ahmed Taceddin an seine „osmanischen Schwestern" und beklagte sich über deren mangelndes soziales Verantwortungsbewußtsein. Er habe, um zu erfahren, worüber die Osmaninnen diskutierten und welche Lebensfragen ihnen am wichtigsten seien, einige Frauenzeitschriften durchblättert, dort aber nichts außer Literatur entdecken können; ebd., *(Osmanlı hemşirelerime bir iki söz)*, S. 352–54.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 6, 10. Haziran 1326/16. Cemazi II 1328 *(Sibiryalı kızkardaşımız Aişe Hanım Efendiye)*, S. 92–93.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 27, 16. Kanun I 1326/27. Zilhicce 1328 *(Ademivukuf)*, S. 39–41; sowie *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 31, 13. Kanun II 1326/25. Muharrem 1329 *(İ'tiraf-i hakikat)*, S. 98–99, und *(Yine vâkıf değilsiniz!)*, S. 99–101.

5 Die ursprüngliche Reinheit, die die Türken besessen hätten, als sie vom *Altın Dağı* aufgebrochen seien, so Emine Semiye, sei verloren gegangen, als sie Byzanz erobert und das byzantinische „Lasterleben" *(sefahet)* geerbt hätten; ebd., S. 101.

5.4 Rußlandmuslimisches Eigenlob

Apologetische Beiträge, die dem Kampf der Rußlandmuslime um die Bewahrung ihrer nationalen und religiösen Rechte einen Vorbildcharakter verliehen, bildeten das Gegenstück zur „Kritik in den eigenen Reihen" wie auch der „Osmanenschelte". Sie sollten dem Leser verdeutlichen, welche charakterlichen Stärken und wohlüberlegten Strategien es den Dschadidisten ermöglichten, trotz dem massiven Druck, den der Staat auf sie ausübte, und der konservativen Haltung der sie umgebenden islamischen Bevölkerung ein „Fenster in Richtung westliche Zivilisation" zu öffnen, wie es İshakof formulierte.[1] In den ersten Jahren (1909–11) dokumentierte das „Eigenlob" den erfolgreichen Widerstand gegen die Russifizierung sowie den Sieg über den kadimistischen Gegner. Seit Erscheinen von *Türk Yurdu* ist jedoch ein grundlegender Wandel festzustellen: Die Schilderung des wirtschaftlichen Aufschwungs und des kulturellen Fortschritts bei den „Nordtürken" erhält eine „osmanische Dimension". Die osmanischen Türken sollten sich, so lautet der einmütige Kommentar der Redaktionen, an der Bereitschaft zu Initiative und persönlichem Engagement ihrer nördlichen Brüder ein Beispiel nehmen und nicht mehr alle Reformen vom Staat erwarten. Häufig ist dieses „Eigenlob" in den Kurzmeldungen aus Rußland versteckt, die nur selten kommentiert wurden, so daß die Leser die Botschaft selbst dekodieren mußten. Nachrichten dieser Art begegnet man bereits in *Sırat-i Müstakim*, doch wurden sie erst in *İslâm Dünyası*, *Türk Yurdu* und *İslâm Mecmuası* systematisch dazu verwendet, um die Überlegenheit der Rußlandtürken auf dem Gebiet der wirtschaftlichen und sozialen Organisation unter Beweis zu stellen.

Wie im vorausgegangenen Kapitel angesprochen, blickten viele tatarische Emigranten mit kaum verhohlener Arroganz auf ihre osmanische Umgebung. In dieser Haltung erhielten sie bisweilen Rückendeckung aus Europa:

> „Vergessen wir auch nicht, daß die freilich unter Rußlands Schutz lebenden *Tataren*, als *Volksmasse*, literarisch, künstlerisch und politisch z.Zt. die Elite des Islams bilden, deren Einfluß schon hinausreicht über Konstantinopel in die eigentlichen Zentren mohammedanischen Strebens und Wirkens."[2]

Äußerungen dieser Art fanden ihren Weg sehr schnell in die tatarische Presse. Bereits im Juni 1910 besprach *Vakyt* die Reiseschilderungen von Martin Hartmann, der sein Buch offensichtlich der Redaktion zugeschickt hatte.[3] Diese zeigte sich ob der positiven Worte des Deutschen über den russischen Islam so begeistert, daß sie vorschlug, das Buch *Törkijadan gajr-i säjasi xatlar* ins Tatarische zu übersetzen. Besonders geschmeichelt fühlte sich die Redaktion darüber, daß Hartmann eine höhere Meinung von den Tataren als von den Istanbuler Türken

1 Siehe Kapitel 4.1.3.1.

2 Schmidt, F. F. (1912): „Eine russische Islamzeitschrift." In: *Der Islam* 3. S. 309. Siehe hierzu auch Vambery (1905) und Hartmann (1909).

3 *Vakyt* 1910, Nr. 620, 22.5.1910/26. Cemazi I 1328 *(Čitdä beznıŋ xosusda nälär äjtelär?)*, S. 2–3. Dabei erinnerte die Redaktion auch daran, daß die *RMM* in jeder Ausgabe 10–15 Seiten den Rußlandmuslimen widme. Bei dem angesprochenen Buch handelt es sich um Hartmann (1910).

bekundet hatte. Solche osmanisch-tatarischen Vergleiche sollten die Leser im Zarenreich davon überzeugen, daß die Kasantataren fortgeschrittener als alle anderen Rußlandmuslime seien. Sibirien und Turkestan könnten nicht anders, schrieb İshakof 1913, als in Kasan ihr geistiges Zentrum zu erblicken, wenn sogar westliche Wissenschaftler bestätigten, daß die Tataren kulturell selbst den Osmanen voraus seien.[1]

An gleicher Stelle hatte İshakof dem Kasaner Blatt von einem Besuch berichtet, den er Yusuf Akçura zum Jahreswechsel 1912/13 in dessen Istanbuler Wohnung abgestattet hatte. Akçura hatte eine Zeitlang als Offizier in der osmanischen Armee gedient, war aber wieder zurückgekehrt, um sich, wie es İshakof ausdrückte, seiner Lieblingsbeschäftigung, der Schriftstellerei, zu widmen. Akçuras äußeres Erscheinungsbild habe ihn deutlich vom Istanbuler Leben abgehoben. Er sei ganz in ein „orientalisches Leben" eingetaucht gewesen und habe traditionelle tatarische Gewänder getragen. Der äußerlichen gesellte sich auch eine innerliche Distanz zu seinem osmanischen Umfeld hinzu, die İshakof mit ihm teilte: Wenn sich zwei Nordtürken träfen, so İshakof, dann diskutierten sie immer über Kasan und die Kasantataren. So sehr man in der Heimat auch über sie schimpfe, so sei man doch stolz auf sie, wenn man sich in der Fremde ihrer entsinne. Um zu beweisen, daß dieses tatarische Selbstbewußtsein durchaus berechtigt sei, habe Yusuf Akçura aus einem Brief vorgelesen, den er kurz zuvor von dem deutschen Orientalisten MARTIN HARTMANN erhalten habe. Dieser habe behauptet:

> „Ich habe erfahren, daß Ihr die Zeitschrift *Türk Yurdu* herausgibt, die eine neue Strömung in der türkischen Literatur hervorgebracht hat; wir waren jedoch nicht sicher, ob sie überleben und eine große Zukunft haben wird. Aber Sie haben diese Aufgabe weitergeführt und Erfolg dabei gehabt. Der Grund hierfür, glauben wir, liegt in einer Charaktereigenschaft, die uns bei den Nordtürken aufgefallen ist. Alle europäischen Orientalisten können bestätigen, daß die Nordtürken im Vergleich zu den Bewohnern İstanbuls ernster, ihre modernistischen Strömungen tiefgreifender, ihre eingeschlagenen Wege erfolgversprechender sind und ihr Tun seriöser ist. Auch Ihre Zeitschrift wird weiter existieren, da an Ihrer Spitze Nordtürken wie Sie stehen."[2]

Türk Yurdu enthielt solche Beurteilungen aus dem Munde europäischer „Experten" den eigenen Lesern nicht vor: So berichtete sie über einen Brief des Ungarn VAMBERY an *Vakyt*, der den Grund für die Niederlage im Balkankrieg in der oberflächlichen Verwestlichung der Osmanen gefunden zu haben glaubte.[3] Im Gegensatz zu ihnen hätten die Tataren ihre nationale Identität nicht verloren, als sie ihre Gesellschaft modernisiert hätten. So seien sie heute fortschrittlicher als alle anderen Muslime und dabei gleichzeitig von nationalem Geist durchdrungen.

Bei der Suche nach den Gründen für eine solche Standfestigkeit fiel zumeist das Argument, die Tataren hätten ihre rassische Eigenheit und ihre Religion jahrhundertelang vor den Angriffen der Russen schützen müssen. Das habe dazu geführt, daß sie heute die „unvermischtesten"

1 *Kojaš* 1913, Nr. 19, 8.1.1913/14. Safer 1331 *(İstanbul xatiräläre III)*, S. 3.

2 Ebd.

3 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 4, Nr. 6, 1329 *(Matbuat)*, S. 605–06.

(en karışmamış) Türken seien.[1] Der Zustand der „Fremdbeherrschung" *(mahkûmiyet)*, in dem die Muslime Rußlands lebten und der 1909/10 so häufig Anlaß zu Klagen gegeben hatte, wurde seit 1911 in zunehmendem Maße als Vorteil empfunden. Befreit von der Last, regieren zu müssen, schrieb Yusuf Akçura in der ersten Ausgabe von *Türk Yurdu*,[2] hätten die Türken Rußlands ihre ganze Energie darauf verwandt, Fortschritte auf dem Gebiet der Wirtschaft und der Bildung zu erzielen. Während sich die iranischen und osmanischen Türken auf politische und militärische Reformen konzentrierten, hätten sich die Türken des Zarenreichs an der vorherrschenden russischen Kultur orientiert und schritten daher zielstrebiger auf die „Zivilisation" zu als ihre Volksgenossen im Süden. Auch die Redaktion von *İslâm Dünyası* vertrat die These, daß sich Völker, die einer Fremdherrschaft ausgesetzt seien, gesellschaftlich organisieren mußten, um dem „Untergang" *(inhitat)* zu entgehen.[3] Als Beispiel hierfür nannte sie die christlichen Untertanen der Osmanen, aber auch die Türken Rußlands.

5.4.1 Der „Lehrer der Nation"

Im Frühjahr 1912, zwei Jahre vor seinem Tod, widmete İsmail Gasprinski *Türk Yurdu* einen längeren Beitrag, in dem er seine 30jährige Tätigkeit als Pädagoge und Reformer Revue passieren ließ.[4] Wieder einmal trat der bejahrte Gasprinski als Lehrer auf, doch handelte es sich bei seinen Schülern diesmal nicht um krimtatarische Knaben und Mädchen, sondern um osmanische Intellektuelle und Gelehrte. Die „Krieger" *(gaziler)* der neuen Zeit seien die „nationalen Lehrer" *(milli muallimler)*, schrieb Gasprinski, und ihr Ziel nicht mehr die Eroberung Europas, sondern die Beseitigung des Analphabetismus bei den Türken und Türkinnen. Er beglückwünschte *Türk Yurdu* dazu, sich dies zum Vorsatz gemacht zu haben, und schlug den Osmanen vor, den von ihm entwickelten Typus der *usul-i savtiye*-Schule in ihrem Reich zu übernehmen und somit den Kindern innerhalb von 40 Tagen das Lesen und Schreiben beizubringen. So, wie die türkischen Pfeile früher alle Mauern überwunden hätten, tue dies heute die „phonetische Methode". Lautete einst der Schlachtruf der Türken *vur ... ha!* („Schlag zu!"), so laute er nun *çalış!* („Sei fleißig!").

Ausführlich beschrieb Gasprinski, welche Schritte er seit Beginn der 80er Jahre unternommen hatte, um die von ihm in Bachčisaraj gegründete Musterschule am Leben zu halten, und wie er immer mehr Gemeinden davon überzeugte, ihm zu folgen und den neuen Schultypus zu übernehmen. Sein Vorteil sei gewesen, daß die ca. 16000 Koranschulen und über 200 Me-

1 Siehe den Beitrag von İlhanoğlu in *Tonguç* 1909, Nr. 18, 1. Mart 1325 *(Rusya'da tatarlar – sonuna bakalım)*, S. 4. Vorstellungen von einer „Rassereinheit" begegnet man auch in anderen Beiträgen von Rußlandmuslimen. So hielt Ağayef 1913 vor der Vereinigung *Türk Ocağı* eine Rede, in der er die „Blutvermischung" der Osmanen verantwortlich für die jüngste Niederlage machte; KÂRİMİ (1913), S. 174–81.

2 *Türk Yurdu* 1911, Bd. 1, Nr. 1, 1327/28 *(Türk dünyasında)*, S. 23–24.

3 *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 12, 1. Ağustos 1329/11. Ramazan 1331 *(İslâmlarda cemaat hayatı ve cemiyetlerin faidası)*, S. 190–92.

4 *Türk Yurdu* 1912, Bd. 1, Nr. 7, 1327/28 *(Ta'lim ve terbiye: Türk Yurdcularına)*, S. 190–95; sowie Nr. 8, S. 236–40.

dresen in Rußland zwar schlecht organisiert, dafür aber frei von jeglicher staatlicher Kontrolle gewesen seien. Diesen Zustand habe man ausnützen müssen. Der muslimischen Bevölkerung seien damals Begriffe wie „Schule", „Lernen", „Studium" und „Wissenschaft" nicht fremd gewesen, wenn sie auch nur eine vage Vorstellung davon gehabt habe, was genau sich dahinter verberge. Es sei ihm daher zunächst darum gegangen, berichtete Gasprinski, diese Begriffe mit neuem Leben zu füllen und die öffentliche Meinung für sein Projekt zu gewinnen. Dafür habe er 1883 die Zeitung *Terciman* gegründet und 1884 die erste Schule nach der „phonetischen Methode" eröffnet.

In mühevoller Arbeit sei es ihm im Verlauf der Jahre gelungen, wohlhabende Muslime dazu zu überreden, die Finanzierung der Schulen und der Lehrergehälter zu gewährleisten. Er habe junge Lehrer aus anderen Gegenden Rußlands nach Bachčisaraj eingeladen und sie an seiner Musterschule unterrichten lassen. So sei bereits 1887 die zweite „phonetische Schule" außerhalb der Krim in Hankirman (Kasimov) von einem Lehrer gegründet worden, der in Bachčisaraj seine Erfahrungen gesammelt habe.[1] Der Weitsicht berühmter Mäzene wie Zeynalabdin Tağıyefs aus Baku oder der Gebrüder Hösäjnof aus Orenburg sei es zu verdanken gewesen, daß sich bis 1906 der neue Schultypus bis nach Zentralasien, ja über die Grenzen Rußlands hinaus bis nach Kaschgar ausgebreitet habe.[2] Wo kein Millionär geholfen habe, sei die lokale Dorfgemeinschaft aktiv geworden und habe den Bau und den Unterhalt einer Schule finanziert. All dies sei ohne Zutun der Regierung geschehen, was beweise, daß ein umfassender Ausbau des Schulwesens, wie es auch die Osmanen planten, nicht von der Initiative eines Ministeriums abhänge. Die Aufgabe des „Ministeriums" *(nezaret)* bestehe lediglich darin, zu überwachen und zu verwalten. Wenn osmanische Lehrer seine Methode erlernen wollten, schlug Gasprinski vor, dann sollten sich die Interessenten an *Türk Yurdu* wenden und sich registrieren lassen. Er sei gerne bereit, seine Erfahrungen dem Reich zur Verfügung zu stellen.

Die Botschaft des „Lehrers" an seine „Schüler", d.h. die Mitarbeiter von *Türk Yurdu*, lautete: Wenn all dies den Muslimen im Zarenreich vergönnt war, müßte es auch im Osmanischen Reich möglich sein, ähnliches zu vollbringen. Da es sich um ein politisch unabhängiges Land handele, seien die Voraussetzung hierfür sogar günstiger als in Rußland. Es schien, als habe sich das Rad gewendet: Hatten *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* 1909/10 noch muslimischen Studenten aus Rußland geraten, nach Istanbul zu kommen, um ihre Ausbildung dort fortzusetzen, sollten nun die Osmanen in Bachčisaraj in die Lehre gehen.

Da fast alle rußlandmuslimischen Emigranten, die für die Istanbuler Periodika schrieben, in der einen oder anderen Form praktische Kenntnisse auf dem Gebiet der Erziehung erworben hatten, nahmen die Themen „Schule" und „Bildung" bei der Schilderung der eigenen Verdienste den größten Raum ein. Der Erfolg oder Mißerfolg ihrer pädagogischen Mission hing

---

1 *Hankirman* ist der türkische Name der Stadt Kasimov, Gouvernement Rjazan'; siehe TEMİR, AHMET (1992): „Kasım Hanlığı." In: *TDEK* 1. S. 417–19. *Sırat-i Müstakim* hatte über Gasprinskis Zusammenarbeit mit der dortigen Wohltätigkeitsgesellschaft berichtet und hinzugefügt, daß Exemplare von *Sırat-i Müstakim* und *Türk Derneği* im dortigen muslimischen Lesesaal auslägen; siehe *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 84, 1. Nisan 1326/4. Rebi II 1328 *(Şüun-i İslâmiye)*, S. 111.

2 Siehe hierzu auch DEVLET (1985), S. 36 ff.

vom persönlichen Engagement der Lehrer ebenso ab wie von ihrer Fähigkeit, die muslimische Bevölkerung zur aktiven Unterstützung zu bewegen. Je stärker 1910/11 der Druck der Regierung auf die reformierten Schulen der Muslime wurde, um so mehr sahen sich die Dschadidisten gezwungen, alle gesellschaftlichen Schichten zu mobilisieren, um das Weiterleben der nationalen Bildungsanstalten zu sichern. Die Arbeit des *milli muallim* beschränkte sich daher nicht auf den Schulunterricht, sondern glich der eines Volksaufklärers, wie ihn die russische Geschichte in der Gestalt des „Volkstümlers" *(narodniki)* kannte. Die populistische Losung „ins Volk zu gehen", die 1874 in Rußland die Jugend der Universitätsstädte dazu gebracht hatte, sich auf das Land zu begeben und die Revolution zu predigen, hatte auch auf osmanische Intellektuelle wie Mehmed Âkif einen starken Eindruck gemacht.[1] Nach dem Ende der Autokratie Sultan Abdülhamids II. konnten solche Vorstellungen erstmals in der osmanischen Öffentlichkeit diskutiert werden. In der Zeitung *Halka Doğru* sollte der Populismus schließlich auch im Osmanischen Reich 1913 sein Sprachrohr erhalten, doch war die Zielsetzung dabei nicht, die anatolischen Bauern zur Revolution gegen Staat und Gesellschaft zu bewegen, sondern ihre Lebensbedingungen zu verbessern und in ihnen ein Nationalbewußtsein zu erwecken.[2] Den Osmanen standen die rußlandmuslimischen Dschadidisten sicher näher als die russischen Populisten der Ära Alexanders II.

Bereits 1909 hatte Ayaz İshakof in *Sırat-i Müstakim* die Bereitschaft junger Lehrer beschrieben, allem Widerstand konservativer Imame zum Trotz neue Lehrbücher zu verfassen und diese auf den Grundschulen einzusetzen.[3] Getrieben von der Überzeugung, daß jeder andere Weg die Nation in den Untergang reißen werde, hätten diese Lehrer ihre Reform nicht auf die Schulfibeln beschränkt, sondern begonnen, alle gesellschaftlichen Mißstände zu kritisieren. Auf diese Weise, so İshakof, sei zwischen 1895–1905 auch außerhalb der Schule eine politisierte tatarische Öffentlichkeit entstanden. Die Rebellion der Kasaner Medrese-Studenten gegen die schlechten Ausbildungsbedingungen und veralteten Lehrmethoden wurde von İshakof als Ausdruck dieses neuen Bewußtseins gewertet:[4] Im Jahr 1906 hätten 3000 Studenten den Professoren ein Ultimatum gestellt und unter anderem gefordert, daß künftig vermehrt weltliche Fächer unterrichtet werden müßten. Nach dem Scheitern ihres Protests seien viele Studenten auf russische oder osmanische Schulen gewechselt. Diese Ausführungen İshakofs, in denen die Kasaner Studenten als aufopferungsvolle Kämpfer für Reform und Fortschritt dargestellt wurden, erschienen in *Sırat-i Müstakim* nur wenige Monate nach den Ereignissen vom 31. März. Den osmanischen Lesern war noch frisch in Erinnerung, daß sich in Istanbul zahlreiche Medrese-Studenten, sog. *softa*, an dem Gegenputsch beteiligt und die Wiederein-

1 Siehe etwa seinen Beitrag in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 105, 26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328 *(Hasbıhal)*, S. 6–8, den Âkif unter dem Pseudonym *Laedri* („der Agnostiker") verfaßte. Zu Âkifs Vorstellung von einem „Gang ins Volk" siehe ABDULKADİROĞLU, ABDULKERİM u.a. (1990): *Mehmed Âkif Ersoy'un makaleleri*. Ankara, S. 222 ff.

2 Siehe hierzu GEORGEON (1996), S. 255.

3 Er erwähnte dabei jedoch Gasprinski nicht, sondern stellte die Modernisierung des Schulwesens als eigenständige tatarische Leistung dar; siehe *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 55, 10. Eylül 1325/7. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 47–48.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 53, 26. Ağustos 1325/24, Şa'ban 1327 *(Âlem-i İslâm: Rusya müslimanları)*, S. 14–16.

führung der Scharia verlangt hatten.[1] Der Unterschied in den ideologischen Zielsetzungen der beiden rebellischen studentischen Gruppen stach ins Auge.

İshakof hatte zugeben müssen, daß der gute Wille des „Lehrers" alleine nicht ausreiche, etwas zu verändern, wenn die Bevölkerung kein Geld für Bildungszwecke aufbringen könne. Als Ausdruck islamischer Solidarität und patriotischen Denkens stellten die Istanbuler Zeitschriften daher in ihren Berichten aus Rußland die Spendenfreudigkeit einzelner Mäzene dar, die neue Schulen gründeten, regelmäßige Lehrergehälter zahlten oder junge Muslime zum Studium ins Ausland schickten.[2] In zunehmendem Maße gewannen hierbei auch islamische Wohltätigkeitsgesellschaften an Bedeutung, in deren Obhut nicht nur karitative, sondern auch kulturelle Angelegenheiten einer muslimischen Gemeinde lagen. Die Berichterstattung über diese Form der Selbstorganisation setzte in *Sırat-i Müstakim* im Dezember 1909 ein und sollte den osmanischen Muslimen vor Augen führen, daß solche Vereinigungen dem islamischen Gebot der Brüderlichkeit folgend der Nation einen großen Dienst erwiesen. Die Existenz einer Wohltätigkeitsgesellschaft wurde als wichtiges Indiz für das nationale „Erwachen" einer Region gewertet und als Anzeichen dafür, daß sich die dortigen Muslime der Bedeutung von Bildung, Handel und Gewerbe bewußt geworden seien.

Seit 1910 wurde in der osmanischen Öffentlichkeit in verstärktem Maß über den Sinn von Kooperativen und Genossenschaften diskutiert,[3] so daß die Nachrichten aus Rußland auch als Anregung zu verstehen sind, ähnliche Organisationsformen in der Türkei zu übernehmen. Pensionierte muslimische Staatsbedienstete, wohltätige Frauen aus reichen Familien sowie Mitglieder der „geistlichen Klassen" *(sunuf-i ruhaniye)* oder der Händlerschicht bildeten im Zarenreich das Rückgrat solcher Vereine, die selbst in der „Provinz" *(taşra)* anzutreffen seien: Warum, so lautete die Frage, die sich die Mitarbeiter von *İslâm Dünyası* oder *Türk Yurdu* stellten, existierten so wenig vergleichbare Gesellschaften in Anatolien.[4]

Den existierenden osmanischen Vereinigungen, die nach der Wiedereinsetzung der Verfassung entstanden waren, wurde in den rußlandmuslimischen Beiträgen oft vorgehalten, sehr kurzlebig und wenig effizient zu sein. Fast hatte es den Anschein, als ob die Osmanen die Bedeutung solcher Einrichtungen nicht richtig zu schätzen wüßten. Die rußlandmuslimischen Studenten in Istanbul hätten als erste 1908 verstanden, wozu die neue Freiheit genutzt werden müsse, und eine Vereinigung gegründet, schrieb İshakof 1909 der Zeitung *Joldyz* aus Istanbul.[5] Währenddessen hätten die Osmanen noch gefeiert. 1913 stellten die Mitglieder der „Tatarischen Wohltätigkeitsgesellschaft" mit Befriedigung fest, daß die Vereinigung trotz allen

1 Dumont (1989), S. 582–84.

2 So zeigte sich die Tatarin Ma'mure Hamidullina davon überzeugt, daß der Bakuer Millionär Tağıyef nicht zögern werde, in Istanbul ein Lehrerinnenseminar zu finanzieren, wenn nur die Osmanen die Rahmenbedingungen hierfür schüfen; siehe *Tearüf-i Müslimin* 1910, Nr. 10, 5. Ağustos 1326/13. Şa'ban 1328 *(Dersaadet'de islâm ana mektebi)*, S. 158–60.

3 Debus (1991), S. 160.

4 Siehe etwa *İslâm Dünyası* 1913, Nr. 15, [Eylül 1329] *(Cemiyet-i hayriyeler ve bunlarda en mühim unsur-i amil)*, S. 231–32; sowie Nr. 16 [Teşrin I 1329] *(Cemiyet-i hayriyeler ve bunlarda en mühim unsur-i amil 2)*, S. 246–47.

5 Siehe seinen Artikel über die „Rußlandmuslimische Studentenvereinigung" in *Joldyz* 1909, Nr. 457, 15.10.1909/14. Şevval 1327 *(İstanbul mäktübläre)*, S. 2–3.

Widrigkeiten bereits fünf Jahre existiere und viel geleistet habe für die Rußlandmuslime in Istanbul: Kaum eine der zahllosen osmanischen Gesellschaften, die 1908 aus dem Boden geschossen seien, habe hingegen so lange durchgehalten.[1] Im Unterschied zu den Osmanen, hielt Kärimof fest, besäßen die Tataren ein Ideal und dächten an das Heute und an das Morgen.

Die vielen Kurzmeldungen, die 1913/14 in *İslâm Mecmuası* und *İslâm Dünyası* über die Bildungssituation in Rußland und Zentralasien veröffentlicht wurden, schienen diesem tatarischen Selbstbewußtsein recht zu geben. Überall, so berichteten die Istanbuler Blätter, öffneten neue Lesesäle ihre Pforten,[2] würden „neumethodische" Mädchen- und Knabenschulen errichtet, Alphabetisierungskurse für Erwachsene durchgeführt und bestehende Medresen, nicht selten auf Bitten der Studenten, reformiert. Dies alles spielte sich nicht nur in den Zentren des muslimischen Lebens wie Baku, Kasan oder Ufa ab, sondern auch in entlegenen und unterentwickelten Regionen des Reichs wie Kasachstan, Sibirien, dem Altai oder Dagestan.[3] Auch in Städten wie Archangel'sk, Charkov oder St. Petersburg, in denen die Muslime nur eine unbedeutende Minderheit bildeten, nahmen sie ihr Schicksal offenbar selbst in die Hand und organisierten sich.[4] Turkestan schien langsam aus seiner Siebenschläfer-Mentalität aufzuwachen und die von den Tataren schon seit langem geforderte Reform des Bildungswesens in Angriff zu nehmen.[5] Selbst in Buchara, einst als Sinnbild der Rückständigkeit dargestellt,[6] bemühte sich die Regierung anscheinend endlich, der „Sittenlosigkeit" und der „Bigotterie" auf den Medresen Herr zu werden, während „neumethodische" Schulen in Chiva erfolgreich ihre Arbeit aufnahmen.[7] *Türk Yurdu* und *İslâm Mecmuası* begrüßten zudem, daß sich immer mehr muslimische Frauen in Rußland gesellschaftlich betätigten und eigene Vereinigungen gründeten.[8]

---

1 Siehe den Bericht über die Vollversammlung der Gesellschaft in *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1329/14. Şevval 1331 *(Tatar Cemiyet-i Hayriyesi ictima-i umumisi)*, S. 224. Eine vergleichbare Feststellung traf Kärimof während seines Istanbul-Aufenthaltes; KĀRİMİ (1913), S. 414.

2 Zu diesem Thema siehe MİNULLİN, ZAVDAT S. (1996): „Zur Geschichte der tatarischen öffentlichen Bibliotheken vor der Oktoberrevolution." In: *Muslim Culture I.* 207–237. Der Autor unterstreicht die besondere Bedeutung wohltätiger Vereinigungen als Träger solcher Bibliotheken.

3 Diese Nachrichten erschienen in der Rubrik *İslâm Havadisi* („Ereignisse aus der islamischen Welt") der Zeitschrift *İslâm Mecmuası*.

4 *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 7, 23. Mayıs 1329/29. Cemazi II 1331 *(İslâm Dünyasında: Rusya müslimanlarında cemiyet hayatı)*, S. 111; *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 9, 22. Mayıs 1330/10. Receb 1332 *(İslâm Havadisi)*, S. 288; *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mart 1330/28. Rebi II 1332 *(İslâm Havadisi)*, S. 125–26.

5 *İslâm Dünyası* 1914, Bd. 1, Nr. 22, [Kanun II 1329] *(Hive'de maarif)*, S. 367–368. Den Vergleich mit den „Siebenschläfern" hatte *İslâm Dünyası* der Zeitung *Terciman* entnommen; siehe *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 12, 1. Ağustos 1329/11. Ramazan 1331 *(Matbuat: Türkistan'ın hali)*, S. 189–90.

6 Siehe hierzu Kapitel 6.

7 Siehe etwa *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 2, 13. Şubat 1329/30. Rebi I 1332 *(İslâm Havadisi: Buhara)*, S. 63; sowie *İslâm Dünyası* 1914, Bd. 2, Nr. 2, [Cemazi I 1332] *(Hive ahvalı)*, S. 28–29.

8 *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 3, 27. Şubat 1329/14. Rebi II 1332 *(İslâm Havadisi)*, S. 92–94; *Türk Yurdu* 1913, Bd. 3, Nr. 9, 1329 *(Türklük Şüunu)*, S. 287–88; sowie Bd. 5, Nr. 9, 1329 *(Türklük Şüunu)*, S. 1136.

Zudem schienen nun auch die ehemals von den Dschadidisten so gescholtenen konservativen islamischen Gelehrten an der Verbreitung weltlicher Wissenschaften interessiert zu sein.[1] Das DDDII wandte sich 1913 an die „Geistliche Sammlung" mit der Frage, ob das Studium weltlicher Fächer an den Medresen der Scharia zuwiderlaufe oder nicht.[2] Unter der Leitung des Muftis tagte daraufhin eine Expertenkommission im Dezember 1913 in Ufa. In ihrer Antwort an das Departement unterstrichen die Gelehrten, daß die Lehre weltlicher Fächer an den Grundschulen und Medresen nicht nur der Scharia entspreche, sondern dringend notwendig sei. Sie waren damit den Forderungen der Dschadidisten sehr entgegengekommen. Endlich schien eine einheitliche Haltung der Muslime in Fragen der Bildung erreicht worden zu sein, und die zaristischen Behörden zeigten sich offensichtlich gewillt, künftig die Wünsche der Muslime stärker zu berücksichtigen.

Am Vorabend des Ersten Weltkriegs trug die aufklärerische Arbeit des „Lehrers der Nation", so wie es die Istanbuler Blätter schilderten, überall in Rußland Früchte. Die Befürchtungen der Jahre 1910/11, die Nationalbewegung werde zerschlagen und die Muslime einer systematischen Russifizierung ausgesetzt, hatten sich nicht bewahrheitet. Statt dessen war es den Rußlandmuslimen sogar vergönnt, auch im Osmanischen Reich an der „Erweckung" der Nation mitzuwirken. Das Resultat dieser Bemühungen fiel auch russischen Zeitgenossen auf. So widmete die Ehefrau eines russischen Diplomaten, die 1912/13 ein Jahr in Istanbul verbrachte, ein Kapitel ihrer Erinnerungen an diesen Aufenthalt einer neuen, aber für die damalige Zeit charakteristischen Gestalt des Istanbuler Lebens: dem *Student Narodnik* („volkstümlerischer Student").[3] Sein ganzes Wissen, so berichtet die Autorin, hoffe er eines Tages zum Wohle seiner Heimat und des türkischen Volks einsetzen zu können, da er verstanden habe, daß die Türken in allen Lebensbereichen den anderen Völkern des Reichs unterlegen seien. Die Vereinigung *Türk Ocağı* sei verantwortlich für diese neue patriotische Strömung in der Türkei und an der Spitze der Organisation stehe einer „ihrer Wolgatataren": Yusuf Akçura.

5.4.2 Wirtschaftliche Erfolge

In wesentlich geringerem Maße als Bildungsfragen wandten sich die rußlandmuslimischen Autoren dem Thema Industrie und Handel zu. Wie ihre osmanischen Redaktionskollegen waren auch sie keine ausgewiesenen Wirtschaftsexperten, so daß in ihren Berichten über die

1 So berichtete *Halka Doğru* über die Gründung einer Gewerbeschule in Orenburg durch die örtliche Wohltätigkeitsgesellschaft. Auf einer Veranstaltung seien über 7000 Rubel Gründungskapital gesammelt worden, wovon alleine 1000 Rubel auf die Spenden religiöser Gelehrter und Mullahs zurückgehe. Darüber müsse man sich besonders freuen, schrieb das Blatt; siehe *Halka Doğru* 1914, Bd. 1, Nr. 42, 23. Kanun II 1329 *(Orenburg'da sınaî mektebi)*, S. 336.

2 Hierüber berichtete *İslâm Dünyası* mehrere Ausgaben lang, wobei sie ihre Informationen aus *Terciman* und tatarischen Blättern bezog; siehe *İslâm Dünyası* 1914, Bd. 1, Nr. 22 und Nr. 23, [Kanun II 1329] *(Ufa meclis-i ilmiyesinin kararı)*, S. 364–66, und S. 381–82.

3 Tyrkova, Adriadna (1916): *Staraja Turcija i Mladoturki*. God v Konstantinopole. Petrograd, S. 151–57.

wirtschaftlichen Erfolge der Rußlandmuslime ethische, soziale und nationale Betrachtungsweisen im Vordergrund standen.[1] Die Beiträge lassen sich in drei Kategorien unterschiedlicher Leitgedanken aufteilen:

1. Stärkung der islamischen Wirtschaftskraft: Die Übernahme neuer Produktionsmethoden sichert der muslimischen Nation das Überleben im Konkurrenzkampf mit ihrer russischen Umgebung. Zudem kann das dadurch erwirtschaftete Vermögen eingesetzt werden, um karitative und kulturelle Einrichtungen zu finanzieren. Der wirtschaftliche Profit einzelner Muslime kommt somit der gesamten Minderheit zugute.[2]
2. Kooperation zwischen rußlandmuslimischen und osmanischen Händlern: Der osmanische Markt soll für rußlandmuslimische Investitionen offen werden, und Rußlandmuslime sollen in vermehrtem Maße in Konkurrenz zu den nichtmuslimischen Minderheiten des Osmanischen Reichs treten.
3. Die Türken sind nicht nur Krieger und Politiker, sondern auch begabte Kaufleute und Industrielle: Dem verbreiteten Vorurteil, die Türken seien unfähig zu Handel und Industrie, die ganz in den Händen der Griechen, Armeniern und anderer Minderheiten lägen,[3] wurde entgegnet, am Geschick der kaukasischen, aserbaidschanischen oder tatarischer Händler sei nicht zu zweifeln.[4]

Die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* vertrat die These, daß „die Wirtschaftsethik des Islams [...] Privatinitiative, Produktivität und Fortschrittsdenken fördere", und bestritt, daß der Islam Fatalismus und Abneigung gegen Veränderungen begünstige.[5] Die Meldungen aus dem Zarenreich über rußlandmuslimische Unternehmen oder einzelne Industrielle, die durch technische Innovation finanzielle Erfolge erzielten, erbrachten hierfür anscheinend den Beweis.

Die Nachrichten konnten jedoch auch dazu genutzt werden, Selbstkritik zu üben: Als *Sırat-i Müstakim* aus *Vakyt* erfuhr, daß reiche tatarische Händler ihr Geld vermehrt in moderne „dampfgetriebene Mühlen" *(buharlı değirmen)* anlegten, fügte sie die Frage hinzu: „Wieviel große dampfgetriebene Mühlen haben wir Muslime im Osmanischen Reich wohl?"[6] Oftmals

---

1 Die Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* widmeten sich wirtschaftlichen Fragen überwiegend vom Standpunkt der islamischen Moral aus; siehe Debus (1991), S. 155–60.

2 Einen Überblick über tatarische Gewerbetreibende und Unternehmer liefert Noack (1997), S. 103–06; siehe ebenso die Auswertung der Volkszählungsergebnisse von 1897 hinsichtlich der Berufs- und Ständestruktur der Tataren durch Noack (1996), S. 173–82.

3 Diese Sichtweise äußerten gelegentlich auch rußlandmuslimische Zeitgenossen, so etwa ein Mekkapilger in einem Schreiben an *Vakyt* 1910, Nr. 598, 30.3.1910/2. Rebi II 1328 *(Ber xağiniŋ mäktübe)*, S. 1.

4 Eine solche Argumentation findet sich bei einem Brief Ahmed Ağayefs an *Häqiqät* 1910, Nr. 69, 1. Rebi II 1328 *(Osmanlı Mäktubatı IV)*.

5 Debus (1991), S. 157.

6 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 102, 5. Ağustos 1326/12. Şa'ban 1328 *(Şüun: Rusya: Rusya müslimanlarında terakki-i iktisadi)*, S. 419. Der unternehmerische Geist des Bakuer Millionärs Tağıyef sollte der osmanischen Jugend zu denken geben, ob es sich lohne, nur eine Karriere im Staatsdienst anzustreben. Eigene Initiative entwickele man in diesem Berufszweig nicht, warnte *Tearüf-i Müslimin*; siehe *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 5, 27. Mayıs 1326/2. Cemazi II 1328 *(Şüun-i İslâm: Rusya'da islâm sermayedaranı)*, S. 86.

erhielten die Istanbuler Redaktionen ihre Informationen auch aus den Anzeigen muslimischer Unternehmer in der tatarischen Presse. So machte 1910 das Handelshaus Kazakof in Berlin durch Annoncen in *Vakyt* auf sich aufmerksam: Dies sei das erste Geschäft, das je ein Rußlandmuslim, vielleicht sogar je ein Muslim, in Berlin eröffnet habe, meldete *Sırat-i Müstakim* erfreut.[1] In ähnlicher Weise lobte *Türk Yurdu* rußlandmuslimische Frauen dafür, Pioniere auf dem Gebiet der Berufstätigkeit der Frau zu sein: Einer Anzeige in der Kasaner Zeitung *Kojaš* habe man entnommen, daß eine Muslimin als Zahnärztin ihre Dienste anbiete. Dies sei der erste bekannte Fall in der islamischen Welt, fügte das Blatt in der Hoffnung hinzu, solche Inserate bald auch in osmanischen Zeitungen zu lesen.[2]

Als im Sommer 1910 Maxmud Baj, der letzte der drei Gebrüder Hösäjnof, in Orenburg starb, widmeten ihm *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* längere Nachrufe.[3] Abdürreşid İbrahimof beschrieb in *Tearüf-i Müslimin*, wie die drei Brüder es geschafft hatten, mit drei Rubeln Startkapital im Lauf der Zeit zu Millionären zu werden. Obwohl sie selbst eine unzureichende oder gar keine Schulbildung genossen hätten, seien sie die wichtigsten Förderer von Bildungseinrichtungen unter den Tataren geworden. Die beiden älteren Brüder von Maxmud, Gabdelgäni und Äxmäd, hätten zahlreiche Schulen gegründet, Lehrer eingestellt und dafür Sorge getragen, daß die Absolventen hinterher beschäftigt wurden. Dabei, so İbrahimof, hätten sich die Brüder von der Notwendigkeit überzeugen lassen, die „phonetische Methode" auf den Schulen einzuführen, und hätten sogar Lehrer aus Istanbul kommen lassen. Einer ihrer bleibenden Verdienste sei die *Mädräsä-i hösäjnijä* in Orenburg, deren Leiter Maxmud Baj lange Jahre gewesen sei. Auch nach ihrem Tod habe die Nation von ihrem Vermögen profitiert: Einen großen Teil ihres Erbes hätten sie in Stiftungen angelegt, die künftig Schulen und Medresen in Orenburg und Umgebung unterhalten sollten. Die Geschichte der drei Brüder war mehr als eine tatarische Variante des Traums, „vom Tellerwäscher zum Millionär" aufzusteigen: Sie sollte den Lesern verdeutlichen, in welchem Maß die soziale Verantwortung der tatarischen Wirtschaftselite die Erneuerungsbewegung erst möglich gemacht hatte.[4]

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328 *(Şüun: Berlin: Berlin'de islâm ticarethanesi)*, S. 397. Die Anzeigen Kazakofs erschienen in *Vakyt* seit Mai 1909. Gabdelxämid Kazakof, ein bekannter Dschadidist und Unternehmer, war wegen „revolutionärer" und „panislamistischer" Umtriebe nach Vologda exiliert worden, erhielt aber im September 1908 die Genehmigung, nach Berlin zu reisen. Dort blieb er bis zum Juni 1910. Seine Berliner Firma stand mit zahlreichen muslimischen Handelshäusern in Kasan, Tobol'sk, Semipalatinsk und anderen Städten in Verbindung; siehe hierzu Gilyazov (1998), S. 340.

2 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 4, Nr. 11, 1329 *(Türklük Şüunu)*, S. 815–16.

3 Zu den Gebrüdern Gabdelgäni (gest. 1902), Äxmäd (gest. 1906) und Maxmud Hösäjnof siehe die Literaturangaben bei Noack (1997), S. 105. Die Nachrufe erschienen in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328 *(Rusya'da Hüseyinof biraderleri)*, S. 228–29; sowie *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 105, 26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328 *(Şüun: Rusya: Bir büyük müslimanın vefatı)*, S. 16.

4 Wenn es zum Wohl der Nation geschehe, waren die Redaktionen von *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* oder *İslâm Mecmuası* auch bereit, der Gründung von islamischen Banken zuzustimmen, obwohl sie Zinsen nahmen. 1910 hatte der Şeyhülislâm Musa Kâzım in einem Fetwa die Einrichtung einer Bank unter bestimmten Bedingungen für zulässig erklärt, wofür er von *Tearüf-i Müslimin* nicht zuletzt mit Blick auf Rußland Zuspruch erhielt; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 21, 28. Teşrin I 1326/8. Zilkade 1328 *(İslâm bankası)*, S. 343–44. Zur Diskussion um Wucher und Zins in *Sırat-i Müstakim* siehe Debus (1991), S. 169–76. Meldungen über rußlandmuslimische Bankgründungen erschienen etwa in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4,

Von einer Intensivierung der Handelskontakte zwischen Rußlandmuslimen und Osmanen war in den Texten ebenfalls gelegentlich die Rede. Yusuf Akçura hatte kurz nach Wiederinkrafttreten der osmanischen Verfassung die Geschäftswelt Kasans dazu aufgerufen, im Osmanischen Reich zu investieren: Die große Geschicklichkeit der Tataren könne dem Kalifat von Nutzen sein, und sie seien daher in Istanbul hoch willkommen. Das in Samara erscheinende Händlerblatt *İktisad* wiederholte die Anregung Akçuras: Es sei eine große Ehre für die Kasantataren am Sitz des Kalifats wirtschaftlich aktiv zu werden.[1] Fatix Kärimof hatte schon zum Jahreswechsel 1909/10 in *Vakyt* darauf hingewiesen, daß sich die Tataren in Istanbul stärker als bisher engagierten und auch Gesellschaften gegründet hätten.[2] Tatarische Wirtschaftsdelegationen waren 1909 nach Westeuropa gereist, um an Handelsmessen teilzunehmen, und die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* glaubte in Erfahrung gebracht zu haben, daß die Geschäftsleute auch beabsichtigten, Istanbul einen Besuch abzustatten.[3] Das Blatt hoffte, in einem solchen Fall als Vermittler zwischen ihnen und den Osmanen fungieren zu können, und erinnerte an die historische Rolle der Tataren im Handel zwischen Rußland und Zentralasien: So wie sie damals Güter und Ideen zwischen West und Ost ausgetauscht hätten, könnten sie dies künftig zwischen der Türkei und ihrer Heimat tun. Ohnehin liege der Zentralasienhandel seit längerem in den Händen der Russen und Juden und sei für die Tataren nicht mehr profitabel. Der osmanische Markt könne ein Ersatz für diesen Verlust bilden.

Im Osmanischen Reich hatte es zwischen 1908 und 1914 eine Reihe von Boykottmaßnahmen gegen ausländische Waren und Geschäfte – so etwa 1908 gegen österreichische im Zusammenhang mit der Annexion Bosnien-Herzegowinas – gegeben. In solchen Momenten bot es sich für Rußlandmuslime an, in die entstehenden Lücken zu springen und darauf zu verweisen, daß sie als muslimische und türkische Unternehmer den Osmanen näher stünden als die Europäer. So schlug Yusuf Akçura im Januar 1909 in einem Brief an *Vakyt* den Kasimover Tataren, die für ihre Erfolge im Gaststättengewerbe bekannten waren, vor, auch Restaurants in Istanbul zu eröffnen, um den griechischen, armenischen und ausländischen Lokalen und Hotels Konkurrenz zu machen.[4] Aufgrund ihres Geschicks, so Akçura, werde es ihnen leichtfallen, in der osmanischen Hauptstadt Fuß zu fassen.

Den Tataren Kasimovs widmete ein Korrespondent von *Tearüf-i Müslimin*, Arif Tevkiyef aus Moskau, ein Jahr später einen längeren Beitrag,[5] in dem er beschrieb, wie es ihnen gelingen konnte, in St. Petersburg und anderen Städten Rußlands die Gastronomie zu beherrschen: Ihre Vorfahren seien einfache Kutscher und Diener russischer Aristokraten gewesen, die ihre Verwandten nach und nach in die Hauptstadt gelockt hätten. Irgendwann habe ein russischer

---

Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328 *(Şüun: Rusya: Petersburg'da islâm bankası)*, S. 397; sowie in *İslâm Mecmuası* 1914, Bd. 1, Nr. 2, Nr. 10 und Nr. 13, in der Rubrik *İslâm Havadisi*.

1 *İktisad* 1908, Nr. 3, 15.10.1908/5. Zilkade 1326 *(Rossija vä Törkija tiğaräte)*, S. 74. Das Blatt wurde zwar in Orenburg gedruckt, erschien aber zwischen 1908 und 1914 offiziell in Samara; Bennigsen (1964), S. 98.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 561, 1.1.1910/2. Muharrem 1328 *(El bašy)*, S. 1.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Şüun-i İslâm: Rusyalı islâm tüccarları)*, S. 50.

4 *Vakyt* 1909, Nr. 421, 20.1.1909/11. Muharrem 1327 *(İstanbulda tatar restorany)*, S. 1–2. Zu der Volksgruppe der Kasimover Tataren siehe Noack (1996), S. 189; sowie Aminov (1994).

5 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Hankirman islâmları)*, S. 66–67.

Gastronom einen Kasimover Tataren als Kellner eingestellt und sei über dessen Redlichkeit und Fleiß hoch erfreut gewesen. Mit der Zeit seien alle Lokalbesitzer dazu übergegangen, Muslime dieser ethnischen Gruppe den Angehörigen anderer Nationalitäten vorzuziehen. Schließlich hätten die Kasimover Tataren die Restaurants selbst übernommen. Mittlerweile verfügten sie nicht nur über Gaststätten, sondern auch über Handelshäuser, Fabriken und eigene Banken in ganz Rußland, und selbst in New York hätten sie schon Pelzläden eröffnet. Doch leider, so Tevkiyef, verließen sie sich ganz auf ihre natürliche Begabung und seien in Bildungsfragen weit hinter den anderen Rußlandmuslimen zurückgeblieben. Es sei daher wichtig, die Kasimover Tataren davon zu überzeugen, auch der Ausbildung soviel Aufmerksamkeit zu schenken wie dem wirtschaftlichen Erfolg. Die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* verlieh in ihrem Kommentar der Hoffnung Ausdruck, daß die reichen Kasimover Tataren in Zukunft ihre Kinder zum Studium ins Osmanische Reich schickten, so daß beide Seiten hiervon profitieren könnten.

Einen prominenten Befürworter solcher tatarisch-osmanischen Wirtschaftskontakte fanden die Rußlandmuslime in dem ehemaligen osmanischen Großwesir Hüseyin Hilmi Paşa (1855–1923).[1] Dieser hatte im April 1910 dem Zarenreich einen privaten Besuch abgestattet, in dessen Verlauf er in St. Petersburg, Moskau, Kasan und anderen Städten mit zahlreichen Rußlandmuslimen zusammengetroffen war. Nach seiner Rückkehr hob er in einem Gespräch mit dem *Sırat-i Müstakim*-Mitarbeiter Halim Sabit hervor, wie beeindruckt er von den Handelsaktivitäten der Rußlandmuslime gewesen sei, über die man in Istanbul viel zu wenig wisse.[2] Da der russische Staat die Rahmenbedingung geschaffen habe, könnten die Rußlandmuslime ihre wirtschaftlichen Talente frei entfalten und sogar staatliche Unternehmen in ihren Besitz bringen. Von dem Aufschwung profitierten somit die russische Regierung ebenso wie die Muslime. Etwas ähnliches müsse nun auch der osmanische Staat in die Wege leiten: Das Land sei reich an Erdölquellen, habe aber kein geeignetes Potential, sie auszubeuten. Die osmanische Regierung solle auf keinen Fall technische Anlagen aus Europa beziehen, sondern lieber die Muslime des Zarenreichs um Hilfe bitten. Halim Sabit rief in seinem anschließenden Kommentar die tatarischen Fabrikanten dazu auf, den Osmanen Technik und Know-how zu liefern – eine solche „tatarische Entwicklungshilfe" sollte jedoch Utopie bleiben.

Seit 1913 erhielten Beiträge über die ökonomischen Aktivitäten der „Nordtürken" eine besondere Funktion, da sich das CUP die Nationalisierung der osmanischen Wirtschaft auf die Fahnen geschrieben hatte und die Voraussetzungen dafür schaffen wollte, daß eine türkische

1 Zum Lebenslauf Hüseyin Hilmis, der von 1912–18 osmanischer Botschafter in Wien war, siehe KORNRUMPF, HANS-JÜRGEN (1984): „Hüseyin Hilmi Pascha. Anmerkungen zu seiner Biographie." In: *WZKM* 76. S. 193–98; sowie AYDIN, MAHİR (1998): „Hüseyin Hilmi Paşa." In: *TDVİA* 18. S. 550–51. Hüseyin Hilmi war der erste osmanische Politiker von Bedeutung, der nach der Jungtürkischen Revolution Rußland besuchte. Da er während seiner Rundreise in jeder Stadt den Kontakt mit einheimischen Muslimen suchte, widmete ihm die tatarische Presse, insbesondere *Vakyt*, im April/Mai 1910 zahlreiche Beiträge. Über seinen Aufenthalt in Kasan liegt auch eine kleine Druckschrift in russischer Sprache vor, die von den Orientalisten NIKOLAJ FEODOROVIČ KATANOV und NIKOLAJ IVANOVIČ AŠMARIN (letzterer war auch Mitglied des örtlichen Zensurkomitees) abgefaßt wurde, nachdem sie den osmanischen Politiker durch Kasan begleitet hatten: *Chil'mi-Paša v Kazani.* 15, 16 i 17 Aprelja 1910 goda. (1910). Kazan'.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 639, 8.7.1910/14. Receb 1328 *(Törkijada tatarlarga äš)*, S. 1.

Bourgeoisie entstehen konnte.[1] Die Erfolge der Rußlandmuslime dienten nun den Mitgliedern nationalistischer Vereinigungen wie *Türk Ocağı* oder *Türk Yurdu* dazu, das durch den ersten Balkankrieg angeschlagene Selbstwertgefühl der Türken zu stärken: Der anatolische Soldat und der nordtürkische Händler bewiesen, daß die Türken ein begabtes Volk seien, behauptete Ahmed Ağayef im Winter 1912/13 in einer Rede vor den Mitgliedern von *Türk Ocağı*.[2] Auf dem Balkan, so sah es auch Fatix Kärimof, der Ağayef lauschte, sei nicht das Türkentum, sondern das Osmanentum besiegt worden. Beim Aufbau ihres Landes seien die Türken aber nun auf Hilfe von außen angewiesen. Für die Rußlandmuslime eröffne dies neue Perspektiven im Osmanischen Reich.[3]

1 In diesem Vorsatz wurde sie nicht zuletzt von Yusuf Akçura unterstützt; siehe DUMONT (1989), S. 612–13; siehe hierzu auch TOPRAK, ZAFER (1982): *Türkiye'de „Milli İktisat" (1908–1918)*. Ankara.

2 KĀRĪMĪ (1913), S. 174–81.

3 Kärimof lobte den Tatendrang krimtatarischer und tatarischer Geschäftsleute in der osmanischen Hauptstadt. Sie stünden bei der osmanischen Bevölkerung in dem Ruf, ehrlich und zuverlässig zu sein, und genössen deswegen ein hohes Ansehen. Die russische Botschaft unterstütze ihre Aktivitäten; siehe ebd., S. 411 ff. An einer Konfrontation zwischen dem Zarenreich und der Türkei konnten daher Tataren wie Kärimof kaum interessiert sein.

6 Ein abschreckendes Beispiel: Das Schicksal Bucharas zwischen 1909 und 1911

Das halbautonome Chanat[1] Buchara stand in der zeitgenössischen europäischen Literatur in dem Ruf, eine orientalische Despotie par excellence zu sein.[2] Die Gründe hierfür waren die für Europäer mittelalterlich anmutenden Herrschaftsmethoden des Chans Abdülahad (reg. 1885–1911) und seiner Beamten sowie die feindselige Haltung der konservativen islamischen Geistlichkeit gegenüber jeglichen Reformen. Auch für die islamischen Modernisten in Kasan, Baku oder Istanbul war Buchara zum Sinnbild des Mittelalters und seine Ulema zum Inbegriff des bigotten Fanatismus geworden.

Dabei war den Autoren bewußt, daß Buchara in zweierlei Hinsicht auf eine glorreiche Vergangenheit zurückblicken konnte: Es war einst ein Zentrum der islamischen Gelehrsamkeit, der Wissenschaft und Philosophie gewesen. Größen der islamischen Geistesgeschichte wie Ismāʿīl al-Buḫārī, al-Fārābī und Uluğbeg werden in den Beiträgen immer wieder als Beleg für die einstige Blüte Bucharas genannt. Wie konnte es passieren, fragten sich die Kommentatoren in *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* wiederholt, daß die Ulema Bucharas mit der Zeit fortschritts- und wissenschaftsfeindlich geworden waren? Das Schicksal Bucharas stand stellvertretend für das der ganzen islamischen Kulturgeschichte: Einst in Lehre und Forschung führend in der Welt, verschloß sich Buchara heute der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis. Die dort betriebene Theologie und Rechtswissenschaft wurde von den Dschadidisten als schon längst nicht mehr zeitgemäß empfunden.[3] Die Weigerung der bucharischen Ulema, Reformen im Bildungswesen durchzuführen, wurde meist mit dem Hinweis auf ihre Habgier und Selbstsucht erklärt. Aus einem Zentrum islamischer Gelehrsamkeit sei ein „Märchenherd" *(hurafat ocağı)* geworden, lautete die Klage der Dschadidisten.[4]

---

1 Die Begriffe Chanat-Emirat bzw. Chan-Emir werden in der Literatur meist parallel gebraucht. Im folgenden wird die Bezeichnung Chanat-Chan beibehalten.

2 Siehe etwa die Charakterisierung durch Pahlen (1969), S. 109 ff., oder auch die Beobachtungen von Kalmykow, Andrew D. (1971): *Memoirs of a Russian Diplomat, Outpost of the Empire, 1893–1917*. New Haven u.a. (Hrsg. von Alexandra Kalmykow), S. 197–204; sowie Olufsen, Ole (1911): *The Emir of Bokhara and his Country*. Zu zeitgenössischen europäischen Reisebeschreibungen Bucharas siehe Kügelgen, Anke von (1996): „Buchara im Urteil europäischer Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts." In: *Muslim Culture I*. S. 415–430.

3 In diesem Zusammenhang fiel das Schlagwort „Scholastik" häufiger; siehe die Rede Akçuras; Kapitel 4.1.2.2.

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 60, 15. Teşrin I 1325/13. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm)*, S. 127.

Der Blick auf die Vergangenheit Bucharas erweckte in der Istanbuler Vorkriegspresse aber auch national-türkische Gefühle: Türkische, tatarische und turkestanische Autoren glaubten in Buchara und seiner Bevölkerung die Nachfahren Timurs und seines Weltreichs zu erkennen. Von Zentralasien aus hätten sie einst die islamische Welt erobert, die türkischen Völker erneut zu einen versucht und den unterworfenen Nationen Frieden und Gerechtigkeit gebracht. Die historische Mission der Türken habe darin bestanden, den eroberten Völkern, die vorher von Tyrannen unterdrückt worden seien, Schutz und Glaubensfreiheit zu gewähren, argumentierte Gıyaseddin Hüsnü, ein turkestanischer Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim*.[1] Doch nun sei die Wiege der Türken ohne große Verluste in die Hände der Russen gefallen, die mit dem Chanat nach Belieben verführen. An dem Zusammenbruch einstiger militärisch-politischer Macht war nach Ansicht vieler Autoren die mangelnde nationale Solidarität der Herrschenden Schuld, die einander bekämpft hätten statt zusammenzustehen.[2]

Zwischen der zweiten Jahreshälfte 1909 und dem Frühjahr 1911 widmete die panislamische Presse im Osmanischen Reich der innenpolitischen Entwicklung in Buchara ein überaus großes Interesse. Bucharische Studenten in Istanbul wandten sich über *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* und *Hikmet* an ihre Heimat;[3] Korrespondenten aus Buchara selbst schilderten die dramatischen Auseinandersetzungen um die Einführung neumethodischer Schulen. Daneben nahmen Tataren wie Abdürreşid İbrahimof, Ahmed Taceddin oder Âlimcan el-İdrisi Stellung zur Lage Bucharas und seiner Abhängigkeit von Rußland. Diese Beiträge lassen durchaus eine spezifisch tatarische Dimension erkennen: Im innertatarischen Streit zwischen dschadidistischen und kadimistischen Lehrmeinungen besaß Buchara als geistiges Zentrum der Traditionalisten weiterhin eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Jede Bloßstellung des dort herrschenden Lehrbetriebes in der muslimischen Presse war auch ein Schlag gegen die konservativen Widersacher der Dschadidisten in Innerrußland.

Die untersuchten Istanbuler Periodika behandelten in der Periode 1909 bis 1911 im wesentlichen drei „bucharische" Themen:

1. die Diskussion um die Zulassung neumethodischer Schulen (Herbst 1909, sowie Herbst 1910 bis Frühjahr 1911);
2. die blutigen Kämpfe zwischen Sunniten und Schiiten im Januar 1910 und die Analyse ihrer historischen Hintergründe (Frühjahr und Sommer 1910);
3. die Gefahr einer angeblich unmittelbar bevorstehenden Annexion durch Rußland (Sommer und Herbst 1910).

---

1 Ein solches Bild findet sich bei Gıyaseddin Hüsnü; *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 135, 24. Mart 1326/6. Rebi II 1329 *(Asır-i hazırda islâmlar 4, Buhara)*, S. 78–79. Deutlich erkennt man in diesen Formulierungen eine turkestanische Adaption ethnischer Theorien, wie sie von Yusuf Akçura postuliert wurden.

2 Siehe den Beitrag „Sunniten und Schiiten in Buchara" von Gıyaseddin Hüsnü; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 74, 21. Kanun II 1325/22. Muharrem 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara'da sünniler, şiiler 1)*, S. 350–52.

3 Ende 1909 hatten sich Studenten aus Buchara, dem Vorbild der Wolga- und Krimtataren folgend, in Istanbul zu einer Studiengesellschaft *(Buhara Ta'mim-i Maarifet Cemiyet-i hayriyesi)* zusammengeschlossen, deren erklärtes Ziel es war, die im Osmanischen Reich unterrichteten Wissenschaften künftig auch an bucharischen Schulen zu lehren; zu ihrem Programm siehe Aršaruni (1931), S. 133–34.

Diesen drei Themenschwerpunkten folgend soll das Schicksal Bucharas, soweit die Istanbuler Presse daran Anteil nahm, in drei Unterkapitel gegliedert im folgenden dargestellt werden. Da *Tearüf-i Müslimin* und *Hikmet* erst nach 1910 erschienen, decken sie thematisch am ehesten den dritten Bereich ab und reflektierten nur nachträglich die Geschehnisse des Jahres 1909. In *Sırat-i Müstakim* hingegen läßt sich das wachsende Interesse an Buchara in der osmanischen Hauptstadt, aber auch das allmähliche Nachlassen der Aufmerksamkeit, am kontinuierlichsten verfolgen. Das kurz hintereinander erfolgte Ableben der beiden Herrscher von Chiva und Buchara 1910/11 schien für den zeitgenössischen Betrachter eine Zeitenwende einzuläuten: Die Thronfolger versprachen lang ersehnte Reformen und erleichterten es so nach 1911 oppositionellen Untertanen, die sich nach Istanbul abgesetzt hatten, das Wagnis einer Rückkehr in die Chanate einzugehen.

Da die dschadidistische Presse Turkestans 1908, nach einer kurzen Zeit der Blüte, nicht mehr existierte,[1] waren progressive Kreise im Chanat von Buchara in jenen Jahren auf tatarische Periodika wie *Vakyt* oder *Terciman* angewiesen, die regelmäßig über Zentralasien berichteten. Hinzu kam, daß die Revolutionen im Osmanischen Reich und Iran auch ihre Spuren in den Chanaten hinterließen. Mit Sorge registrierten russische Behörden 1909, daß der Einfluß jungtürkischer Ideen in Buchara wachse und die unzufriedene Jugend auf rebellische Gedanken bringe. Eine politische Gärung sei im Gange, die ihre Nahrung nicht zuletzt aus der liberalen tatarischen und ausländischen Presse erhalte, lautete der Verdacht.[2]

Im Verlauf des Jahres 1909 gelang es *Sırat-i Müstakim*, zur meistgelesenen osmanischen Zeitschrift in Buchara zu werden. Neben *Vakyt* und *Terciman* engagierte sie sich in der Schulfrage auf Seiten der reformbereiten Geistlichkeit und verurteilte die Innenpolitik des Chanes, die 1910 zur Destabilisierung des Landes führte. In einem Brief an *Vakyt* rief ein in Istanbul lebender bucharischer Untertan die tatarische und zentralasiatische Leserschaft dazu auf, *Sırat-i Müstakim* zu abonnieren, da sie für die Bewohner Bucharas unter allen Istanbuler Zeitungen die wertvollste sei.[3] Um die Rückständigkeit Bucharas zu überwinden, müßten dringend islamische Zeitungen unter der Bevölkerung verteilt werden.

Der Umstand, daß ein Bewohner Bucharas seinen Landsleuten in Rußland und Zentralasien offen ans Herz legte, neben *Vakyt* und *Terciman* auch *Sırat-i Müstakim* zu lesen, wirft ein Licht auf die Bedeutung, die der Istanbuler Presse in dieser Phase von oppositionellen Bucharern beigemessen wurde. Den zaristischen Regierungsbehörden vor Ort war spätestens seit dem Frühjahr 1910 bekannt, daß osmanische Zeitschriften bis nach Zentralasien gelangten, wobei sie Regimekritiker aus dem Chanat zu Wort kommen ließen und darüber hinaus die Politik Rußlands in Zentralasien scharf verurteilten. Im August 1910 bat der Generalgouverneur von Turkestan den russischen Botschafter in Konstantinopel um Auskunft über die Ver-

1 Carrère d'Encausse (1989), S. 193.

2 Bericht des Generalgouverneurs von Turkestan über die Lage der Muslime in den Steppenregionen und in Turkestan vom 8. August 1909 (21.8.1909); RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1199, L. 29–31ob.

3 Der Brief erschien als Feuilleton-Beitrag unverändert im osmanischen Original; ungewöhnlich ist an dem Artikel, daß er mitten im Text Preis und Anschrift von *Sırat-i Müstakim* und die Überweisungsmodalitäten nennt; *Vakyt* 1910, Nr. 583, 23.2.1910/26. Safer 1328 *(Buxara ähvalyndan I)*, S. 2–3.

breitung türkischer Zeitungen „linker Ausrichtung" in Turkestan und Buchara und über die Versuche dieser Zeitungen, Agitation unter der lokalen muslimischen Bevölkerung zu betreiben. In einer längeren Antwort verwies der „Kaiserliche Bevollmächtigte in Sachen Konstantinopel" unter anderem auf *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* und schlug dem Generalgouverneur in Taschkent vor, die Periodika zu abonnieren, um verfolgen zu können, was die Istanbuler Presse über Zentralasien schreibe.[1] 1925 charakterisierte FEDOROV die zaristischen Befürchtungen jener Jahre mit den Worten:

> „Die Angst der russischen Regierung vor der muslimischen (panislamistischen) Bewegung war in den Jahren 1908 bis 1914 derart groß, daß die lokalen Behörden bereit waren, in jedem Neuankömmling einen Agenten der Jungtürken zu erblicken, der den Panislamismus predigte."[2]

Auch spätere sowjetische Wissenschaftler blieben von der Effizienz jungtürkischer Agitation in Buchara überzeugt. „Buchara ernährt sich ausschließlich von der türkischen Presse, die unermüdlich die Vereinigung der Muslime unter der Ägide der Türkei predigt", hatte der Dragoman des zaristischen Konsulates in einem Vorkriegsbericht geschrieben und verleitete damit Jahrzehnte später den sowjetischen Historiker MARUNOV zu der Feststellung: „Das Zentrum der panturkistischen und panislamistischen Propaganda in Rußland bildete zu Beginn des Jahres 1909 Buchara."[3]

In ihren Beiträgen für die Istanbuler Presse beschränkten sich Autoren wie Gıyaseddin Hüsnü oder Ahmed Taceddin keineswegs auf eine bloße Schilderung der Situation in Buchara. Sie betteten das Ringen um eine neue Schulbildung und die Bewahrung der innenpolitischen Autonomie gegenüber St. Petersburg in einen größeren, gesamtasiatischen Rahmen: Durch den Abschluß der englisch-russischen Konvention über die Aufteilung der Interessenssphären in Asien von 1907 abgesichert,[4] schien Rußland, nachdem es sich langsam von der Niederlage im Port-Arthur-Krieg und der Revolution erholt hatte, seine Expansionsgelüste erneut auf muslimisch-türkische Staatsgebilde gerichtet zu haben: die neuen Opfer hießen Buchara, Chiva und Iran.[5] Den fortgeschrittensten Bevölkerungsteil Irans bildeten aus Sicht der Istanbuler Autoren nicht etwa die Perser Teherans, sondern die Türken Aserbaidschans.[6]

---

1 Antwortschreiben an den Generalgouverneur von Turkestan vom 29.9.1910 [11.10.1910]; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 103–06. Einem weiteren Bericht zufolge scheint die Kanzlei des Generalgouverneurs dem Vorschlag gefolgt zu sein. Ein Schreiben des Generalgouverneurs vom 10.12.1910 [23.12.1910] an das DDDII bestätigte, daß *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* und *Hikmet* von den Taschkenter Behörden abonniert wurden; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 132.

2 FEDOROV, E. (1925): *Očerki nacional'no-osvoboditel'nogo dviženija v Srednej Azii*. Taškent, S. 29–30.

3 MARUNOV (1961), S. 44.

4 Zu dem Abkommen siehe KAZEMZADEH, FIRUZ (1968): *Russia and Britain in Persia 1864–1914*. New Haven, S. 499 ff. Zu den Hintergründen der Konvention aus britischer Sicht siehe auch NEILSON, KEITH (1995): *Britain and the Last Tsar. British Policy and Russia 1894–1917*. Oxford, S. 267–88.

5 Eine solche Gefahr beschrieb Taceddin mehrfach; siehe seine Ausführungen in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 10, 5. Ağustos 1326/13. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: İran'a doğru ...)*, S. 160–64.

6 Zu einer solchen „turkistischen" Charakterisierung der iranischen Gesellschaft siehe den Beitrag eines *Naci* genannten Autoren aserbaidschanischer Herkunft: *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 56, 17. Eylül 1325/15. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: İranlılar)*, S. 62–63.

Daher glaubte man in Istanbul auch zu wissen, warum sich russische Streitkräfte seit 1909 in die Kämpfe um die Stadt Täbris mischten und den Verlauf der persischen Verfassungsrevolution somit zu ihren Gunsten zu beeinflussen suchten.

Vor den Augen zeitgenössischer muslimischer Beobachter vollzog sich in Zentralasien nun erneut ein Prozeß, den in früheren Jahrhunderten bereits die Krim, der Kaukasus und die Steppenregionen durchlebt und vor dem rußlandmuslimische Autoren ihr Publikum schon häufig gewarnt hatten: die schrittweise Annexion eines von muslimischen Türken bewohnten Landes durch die russische Kolonialmacht.[1] Notwendige innen- und bildungspolitische Reformen, die diese Gefahr abwehren sollten, wurden von den herrschenden Kreisen, seien es die Emire, Chane, Schahs oder die Ulema, aus Ignoranz und Egoismus abgelehnt. Wieder einmal, so erschien es dem Istanbuler Betrachter, konnte sich das Zarenreich auf lokale Eliten verlassen, die aus Eigeninteresse alles daran setzten, ihre Macht zu erhalten, und somit eine Modernisierung ihrer Gesellschaft verhinderten.

Um eine solche Gefahr von den beiden zentralasiatischen Chanaten abzuwenden, die ja innenpolitisch noch autonom waren, d.h. vor allem in Bildungsfragen eigene Entscheidungen treffen konnten, versuchte insbesondere *Sırat-i Müstakim* das ganze Prestige des osmanischen Kalifats in die Diskussion zu werfen. Istanbul und seine führenden Gelehrten, wie etwa der Şeyhülislâm, sollten letzte bucharische Zweifel an der Rechtmäßigkeit der neuen Lehrmethoden, einer freien Presse, ja der Verfassung vertreiben helfen. Bucharische Reformer und osmanische Panislamisten verband der Wunsch, so lange noch Zeit dazu war, die Unabhängigkeit Bucharas und Chivas dazu zu nutzen, Gesellschaft, Politik und Wirtschaft dieser Staaten zu modernisieren, um ihnen ein Überleben im 14. islamischen Jahrhundert zu sichern.

Doch sahen sich die Autoren angesichts der Entwicklung der Jahre 1910–11 um ihre Hoffnung betrogen. Als es in Buchara im Januar 1910 zu mehrtägigen blutigen Zusammenstößen zwischen Schiiten und Sunniten kam, die erst durch das Einrücken russischer Truppen beendet wurden, war geschehen, was man auf jeden Fall hatte vermeiden wollen: Den Russen war ein Vorwand gegeben worden, erneut laut über die Annexion Bucharas nachzudenken, und der ganzen Welt war demonstriert worden, daß in Buchara statt Eintracht unter den Muslimen konfessionelle Feindschaft vorherrschte. Dies, so fürchteten muslimische Beobachter, könne jedoch nur europäische Überlegenheitsgefühle stärken. Eine Sorge, die nicht unberechtigt war: Ein recht fundierter Bericht aus der Kanzlei des Generalgouverneurs von Turkestan über die Ereignisse in Buchara wies Anfang Februar 1910 bereits in der Einleitung nicht ohne Häme darauf hin, daß die in den letzen Jahren so weit verbreitete Vorstellung von einer islamischen Brüderlichkeit offenbar nichts an dem jahrhundertealten Haß zwischen Sunniten und Schiiten in Buchara habe ändern können.[2]

---

1 Siehe etwa die Ausführungen Akçuras über die sukzessive Aneignung krimtatarischen Bodens durch Europäer, *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 6, Nr. 153, 27. Temmuz 1327/13. Şa'ban 1329 *(Yanmış mahallelerin imari mes'elesi)*, S. 362.

2 Der Hintergrundbericht war auf Anfrage des DDDII erstellt worden, das von den Kämpfen aus der Presse (*Novoe Vremja* Nr. 12153 vom 11.1.1910) erfahren hatte; RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1199, L. 41–43ob.

Sırat-i Müstakim meldete gegen Ende des dritten Bandes[1] in einer Kurznotiz, daß es in Buchara zu einem Gewaltausbruch zwischen Schiiten und Sunniten gekommen sei. Kurze Zeit später berichtete ein namentlich nicht genannter Sonderkorrespondent aus Buchara darüber.[2] Gıyaseddin Hüsnü veröffentlichte daraufhin im Frühjahr 1910 eine mehrteilige historische Hintergrundanalyse.

Als sich im Herbst 1909 die Gerüchte gemehrt hatten, daß führende Gelehrte Bucharas den neugegründeten phonetischen Schulen ablehnend gegenüber standen und sich für ein Verbot derselben aussprachen, hatte die dschadidistische Presse in Bachčisaraj, Orenburg, Baku und Istanbul noch einmütig reagiert und diejenigen Kreise unterstützt, die diesem neuen Schultypus eine Chance geben wollten. Markante Unterschiede traten jedoch zwischen tatarischen Organen wie *Vakyt* und osmanischen Zeitschriften wie *Sırat-i Müstakim* und *Hikmet* auf, als es im Frühjahr 1910 darum ging, die Schuldigen für die Massaker zwischen Sunniten und Schiiten auszumachen. Diese divergierenden Bewertungen verdeutlichen, daß Reportagen und Analysen über die Lage Bucharas mehr über die politischen Ansichten der einzelnen Zeitungsredaktion verraten als über die konkreten Ereignisse selbst. Vergleicht man die Beiträge verschiedener Zeitungen miteinander, so lassen sich deutlich unterschiedliche ideologische Leitmotive erkennen, nach denen die Redakteure Nachrichten aus fernen muslimischen Regionen wiedergaben und interpretierten.

6.1 Widerstände und Drohungen

Die Auseinandersetzung um die neumethodischen Schulen, die in Buchara wie auch in Neu-Buchara erfolgreich eröffnet worden waren,[3] wirkten in der Retrospektive des Jahres 1910 wie der Auftakt zu einer Serie von Zusammenstößen und Unglücksfällen, hinter denen die Istanbuler Presse einen inneren Zusammenhang vermutete. Seit 1900 war es in Neu-Buchara wiederholt zu Versuchen gekommen, Grundschulen nach der Methode Gasprinskis zu gründen.[4] 1907 war es einem in Neu-Buchara lebenden Tataren, Nizameddin Sabitef, gelungen, auch in der Altstadt eine solche Grundschule zu errichten, die jedoch zunächst nur Kinder der rußlandmuslimischen Gemeinde aufnahm.[5]

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 73, 14. Kanun II 1325/15. Muharrem 1328 *(Buhara'da sünnilerle şiiler)*, S. 336.

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 76, 4. Kanun II [sic! = 4. Şubat] 1325/7. Safer 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara vak'a-i elimesi)*, S. 382–84.

3 Neu-Buchara war eine russische Niederlassung, südlich des eigentlichen Bucharas. Sie war dort Ende des 19. Jh. um die Eisenbahnstation herum entstanden; BECKER (1968), S. 133.

4 Zur Schulpolitik Bucharas vom Ende des 18. Jh. bis zur Stalinzeit hat sich jüngst DUDOIGNON in einem ausführlichen Aufsatz geäußert; zum Hintergrund der oben geschilderten Thematik siehe DUDOIGNON (1996, b), hier insbesondere S. 168–79.

5 Sabitef hatte die persönliche Unterstützung Gasprinskis erhalten, der den Chan zu überreden vermochte, seine Genehmigung zu diesem Projekt zu geben; CARRÈRE (1981), S. 137–40.

Aus tatarischer Sicht war damit der Grundstein für eine moderne Bildung gelegt worden, die es nun über die Grenzen der tatarischen Diasporagemeinde in Buchara hinaus weiterzuentwickeln galt. Das Mißtrauen gegenüber den „nogaiischen Lehrmethoden", wie sie von der einheimischen Bevölkerung genannt wurden, blieb groß. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Ausbreitung dieses Grundschultyps von dschadidistischen Tataren in Rußland wie auch Istanbul als Teil einer tatarischen Kulturmission unter den Turkestanern verstanden wurde. Der Widerstand dagegen wurde den Bewohnern Bucharas als rückständige Verbohrtheit angelastet.[1] Die Formulierung Taceddins: „Heutzutage ist der Unterschied zwischen den Rußlandmuslimen und den Bewohnern Bucharas so groß wie der zwischen Tag und Nacht",[2] darf als repräsentativ für ein weit verbreitetes tatarisches Überlegenheitsgefühl angesehen werden.[3]

Um den Erfolg seiner neuen Unterrichtsmethoden unter Beweis zu stellen, hatte Sabitef im Frühjahr 1909 öffentlich Prüfungen abhalten lassen, die in einigen Kreisen der Bevölkerung ein positives Echo hervorriefen. Ein prominentes Mitglied der Gelehrten, Damla İkram, sprach sich für den weiteren Ausbau dieses Grundschultypus aus. Die Regierung des *kuşbegi* Âstânakul, der die Funktion eines Großwesirs einnahm,[4] signalisierte ebenfalls ihre Bereitschaft, die Reformer gewähren zu lassen. Diese Entscheidung stieß jedoch auf heftige Proteste der konservativen Geistlichkeit um Muhammad Abdarrazık, die in den neuen Lehrmethoden einen Verstoß gegen die Scharia sah und sie in ihrem Rechtsgutachten beschuldigte, „ungesetzlich" *(haram)* zu sein. Von den zwölf Muftis Bucharas verteidigten nur zwei die neuen Schulen, alle anderen stimmten der Verurteilung als „unerlaubte Neuerung" *(bid'at)* zu. Für einige turkestanische Historiographen der frühen Sowjetära begann die Auseinandersetzung zwischen Kadimisten und Dschadidisten im Chanat von Buchara mit eben jenem Ereignis.[5]

Der Druck der konservativen Geistlichkeit zeigte zu Beginn des neuen Schuljahres Wirkung: Im September 1909, als der Unterricht wieder anfangen sollte, ordnete der *kuşbegi* Âstânakul, obgleich innerlich den Reformern nicht abgeneigt, an, daß die Rechtmäßigkeit der neumethodischen Schulen erst vom Chan überprüft werden müsse – bis dahin müßten die Schulen geschlossen bleiben. Nur noch eine Handvoll Schüler konnte die tatarische Schule in

1 Siehe etwa *Vakyt* 1910, Nr. 671, 22.9.1910/1. Şevval 1328 *(Fel'eton: Buxarada ibtidai tag'lim mäs'äläse)*, S. 4–5.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 15, 9. Eylül 1326/18. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara talebeleriyle bir hasbıhal)*, S. 241.

3 *İslâm Dünyası* übernahm 1913 aus der tatarischen Presse vergleichbare Stereotypen über die Turkestaner; *İslâm Dünyası* 1913, Bd. 1, Nr. 12, 1. Ağustos 1329/11. Ramazan 1331 *(Matbuat: Türkestan'ın hali)*, S. 189–90. KHALID, ADEEB (1997): „Representations of Russia in Central Asian Jadid Discourse." In: *Russia's Orient*, S. 199, charakterisiert das Auftreten vieler Tataren in ihrer turkestanischen Umgebung mit den Worten: „The Tatars often combined a claim to the leadership of the Muslim community of the Russian Empire with a marked condescension toward most Central Asians."

4 *Kuşbegi* bedeutete ursprünglich wahrscheinlich Oberfalkner. Eine Aufstellung der im folgenden genannten bucharischen Titel, die in jener Zeit nichts mehr mit konkreten Ämtern zu tun hatten, findet sich bei BECKER (1968), S. 369. Zur Funktion des *kuşbegi* siehe auch BREGEL, Y. (1986): „Ḳosh-Begi." In: *EI* 5. S. 271–72. Âstânakul bekleidete dieses Amt von 1906/07 bis zu seinem Sturz 1910; siehe BECKER (1968), S. 218.

5 DUDOIGNON (1996, b), S. 170.

Neu-Buchara besuchen. Diese Maßnahme löste eine Serie von Artikeln, Briefen und Kommentaren in führenden rußlandmuslimischen Blättern wie *Vakyt*,[1] *Terciman*,[2] aber auch *Sırat-i Müstakim* und später *Tearüf-i Müslimin* aus, die einhellig diesen Schritt der Regierung und die Haltung der Gelehrten verurteilten. In ihrem Bemühen, die bucharischen Ulema und den Chan von der Effizienz und Zulässigkeit der neuen Schulen zu überzeugen, unterstützten sich die Periodika gegenseitig über die Landesgrenzen hinweg.

Der sibirische Tatare Âlimcan el-İdrisi, der zu jener Zeit in Istanbul studierte, schilderte bereits im Oktober den Lesern von *Sırat-i Müstakim* in düsteren Farben den Zustand der Schulen in Buchara.[3] Kritik am klassischen Lehrinhalt der Grundschulen und Medresen gehörte sicherlich zum Standardrepertoire aufklärerischer Zeitungen jener Epoche, sei es in Kairo, Istanbul oder Kasan, die sich in diesem Punkte inhaltlich kaum voneinander unterschieden. Jedoch erscheint die Situation in Buchara gerade in tatarischen Schilderungen immer eine Spur desolater und trostloser als andernorts.

Allein der Titel „Studium in Buchara" lasse die Leser vermuten, daß sie nichts Erbauliches lesen werden, begann el-İdrisi seine Ausführungen. Im Gegenteil, sie sollten sich darauf vorbereiten, mit bitteren Wahrheiten konfrontiert zu werden: Vom Beginn des zweiten Jahrhunderts der Hidschra an bis zum Ende des 8. Jh. (8. bis 15. Jh. n. Chr.) habe Buchara die Wissenschaften stärker gefördert, als dies je Muslime vorher und nachher getan hätten. Mehr als die Araber selbst hätten sich seine Gelehrten um die arabische Grammatik und Literatur Verdienste erworben. Seine Wissenschaftler seien zeitgenössischen Völkern auf dem Gebiet der Medizin und der Astrologie weit voraus gewesen, die erste Sternwarte der Menschheitsgeschichte sei in Samarkand errichtet worden.

Auf Kosten der anderen Wissenschaften seien aber seit dem 16. Jh. nur noch die im Mittelalter entwickelten Künste der „Dialektik" *(kelâm fenni)* und der Logik weiterentwickelt worden. Statt wissenschaftlicher Forschung habe es seither nur noch den Kommentar zum Kommentar und die Randbemerkung über die Randbemerkung gegeben. Daran habe sich bis heute nichts geändert. Auf bewußt monotone Weise, fast einschläfernd, schilderte el-İdrisi daraufhin den seiner Meinung nach viel zu lange währenden Studienverlauf von 19 Jahren samt seiner Lehrinhalte. Aus all dem sollte die Rückständigkeit und Ineffizienz der derzeitigen Medrese-Ausbildung ersichtlich werden – einer Ausbildung, die weiterhin einen nicht unerheblichen Einfluß auf die Turkestaner Mittelalsiens und Tataren Innerrußlands hatte.

In der Frage der Hochschule blieb es bei nur vereinzelter, wenn auch harter Kritik. An eine Reform der Medresen war in Zentralasien noch kaum zu denken. Die Aufmerksamkeit der

---

1 Weinend hätten die Schüler ihre Klassen verlassen, berichtete ein Korrespondent. Die Regierung habe den Konservativen nur aus Furcht vor gewalttätigen Unruhen nachgegeben; *Vakyt* 1909, Nr. 530, 13.10.1909/11. Şevval 1327 *(Buxarada ysul-i ğädide mäktäbe)*, S. 1–2. Nach der Schließung der „usbekischen" Schule 1909 nahm die „tatarische" Schule Neu-Bucharas etwa 50 Kinder aus Alt-Buchara auf. 1910 ließ der Chan jedoch auch diese Schule schließen; Carrère (1981), S. 137–40.

2 Sichtlich verärgert kommentierte Gasprinski den ersten Brief, den er nach diesem Vorfall aus Buchara erhalten hatte: Die ganze islamische Welt hätte die neuen Methoden akzeptiert – nur Buchara maße sich an, sie zurückzuweisen; *Terciman* 1909, Nr. 40, 2.10.1909/30. Ramazan 1327 *(Buhara mektubları)*, S. 1–2.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 59, 8. Teşrin I 1325/6. Şevval 1327 *(Âlem-i İslâm: Buhara'da tahsil)*, S. 111–12.

Autoren galt vielmehr den Grundschulen, über die es in Buchara zu einem erbitterten Streit gekommen war. Âlimcan el-İdrisi wandte sich Anfang Januar 1910 über *Vakyt* in einem offenen Brief an den Mufti und Dozenten Damla Muhammad Abdarrazık, den Wortführer der Reformgegner.[1] İsmail Gasprinski hatte schon Ende Oktober 1909 einen Aufruf an den obersten Kadi Bucharas veröffentlicht, um ihn in der Grundschulfrage zum Einlenken zu bewegen: Die ganze islamische Welt schaue, durch die Presse informiert, auf Buchara. Dessen Regierung bleibe also in ihren Entscheidungen nicht unbeobachtet, sie könne dem Urteil der islamischen Öffentlichkeit nicht entkommen.[2]

Den in Istanbul publizierenden Autoren, die aus Briefen wußten, daß ihre Zeitungen in Zentralasien gelesen wurden, ging es darum, die reformierte Schule vor dem Vorwurf der Unvereinbarkeit mit der Scharia in Schutz zu nehmen. Sie drehten ihrerseits den Spieß um und beschuldigen die traditionellen Schulen, schädliche Gewohnheiten übernommen zu haben. So wies el-İdrisi in dem bereits genannten Beitrag darauf hin, daß die wenigen persischen Bücher, die den Grundschülern zum Lesen gegeben würden, Liebesgedichte von Ḥāfiẓ enthielten. Und so etwas nenne sich sittliche Bildung, kommentierte el-İdrisi.

Ein wesentlich härteres Urteil fällte der Autor M. S. Buhari in einem Beitrag mit dem Titel: „Verbrechen, die im Namen der Scharia in Buchara begangen werden."[3] Vor dem Hintergrund der religiös bedingten Auseinandersetzung um die neuen Schulen warf er den Konservativen vor, ihre eigenen Überzeugungen mit der Scharia gleichzusetzen. Ihrer Verurteilung der neuen Erziehungsmethoden hielt er entgegen, daß deren Inhalt sehr wohl schariakonform sei. Er bestehe aus Katechismus, Koran, Rezitation, Rechnen, Schönschrift, Grammatik, Persisch und Tschagatai. Der in Istanbul lebende Autor berichtete, die Jugend der osmanischen Hauptstadt erfreue sich bereits solcher moderner Schulen. Bei den letzten Prüfungen habe ein Kind, ohne sich zu genieren, vor 5000 Erwachsenen Probleme behandelt, die er [als Erwachsener] noch nicht einmal verstanden habe. Wie schon im Falle el-İdrisis bilden auch in dieser Darstellung die Schulen Istanbuls das positive Gegenstück zu denen Bucharas. In ihrer Verurteilung der bucharischen Führung und der konservativen Geistlichkeit gibt es kaum Unterschiede zwischen den Autoren. Auch Ahmed Taceddin[4] und Abdürreşid İbrahimof[5] glaubten,

---

1 Der Beitrag erschien in osmanischer Sprache; *Vakyt* 1910; Nr. 558, 22.12.1909/22. Zilhicce 1327 *(Buhara'da Müfti ve Müderris Damla Muhammed Razık hazretlerine açık mektub)*, S. 2.

2 *Terciman* 1909, Nr. 42, 16.10.1909/15. Şevval 1327 *(Sertac-i ulema Kadı Gelan hazretlerine açık mektub)*, S. 1–2.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Buhara'da şeriat namına irtikâb olunan cinayat)*, S. 221–22.

4 Unter dem Titel „Armes Buchara" referierte Taceddin im November 1909 über die Situation in dem Chanat; *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 64, 12. Teşrin II 1325/11. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Zavallı Buhara ... !)*, S. 187–90. Wenn die bestechlichen Ulema so weitermachten, gebe es in Buchara in spätestens 20 Jahren eine Revolution. Diese (nicht ganz unrealistische) Prophezeiung wiederholte Taceddin 1910 in den Spalten von *Tearüf-i Müslimin* mehrfach.

5 Im Verlauf einer Rede, die *Sırat-i Müstakim* in mehreren Teilen abdruckte, ging İbrahimof kurz auf Buchara ein: Er selbst kenne die Situation vor Ort und die desolaten Studienbedingungen. Bis zu 30 Jahren studiere man dort, und danach hätten die Studenten von nichts Ahnung; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 84, 1. Nisan 1326/4. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: İkinci konferans: Ahval-i âlem-i islâm hakkında)*, S. 103–09.

die Hauptverantwortlichen für die veraltete Schulausbildung in den Reihen der bucharischen Ulema ausmachen zu können.

Ende 1909 sah sich die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* genötigt, zu dieser Problematik Stellung zu nehmen. In einem Brief aus Buchara, den die Zeitung im Dezember 1909 veröffentlichte,[1] berichtete ein Korrespondent über eine scheinbare Wende in der Schulangelegenheit. Nur dem energischen Einsatz Nizameddin Sabitef sei es zu verdanken, daß seine zunächst ebenfalls geschlossene tatarische Schule in Neu-Buchara wieder den Unterricht aufgenommen habe, hieß es in dem Schreiben. Die Regierung des *kuşbegi* erwarte nun in der Angelegenheit eine eindeutige Direktive des Chans, der gerade von der Krim zurückgekehrt sei. Obwohl man ihn über die Situation unterrichtet habe, sei bis jetzt jedoch keine Entscheidung gefallen.

Der Autor des Briefes hatte in Erfahrung gebracht, daß in der Zwischenzeit einige Briefe unbekannten Inhalts aus Istanbul beim *kuşbegi* und anderen führenden Politikern eingetroffen waren. Die Schreiben hätten ihre Wirkung nicht verfehlt: Die Regierung wolle nun zwei Lehrern, die ihre Ausbildung in Istanbul erhalten hätten, die Erlaubnis erteilen, neue Schulen osmanischen Typs in Buchara zu eröffnen. Sie habe daher mit den reformfeindlichen Muftis einen Kompromiß ausgehandelt: Die konservativen Gelehrten Bucharas hätten dem Drängen der Regierung nur unter der Bedingung nachgegeben, daß man den Leiter der Istanbuler *Buhara Tekkesi*, Şeyh Abdülmecid,[2] darum bitte, einige osmanische Grundschulbücher nach Buchara zu schicken. Sollten diese nichts Ungesetzliches enthalten, sei gegen ihre Verwendung auf den hiesigen Schulen nichts mehr einzuwenden. Der Korrespondent aus Buchara bedauerte die erneute Verzögerung und dankte im Namen aller Bewohner den Zeitungen *Terciman*, *Vakyt* und *Sırat-i Müstakim* für ihre dschadidistische Propaganda.

In einem Kommentar zu der Meldung, Chan Abdülahad habe sich entschlossen, Schulbücher aus Istanbul kommen zu lassen und diese zu untersuchen, reagierte *Sırat-i Müstakim* erzürnt:[3] Osmanische Schulbücher auf ihre Vereinbarkeit mit der Scharia hin zu überprüfen, stelle einen Affront gegen die Istanbuler Geistlichkeit dar. Wie könne Unterrichtsmaterial, das vom Şeyhülislâm, vom Sitz des Kalifats, als unbedenklich qualifiziert worden sei, dem islamischen Gesetz zuwiderlaufen, fragte das Blatt. İsmail Gasprinski, der einen Teil dieses Beitrages in *Terciman* übernahm, pflichtete seinem Istanbuler Kollegen bei;[4] allerdings sah er es mit zwiespältigen Gefühlen, daß die Osmanen auf den zentralasiatischen Buchmarkt drängten

1 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 69, 17. Kanun I 1325/17. Zilhicce 1327 *(Âlem-i İslâm: Buhara'dan mektub)*, S. 266–68.

2 Abdülmecid leitete Ende des 19. Jh. und Anfang des 20. Jh. den bucharischen Konvent in Istanbul; siehe SMITH, GRACE MARTIN (1980): „The Özbek Tekkes of Istanbul." In: *Der Islam* 57. S. 138. Zu den zentralasiatischen Derwischkonventen der osmanischen Hauptstadt siehe ZARCONE, THIERRY (1991): „Histoire et croyances des derviches turkistanais et indiens à Istanbul." In: BACQUÉ-GRAMMONT, J.-L. (ed.): *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu II. Derviches et cimetières ottomans*. Paris, S. 137–200.

3 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 69, 17. Kanun I 1325/17. Zilhicce 1327 *(Âlem-i İslâm: Buhara'dan mektub)*, S. 267–68.

4 *Terciman* 1910, Nr. 1, 1.1.1910/25. Zilhicce 1327 *(Buhara mes'elesi)*, S. 2.

– hoffte er doch seine in Bachčisaraj gedruckten Lehrbücher nach Buchara exportieren zu können.[1]

Die Redaktion von *Sırat-i Müstakim* glaubte zu wissen, warum der Chan Angst vor einer Reform des Bildungswesens habe: Eine solche Reform könne dazu führen, daß er von den motivierten und gut ausgebildeten Studenten in zehn Jahren abgesetzt werde, wie ja auch Abdülhamid II. von Hochschulabgängern gestürzt worden sei. Die Redaktion verlieh jedoch ihrer Hoffnung Ausdruck, daß der Chan wisse, wie unsinnig ein solcher Gedanke sei. Im Falle Abdülhamids II. habe die Tyrannei zu seinem Sturz geführt. Für die Einführung der neuen Schulen würden die Schüler Abdülahad hingegen immer dankbar sein.

Einige Wochen, bevor dieser Brief in der Istanbuler Presse bekannt wurde, hatte ein in Istanbul lebender Bucharer unter dem Pseudonym *Özbek* in *Vakyt* einen Verdacht geäußert:

> „Von dem in Buchara ausgebrochen Streit um den neumethodischen Unterricht ist auch etwas bis hierher gedrungen. Der bucharische Scheich Abdülmecid von der Istanbuler *Buhara Tekkesi* hat einen Brief von den Muftis erhalten, die der neuen Methode ablehnend gegenüberstehen und Anhänger der alten Gedanken sind. Sie haben angeblich von den Schulbüchern, nach denen an den Grundschulen Ägyptens und Istanbuls gelehrt wird, je ein Exemplar zur Anschauung angefordert und baten ihn, diese unverzüglich nach Buchara zu schicken. Aber bedenken Sie: Was für ein Beispiel wollten diese Verräter? In ihrem Brief schrieben sie: «Bitte schicken Sie uns Bücher, die so weit es geht dem religiösen Gesetz zuwiderlaufen und aus muslimischer Sicht verwerflich sind, solche Bücher interessieren uns.»
>
> Aber diese sorglosen Muftis sollten sich daran erinnern, daß dies der Sitz des Kalifats ist, das Zentrum der islamischen Gelehrten. Wie können Bücher, die von den hiesigen Dienststellen des Şeyhülislâms für den Unterricht freigegeben wurden, der Scharia zuwiderlaufen? Was ist das bloß für ein lächerliches Unterfangen, das einige unwissende Muftis veranstalten, die die Frechheit haben, aufgrund ihrer Beweisführung die neumethodischen Schulen zu schließen und die Muslime vom Erlernen ihres Glaubens abzuhalten? Laßt mal schauen, was für Argumente diese Muftis gegen Lehrinstitutionen hervorbringen, die hier vom Şeyhülislâm, von den hohen Ulema und selbst vom Kalifen gebilligt wurden.
>
> Wie man hört, wollen einige ehrenwerte Gelehrte [Istanbuls] den Şeyhülislâm bitten, das Rechtsgutachten der Muftis, die sich gegen die neuen Unterrichtsmethoden in Buchara stellen, hierher zu übermitteln, und sie möchten die Dienststelle des Şeyhülislâms veranlassen, offiziell die Nichtigkeit dieser Fetwa zu verkünden, die natürlich der Scharia zuwiderläuft und bar jeder Logik ist. Wenn es so käme, könnten sich diese Muftis, die solche ungültigen Rechtsgutachten erstellen und die Muslime täuschen, nicht mehr halten, und sie dürften sich künftig nicht mehr in Erziehungs- und Bildungsfragen einmischen.
>
> Angesichts solcher Vorkommnisse, die den Ruf der Muslime schädigen und ihre Gegner auflachen lassen – an einem Ort wie Buchara, das einst Zentrum der islamischen Welt und ein Quelle des Wissens und der Kunst war – dürfen ehrenhafte und weitsichtige Gelehrte nicht die Augen verschließen und schweigen, die Muslime dürfen den Täuschungen einiger Toren nicht erliegen, und sie müssen ihnen zeigen, wo sie hingehören.“[2]

---

1 *Terciman* 1910, Nr. 2, 8.1.1910/10. Muharrem 1328 *(Buharadan mektub)*, S. 5.

2 *Vakyt* 1909, Nr. 541, 7.11.1909/7. Zilkade 1327 *(İstanbuldan mäktüb)*, S. 2.

Während osmanische Beobachter Ende 1909 noch zu hoffen wagten, daß eine scharfe Verurteilung durch die Istanbuler Presse Eindruck auf die konservative Geistlichkeit und den Chan von Buchara machen und sie zum Einlenken bewegen könnte, ahnte ein tatarischer Autor in *Vakyt* schon eine schlimme Zuspitzung der Ereignisse voraus, zu der es tatsächlich wenig später kommen sollte:[1] Besorgt meldete er im Oktober 1909, daß die reformfeindlichen Muftis ihre Anhänger zu konfessionellem Haß anstachelten, da die Regierung des *kuşbegi* Âstânakul überwiegend aus Schiiten bestehe und man diese für die „frevelhaften" Neuerungen verantwortlich mache. Es stehe zu befürchten, daß es in Buchara zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Schiiten kommen werde.

6.2 Konfrontation statt Kooperation

6.2.1 Die konfessionellen Kämpfe vom Januar 1910

Die blutigen Zusammenstöße begannen *Sırat-i Müstakim* zufolge am Samstag, dem 11. Muharrem 1328.[2] Der Korrespondent hoffte, mit seinem Bericht der Zeitung und damit dem osmanischen Publikum ein realistisches Bild dessen, was sich zugetragen hatte, geben zu können. Die Konfrontation wurde chronologisch nachgezeichnet – mit einer für *Sırat-i Müstakim* außergewöhnlich Detailfülle.

In einer Zusammenfassung, die sich am Wortlaut des Originals orientiert, möchte ich den Beitrag aus *Sırat-i Müstakim* hier wiedergeben:[3]

1. Tag, Samstag: Die in Buchara anwesenden Schiiten versammelten sich für die Trauerfeierlichkeiten,[4] die sie aufgrund alten Brauchtums als ihre religiöse Pflicht ansehen, auf dem

---

1 *Vakyt* 1909, Nr. 530, 13.10.1909/11. Şevval 1327 *(Buxarada ysul-i ğädide mäktäbe)*, S. 1–2.

2 Über den genauen Beginn der Kämpfe gibt es in der Literatur unterschiedliche Angaben; das o.g. Schreiben des Generalgouverneurs von Turkestan vom 27.1.1910 (9.2.1910) erwähnt, daß sich die Kämpfe vom 9. bis zum 13.1.1910 (22.-26.1.1910) hingezogen hätten; RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1199, L. 42ob. Auch Becker (1968), S. 218–21, und Dudoignon (1996, b), S. 171–72, geben den 9.1.1910 (22.1.1910) als Beginn der Kämpfe an, wobei es sich ihnen zufolge nicht um den 11. Muharrem 1328, sondern um den 10. Muharrem gehandelt habe. Die Angaben in *Sırat-i Müstakim* sind möglicherweise unkorrekt, da es sich bei dem erwähnten Samstag im Osmanischen Reich um den 10. Muharrem gehandelt hat. Tatsächlich fiel jedoch der 09.01. (22.01.) in einigen rußlandmuslimischen Blättern *(İdel, Häqiqät)* auf den 10. Muharrem, in anderen *(Vakyt, Terciman, Joldyz, Bäjanelxak)* auf den 11. Muharrem; erst gegen Ende Januar kam es zu einer allgemeinen Angleichung.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 76, 4. Kanun II [sic! = 4. Şubat] 1325/7. Safer 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara vak'a-i elimesi)*, S. 382–84.

4 Es handelt sich hierbei um die schiitischen Trauerfeiern zum Gedenken an das Martyrium des Prophetenenkels Ḥusain bei Karbalā' 680 n. Chr. Die Veranstaltungen ziehen sich über mehrere Tage hin und erleben ihren Höhepunkt am zehnten Tag des Monats Muḥarram; siehe hierzu Ayoub, M. (1987): „'Āšūrā'." In: *En Ir* 2. S. 874–76, sowie Calmard, J. (1989): „'Azādārī." In: *En Ir* 3. S. 174–77.

Ta'līm-Platz außerhalb der Stadt. Ihr Oberhaupt, der *kuşbegi*, hatte ihnen den Platz zugewiesenen.[1] Diesen Veranstaltungen wohnten viele Menschen bei, darunter auch 200 [sunnitische] Studenten aus Taschkent und Kokand. Einer der Studenten aus Kokand konnte sich, aus welchen Gründen auch immer, nicht beherrschen und lachte. Die Schiiten hielten dies für eine Verspottung und Beleidigung ihrer Zeremonie. Sie attackierten den Lacher, schlugen ihn nieder und töteten ihn dann. Da sie nicht den Mut hatten, Tausenden mit Säbeln und Krummdolchen bewaffneten Schiiten entgegenzutreten, liefen die Studenten, die Augenzeugen dieser Szene geworden waren, erzürnt über diesen Angriff in die Stadt, um alle Studenten in den Medresen zu informieren. Aber die Wahrheit wurde dabei verändert:

> „Freunde, die auf dem *Ta'līm*-Platz feiernden Schiiten haben uns angegriffen und haben vier unserer Freunde erschlagen. Auf, auf, beeilt Euch, die Rechte der Sunniten, ja der Muslime zu verteidigen und zu schützen!"[2]

Da die Studenten den Schiiten grundsätzlich feindlich gesonnen sind, fand der Aufruhr reichlich Resonanz. Knüppel, Äxte, Stangen und Spaten wurden ergriffen, und man stürmte zuerst den Gewürzmarkt. Dort wurden einige Läden geplündert und verwüstet, einige Schiiten verletzt und einer getötet, dann verteilten sich die Studenten in allen Straßen. Wenn sie irgendwo auf einen Iraner trafen, töteten sie ihn.[3] Schließlich erreichte der Aufruhr den Registan-Platz.[4] Der *kuşbegi*, der dies sah, glaubte, der Angriff der Studenten gelte ihm persönlich, und sandte Soldaten aus. Diese eröffneten das Feuer auf die Studenten, die sich nicht warnen ließen. Es gab einige Verletzte. In dem Moment erschienen die Gelehrten am Ort des Geschehens. Indem sie zusicherten, daß im Falle des Todes der vier verletzten Studenten, die auf dem Registanplatz lagen, „Vergeltung" *(kısas)* geübt werde, gelang es ihnen, die aufgebrachten Studenten zu beruhigen. Dennoch blieb die Lage bis zum Abend gespannt, erst dann kehrten die Studenten in ihre Medresen zurück. Die ganze Nacht über hörte man Geschrei: „Oh Muslime! Oh Studenten! Wisset, daß die Schiiten sich bewaffnen und sich am Fluß sammeln, sie werden frühmorgens über Euch herfallen!"[5]

2. Tag, Sonntag: Die Studenten versammelten sich in der Frühe zwischen der Medrese *mîr-i 'arab* und der großen Moschee *mescid-i kelân*[6] und waren damit beschäftigt, ihre Kriegspläne zu schmieden. Als die Muftis sahen, daß die Angelegenheit eine andere Gestalt

---

1 Âstânakul, der schiitische *kuşbegi* Bucharas, hatte 1908 zum ersten Mal den Schiiten erlaubt, ihre traditionellen 'Āšūrā'-Feiern außerhalb der Stadtmauern zu veranstalten; Becker (1968), S. 218. Zu den Januar-Kämpfen von 1910 siehe ebd., S. 218–21.

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 76, 4. Kanun II [sic! = 4. Şubat] 1325/7. Safer 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara vak'a-i elimesi)*, S. 382.

3 Die Bezeichnungen Iraner und Schiiten wurden in diesem Bericht synonym gebraucht.

4 Der Registan-Platz ist in Buchara der Festung vorgelagert. Zur Topographie Bucharas siehe Pander, Klaus (1988): *Sowjetischer Orient*. Köln, 5. Auflage. (DuMont Kunst-Reiseführer), S. 195–216, im folgenden Pander (1988).

5 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 76, 4. Kanun II [sic! = 4. Şubat] 1325/7. Safer 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara vak'a-i elimesi)*, S. 382.

6 Zu diesen einander gegenüberliegenden Komplexen siehe Pander (1988), S. 202–205.

anzunehmen begann, eilten sie zum Palast und drängten darauf, daß der *kuşbegi* die Iraner und die Muftis die Studenten beruhigen sollten. Tatsächlich gelang es ihnen nach ihrer Rückkehr, die Studenten mit dem Versprechen zu zerstreuen, daß die für die Tötung Verantwortlichen sofort bestraft würden. Der Unterricht begann sogar wieder. Aber trotz den Versprechungen des *kuşbegis* verbreiteten sich gegen Mittag Gerüchte, die Opponenten würden die Medresen usw. angreifen und alle Studenten erschlagen. Auf diese Gerüchte hin verließen die Studenten wieder ihren Unterricht, ergriffen, was herumlag, und erstürmten, 2000 an der Zahl, die Straßen, obwohl sie sahen, daß Soldaten alles bewachten.

Die Bemühungen des *reis*[1] und der Muftis blieben fruchtlos. Das Morden ging weiter. Da ihre Gegner mit Musketen und Pistolen bewaffnet waren, hatten die nur mit Knüppeln ausgerüsteten Studenten die meisten Verluste. Sogar die 300 Soldaten konnten die Straßenkämpfe nicht beenden. Die zögerlichen Befehle von höchster Stelle verhinderten ein entschlossenes Vorgehen. Parteiische Gefühle machten sich auch unter den Soldaten breit. Sie, die eigentlich die Ruhe wiederherstellen sollten, feuerten sogar aufeinander, und am Ende starben zehn von ihnen.

Die Iraner hatten ihre großen Häuser verschanzt und feuerten aus dieser Deckung. Bei der Verfolgung einiger Iraner gerieten 50 Studenten in eine Sackgasse. Die Iraner der umliegenden Häuser schlossen sie ein und eröffneten das Feuer. Bis den Studenten Sunniten zu Hilfe kamen, konnte nur ein Student sein Leben retten, die anderen lagen im Staub. Die Iraner zogen Tote und Verletzte heimlich in ihre Häuser und töteten Letztere dort. Das Ergebnis des Tages waren 140 tote Sunniten, 60 getötete Schiiten und viele Verletzte. Die Studenten zogen sich in ihre Medresen zurück. Um Mitternacht kam Nasrullah, der Sekretär *(pervaneci)* des Chans, in dessen Auftrag in die Stadt, um die Revolte zu beenden.[2] In dieser Nacht ließen die Schiiten in der Festung alle staatsbediensteten Sunniten „über die Klinge springen" *(kılıcdan keçirmek)*.

3. Tag, Montag: Am Morgen kam es erneut zu Kämpfen. Auf Anordnung des Chans rückten 200 russische Soldaten, die unter dem Kommando des Konsulats in Neu-Buchara standen, in die Stadt ein, um russische Einrichtungen wie die Bank und Warenhäuser zu schützen. Der *pervaneci* übermittelte den Muftis und Notabeln die Anweisung des Chans, all ihren Einfluß auszuüben, um das Töten zu beenden. Aber da die Kriegswut nun auch auf die umliegenden Kleinstädte und Dörfer übergegriffen hatte, verhallte dieser Appell ungehört. Das Morden ging weiter. Die Schiiten töteten jeden zufällig Vorbeikommenden, der ihrer Meinung nach ein Sunnit war; die Sunniten fielen über jeden potentiellen Schiiten her und schlugen ihn nieder. So ging es bis zum Abend, auch nachts waren Gewehrschüsse und Kriegsgeschrei zu hören. Am Abend rückten 1100 russische Soldaten, die auf Bitten des Chans aus Samarkand heranmarschiert waren, mit 12 Kanonen in Buchara ein und besetzten vornehmlich die schiitischen Viertel.

4. Tag, Dienstag: Morgens standen russische Soldaten in den Schiitenvierteln und bucharische Truppen in den sunnitischen Stadtteilen. Trotzdem kam es auch an diesem Tag zu ver-

1 Becker (1968), S. 408, gibt die Funktion des *reis* mit der eines Polizeichefs von Buchara an.

2 Kermine, die Residenz Abdülahads, liegt 90 km südlich von Buchara.

einzelten Schießereien. Das wichtigste Ereignis dieses Tages bestand darin, daß Tausende aus den umliegenden Gegenden in die Stadt strömten, um die Schiiten anzugreifen, davon aber von den herbeigeeilten Ulema abgehalten werden konnten. Als man an diesem Abend die Toten zählte, waren bei den Sunniten 190 Opfer zu beklagen; die Zahl der getöteten Iraner überschritt 100.[1] Die Ungleichheit liegt in der Tatsache begründet, daß die Iraner besser bewaffnet waren, ihre Widersacher hatten nur über Knüppel verfügt.

5. Tag, Mittwoch: Der Thronfolger Âlim Han[2] kam aus Kermine nach Buchara und empfing die Notabeln. Diese beklagten sich über die Grausamkeiten, die ihnen die Schiiten angetan hätten, und beschuldigten den *kuşbegi*, den *mîrâb*[3] und den Kommandanten Seyyid Ali, die Hauptschuldigen dieser Katastrophe gewesen zu sein. Kurze Zeit später meldeten der General der russischen Truppe Lilienthal, der Vertreter des Taschkenter Generalgouverneurs sowie Haydar Hoca, der Vertreter des Konsulats von Neu-Buchara, der Bevölkerung Bucharas, der *kuşbegi* sei abgesetzt und die beiden anderen würden vom Chan bestraft werden.

6. Tag, Donnerstag: Unter der Leitung des Repräsentanten des Gouverneurs wurde von den Muftis und den Honorationen der Iraner ein Dokument aufgesetzt, welches die gegenseitigen Ansprüche hinsichtlich der Toten und Verwundeten regeln sollte. Damit begann die Suche nach den eigentlichen Rädelsführern. Als es Nacht wurde, brachte man den *kuşbegi* zum Chan nach Kermine.

7. Tag, Freitag: Am Morgen wurde die Stelle des *kuşbegi*s provisorisch besetzt.[4] Bis zur Freitagspredigt versammelten sich in der Festung der *kadı kelân*[5], der *reis*, zwölf Rechtsgelehrte und Händler, sowie die Vorsteher der Juden und der Iraner zu einem Versöhnungsgespräch. Sie versprachen, mit all ihrem Einfluß dafür zu sorgen, daß so etwas nie mehr passieren werde.

Es könne wohl kaum ein Gläubiger behaupten, schloß der Autor diesen Bericht ab, er sei, wenn er dies gelesen habe, nicht zutiefst betrübt. Während alle Muslime wie Brüder in „Eintracht und Einheit" *(ittihad ve ittifak)* zusammenlebten, vergössen die Bucharer gegenseitig ihr Blut. In seiner anschließenden Analyse des Geschehens machte der Autor neben der Unwissenheit der Bevölkerung auch die Regierung für diese Vorkommnisse verantwortlich. Da die ganze Regierung aus Schiiten bestehe, müßten sich die eigentlichen Herren Bucharas, die

---

1 In der Sekundärliteratur (Becker (1968), S. 391; sowie Hayit, Baymirza (1971): *Turkestan zwischen Rußland und China*. Amsterdam, S. 167) spricht man von insgesamt 500 Toten. Diese Zahl findet sich wohl zum ersten Mal bei Logofet, D. N. (1911): *Bucharskoe chanstvo pod russkim protektoratom*. Bd. 2. Sankt-Peterburg, S. 274, der von 500 toten Bucharern und Persern spricht. Für das Stadtgebiet Buchara selbst scheinen die Angaben in *Sırat-i Müstakim* recht glaubwürdig zu sein.

2 Zum letzten Chan von Buchara, Âlim Han (1878 bis ca. 1945) siehe Fraser, Glenda (1988): „Alim Khan and the Fall of the Bokharan Emirate in 1920." In: *CAS* 7:4. S. 47–61.

3 Ein Beamter, der für die Wasserverteilung zuständig war und das Steueraufkommen auf die Saatfläche schätzte.

4 Als neuer „Großwesir" wurde am 4.2.1910 der Sekretär des Chans, Nasrullah Pervaneci eingesetzt; Becker (1968), S. 220.

5 Oberhaupt der religiösen Hierarchie, Becker (1968), S. 407.

Sunniten, ungerecht behandelt fühlen. Viele bucharische Geschlechter seien untergegangen, da Anhänger der Despotie, die sich aus Iran hätten absetzen müssen, den Fanatismus und die Ignoranz, die den Persern eigen seien, nach Buchara mitgebracht hätten. Diese Iraner hätten einen Großteil der Staatsgelder für die „Arenen" *(tekye)*[1] in Mašhad abgezweigt oder das Geld bei ausländischen Banken hinterlegt.

Den größten Schmerz bereitete ihm allerdings die Tatsache, daß nun 1300 russische Soldaten in Buchara stationiert seien. Aus religiösen Ereignissen sei ein Politikum geworden. Der Autor vermutete dahinter eine groß angelegte Intrige. Immer deutlicher werde jetzt, schrieb er, daß an die Iraner Waffen in großer Zahl aus dem Zeughaus verteilt worden seien. Als vielsagend dürfe angesehen werden, daß der *kuşbegi* kurz vor dem Aufruhr auf seinen Namen 50000 Pfund auf eine englische Bank habe überweisen lassen. Auch sein Gefolge habe Geld auf ausländische Banken gebracht.

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi schloß sich dieser Version im Mai 1910 an: Neu erhaltene Briefe würden den Verdacht erhärten, daß es sich um kein lokales Ereignis gehandelt habe. Dahinter stünden ausländische Mächte – womit er Rußland gemeint haben dürfte –, die nach einem konkreten Plan vorgegangen seien, d.h. die Annexion Bucharas vorbereitet hätten.[2]

In einem zweiten Bericht[3] zeigte sich der Korrespondent von *Sırat-i Müstakim* optimistischer, da ein Großteil der Russen schneller als erwartet abgezogen war (19. Muharrem 1328) und das Volk die Bestrafung der drei verhafteten Rädelsführer – er plädiert für die Hinrichtung – erwarte. Am Ende seines Briefes meldete er jedoch verzweifelt, gerade habe ihm sein Freund berichtet, daß die Schiiten sich wieder sammelten und „Gesindel" *(evbaş)* in die Stadt ströme. Offensichtlich blieb die Lage weiter angespannt.

Die Schlußfolgerungen, die Gıyaseddin Hüsnü kurze Zeit später in *Sırat-i Müstakim* aus diesen Auseinandersetzungen zog, wurden hier z.T. schon vorweggenommen: Es war die schiitische Präsenz in der Verwaltung, die im Endeffekt das Vordringen der Russen ermöglicht hatte. Die Kritik am Chan selbst blieb zurückhaltend. Seine Herrschaftsmethoden, die sich in der Bevorzugung schiitischer Würdenträger niederschlugen, wurden hingegen angegriffen.

6.2.2 Die Suche nach den Verantwortlichen

In einem dreiteiligen Aufsatz ging Nuralizâde Gıyaseddin Hüsnü den Fragen nach: Wie konnte ein Reich, das unter Timur die halbe Welt erobert hatte, so leicht besiegt werden? Wie

1 Seit dem 19. Jh. wurden in Iran speziell für die Trauerfeierlichkeiten des Muharrem und die *ta'ziye*-Aufführungen feste, zirkusähnliche Theaterbauten, die erwähnten *tekye*s, errichtet; siehe HALM, HEINZ (1988): *Die Schia*. Darmstadt, S. 182.

2 *Hikmet* 1910, Nr. 5, 6. Mayıs 1326/10. Cemazi I 1328 *(Sünni ve şii tafrikası)*, S. 5.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 82, 17. Mart 1326/18. Rebi I 1328 *(Buhara muhabir-i mahsusumuzdan)*, S. 74–75.

konnte eine Kultur, die so viele Größen der islamischen Geistesgeschichte hervorgebracht hatte, so versteinert und wissenschaftsfeindlich werden?[1]

Zwölf Personen dankten in einem Brief aus Buchara, den *Sırat-i Müstakim* Ende März 1910 abdruckte, ausdrücklich Gıyaseddin Hüsnü für seine Beiträge in Nr. 74 und 76 und fügten hinzu, daß die Berichterstattung dieses Blattes über Buchara das Interesse an der osmanischen Presse vor Ort habe spürbar anwachsen lassen: Viele jüngere Bewohner Bucharas seien nun bereit, *Sırat-i Müstakim* zu abonnieren.[2] In derselben Ausgabe wies der bucharische Sonderkorrespondent der Zeitschrift auf die wichtige Funktion der neuen islamischen Presse hin: Ihr solidarisches Verhalten verhindere, daß fortschrittlich denkende Kreise wie früher in ihrem Kampf alleine gelassen würden.[3]

Gıyaseddin Hüsnü stellte zu Beginn seiner Analyse die verschiedenen Ethnien Bucharas vor.[4] Das Herrschergeschlecht des zwei Millionen zählenden Volkes bestehe aus Timuriden türkischer Herkunft, die Notabeln und die Ulema sprächen jedoch Persisch. Gesetzgebung und Lehre – 15–20000 Studenten lebten in Buchara – lägen in den Händen der Tadschiken. Die bucharischen Juden hätten ihre eigene Sprache zugunsten des Persischen aufgegeben, obgleich sie in völliger Freiheit lebten. Man könne sie in ihrer Lebensweise von den Bucharern nicht unterscheiden.

In der Verwaltung und den Behörden gebe es einige Schiiten. Diese stammten ursprünglich von 30000 kriegsgefangenen Iranern aus Merw ab. Diese einst mächtige Stadt, die jetzt in Trümmern liege, sei von den Timuriden eingenommen worden, und die Iraner seien mit ihren Sitten als Sklaven nach Buchara gekommen.[5] Dort habe man sie in den Staatsdienst eingestellt. Vor der russischen Eroberung, ja noch vor der weltweiten Sklavenbefreiung, habe sie der Chan 1862 frei gelassen und die Sklaverei abgeschafft. Den Palast und die Verwaltung hätten sie aber auch als freie Männer nicht verlassen. Sie seien sogar in immer höhere Ämter aufgestiegen. Äußerlich hätten sie ihre Zeremonien und Gewohnheiten den bucharischen Sitten angepaßt, innerlich seien sie jedoch den Mullahs feindlich gesonnen, da sie ihre konfessionellen Gefühle nie abgelegt hätten.

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 74, 21. Kanun II 1325/22. Muharrem 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara'da sünniler, şiiler 1)*, S. 350–52; Bd. 4, Nr. 82, 17. Mart 1326/18. Rebi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara'ya dair 2)*, S. 75, und Bd. 4, Nr. 91, 20. Mayıs 1326/24. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara'ya dair)*, S. 228–30. Der erste Teil erschien noch vor den Schilderungen der Ereignisse selbst. Die blutigen Kämpfe vom Januar veranlaßten auch rußlandmuslimische Blätter, sich in Artikelserien mit der Geschichte Bucharas auseinanderzusetzen; so begann *Šura* im April 1910 mit einer solchen Serie (ab Nr. 8; 15.4.1910/18. Rebi II 1328).

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 82, 17. Mart 1326/18. Rebi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara'dan mektub)*, S. 74.

3 Ebd., *(Âlem-i İslâm: Buhara muhabir-i mahsusumuzdan)*, S. 74–75.

4 Zur ethnischen und konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung Bucharas zu Beginn des 20. Jh. siehe Suchareva (1966); zu den Persern ebd., S. 153–65.

5 Die Deportation der Merwer Schiiten fand 1789–90 statt: Bregel, Yuri (1990): „Bukhara III. After the Mongol Invasion." In: *En Ir* 4. S. 515–21; dort S. 518. Zur Frage der Versklavung schiitischer Muslime durch Sunniten siehe sein darauffolgendes Kapitel: „Bukhara IV. The Khanat of Bukhara and Khorasan." In: *En Ir* 4. S. 521–24. Wie in zahlreichen vormodernen islamischen Staatswesen üblich wurden solche Sklaven auch in Buchara in Armee und Verwaltung beschäftigt und konnten mitunter hohe Positionen erreichen; zur Institution des „Militärsklaven" siehe den Eintrag „Ghulām." (1965) In: *EI* 2. S. 1104–1117.

Dieser Einfluß sollte nicht ohne Folgen bleiben: Gıyaseddin Hüsnü glaubte darin den Grund für die Niederlage Bucharas gegen Rußland gefunden zu haben. Als Rußland Zentralasien eroberte, habe das bucharische Offizierskorps und der Ministerrat vornehmlich aus Schiiten, ehemaligen Merwsklaven, bestanden. 100000 bucharische Soldaten hätten einem Häuflein durch Wüstenmärsche ermüdeter Soldaten unter General Kaufmann gegenübergestanden. Anstatt diese Situation militärisch auszunutzen, hätten die Offiziere den Chan Muzaffereddin (reg. 1860–85) dazu gebracht, die Staatskasse zurücklassend zu fliehen.[1] Nur dem Mut eines Offizieres, Osman Bey, der mit 500 Mann die Russen aufgehalten habe, und des Kasantataren Üste Ali sei es zu verdanken gewesen, daß die Kasse gerettet worden sei.[2]

Der Vorwurf, die Bucharer seien vor ein paar russischen Kanonen davongelaufen, schmerzte den Autor. Nachdrücklich wies er auf die mangelhafte Führung der Soldaten hin. Kanonen habe man selbst gehabt. Mit Eigenfabrikaten oder den Feuerwaffen, die man von den Eroberungszügen nach Indien, Bagdad und Iran mitgebracht habe, sei es eine Zeitlang gelungen, die Russen jenseits des Serafšans zu halten. Doch sei es wegen der Differenzen zwischen der einheimischen Bevölkerung und den Merwsklaven zu keiner einheitlichen Frontstellung gegen den gemeinsamen Feind gekommen. Die bekannten Kämpfe [im Muharrem], die für Buchara immer ein Schandfleck bleiben würden, hätten der islamischen Geschichte nun ein weiteres betrübliches Kapitel hinzugefügt.

Religiöse Differenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen waren für den Autor auch in anderen Fällen die Ursache für Katastrophen – z.B. Gebietsverluste – in der islamischen Welt gewesen. Die Eroberungen durch Rußland hätten in den von Muslimen bewohnten Regionen reformfeindliche Strukturen verfestigt. In Buchara habe die Autonomie dazu geführt, daß der Chan nur an das eigene Wohlbefinden denke, die Merwsklaven gewähren lasse und 20000 Gendarme in Angelegenheiten religiösen Rechtes eingesetzt würden statt in der Verwaltung.

Die Spaltung zwischen Schiiten und Sunniten mußte überwunden werden, daran gab es keinen Zweifel für Hüsnü. Als die Bucharer in Zentralasien die einzigen Herrscher gewesen seien, hätten sie die *mewrî* zwar versklavt, danach aber im Schutze der Scharia, die keine Unterschiede zwischen Muslimen mache, gerecht behandelt. Die höchsten Ränge in Palast und Regierung hätten sie auch nach ihrer Freilassung besetzt. Aber anstatt mit ihren Wohltätern gemeinsam für die Sache des Islams zu streiten, hätten sie nur an ihre eigenen Interessen gedacht.

Aber auch die Sunniten Bucharas trügen ein Teil der Verantwortung: Obwohl sie so stolz auf ihre vollendete Theologie seien, fragten sie sich nie, warum die Schiiten Bucharas nicht

---

1 Um das Jahr 1906/07 hatte ein bucharischer Autor, Mirza Abdülaziz Sami, eine Geschichte der Eroberung Bucharas durch die Russen geschrieben; siehe die Analyse bei Gross, Jo-Ann (1997): „Historical Memory, Cultural Identity, and Change: Mirza 'Abd al-'Aziz Sami's Representation of the Russian Conquest of Bukhara." In: *Russia's Orient*, S. 203–26. Zu einer Schuldzuweisung an die Schiiten kam es bei Sami offensichtlich nicht; die Schwäche der Armee wurde eher mit der Führung des Chans und der Unbotmäßigkeit der usbekischen Stammeskrieger in Verbindung gebracht.

2 Es handelte sich um den Kasantataren Ali Muhammed Karatayef, der seit 1854 als Uhrmacher am bucharischen Hof lebte und großen Einfluß auf den Chan ausgeübt haben soll; Becker (1968), S. 114–15.

zum Sunnitentum übergetreten seien. Die Bucharer hätten die Kultur der Rußlandmuslime geprägt. Bis heute seien diejenigen Rußlandmuslime, die ihre Glaubensbrüder am effektivsten vor den Betrügereien der Missionare schützten, in Buchara ausgebildete Personen. Die Bucharer selbst hätten sich jedoch vor einer Handvoll Schiiten nicht retten können!

Die Grund hierfür glaubte der Autor in der mangelhaften Erziehung und Ausbildung der Muslime gefunden zu haben. Während die europäischen Völker große Summen für die Ausbildung aufbrächten, verbaue sich die islamische Welt ihre Zukunft. Die schlimmen Tage in Buchara seien die Konsequenz dieser Gedankenlosigkeit gewesen. Was auch immer der aktuelle Anlaß für diese Auseinandersetzungen gewesen sei, die geschichtliche Analyse habe gezeigt, daß der eigentliche Grund die jahrhundertelange Vernachlässigung der islamischen Brüderlichkeit gewesen sei. Diese könne man nur mit einer Schulreform wieder stärken.

Es wird gegen Ende seiner Ausführungen deutlich, daß die Geschichtsbetrachtung und die Schuldzuweisung an die Schiiten ebenfalls nur ein weiterer aktueller Anlaß für ein anderes Thema war: die Reform des Bildungswesens. Auch der Sonderkorrespondent ließ seinen Bericht über die Massaker im Januar 1910 mit den Worten enden: „Bildung, Bildung und nochmals Bildung!“[1]

Eine wesentlich schiitenfreundlichere Interpretation als *Sırat-i Müstakim* lieferte die zeitgenössische tatarische Presse, der sich *Tearüf-i Müslimin* später anschloß. Zwar verurteilten auch tatarische Blätter die Willkürherrschaft des *kuşbegi* und seiner schiitischen Beamtenschaft und zeigten Verständnis für den Unmut der alteingesessenen sunnitischen Bucharer: Die echten Bucharer seien schon lange empört über die Ausplünderung durch die schiitischen Beamten des Chanes gewesen, schrieb *Joldyz*. Ein beliebiger Anlaß habe genügt, um endlich gegen die Herrschenden offen zu protestieren.[2] *Bäjanelxak* vertrat die These, daß die eigentliche Konfrontation zwischen den Studenten und der iranischen Verwaltung, deren Ablösung sie verlangt hätten, stattgefunden habe. „Die Iraner fliehen aus Buchara“, betitelte *Bäjanelxak* ihren Beitrag.[3]

Eine Reduzierung des Konfliktes auf die ethnische Komponente finden wir bei Gasprinski, der in einer ersten Reaktion eingestand, noch zu wenige Detailinformationen zu besitzen, um einen abschließendes Urteil zu fällen, doch bereits zu erkennen gab, daß er hinter dem Mantel schiitisch-sunnitischer Auseinandersetzungen den uralten Konflikt zwischen Iran und Turan vermutete. Die Kämpfe gewannen in seiner Darstellung eine fast mythische Dimension: Türkische Usbeken und Perser setzten in Buchara als Sunniten und Schiiten einen Kampf um die Herrschaft über Zentralasien fort, der schon im *Šāhnāmeh* besungen worden sei.[4]

Ein recht eigenwilliger Kommentar war in der Presse Bakus zu lesen. Für die Südkaukasier, denen schiitisch-sunnitische Antagonismen sehr wohl vertraut waren, konnte die bucharische Tragödie sogar ein Anlaß zu innerer Genugtuung sein. So schrieb *Häqiqät* Ende Januar 1910,

---

1 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 3, Nr. 76, 4. Kanun II [sic! = 4. Şubat] 1325/7. Safer 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara vak'a-i elimesi)*, S. 384.

2 *Joldyz* 1910, Nr. 504, 14.2.1910/17. Safer 1328 *(Buxara fitnälärenä dair)*, S. 1–2.

3 *Bäjanelxak* 1910, Nr. 577, 11.2.1910/14. Safer 1328 *(Buxarada mäktüb: İranlylar Buxaradan kačalar)*, S. 3.

4 *Terciman* 1910, Nr. 4, 22.1.1910/24. Muharrem 1328 *(Buhara-yi şarif vakıası)*.

die Kaukasier seien jedesmal ganz niedergeschlagen, wenn sie sich mit anderen Nationen verglichen. Man komme sich immer so zurückgeblieben vor. Doch sehe man jetzt, daß es Völker gebe, die noch ungebildeter seien als man selbst – nämlich die Bucharer, die Muslime Zentralasiens.[1]

Insgesamt stellte die rußlandmuslimische Presse jedoch nicht in demselben Maße eine Verbindung her zwischen dem despotischen Charakter der Regierung und der ethnischen und konfessionellen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder, wie dies die Autoren von *Sırat-i Müstakim* taten. Am deutlichsten wich *Vakyt* in ihren Schuldzuweisungen von der Darstellung in *Sırat-i Müstakim* ab. *Vakyt* hatte ja bereits Ende 1909 darauf hingewiesen, daß es möglicherweise zu sunnitisch-schiitischen Kämpfen kommen werde, und die Verantwortung hierfür bei den konservativen sunnitischen Gelehrten gesehen. Die Januar-Tragödie schien diesen Verdacht auch zu bestärken. Burhan Šäräf, den *Vakyt* kurz nach Bekanntwerden der Zwischenfälle als Sonderkorrespondent nach Zentralasien sandte, erinnerte seine Leser daran, daß die reformfeindlichen Gelehrten schon Wochen zuvor damit gedroht hätten, ihre kampfbereiten Studenten auf die Schiiten und alle Befürworter der neumethodischen Schulen zu hetzen. In einem ersten Bericht Ende Januar 1910 vermutete Šäräf, daß dieses Blutvergießen von langer Hand vorbereitet worden sei.[2]

Aus Sicht des dschadidistischen Blattes handelte es sich primär um eine Konfrontation zwischen rückständigem „sartischen" Denken und progressiver „tatarischer" Innovation.[3] Die Schiiten Bucharas waren für *Vakyt* weder der Grund noch der Anlaß für den Aufstand der bucharischen Bevölkerung gewesen; sie waren vielmehr Opfer einer reaktionären sunnitischen Geistlichkeit, die alles tat, um Tumulte zu provozieren, die als Vorwand dienen konnten, die neumethodischen Schulen zu schließen. Daß sie damit der russischen Einmischung Tor und Tür öffneten, nahmen die Religionsgelehrten anscheinend billigend in Kauf. Der Vorstellung einer schiitisch-russischen Verschwörung begegnete man auf den Seiten von *Vakyt* nicht. Das Hauptaugenmerk galt vielmehr dem Schulkonflikt. Mit besonderer Bitterkeit wurde auch von anderen Zeitungen erwähnt, daß die Tragödie von Studenten, den Hoffnungsträgern der Modernisten, ausgelöst worden sei.[4]

---

1 *Häqiqät* 1910, 17.1.1910/18. Muharrem 1328 *(Buxara hävadisi)*, S. 1.

2 *Vakyt* 1910, Nr. 567, 16.1.1910/18. Muharrem *(Sönni vä šigyj ixtilafy)*, S. 1. Eine ähnliche „schiitenfreundliche" Darstellung enthielt ein weiterer Brief Šäräfs; *Vakyt* 1910, Nr. 575, 4.2.1910/7. Safer 1328 *(Buxara mäktübläre: Gašura fitnäse čygargan säbäblär)*, S. 2–3.

3 So sprach ein anderer Autor von der Angst der bucharischen Gelehrten, fremde, d.h. tatarische, Gewohnheiten zu übernehmen. Auf den neuen Schulen, so fürchteten die Bucharer, würden die Kinder zu „Zigarettenrauchern" *(papiroskeš)*, d.h. sie verlören den Respekt gegenüber den althergebrachten Sitten der turkestanischen Gesellschaft. Derselbe Schreiber berichtete, daß Damla Abdarrazık und seine Parteigänger im Herbst 1909 dem *kuşbegi* gedroht hätten, erst die Schiiten und dann alle Anhänger der neuen Methode umbringen zu lassen. Sie könnten mehr als zehntausend Studenten und Mullahs mobilisieren. Beiträge dieser Art suggerierten dem Leser von *Vakyt*, daß die Massaker eine direkte Folge kadimistischer Verschwörung gewesen seien; *Vakyt* 1910, Nr. 581, 18.2.1910/21. Safer 1328 *(Buxarada ysul-i ğädide xakkynda bolgan mağaranyŋ xölasasy)*, S. 2–3.

4 So hob *İdel* im Text die Worte „die Medrese-Studenten, die diese Sache begonnen haben" in Fettdruck hervor; *İdel* 1910, Nr. 221, 15.1.1910/17. Muharrem 1328 *(İslam galämendän)*, S. 2.

Verachtung für die in ihren Augen kulturell zurückgebliebenen Zentralasiaten war tatarischen Kommentatoren jener Tage häufig anzumerken. Der abschätzige Blick auf den mittelasiatischen Bruder hatte in der tatarischen Literatur[1] und der Presse[2] 1910 bereits eine gewisse Tradition. Er begegnet uns in den Spalten von *Tearüf-i Müslimin* bisweilen wieder. Sie vertrat in der Behandlung dieser Thematik deutlicher einen tatarischen Standpunkt als *Sırat-i Müstakim*. Nach anfänglicher Zurückhaltung in der Bewertung der Frage, wer an den Ereignissen vom Januar Schuld trug, bezog *Tearüf-i Müslimin* im August 1910 Position. Wie *Vakyt* nannte sie die reformfeindlichen Muftis um Muhammad Abdarrazık als Drahtzieher der Ereignisse. Anders sei es nicht zu erklären, daß aus einem vergleichsweise banalen Vorfall, der Tötung eines sunnitischen Studenten durch Schiiten, ein regelrechter *gazavat*, ein „religiöser Feldzug", der Studenten geworden sei, schrieb ein Korrespondent aus Buchara:[3] Als sich Damla İkram trotz Drohungen geweigert habe, seine Fetwa zugunsten der neumethodischen Schulen zurückzunehmen, hätten seine Feinde nach anderen Wegen gesucht, um die öffentliche Meinung gegen ihn und die ihn schützende Regierung aufzubringen. Âstânakul, der mittlerweile gestürzte *kuşbegi*, sei für eine Weiterführung der neuen Schulen eingetreten, daher habe man einen Grund für seine Absetzung gesucht. Weil er einer der mächtigsten Minister gewesen sei, habe nur ein außergewöhnliches Ereignis zu seinem Sturz führen können: Man mußte ihn die Verantwortung für blutige Unruhen übernehmen lassen. Dies sei für die verbrecherischen Muftis nicht schwierig gewesen, schrieb der Korrespondent. Mehr als zweitausend Studenten und einige Hundert Dozenten und Mullahs, die ihnen ergeben seien, hätten nur auf einen Wink gewartet, um sich auf die Schiiten zu stürzen. Den Anlaß habe dann die Ermordung eines Studenten durch die Iraner während ihrer Festaufführungen gegeben. Die Muftis seien darauf vorbereitet gewesen und hätten die aufgebrachten Studenten und Dozenten davon überzeugt, daß der *kuşbegi* die volle Verantwortung trage. Ihr Plan sei leider auch erfolgreich gewesen, mußte der Autor des Berichts eingestehen. Der *kuşbegi* sei abgesetzt worden und die neumethodischen Schulen harrten immer noch einer Genehmigung durch den Chan.

Die unterschiedlichen Reaktionen der osmanischen und tatarischen Periodika auf die konfessionellen Kämpfe in Buchara veranschaulichen sehr deutlich, in welchem Maße ideologische Grundhaltungen die Redakteure bei der Beurteilung solcher Ereignisse beeinflußten. Für alle Blätter galt gleichermaßen, daß sie viele Tagesreisen vom eigentlichen Ort des Geschehens entfernt erschienen. Sie alle erhoben den Anspruch, ihre Leser und damit die islamische Öffentlichkeit aufzuklären und ein islamisch-türkisches Weltbild zu vermitteln. Die Bewertung der blutigen Vorfälle vom Januar 1910 durch die Presse vergegenwärtigt dem späteren Betrachter eindrucksvoll, wie stark regionale und private Komponenten den

1 Siehe z.B. die Ausführungen in BİGİYEF, MÖXÄMMÄD ZAHİR (1908): *Maväraünnähirdä säjaxät*. Kazan.

2 1905 hatte Abdürreşid İbrahimof, selbst Sproß einer ursprünglich bucharischen Familie, in Rußland mit einem in manchen Passagen an Rassismus grenzenden Aufsatz über den Charakter der Sarten für Aufsehen gesorgt. Der Beitrag erschien in der Bakuer Zeitung *Häyat*, die damals auch zahlreiche Leser in Turkestan hatte. Diese zeigten sich in ihren brieflichen Reaktionen durch die harten Worte İbrahimofs über die moralisch verdorbenen Sarten verletzt; İbrahimofs Artikel erschien in *Häyat* 1905, Nr. 61, 22. Receb 1323 *(Bizä aid: Türkistan vilayäti müslimanları vä qazaqlar)*.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 9, 22. Temmuz 1326/28. Receb 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara mektubu)*, S. 151–54.

Facettenreichtum der türkisch-tatarischen Modernisierungsbewegung prägten. Vorsichtig lassen sich am Beispiel der Behandlung der Januar-Kämpfe zwei Thesen aufstellen, deren Verifizierung aber erst durch eine weitere Aufarbeitung und einen genaueren Vergleich der tatarischen und osmanischen Vorkriegspresse möglich ist:

1. Die tatarische Redaktionen neigten – auch in der osmanischen Diaspora – dazu, politische und kulturelle Entwicklungen in Zentralasien nach dem Raster Kadimismus versus Dschadidismus einzuordnen. Entscheidend für das Urteil, das in tatarischen Blättern über die lokalen Gelehrten gefällt wurde, war deren Haltung zu den von den Modernisten als „Allerheilmittel" angepriesenen neumethodischen Schulen.
2. Die osmanische Reaktion zeigt, wie sehr lokale Ereignisse in Zentralasien als Bestandteil des machtpolitischen Ringens zwischen der muslimisch-türkischen Welt und ihren europäischen Widersachern interpretiert wurden. Nationale und konfessionelle Minderheiten – in diesem Fall die schiitischen Perser – nahmen dabei die Rolle der „fünften Kolonne" des feindlichen Auslands ein und wirkten sich anscheinend zersetzend auf die ohnehin schon labile militärische und innenpolitische Lage eines betroffenen Landes aus. Osmanische Erfahrungen mit den eigenen Untertanen dürften bei der Bewertung der bucharischen Vorfälle Pate gestanden haben und ein verbreitetes Gefühl des Mißtrauens gegenüber „einflußreichen und undankbaren" Minoritäten verstärkt haben. Dem Leser legten die Ausführungen den Schluß nahe, daß sich türkisch-muslimische Herrscher wieder einmal viel zu lange in Toleranz geübt hatten, wo Strenge und Wachsamkeit vonnöten gewesen wäre.

6.3 Zwischen Bangen und Hoffen

Trotz allen Rückschlägen glaubten im Frühjahr und Sommer 1910 weder *Sırat-i Müstakim* noch *Tearüf-i Müslimin* den Kampf um die Erneuerung der bucharischen Schulen verloren. Die Auseinandersetzung selbst sei Beweis genug, daß das Ringen um eine bessere Zukunft, wie es alle europäischen Nationen schon längst erfaßt habe, seit kurzer Zeit auch in Turkestan stattfinde. Die Schulen Istanbuls seien in diesen schweren Zeiten die einzige Hoffnung für die bucharische Jugend, schrieb *Tearüf-i Müslimin*.[1]

Die Meldungen der Istanbuler Presse über die beiden zentralasiatischen Chanate schwanken in den Jahren 1910 und 1911 zwischen der Angst vor einer endgültigen russischen Annexion und der Hoffnung auf eine baldige Durchführung längst fälliger Reformen. Die Arbeit russischer Inspektionsteams in Buchara, das anmaßende Auftreten zaristischer Beamter in dem nominell halbautonomen Chanat und die Diskussion in der russischen Presse über die Zukunft der Chanate, dies alles ließ die Kommentatoren befürchten, daß das Ende der begrenzten Eigenständigkeit gekommen sei. Sie stimmten darin überein, daß Chiva in jedem Falle das Schicksal Bucharas teilen werde. Um so schmerzlicher erschien ihnen die Politik

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 15, 9. Eylül 1326/18. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara talebeleriyle bir hasbıhal)*, S. 241–45.

des Chans von Buchara und der neuen Regierung, die keinerlei Reformbereitschaft zu erkennen gab. In zunehmenden Maße änderte sich im Verlauf des Jahres 1910 der Ton von *Tearüf-i Müslimin*: In einer Zeit, in der die Rußlandmuslime ihre wenigen verbliebenen Rechte gegen einen aggressiver werdenden russischen Chauvinismus verteidigen mußten, wurde das Verhalten der bucharischen Führung und der Gelehrten für die Autoren der Zeitschrift immer unverzeihlicher.

Die Freude über den raschen Abzug der russischen Truppen hatte nicht lange gewährt. Das Eintreffen von Kommissionen aus St. Petersburg, die statistische Angaben über Bevölkerungszahlen, Steueraufkommen, Besitzstände u.a. verlangten, Karten und Stadtpläne anfertigten und sogar die islamischen Gelehrten in Fragen der Scharia zu Rate zogen, deuteten die Autoren von *Tearüf-i Müslimin* als Auftakt zur Annexion Bucharas. Die vor einem halben Jahrhundert garantierte innenpolitische Souveränität solle aufgehoben werden und Rußland auch die Innenpolitik übernehmen, wertete ein Korrespondent Ende April die neue Entwicklung.[1] Die bucharischen Eliten, so der Vorwurf von *Tearüf-i Müslimin*, verhielten sich den russischen Beamten gegenüber völlig indifferent, ja bisweilen devot. Niemand in Buchara verstehe, um was für eine tödliche Gefahr es sich hier überhaupt handle, schrieb Ahmed Taceddin wenig später.[2]

Als Argument für eine baldige Angliederung Bucharas diente der russischen Öffentlichkeit nicht zuletzt der Hinweis auf die desolaten Zustände im Chanat. Rußland komme angesichts der Despotie der Herrschenden und der Rückständigkeit der Gesellschaft eine zivilisatorische Mission zu – so stellte es eine in Taschkent erscheinende russische Zeitschrift dar, die Gıyaseddin Hüsnü in *Sırat-i Müstakim* besprach. Hüsnüs Versuch, die bucharische Führung vor dem Vorwurf der Willkürherrschaft in Schutz zu nehmen, klang angesichts seiner früheren Kritik wenig glaubhaft. Doch galt es nun, gegen die Intrigen Rußlands zusammenzuhalten. Die russischen Missionare,[3] die den 30 Millionen Rußlandmuslimen weder Recht noch Gerechtigkeit gewährten, sollten nicht über den Mangel an Menschlichkeit und Milde in Buchara klagen: „Alle führenden Kreise Rußlands und alle Zeitungen, die der russischen Sache dienen, sollten verstehen, daß die Annexion Bucharas die islamische Welt gegen die Russen aufbringen wird", beendete Hüsnü seine Gedanken.[4]

Auf eine vergleichbare panislamische Solidarität hoffte der Autor eines Briefes aus Buchara, der in *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* abgedruckt wurde.[5] Er beklagte darin

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara hal-i tehlükede ... !)*, S. 29–30.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 3, 29. Nisan 1326/3. Cemazi I 1328 *(Âlem-i İslâm: Bedbaht hükümdar, zavallı millet ... !)*, S. 43–46.

3 Die Autoren setzten in beiden Zeitschriften russische Politiker und Beamte mit den Missionaren gleich. Ebenso wurde der Begriff „Intrigen" *(intrikalar)* zum Synonym für die russische Zentralasien-, ja für die gesamte Islampolitik.

4 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 102, 5. Ağustos 1326/12. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Makalat: Buhara)*, S. 412–13.

5 Der Brief eines Abdullah genannten Bucharers trägt das Datum 31.5.1326 (13.6.1910); *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 96, 24. Haziran 1326/27. [sic!] Cemazi II 1328 *(Âlem-i İslâm: Elvah-i İntibah: Buhara)*, S. 313. *Tearüf-i Müslimin* veröffentlichte ihn in leicht gekürzter Form; 1910, Bd. 1, Nr. 7, 24. Haziran

die zunehmende Einmischung Rußlands in die inneren und äußeren Angelegenheiten Bucharas. Eine afghanisch-bucharische Grenzkorrektur, die eigentlich zwischen den Herrschern der beiden Länder vorgenommen werden müßte, sei der Kompetenz Bucharas entzogen worden. St. Petersburg wolle nun den Grenzverlauf in Mittelasien selbst bestimmen. Die osmanische Presse solle dagegen ihre Stimme erheben und die muslimischen Brüder vor der Tyrannei Rußlands bewahren.[1]

Am 30. Juli 1910 kam es den Angaben von *Tearüf-i Müslimin* zufolge in Buchara zu einem Vorfall, der die Ohnmacht der Regierung gegenüber selbst einfachen russischen Beamten demonstrierte.[2] Ein Oberkommissar sei in den Laden eines Händlers gekommen und habe diesen beschuldigt, einen Brief und Zeitungen aus Istanbul erhalten zu haben. Ultimativ habe der Beamte ihn aufgefordert, ihm diese Sendung auszuliefern. Der erschrockene Händler habe ihm versichert, keinen Brief aus Istanbul erhalten und die osmanische Zeitung, da er des Lesens unkundig sei, an eine dritte Person weitergegeben zu haben.

Tearüf-i Müslimin, die indirekt zu verstehen gab, daß es sich bei der erwähnten Zeitschrift um sie selbst handelte, verurteilte das Schweigen des Chans. Buchara sei schließlich innenpolitisch noch autonom. Wenn es jetzt einen untergeordneten russischen Beamten nicht in seine Schranken verweise, dann werde der russische Staat in Zukunft nicht nur in den Laden eines Händlers, sondern sogar in seine Privatgemächer eindringen.

Die Unterwürfigkeit der bucharischen Bevölkerung gegenüber einer russischen Uniform behandelte Ahmed Taceddin wenig später in einem längeren Aufsatz.[3] Er erkannte darin ein kulturelles Phänomen, das den Zentralasiaten grundsätzlich vom Rußlandmuslim unterscheide. Im halbautonomen Buchara könne sich ein russischer Kommissar jede Dreistigkeit erlauben, die Bevölkerung schlucke alles und nehme hin, daß ihre Ehre mit Füßen getreten werde. Das gelte leider auch für die Gebildeten. Schuld daran sei, so Taceddin, das Fehlen einer richtigen Erziehung, der beklagenswerte Zustand der miserablen Schulen: Wer nie lerne, sich durchzusetzen, der ernte im Leben immer Prügel. Wenn heute ein Student mit der Bahn von Buchara nach Samarkand reise, werde er jedesmal ein paar Ohrfeigen des russischen Schaffners einstecken müssen.

Mit diesem Bild umriß Taceddin geschickt das koloniale Abhängigkeitsverhältnis Zentralasiens: Ein Angehöriger der russischen Unterschichten, ein Schaffner, konnte ungestraft ein Mitglied der lokalen Bildungseliten, einen Medresestudenten, d.h. einen künftigen Gelehrten, demütigen. Das traditionelle Bildungssystem, so sind Taceddins Schlußfolgerungen zu deuten, habe versagt. In der Bevölkerung sei kein Bewußtsein entstanden, daß man gegen solche Mißhandlungen protestieren müsse. Um zu retten, was noch zu retten sei, müßte sich die Lebensweise radikal ändern. Dies sei nur durch die Einführung der neumethodischen

---

1326/30. Cemazi II 1328, *(Âlem-i İslâm: Buhara'dan mektub)*, S. 119–20.

1 Tatsächlich fiel der Brief Abdullahs dem russischen Zensor auf; sein antirussischer Tonfall war einer der Gründe, die zum Verbot der Nr. 96 von *Sırat-i Müstakim* führten; RIGA, F. 779, Op. 4, D. 314, L. 493.

2 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 11, 12. Ağustos 1326/20. Şa'ban 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara'dan aldığımız bir varaka)*, S. 183–84.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 15, 9. Eylül 1326/18. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara talebeleriyle bir hasbıhal)*, S. 241–45.

Schulen zu erreichen. Die Führungsspitze merke gar nicht, so Taceddin, daß Buchara schon längst auf schleichendem Weg annektiert worden sei. Die „Sklaverei" *(esaret)* stehe nicht vor den Toren Bucharas, sie sei schon mitten in der Stadt. Wenn sich die Bevölkerung jetzt nicht dagegen zur Wehr setze, erleide sie das Schicksal der Einwohner Taschkents, Samarkands und Kokands. Der Ort, an dem die bucharische Jugend die Kraft schöpfen könne, Rußland die Stirn zu bieten, seien die Schulen Istanbuls. Die osmanischen Muslime würden ihre bucharischen Brüder mit offenen Armen empfangen.

Ende 1910 hatte sich zwar die Gefahr einer unmittelbaren Annexion gelegt, doch erhielt die Istanbuler Presse weiterhin beunruhigende Nachrichten aus dem Chanat. Gıyaseddin Hüsnü und ein anderer prominenter Emigrant, Abdurrauf Fitrat, richteten im Herbst 1910 offene Briefe auf Persisch, der Literatursprache Bucharas, an die Ulema[1] bzw. den Pervaneci, den neuen Regierungschef Bucharas.[2] Nachdem es zunächst so ausgesehen hatte, als würde die Regierung dem Druck der reformfreudigen Kräfte doch noch nachgeben und ihre ablehnende Haltung in der Schulfrage überdenken, sprach Hüsnü schon von einem „Erwachen in Buchara".[3] Nur wenige Ausgaben später dämpfte Hüsnü die freudigen Erwartungen aber wieder.[4]

In einem weiteren Brief aus Buchara an *Tearüf-i Müslimin* schilderte ein Korrespondent, daß Damla Abdarrazık wieder mit Unruhen gedroht habe, sollten die heimlich eröffneten neumethodischen Schulen nicht geschlossen werden.[5] Die Regierung habe daraufhin den russischen Konsul gebeten, die Unterrichtsbücher der Dschadidisten in Taschkent und St. Petersburg auf ihren Inhalt hin überprüfen zu lassen. Bis eine positive Antwort eintreffe, sollte diese Schule geschlossen bleiben. Darüber hinaus habe ein russischer Kommandeur sämtliche Räumlichkeiten einer Medrese auf Waffen durchsuchen lassen. Die Regierung habe ihn nicht nur gewähren lassen, sondern ihm noch einheimische Truppen zur Verfügung gestellt.

In einem längeren Kommentar zu diesem Schreiben erinnerte Ahmed Taceddin die Leser an seine Warnung, die er im Sommer ausgesprochen hatte.[6] Nun handele es sich tatsächlich nicht mehr um einen Laden im Basar, sondern um eine ehrwürdige islamische Bildungsan-

---

1 Gıyaseddin Hüsnü in *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 106, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara ulema-yi muhteremesine açık mektub)*, S. 30–32.

2 Buharalı Abdurrauf in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 25, 25. Teşrin II 1326/6. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Buhara veziri Nasrullah bi Pervaneci Efendi hazretlerine açık mektub)*, S. 10.

3 Der Beitrag erschien sogar als Leitartikel; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 117, 18. Teşrin II 1326/29. Zilkade 1328 *(Buhara'da intibah)*, S. 209–10. Die Angst der bucharischen Ulema, daß alle 300 Millionen Muslime der Welt, durch die Presse informiert, sie verurteilen könnten und ihr Name bis zum Tag des Jüngsten Gerichts entehrt sei, löste *Sırat-i Müstakim* zufolge den Denkprozeß aus. Die Bakuer Zeitung *Günäş* übernahm diesen Artikel; *Günäş* 1911, Nr. 2, 14. Muharrem 1329 *(Buxarada intibah)*, S. 2–3.

4 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 122, 23. Kanun I 1326/4. Muharrem 1329 *(Buhara'da tekrar mekteb kavgası)*, S. 297–98.

5 *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 29, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Âlem-i İslâm: Buhara'dan mektub)*, S. 73–75.

6 *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 29, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Âlem-i İslâm: Buhara'da icraat)*, S. 75–78.

stalt, die von einem russischen Kommissar nach Belieben durchwühlt werde. Rußland brauche die Regierung gar nicht abzusetzen, Schritt um Schritt übe es immer mehr Einfluß aus. Wenn nun auch noch das dschadidistische Schulprogramm von russischen Behörden überprüft werde, sei auch die letzte Hoffnung dahin, die Nation zu erwecken. Eine Schule, deren Programm von den Russen genehmigt worden sei, werde von der einheimischen Bevölkerung boykottiert werden. Genau dies wollten die Gegner aber, folgerte Taceddin.

Die Hoffnung auf eine Veränderung der starren Strukturen in den zentralasiatischen Chanaten keimte auf, als 1910/11 kurz hintereinander die Chane von Chiva (29.8.1910) und Buchara (5.1.1911) starben. Mit einem neuen Herrscher, so glaubten die Autoren von *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin*, beginne auch ein neues Zeitalter. Die Nachrufe auf die verstorbenen Chane fielen unterschiedlich aus. Die Herrschaft des Chans Abdurrahim von Chiva ließ sich auf eine prägnante Formel bringen: Er habe der islamischen Welt nichts gebracht, ihr aber auch kein Schaden zugefügt. Im Gegensatz zu seinem bucharischen Standesgenossen habe er der russischen Regierung nicht ständig schmeicheln wollen.[1]

Etwas nuancierter lautete das Urteil über Abdülahad von Buchara: Einige seiner zivilisatorischen Leistungen wurden lobend erwähnt, so die Abschaffung der Sklaverei, der besonders grausamen Todesstrafen und der Gefangenengruben. Da er zu den reichsten Personen Asiens zählte, hätte er, so *Sırat-i Müstakim*, seiner Umgebung aber nützlicher sein können. Kritik an seinem Verhalten in der Schulfrage spielte bei der Beurteilung seiner Person durch *Sırat-i Müstakim* eine große Rolle.[2] Ein wenig gemäßigter gab sich Abdürreşid İbrahimof, der die Verdienste des Verstorbenen um sein Land nicht unberücksichtigt ließ.[3]

Ahmed Taceddin zeigte sich zunächst skeptisch, was die Führungsqualitäten İsfendiyar Töres, des Thronfolgers in Chiva, anging. Er habe sein Leben an der Seite seines Vaters verbracht und kenne die Welt außerhalb Chivas nicht. Den Intrigen der Russen könne er nichts entgegensetzen. Diese wollten um jeden Preis verhindern, daß die Zentralasiaten „Menschen würden" *(adam olmak)*, und hofften, daß Transoxanien unter dem neuen Chan noch 25 Jahre weiter vor sich hin döse.[4] Wesentlich positiver bewertete hingegen ein anderer Autor die Reformvorhaben des neuen Chans:[5] Endlich würden die Beamten regelmäßige Gehälter bezie-

---

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 13, 26. Ağustos 1326/4. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Hive Hanı)*, S. 218. Eine längere Würdigung erfuhr der „unwissende Alte" *(pir-i cahil)* in *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 16, 16. Eylül 1326/25. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Hive Hanı Muhammed Rahim Hanın vefatı münasebetiyle)*, S. 254–58; sowie *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 109, 23. Eylül 1326/2. Şevval 1328 *(Teracim-i Ahval: Hive hakimi merhum Seyyid Muhammed er-Rahim Bahadır Han)*, S. 78–79. Siehe auch Becker (1968), S. 227 ff.

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 123, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Buhara ahvalı)*, S. 314–15.

3 *Tearüf-i Müslimin* 1911, Bd. 2, Nr. 29, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Buhara Emiri Abdülahad Han hazretlerinin vefatı münasebetiyle)*, S. 65–66.

4 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 16, 16. Eylül 1326/25. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Hive Hanı Muhammed Rahim Hanın vefatı münasebetiyle)*, S. 254–58.

5 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 22, 4. Teşrin II 1326/15. Zilkade 1328 *(Âlem-i İslâm: Hive ve ıslahat)*, S. 359–60.

hen und damit der Korruption und Willkür der Boden entzogen werden. Auch habe İsfendiyar Schulreformen versprochen.

Doch genau hier erkannte *Tearüf-i Müslimin* eine neue Gefahr: Aus Naivität habe sich der Chan an die turkestanische Verwaltung gewandt und sie gebeten, ihm das Schulprogramm der russischen „Eingeborenenschulen" *(tuzimni işkolalar)* zukommen zu lassen.[1] Der Gouverneur habe den berühmten Missionar Ostroumov gebeten, ein Programm für moderne Schulen in Chiva zu entwerfen. Grundsätzlich begrüßte *Tearüf-i Müslimin* die Entscheidung, russisches Wissen und russische Technik nach Chiva kommen zu lassen. Aber die dortige Regierung sollte es sich sehr genau überlegen, ob sie ihre Grundschulen, in denen der zukünftige Geist der Nation geformt werde, den listigen Missionaren ausliefern dürfe. Wenn die Jugend kein Nationalgefühl mehr habe, dann helfe Chiva auch die neueste Technik nichts mehr. Die Absolventen solcher Schulen würden zudem die traditionelle Bevölkerung Chivas, was ihre Bildung angehe, weit hinter sich lassen, ja mit einer gewissen Geringschätzung behandeln.

Tearüf-i Müslimin schlug dem jungen Chan einen Mittelweg vor: Er solle sich an die Rußlandmuslime wenden, wenn er seine Schulen reformieren wolle. Der Fortschritt würde dann zwar etwas langsamer verlaufen, dafür aber ohne die Gefahr einer kulturellen Überfremdung. Fähige Leute gebe es unter den Muslimen Rußlands in ausreichender Zahl. Die Zeitschrift selbst bot sich an, interessierte Personen zu finden und sie nach Transoxanien zu vermitteln. Die Muslime Rußlands und Zentralasiens dürften nicht vor den Russen fliehen, sie seien ihre Nachbarn. Sie sollten lediglich erkennen, wer sie selber seien, schloß *Tearüf-i Müslimin* dieses Angebot an Chiva.

Im Falle Bucharas wie Chivas hofften tatarische Dschadidisten in diesen Jahren darauf, ihr Schulmodell exportieren zu können. Angesichts des russischen Vorgehens in der Steppe und im Generalgouvernement gegen tatarische Lehrer und Imame, konzentrierten sich die Hoffnungen der innerrussischen Muslime auf die beiden halbautonomen Chanate.[2] Der Widerstand einheimischer Gelehrter gegen den neuen Schultypus wurde daher von tatarischer Seite auch in der osmanischen Presse als rückständiger Fanatismus und nationale Tragödie gewertet.

Das Lob, das Bucharer wie Gıyaseddin Hüsnü dem neuen Herren Bucharas, Âlim Han, aussprachen, geschah nicht ganz ohne eigennützige Hintergedanken: Hüsnü kehrte im Verlauf der Jahre 1911/12 nach Buchara zurück und war nach seinen Angriffen gegen Abdülahad auf eine wohlwollende Haltung des neuen Herrschers angewiesen. Ein Ferman, den Âlim Han kurz nach seiner Thronbesteigung erließ, wurde von der Istanbuler Presse nach all den Enttäu-

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 2, Nr. 26, 9. Kanun I 1326/20. Zilhicce 1328 *(Âlem-i İslâm: Hive'de mektebler ıslahı)*, S. 26–28.

2 Im September 1910 übernahm *Sırat-i Müstakim* eine in ihren Augen alarmierende Meldung aus *Vakyt*, wonach die russische Regierung angeordnet habe, daß die Zahl der aus Rußland stammenden Studenten an den Medresen Bucharas verringert werden müsse. Die beiden Blätter bewerteten diesen Schritt als weitere Maßnahme, um die Zusammenarbeit unter Rußlandmuslimen zu erschweren; *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 104, 19. Ağustos 1326/26. Şa'ban 1328 *(Şüun: Buhara: Buhara'da müsliman talebesini tenkis için tedabir)*, S. 460.

schungen der Jahre 1909/10 als kleine Revolution gefeiert.[1] Für seine Reformversprechen anläßlich der Thronbesteigung stilisierte Hüsnü den Chan zum Erretter Bucharas.[2]

Die Leser, die das Geschehen in Buchara und Chiva zwischen dem Zeitraum Ende 1909 und Sommer 1911 in den osmanischen Zeitschriften verfolgten, mußten ein Wechselbad der Gefühle durchlaufen: Auf Nachrichten voller Hoffnungen folgten Enttäuschungen. In die Freude über die Reformversprechen der neuen Chane z.B. mischte sich die Sorge, daß die Muslime Zentralasiens weiterhin unter Bildung und islamischer Solidarität etwas anderes verstehen könnten, als es die tatarische und osmanische Presse tat. Aus der russischen Presse mußten die Leser von *Sırat-i Müstakim* erfahren, daß auch die neuen Herrscher der beiden Chanate der zaristischen Politik in die Hände spielten. Ein russischer Offizier berichtete anläßlich des Todes von Muhammed Rahim Han über ein Treffen zwischen dem Generalgouverneur Turkestans, Kuropatkin, und den Thronfolgern der beiden Chanate Chiva und Buchara.[3] İsfendiyar und Âlim hätten nebeneinander gesessen, aber konsequent in verschiedene Richtungen geschaut, offensichtlich seien sie einander feindlich gesonnen gewesen. Kuropatkin habe ihnen vorgeschlagen, sich zu versöhnen und zu umarmen. Aber diese Umarmung sei recht kühl ausgefallen, und auch danach hätten die beiden Thronfolger kein Wort miteinander gewechselt. Und dies, fügte *Sırat-i Müstakim* fast resignierend hinzu, habe natürlich den General wie auch den Offizier, der diese Zeilen zu Papier gebracht habe, sehr zufrieden gestellt.

1 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 123, 30. Kanun I 1326/11. Muharrem 1329 *(Buhara ahvalı)*, S. 314–15. In ähnlicher Weise hatte *Tearüf-i Müslimin* auf einen Ferman İsfendiyars reagiert, der in der Zeitschrift abgedruckt wurde; *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 23, 11. Teşrin II 1326/22. Zilkade 1328 *(Hive Hanı İsfendiyar [...] ferman- ali)*, S. 375–76.

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 126, 20. Kanun II 1326/2. Safer 1329 *(Âlem-i islâmın karn-i mes'udu, Buharilerin devr-i cedidi)*, S. 362–63.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 109, 23. Eylül 1326/2. Şevval 1328 *(Teracim-i Ahval: Hive hakimi merhum Seyyid Muhammed er-Rahim Bahadır Han)*, S. 78–79. General G. A. Kuropatkin (1848–1925) diente mehrfach für kürzere Zeit als Generalgouverneur in Turkestan; siehe Pierce (1960), S. 307.

7 Russische Reaktionen

> „The Russian Government's fears of Ottoman Turkish intrigues were greatly exaggerated. If it had devoted less energy to looking for Ottoman spies, and more to improving religious tolerance and economic conditions in the Tatar and Moslem areas, it would have had more loyal subjects."[1]

Wie die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* aus Buchara zu berichten wußte, interessierten sich russische Staatsbeamte sehr für Istanbuler Periodika, die nach Zentralasien gelangten, und schreckten nicht einmal davor zurück, die bucharischen Abonnenten dieser Blätter zu bedrohen.[2] Auf der Jagd nach jungtürkischen Agenten und ihren rußlandmuslimischen Kollaborateuren im Zarenreich hatten die Behörden vor Ort aus St. Petersburg oder Konstantinopel zunächst nur sehr undeutliche Täterprofile erhalten. In den Zeitschriften *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* und *Hikmet* glaubte das DDDII im Herbst 1910 nun endlich die Quelle der panislamistischen Propaganda im Osmanischen Reich ausgemacht zu haben: Ihre Namen begegnen uns 1910/11 in den geheimen Berichten und Zirkularen über den Panislamismus und den Panturkismus in Rußland immer wieder.

Neben den Zensurbehörden, deren Aufgabe darin bestand, subversives Material aus dem Ausland nicht nach Rußland gelangen zu lassen, beschäftigten sich auch die Mitarbeiter des DDDII mit der Auswertung der erwähnten osmanischen Zeitschriften. War die russische Angst vor jungtürkischer Agitation insgesamt übertrieben, so gilt dies sicherlich auch für die Bedeutung, die osmanischen Periodika von russischer Seite beigemessen wurde: Um 1910/11 waren die Istanbuler Blätter in Rußland – und dies dürfte ihre Redaktionen sehr erfreut haben – weit mehr als nur Druckerschwärze.

7.1 Die Zensur osmanischer Publikationen (1908–1914)

Für die Zensur osmanischer Publikationen war in erster Instanz die Zensurstelle in Odessa verantwortlich. Dorthin gelangten auf dem regulären Postweg alle osmanischen Sendungen, und von dort wurden sie auch nach der Freigabe an die Adressaten weitergeleitet. Die Behörde in Odessa zensierte in eigener Verantwortung osmanische Periodika, d.h. sie schnitt unliebsame Artikel heraus bzw. schwärzte sie und verzögerte nicht selten die Weiterleitung einer solchen Publikation.

---

1 Seton-Watson, Hugh (1956): *The Decline of Imperial Russia.* 1855–1914. New York, S. 307.

2 Siehe Kapitel 6.3.

Die Zeitungen *İdel* und *Vakyt* wiesen gelegentlich darauf hin, daß die Zensurstelle in Odessa Zeitschriften aus Istanbul, die an ihre Redaktionen adressiert waren, nur zensiert durchgelassen habe. Auch zeigten sie sich bisweilen verwundert darüber, daß einzelne Nummern aus Istanbul gar nicht angekommen waren. Durch ihre Sprache suggerierten die rußländischen Blätter, daß hier andere Mächte am Werk gewesen waren als lediglich der Zufall.[1] *İdel* berichtete frei, fast provozierend, darüber, wenn die Zensur in Odessa wieder einmal zugeschlagen hatte. So wurde das Eintreffen der zweiten Nummer von *Tearüf-i Müslimin* mit folgenden Worten kommentiert:

> „In unserer Redaktion ist die zweite Nummer der in Istanbul erscheinenden Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* angekommen. Aus ihrem Inhaltsverzeichnis war für uns ersichtlich, daß ihr Inhalt von Bedeutung gewesen sein muß. In dem Exemplar, das uns erreichte, waren von den im Inhaltsverzeichnis aufgeführten zwölf Artikel nur drei heil geblieben. Die verbliebenen neun waren offensichtlich in den Augen des Zensors von Odessa schädlich."[2]

Auch die Istanbuler Zeitschrift *İslâm Dünyası* erreichte Astrachan gelegentlich unvollkommen. Im Dezember 1913 meldete *İdel*, daß nach längerer Pause endlich wieder zwei Nummern dieses Blattes eingetroffen seien.[3] Doch fehlten in beiden Nummern einige Artikel, von denen nur die Überschriften geblieben seien.[4] Verantwortlich sei der Zensor in Odessa gewesen, schrieb *İdel*. Ebenso vermerkte es *Vakyt*, wenn sie ein zensiertes Exemplar aus Istanbul erhielt: Von der zweiten Nummer der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* kamen in Orenburg auch nur die vorderen und hinteren Seiten an, vier Blätter in der Mitte vermißte *Vakyt*.[5] Ende 1913 fehlten gelegentliche Seiten bei den Nummern von *Türk Yurdu*, die *Vakyt* erreichten;[6] so fehlten die Seiten 1001–1006 der fünften Nummer.[7]

Kleinere unliebsame Stellen wurden nicht herausgeschnitten, sondern geschwärzt. Im Bakuer Handschriften-Institut befindet sich eine Ausgabe der Zeitschrift *İslâm Dünyası* mit einer solchen Schwärzung.[8] Einige Zeilen, die sich kritisch mit der Behandlung turkestanischer Pilger durch die russischen Grenzbehörden auseinandersetzten, wurden hier übermalt.[9]

Die Zensurbehörden Odessas standen mit der „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" *(Glavnoe upravlenie po delam pečati)* in St. Petersburg in regelmäßigem Briefwechsel.

---

1 *Joldyz* wunderte sich bei der Besprechung der 4. Nummer von *Tearüf-i Müslimin* darüber, warum die ersten drei Ausgaben der Zeitschrift in ihrer Redaktion nicht eingetroffen seien; *Joldyz* 1910, Nr. 544, 26.5.1910/30. Cemazi I 1328, (Tearüf-i Müslimin), S. 2.

2 *İdel* 1910, Nr. 254, 11.5.1910/15. Cemazi I 1328, (*Xağitarxan xäbärläre:* Tearüf-i Müslimin *mäžälläse*) S. 3.

3 *İdel* 1913, Nr. 611, 29. Muharrem 1332/13.12.1913 (İslâm Dünyası *mäžälläse*), S. 2.

4 Opfer der Zensur wurden die Nummern *İslâm Dünyası* 1913, Nr. 17, 27. Teşrin I 1329/10. Zilhicce 1331 und Nr. 18, 21 Teşrin II 1329/4. Muharrem 1332.

5 *Vakyt* 1910, Nr. 615, 11.5.1910/15. Cemazi I 1328 (*Matbugat vä Ädäbijat:* «Tearüf-i Müslimin»), S. 3.

6 *Vakyt* 1913, Nr. 1360, 5.12.1913/18. Muharrem 1332 *(Matbugat)*, S. 4.

7 Dabei handelte es sich um einen der Reisebriefe des Tataren Halim Sabit in *Türk Yurdu* 1913, Nr. 5, 1329 *(Seyahat: Altaylar'a doğru)*, S. 1002–06.

8 Azärbaycan Respublikası Elmlär Akademiyası Älyazmalar İnstitutunun Kitabxanası, DM 4–762.

9 *İslâm Dünyası*, 1913, Nr. 16, [Teşrin I 1329/Zilkade 1331] *(Mevsim-i hacc münasebetiyle)*, S. 241–44 von Abdürreşid İbrahimof. Die Schwärzung erfolgte auf Seite 242, Spalte 1, Zeile 3–6.

Ein generelles Einfuhrverbot für ein Buch oder eine Zeitschrift konnte nur diese oberste Behörde aussprechen. Wenn der Zensor in Odessa zu der Überzeugung kam, daß eine Publikation generell verboten werden sollte, mußte er sich daher an St. Petersburg wenden und ein Exemplar des Werks mitschicken. Leider enthalten die im Petersburger Archiv vorhandenen Schreiben aus Odessa an die Hauptverwaltung nur hin und wieder konkretere Angaben über die zu zensierenden Werke.[1] Buchtitel oder Autorenname fehlen zumeist.

Eine Ausnahme bildet ein Schreiben vom 12. November 1910.[2] Neben einigen nicht näher spezifizierten Werken wurde der Reisebericht Abdürreşid İbrahimofs genannt (*Âlem-i islâm ve Japonya'da intişar-i islâmiyet*. Konstantinopol' 1328), der den Zensurbehörden in Odessa in elf Exemplaren vorlag, d.h. an elf Anschriften in Rußland adressiert war. Eine Randbemerkung auf diesem Schreiben verweist auf den Bericht Smirnovs vom 1.12.1910 (R 8908), in dem die Einfuhr des Buchs verboten wurde.

Der Orientalist, Oberstleutnant und Staatsrat Smirnov war seit 1890 als Zensor für rußländische Orientalia tätig. Neben türkisch-tatarischen Publikationen aus Rußland zensierte Smirnov für die Hauptverwaltung in St. Petersburg auch Werke aus dem Ausland in osmanischer, arabischer, persischer, daneben aber auch deutscher, französischer und englischer Sprache. Sein Name ist aus den Vorkriegs-Zensurberichten nicht wegzudenken. Aus einer Korrespondenz zwischen dem DDDII und der „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" über die grundsätzliche Vorgehensweise bei der Zensur muslimischer Publikationen vom Dezember 1906 geht hervor, daß Smirnov für seine Tätigkeit jährlich 1200 Rubel erhalten sollte. Dieser Betrag war Teil eines allgemeinen Fonds des Innenministeriums, der 12350 Rubel im Jahr umfaßte und dazu bestimmt war, die Zensur ausländischer und „fremdstämmiger" Publikationen zu finanzieren. Smirnovs Aufgabe bestand darin, wie diesem Schreiben zu entnehmen ist, Veröffentlichungen in (osmanisch-)türkischer, arabischer, persischer sowie türkisch-tatarischer Sprache zu kontrollieren.[3]

Im Zeitraum zwischen Herbst 1908 und Kriegsbeginn 1914, auf den sich die vorliegende Untersuchung konzentriert, stammen die Berichte über osmanische Publikationen, die der Hauptverwaltung in ihren wöchentlichen Sitzungen vorgelegt wurden, fast ausnahmslos aus der Feder Smirnovs.[4] Das generelle Einfuhrverbot für die Zeitschriften *Tearüf-i Müslimin* und *Sırat-i Müstakim* geht auf seine Vorschläge zurück.

In der ersten Phase nach der Wiedereinführung der osmanischen Verfassung im Sommer 1908 waren es vor allem armenische Zeitungen aus dem Osmanischen Reich, die von den russischen Zensoren als Bedrohung für den inneren Frieden Rußlands angesehen wurden. Zwischen 1908 und 1910 wurden zahlreiche Einzelnummern von osmanisch-armenischen Zeitungen verboten, aber auch generelle Einfuhrverbote ausgesprochen.[5] Erst ab dem Frühjahr 1910 wurden – im Zusammenhang mit den Maßnahmen gegen panislamistische und

1 RIGA; F. 779, Op. 2, D. 796.

2 Schreiben Nr. 968, RIGA; F. 779, Op. 2, D. 796, L. 1; die Daten russischer Akten, die in diesem Kapitel Erwähnung finden, entsprechen dem Julianischen Kalender.

3 RIGA; F. 821, Op. 8, D. 835, L. 5.

4 Siehe Appendix H.

5 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 309–314.

panturkistische Agitation – osmanisch-türkische Publikationen in verstärktem Maße Opfer der russischen Zensur.

Nachdem *Tearüf-i Müslimin* seit Juni 1910 und *Sırat-i Müstakim* seit März 1911 wegen ihres rußlandfeindlichen Inhalts nicht mehr nach Rußland gelangen durften, richtete sich das Interesse Smirnovs 1911 auf die Zeitung *Tanin*, die den Jungtürken nahestand und häufig kritisch über die russische Islampolitik berichtete. Auch von *Türk Yurdu* wurden gelegentlich Einzelnummern verboten; so etwa die Nr. 7 von 1912.[1] *İslâm Dünyası* mußte in der 5. Nummer von 1913 die Streichung einiger Gedichte erdulden.[2]

In den Jahren 1910–1914 wurden darüber hinaus zahlreiche osmanische Bücher wegen panislamistischer Propaganda oder Verunglimpfung Rußlands, seiner Regierung und seiner Kirche verboten. Dies betraf auch Geschichtsbücher, die die russisch-türkischen Kriege in einer Rußland nicht genehmen Weise schilderten. Der einheimische rußlandmuslimische Leser sollte bei der Lektüre dieser Bücher keine antirussischen Gefühle entwickeln. Neben panislamistischen Agitatoren wie Abdürreşid İbrahimof[3] oder Şahbenderzâde Filebeli Ahmed Hilmi[4] traf die Zensur den bekannten osmanischen Publizisten Celal Nuri [İleri] besonders hart: Sieben seiner Werke wurden in den Jahren 1913 und 1914 in Rußland verboten.[5]

Am Beispiel seiner handschriftlichen Berichte über *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* soll die Arbeitsweise Smirnovs im folgenden verdeutlicht werden.[6] Die Begründungen, die zur Zensur einzelner Artikel, zum Verbot einer Einzelnummer und schließlich zum generellen Einfuhrverbot führten, geben uns einen Eindruck davon, wie die Istanbuler Propaganda auf einen zeitgenössischen russischen Beamten gewirkt haben muß.

7.1.1 *Sırat-i Müstakim*

21 Einzelnummern hatte Smirnov schon besprochen, als er sich anläßlich der Zensur der 131. Nummer mit seinem Vorschlag, diese Zeitschrift generell zu verbieten, am 9.3.1911 endlich durchzusetzen vermochte. Zwischen April 1909 und März 1911 wurden die Nummern 31, 57, 65–67, 84, 96, 97, 100–107, 112, 122, 123, 130 und 131 zensiert. Nur im Falle der Nummer 67 ordnete die Kommission an, einzelne Seiten herauszuschneiden, in allen anderen Fällen wurde die gesamte Nummer verboten.

In dem von *Sırat-i Müstakim* wiedergegebenen Gespräch mit seinen tatarischen Gästen hatte Smirnov ausdrücklich darauf hingewiesen, daß nicht er für die Zensur verantwortlich

1 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 320, L. 388. (R 1455 des Jahres 1912).

2 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 324, L. 54, 54ob. (R 3895 des Jahres 1913).

3 Sein eingangs erwähnter Reisebericht erschien zwischen 1910 und 1912 in zwei Bänden, die kurz darauf von der russischen Zensur verboten wurden; siehe für 1910 den Bericht R 8908 und für 1912 den Bericht R 722 in Appendix H.

4 Er publizierte z. B. unter dem Pseudonym Şeyh Mihr-i din Arusî; siehe 1911 den Bericht R 7917.

5 Zu Celal Nuri siehe Herzog (1996), S. 88–195.

6 Zu den Archivangaben siehe Appendix H.

sei.[1] Entscheiden würde das Komitee. Tatsächlich folgte das Komitee nicht immer seinen Vorschlägen. Mehrfach kam es vor, daß Smirnov lediglich die Herausnahme einzelner Artikel empfohlen hatte, das Komitee jedoch die ganze Nummer mit einem Verbot belegte. Aber auch der umgekehrte Fall, daß Smirnov eine härtere Maßnahme vorschlug, das Komitee ihm dabei aber nicht folgte, läßt sich belegen. So plädierte er bereits im September 1910 anläßlich der Analyse der Nummern 101–107 dafür, *Sırat-i Müstakim* in Rußland generell zu verbieten. Das Komitee beschränkte das Verbot aber zunächst auf die genannten Ausgaben. Bis zu einem gewissen Grad stimmte daher seine Entschuldigung, er sei nicht verantwortlich für ein Verbot durch die Zensur. Allerdings darf sein Einfluß als Experte für orientalische Sprachen nicht unterschätzt werden. Ein von ihm besprochenes Werk wurde keinem zweiten Zensor zur Gegenkontrolle vorgelegt. Sein Urteil wog daher schwer in der „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten".

Es waren zunächst die Beiträge Ahmed Taceddins, die die Aufmerksamkeit Smirnovs auf sich zogen. Taceddins Artikel führten zum Verbot der Nummern 31, 57, 65, 66 und 67. Mit dem Auftreten Abdürreşid İbrahimofs in Istanbul gewann die antirussische Propaganda in den Augen Smirnovs eine neue Qualität, da es sich nun um einen erfahrenen und einflußreichen Agitatoren handelte, der für *Sırat-i Müstakim* schrieb. Von Nr. 96 an registrierte Smirnov eine neue Strategie der Zeitung: die Rubrik „die Welt des Islams" mit ihren Kurzbeiträgen und anschließenden Redaktionskommentaren. Diese neue Rubrik, die in Smirnovs Augen nur dazu eingerichtet worden war, um die russische Regierung zu beschimpfen, brachte ihn im September 1910 zu der Überzeugung, daß eine weitere Einfuhr dieses Organs nach Rußland nicht mehr wünschenswert sei.

Smirnov hatte seinen tatarischen Gästen in dem Gespräch angedeutet, daß man unter Gebildeten über jedes Thema diskutieren, dem einfachen Volk jedoch nicht alles sagen könne, da es sonst zum Aufruhr komme. Einen sehr ähnlichen Gedanken äußerte der Zensor bei der erstmaligen Besprechung einer Nummer von *Sırat-i Müstakim* – die Autoren des Gesprächs gaben die Denkweise Smirnovs offensichtlich nicht unrealistisch wieder.

In Nr. 31 war ihm im April 1909 der Artikel „die Muslime Rußlands" aufgefallen,[2] der von Unterdrückung durch die russische Regierung spreche, vom Haß gegen alles Russische und davon, daß alle Hoffnung und Erwartungen auf der Türkei lägen.[3] Obwohl der Beitrag durch die Unkenntnis des Autors, dessen Name Smirnov nicht nannte, geprägt sei, könne er bei genauso ignoranten rußlandmuslimischen Lesern eine feindselige Haltung gegenüber den Russen hervorrufen, argumentierte der Zensor. Da der Artikel zu umfangreich sei, um ihn aus der Zeitschrift auszuschneiden, schlug Smirnov ein komplettes Verbot der Nummer vor, wozu es auch kam.

---

1 *Sırat-i Müstakim* hatte 1909 eine Unterhaltung Smirnovs mit zwei tatarischen Gästen abgedruckt; siehe Kapitel 5.1.7.

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 2, Nr. 31, 12. Mart 1325/3. Rebi I 1327, *(Rusya islâmları)*, S. 73–75 von Troyskili Ahmed Taceddin.

3 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 310, L. 585. (R 2021 des Jahres 1909).

Im Oktober 1909 waren es in Nr. 57 zwei aufeinanderfolgende Beiträge, die Smirnov als „empörend" *(vozmutitel'nyj)* charakterisierte.[1] Bei dem ersten handelte es sich um einen der Beiträge Veliyullah Enveris über die „Kasachen" *(Kırgızlar)*, in dem der Autor die russische Siedlungspolitik in Kasachstan als Versuch verurteilte, die Aristokratie in Rußland vor den Attacken landloser Bauern zu schützen. Für bezeichnend hielt Smirnov den Umstand, daß der Autor Verständnis für die Zerstörung adeliger Gutshöfe durch den bäuerlichen „Pöbel" habe. Auch Enveris Warnung, daß die Geduld der Soldaten, die die Regierung gegen die Bauern einsetze, bald zu Ende sein könne, zitierte Smirnov in seinem Bericht. An Enveris Artikel schloß sich der Beitrag Taceddins über „die islamische Welt in Rußland" an, in dem der Autor, so Smirnov, die russische Regierung heftig angreife. Stichpunktartig zählte Smirnov die einzelnen Vorwürfe auf. Erwähnenswert fand er, daß der Autor zum Schluß zur Einigkeit aller Muslime aufrufe, um gegen die Gewalt der russischen Regierung zusammenzustehen.[2]

In der folgenden Besprechung von *Sırat-i Müstakim*-Ausgaben vom Dezember 1909 nannte Smirnov erstmals Ahmed Taceddin beim Namen.[3] In den Ausgaben 65 und 66 hatte sich Taceddin zweimal zur Schulproblematik geäußert.[4] Er habe, so Smirnov, der Regierung vorgeworfen, sie wolle die Muslime russifizieren, ja sogar „verschlingen" *(proglotit')*. Taceddin schreibe von einer Bösartigkeit der Regierung gegenüber ihren muslimischen Untertanen: Sie wolle verhindern, daß die Muslime eigenständig Schulprogramme entwickelten. Darüber hinaus fürchte sich die Regierung – Taceddin zufolge – vor einer unkontrollierten Ernennung von Lehrern in muslimischen Grundschulen. Der Autor setze sich dafür ein, daß türkische Lehrer und Tataren, die in der Türkei ihre Ausbildung erhalten hätten, an rußlandmuslimischen Schulen unterrichten dürften. Auf dem Weg der gemeinsamen Schulbildung sollten Türken und Tataren, Kinder eines gemeinsamen Vaters, die sich vor Jahrhunderten getrennt hätten, einander wieder näher kommen. Smirnov plädierte dafür, diese beiden Artikel aus den Ausgaben herauszunehmen, da sie voll feindseligem Geist gegenüber der russischen Regierung seien und bei der rußlandmuslimischen Bevölkerung Mißtrauen gegenüber dem, was die Regierung für die Muslime getan habe, hervorrufen könnten. Das Komitee entschied sogar, die beiden Nummern ganz zu verbieten.

Einen Monat später, im Januar 1910,[5] sprach Smirnov von Taceddin bereits als „demselben unermüdlichen Tataren", der diesmal in Nr. 67 die Kasaner Zeitung *Bäjanelxak* attackiere.[6]

---

1 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 312, L. 275, 275ob. (R 6988 des Jahres 1909).

2 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 57, 24. Eylül 1325/22. Ramazan 1327 *(Âlem-i İslâm: Çin müslimanları. Kırgızlar (kazaklar))*, S. 76–78, von Sibiryalı Veliyullah Enveri; sowie *(Âlem-i İslâm: Rusya'da islâmiyet âlemi)*, S. 78–80, von Troyskili Ahmed Taceddin.

3 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 312, L. 659, 659ob. (R 8697 des Jahres 1909).

4 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 65, 19. Teşrin II 1325/19. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Rus maarif nezaretinin beyanatı münasebetiyle talim-i umumiye dair)*, S. 205–06 und *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 66, 26. Teşrin II 1325/26. Zilkade 1327 *(Âlem-i İslâm: Tashih-i efkâr)*, S. 219–21, von Troyskili Ahmed Taceddin.

5 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 313, L. 19. (R 9 des Jahres 1910).

6 *Sırat-i Müstakim* 1909, Bd. 3, Nr. 67, 3. Kanun I 1325/3. Zilhicce 1327 *(Alem-i İslâm: Rus maarif nezaretinin beyanatı münasebetiyle talim-i umumiye dair)*, S. 237–239, von Troyskili Ahmed Taceddin. *Bäjanelxak* hatte sich, wie in Kapitel 5.1.2 beschrieben wird, in Sachen Schulausbildung in den Augen Taceddins zu kompromißbereit gezeigt.

Smirnov wies darauf hin, daß Taceddin sich nach Kräften bemühe, allein den Gedanken, die Tataren könnten russische Bildungseinrichtungen in Anspruch nehmen, bereits im Keim zu ersticken. Er führe hierzu keine bedeutsamen Argumente vor, sondern wiederhole nur in allen Tonlagen, wie bösartig die russische Regierung sei und daß sie dasselbe Ziel verfolge wie die Missionare, schrieb Smirnov. Als Zensor war er entschlossen, solcher Propaganda, die die tatarische Bevölkerung gegenüber der russischen Regierung und ihren Bildungseinrichtungen feindselig stimme, Einhalt zu gebieten: Solche Gedanken dürften sich nicht in der russisch-muslimischen Öffentlichkeit ausbreiten. Er schlug daher die Entfernung der entsprechenden Seiten vor – ein Vorschlag, der diesmal vom Komitee angenommen wurde.

Gegen Ende April 1910 erregte der mittlerweile nach seiner Weltreise in Istanbul eingetroffene Abdürreşid İbrahimof erstmalig das Interesse Smirnovs.[1] Bei İbrahimof handelte es sich um einen für die Petersburger Zensur keineswegs unbekannten Aktivisten. Anläßlich einer Rede, die in Nr. 84 von *Sırat-i Müstakim* abgedruckt wurde,[2] vermerkte Smirnov, daß besagter İbrahimof schon früher in St. Petersburg eine halbrevolutionäre Zeitung namens *Ul'fat* [*Ölfät*] herausgegeben habe und seit deren Verbot auf der ganzen Welt „herumlaufe" *(šatat'sja)*, um die Muslime mit panislamistischen und panturkistischen Parolen aufzuhetzen. Die Sprache Smirnovs änderte sich angesichts des Auftretens İbrahimofs merklich. Dessen Bemerkungen, die Ansiedlung von Russen in Zentralasien sei für die dortige Bevölkerung schädlich, da ja die russische „Dummheit" *(glupost')* der ganzen Welt bekannt sei, oder seine Behauptung, daß die Russen die kulturelle Überlegenheit der Muslime beneideten und etliche Tausend im Jahr zum Islam konvertierten, wurden von Smirnov als Beleg für die außerordentliche Feindseligkeit des Redners gewertet. Da İbrahimof nicht nur die Regierung angreife, sondern auch die Armee, der er vorwerfe, die muslimischen Rekruten absichtlich mit Schweinefleisch zu verpflegen, plädierte Smirnov für die Herausnahme der Seiten 103 bis 107. Das Komitee entschied sich jedoch für das Verbot der ganzen Nummer.

Hatte Smirnov bisher Einzelnummern besprochen, so behandelte er im August und September 1910 gleich mehrere Ausgaben von *Sırat-i Müstakim* en bloc.[3] Der Grund hierfür war die Ausweitung von Rubriken wie „Die Welt des Islams", „Islamische Ereignisse", „Islamische Presse" usw. Viele dieser Beiträge, so merkte Smirnov anläßlich der Besprechung der Nummern 96, 97, 100 und 101 an, beträfen die Muslime Rußlands sowie die muslimischen Nachbarn Rußlands Buchara und Persien. Gerade in diesen Beiträgen würde die russische Regierung kontinuierlich beschimpft und man unterstelle ihr Eroberungsabsichten. Wörtlich führte Smirnov weiter an:

> „Es gibt nichts Neues und Schreckliches in diesen Artikeln: Es wird dasselbe auf verschiedene Weise wiederholt; aber diese nicht enden wollende Hartnäckigkeit und vor allem der freche und dreiste Ton dieser Provokationen zwingt die Zensur, ihre Aufmerksamkeit auf dieses Presseorgan zu lenken, das einen schädlichen Einfluß auf ungebildete Leser hat und [...] mit seinen platten

1 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 313, L. 759. (R 2759 des Jahres 1910).

2 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 84, 1. Nisan 1326/4. Rebi II 1328 *(Âlem-i İslâm: İkinci Konferans: Ahval-i âlem-i islâm hakkında)*, S. 103–09, von Abdürreşid İbrahimof.

3 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 314, L. 493–94. (R 5223 des Jahres 1910).

aber bösartigen Unterstellungen an die Adresse der Regierung bei den Lesern Feindseligkeit gegen dieselbe hervorruft."[1]

Der Ton, in dem Smirnov diese Beiträge besprach, kann stellenweise als gehässig bezeichnet werden. Es hat den Anschein, als verfolge er mit einem gewissen Sarkasmus die Klagen über – wie er sie nannte – angebliche Unterdrückungsmaßnahmen der russischen Regierung. Die Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* komme in hoher Auflage nach Rußland, offenbar weil ihre antirussische Haltung dem rußlandmuslimischen Leser entgegenkomme, vermutete Smirnov gegen Ende seines Berichtes. Daher schlage er vor, die erwähnten Stellen aus den Nummern herauszunehmen. Auch diesmal wurden die Ausgaben komplett verboten.

Es bleibt festzustellen, daß sich bei Smirnov in den folgenden Monaten gelegentlich Ungenauigkeiten bei der Lektüre und Bewertung der osmanischen Artikel bemerkbar machen. Dies trifft insbesondere für den Zeitraum Ende 1910 und Anfang 1911 zu. In dieser Phase hatte *Sırat-i Müstakim* unter anderem häufiger Beiträge aus der russischen Presse in Übersetzung übernommen – vor allem dann, wenn darin russische Befürchtungen vor einer panislamistischen Verschwörung zu finden waren oder harte Maßnahmen gegenüber den eigenen Muslimen gefordert wurden. In einigen Fällen wurden besonders absurde Unterstellungen russischer Blätter wiedergegeben, die die Muslime kurz davor sahen, ein Kalifat auf russischem Boden auszurufen. *Sırat-i Müstakim* veröffentlichte diese Beiträge, um dem Leser zu verdeutlichen, auf welch unseriöse Weise führende russische Zeitungen die öffentlichen Meinung zu beeinflussen suchten und somit ein Klima schufen, in dem Verhaftungen und Repressalien gegenüber Muslimen gedeihen konnten.

Smirnov stellte in seinen Berichten mehrmals diese Artikel als panislamistische Aufrufe der Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* selbst dar, obwohl aus den Artikeleinleitungen unmißverständlich hervorging, daß aus der russischen Presse übersetzt worden war. Es läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob es sich hier um eine Fehlinterpretation Smirnovs handelt oder ob er in voller Absicht so vorging, um beim Komitee ein generelles Verbot der Zeitschrift zu erwirken. In jedem Fall sollte dieser „Fehler" Folgen haben: Die entsprechenden Nummern von *Sırat-i Müstakim* wurde verboten, und in Smirnovs Berichten kam seine Überzeugung, daß die osmanische Zeitschrift eine Bedrohung für das Zusammenleben zwischen Russen und Rußlandmuslimen darstelle, immer deutlicher zum Ausdruck.

Bereits im September 1910 unterlief ihm bei der Besprechung der Nummern 101 ein solcher „Lapsus".[2] *Sırat-i Müstakim* hatte unter dem Titel *İntibah-i islâm aleyhine* („Gegen ein Erwachen der Muslime") einen Artikel aus der tatarischen Zeitung *Joldyz* übernommen, d.h. dieser Beitrag war bereits früher in Rußland auf tatarisch erschienen.[3] Es handelte sich hierbei um die Übersetzung eines Artikels aus der russischen Zeitung *Rossija*, der voller Unterstellungen gegenüber den Rußlandmuslimen war und warnte, daß viele Tataren davon träumten, einst in Rußland ein starkes muslimisches Reich entstehen zu lassen – ein Gedanke, den

1 Ebd.

2 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 316, L. 8, 8ob. (R 6140 des Jahres 1910).

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 4, Nr. 101, 29. Temmuz 1326/5. Şa'ban 1328, S. 393–94.

Sırat-i Müstakim wie *Joldyz* als russisches Hirngespinst verwarfen. Smirnov interpretierte diese Worten jedoch als das Wunschdenken der Redaktion von *Sırat-i Müstakim*.

Am Ende seines Berichtes über die Nummern 101 bis 107 schlug Smirnov vor, daß sich das Komitee an die Hauptstelle für die Presseangelegenheit mit dem Gesuch wenden möge, ein generelles Verbot der Einfuhr dieser Zeitschrift nach Rußland zu erwirken. Solch permanente Feindseligkeit gegenüber Rußland und allem Russischen lasse eine weitere Verbreitung im Zarenreich unerwünscht erscheinen. Das Komitee verbot aber lediglich die besprochenen Nummern.

Eine vergleichbare Situation ergab sich bei der Besprechung eines Artikels in Nr. 122.[1] Der von Smirnov behandelte Beitrag „Die Einheit des Islams und die Jungtürken"[2] ging auf einen Artikel in einer – nicht näher genannten – russischen Zeitung aus Kasan zurück und stellte – aus Sicht der Redaktion von *Sırat-i Müstakim* – eine Ansammlung absurder russischer Verdächtigungen dar, wie sie leider allzu häufig in der russischen Presse anzutreffen seien. Smirnov hielt jedoch die dort vorkommenden Aufrufe an die Muslime der Wolgaregion, Kaukasiens und Turkestans, sich zusammen mit Polen, Juden und Finnen auf einen Kampf mit Rußland vorzubereiten, für den „Originalton" *Sırat-i Müstakim*, weswegen auch diese Nummer verboten wurde.

Die zahlreichen Kurzmeldungen des Spätjahres 1910 über Repressalien und Schikanen der Behörden kommentierte Smirnov im Januar 1911 folgendermaßen:

> „Ich habe schon früher häufiger erwähnt, daß die o.g. Zeitschrift eine besondere Rubrik führt, in der sie über irgendwelche nie dagewesenen Repressalien gegen Muslime in Rußland berichtet und über Unterdrückungen im Bereich ihres religiösen Lebens. Da für diese Unterstellungen mehr oder weniger handfeste Fakten fehlen, begnügt sie sich mit der Wiederholung des immer gleichen Jammergeschreis – darauf spekulierend, daß der Effekt des pathetischen Gejammers [irgendwann] eintrete; [ein Umstand], der aber von der Zensur trotzdem nicht gleichgültig hingenommen werden kann."[3]

Es war die Übernahme eines von den russischen Behörden zensierten Gedichts aus der Bakuer Zeitschrift *Hilal*, die im März 1911 zum generellen Verbot von *Sırat-i Müstakim* führte.[4] Da sie schon früher in bedeutsamem Umfang verboten worden sei und sich seit langem durch eine starke Feindschaft gegenüber Rußland und seiner Regierung auszeichne, plädierte Smirnov erneut dafür, die Einfuhr aller künftigen Ausgaben zu verhindern. Diesmal hörte das Komitee auf ihn und bat die Hauptstelle darum, ein solches Verbot auszusprechen. Das Gesuch wurde angenommen und erstreckte sich auch auf die Nachfolgerin *Sebilürreşad*.

Als Fatix Kärimof im Winter 1912/13 während seines Istanbul-Aufenthaltes die Redaktion von *Sebilürreşad* aufsuchte, sprach er sich sehr lobend über die Qualität des Blattes aus und fügte dann hinzu:

---

1 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 317, L. 197. (R 753 des Jahres 1911).

2 *Sırat-i Müstakim* 1911, Bd. 5, Nr. 122, 23. Kanun I 1326/4. Muharrem 1329 *(Matbuat: İttihad-i islâm – ve Genc Türkler)*, S. 302–03.

3 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 317, L. 95. (R 396 des Jahres 1911).

4 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 317, L. 437, 437ob. (R 1950 des Jahres 1911).

„Aber weil unter den Kurzmeldungen in der Rubrik «Ereignisse» gelegentlich Bemerkungen über die russische Regierung und die islamische Welt geschrieben werden, liefern sie diese [die Zeitschrift] nicht zu uns nach Rußland."[1]

Der tatarischen Presse war also bekannt, daß es die vielen anklagenden Kurzmeldungen über die Politik Rußlands gewesen waren, die dazu geführt hatten, daß *Sırat-i Müstakim* und ihre Nachfolgerin *Sebilürreşad* nicht mehr legal nach Rußland gelangen konnten.

7.1.2 *Tearüf-i Müslimin*

Als die ersten beiden Nummern der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* Smirnov im Mai 1910 zur Durchsicht vorlagen, waren bereits einige Ausgaben von *Sırat-i Müstakim* verboten worden und Ahmed Taceddin für ihn kein Unbekannter mehr. Zwischen Mai und Juni 1910 wurden die Nummern 2–5 von *Tearüf-i Müslimin* verboten, daraufhin erfolgte ein generelles Einfuhrverbot.

Bereits bei der Besprechung der zweiten Nummer wies Smirnov auf den Umstand hin, daß diese Zeitschrift unter der Beteiligung „unserer Rußlandmuslime" erscheine.[2] Ihr Ziel sei die Propaganda des Panislamismus und des Panturkismus, sie rufe zum „Aufstand" *(buntavat')* gegen Rußland auf. Der Artikel „Panturanismus" spreche von der notwendigen Einigung aller türkischen Stämme nach Art der Slawen und Germanen. Alle Türken müßten ihre Hoffnungen auf die osmanische Türkei richten. Ein weiterer Artikel „Buchara im Ausnahmezustand" mache die Politik Rußlands für die blutigen konfessionellen Kämpfe in Buchara verantwortlich. Ein dritter Artikel, „Die Briefe des Herren Il'minskij", sei der Auftakt zu einer Artikelserie, einer Art Kreuzzug der Tataren gegen die russische Missionierung. Die Politik der russischen Regierung gegenüber den Muslimen werde hier auf „häßliche" Weise dargestellt.[3]

Auch bei der Besprechung der dritten und vierten Nummer unterstrich Smirnov, daß diese Zeitschrift von Tataren herausgegeben werde – unter ständiger Mitwirkung eines bekannten Agitators wie Abdürreşid İbrahimof.[4] In jeder Nummer gebe es einen oder mehrere Beiträge, in dem die angebliche Ungerechtigkeiten der Regierung und ihrer Behörden gegenüber den Muslimen geschildert werde. Smirnov unterstellte *Tearüf-i Müslimin*, sie betreibe damit ein „Aufhetzen" *(mutit')* der Muslime. Der lange Brief Aişas aus Sibirien an ihre osmanischen Schwestern in Nr. 4 wurde von Smirnov nur auf einen einzigen dort geäußerten Aspekt reduziert: Tataren und Türken seien ein Volk, dessen Vorfahren einst die Welt erzittern lassen

1 KĀRİMİ (1913), S. 433; letzter Absatz des Briefes Nr. 69 *(İstanbulda gazetalar vä žurnallar)*, ebd., S. 423–33. Erstmalig erschienen in *Vakyt* 1913, Nr. 1162, 24.3.1913/27. Rebi II 1331 *(İstanbul mäktübläre)*, S. 2–3.

2 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 313, L. 848, 848ob. (R 3156 des Jahres 1910).

3 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 2, 15. Nisan 1326/18. Rebi II 1328 *(Panturanizm)*, S. 17–20, von Abdürreşid İbrahimof; *(Âlem-i İslâm: Buhara hal-i tehlükede ... !)*, S. 29–30; *(Âlem-i İslâm: Rus misyonerlerinden Mösyö Ilminski'nin mektubu)*, S. 30–32.

4 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 314, L. 40–41. (R 3451 des Jahres 1910).

hätten.[1] Auch in den anderen Artikel verspürte der Zensor eine unversöhnliche antirussische Haltung, vor allem wenn es um die Beschreibung der Politik Rußlands in Sibirien, der Steppe und Turkestan ging:

> „... in einem Wort, das ist eine verleumderische Proklamation desselben Troicki Ahmed Tadžeddin, der überall, wo er es nur kann, solche Ränke gegen Rußland und seine Regierung schmiedet, um die Muslime unseres Rußlands aufzuhetzen."[2]

Daher plädierte Smirnov für das Verbot der beiden Nummern. Nach der Lektüre der fünften Ausgabe verstärkte sich bei Smirnov die Überzeugung, daß diese Zeitschrift mit dem besonderen Ziel herausgegeben werde, Rußland schlecht zu machen.[3] In jeder Nummer sei die Mitarbeit Ahmed Taceddins und Abdürreşid İbrahimofs zu spüren: Zwei Namen, die für ihn bereits zu Synonymen einer antirussischen panislamistischen Propaganda geworden waren.

In der jüngsten Ausgabe richte sich ihre „beleidigende Beschimpfung" gegen die Staatsduma, die angeblich nichts anderes als eine Maschine sei, die dazu eingesetzt werde, andere [nichtrussische] Ethnien ihrer Rechte zu berauben, um sie dann zu vernichten. Aber eine solche Politik der Staatsduma gegenüber den Minderheiten führe letztendlich nur zum „Untergang" *(pogibel')* der Russen. Diese ganze Verunglimpfung, so Smirnov, sei durch die Gesetze über die Wochenendruhe und über die russischen Aussiedler in der Kasachensteppe ausgelöst worden. In anderen Formulierungen glaubte der Zensor eine indirekte Androhung zukünftiger Vergeltung ausgemacht zu haben. So schreibe ein Autor, daß die Muslime zwar äußerlich lammfromm schienen, aber im Inneren ein Feuer lodere und nur Gott wisse, was den Russen in Zukunft blühe.

Für ebenso erwähnenswert hielt Smirnov die Klage eines Autors, daß das russische Innenministerium das Verlesen einer Fetwa des osmanischen Şeyhülislâms verhindere, in der die Muslime aufgerufen würden, für die osmanische Flotte zu spenden. Solche Artikel, führte Smirnov aus, seien überaus staatsfeindlich, sie diskreditierten in den Augen der Rußlandmuslime nicht nur die russische Regierung, sondern auch die höchste gesetzgebende Instanz, die Staatsduma. Die Tatsache, daß 43 Exemplare von *Tearüf-i Müslimin* nach Rußland geschickt wurden, diente Smirnov als Beleg dafür, daß das Interesse an dieser Zeitschrift in Rußland nicht gering sei. Aufgrund der von ihm aufgedeckten schädlichen Haltung des Blattes plädierte Smirnov bereits nach der fünften Nummer dafür, die Einfuhr nach Rußland gänzlich zu verbieten.

Smirnov mußte aus der fünften Nummer erfahren, daß die zweite Nummer erheblich zerstückelt in Astrachan angekommen war. Die Zensurbehörden in Odessa hatten von zwölf Beiträgen der Nummer 2 nur drei durchgelassen und alle anderen entfernt. *Tearüf-i Müslimin* hatte eine Kurzmeldung hierüber aus *İdel* übernommen – als Beispiel für die russische Zensurpolitik. Smirnov hatte aber fast gleichzeitig ein generelles Verbot der zweiten Nummer

1 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 4, 13. Mayıs 1326/17. Cemazi I 1328 *(Osmanlı islâm hemşirelerimize)*, S. 60–61.

2 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 314, L. 40–41. (R 3451 des Jahres 1910).

3 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 314, L. 143, 143ob. (R 3839 des Jahres 1910).

erwirkt. Um künftig solche unterschiedlichen Haltungen der Zensoren in St. Petersburg und Odessa zu vermeiden, schlug Smirnov vor, bei der Hauptstelle um ein generelles Einfuhrverbot zu bitten. Diesem Wunsch entsprach das Komitee, und das Innenministerium erließ am 13.12.1910 eine entsprechende Anweisung.[1]

Die Meldung, daß *Tearüf-i Müslimin* vom Innenministerium verboten worden sei, erreichte die rußlandmuslimischen Medien allerdings erst, als die Publikation der Zeitschrift in Istanbul bereits eingestellt worden war. In Paris brachte die russischsprachige Zeitschrift *Musul'manin* am 15.3.1911 eine Kurzmeldung über das Urteil des Innenministeriums und fügte hinzu, daß das Blatt in Istanbul von einer Gruppe „intelligenter" Tataren herausgegeben werde.[2] Aus *Musul'manin* übernahm diese Meldung *İdel*.[3] Wenige Tage später meldete es auch *Vakyt*.[4]

In den von ihm zensierten Ausgaben der Zeitschriften *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* sah Smirnov keine intellektuelle Herausforderung für das russische Regierungssystem, wie dies etwa bei der sozialistischen Auslandspresse der Fall war. Anlaß zur Sorge bereitete die – in Smirnovs Worten – „permanente freche Beschimpfung" der Regierung, der Staatsduma und der Armee. Solche in Istanbul von Exiltataren vorgetragenen Angriffe schienen dazu angetan zu sein, bei der „ungebildeten" muslimischen Bevölkerung in Rußland bereits vorhandene Antipathien gegen die Russen zu verstärken. Am Ende drohten Aufruhr und Aufstand: ein Zustand, den die Regierung 1905/06 leidvoll erfahren hatte. Der islamische Fanatismus, von dessen Existenz weite Kreise der russischen Regierung und Öffentlichkeit überzeugt waren, sollte nicht aus dem Ausland Nahrung erhalten.

Im Gegensatz zur Auslandspresse der Polen etwa, deren Publikationen von der Zensur auf nationalistische Agitation hin untersucht wurden, waren es im Falle der Istanbuler Presse überwiegend religiöse Argumentationen, die die Aufmerksamkeit Smirnovs in den Jahren 1909–11 erregten. Daher richtete sich sein Blick vorwiegend auf die Beiträge Taceddins oder İbrahimofs. Appelle an ein (pan-)türkisches Bewußtsein der Rußlandmuslime schienen für die russische Zensur in dieser Phase noch nicht von großer Relevanz gewesen zu sein.

7.2 Das Interesse der Regierung an osmanischen Publikationen (1910–1912)

Als im Januar 1910 unter der Leitung von Hofmeister Aleksej Nikolaevič Charuzin, Direktor des DDDII, in St. Petersburg eine Sitzung zur Beratung über die weitere Islampolitik der russischen Regierung einberufen wurde, legte dies die Irritationen des Zarenreiches angesichts der immer selbstbewußter auftretenden muslimischen Minderheit offen.[5] Waren russische

1 Kirimli (1996), S. 167.

2 *Musul'manin* 1911, Nr. 5, 15. März 1911, S. 214.

3 *İdel* 1911, Nr. 340, 1.4.1911/15. Rebi II 1329 (*Däxeli xäbärlär:* Tearüf-i Müslimin *mäžälläse*), S. 3.

4 *Vakyt* 1911, Nr. 762, 15.4.1911/29. Rebi II 1329 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 3.

5 Zu dem Hintergrund dieser Sitzung siehe Geraci (1997); des weiteren Batunsky (1994). A. Aršaruni

Politiker noch im späten 19. Jh. wie selbstverständlich davon überzeugt, daß die ihrer Meinung nach weit überlegene Kultur Rußlands zwangsläufig zu einer Assimilation und auch Christianisierung der muslimischen „Fremdstämmigen" führen werde, mußten sie zu diesem Zeitpunkt einsehen, daß der Islam widerstandsfähiger und lebendiger war, als sie es für möglich gehalten hatten. Der Dschadidismus der 90er Jahre des 19. Jh. hatte den Hoffnungen auf eine Assimilierung der Muslime Innerrußlands bereits einen Rückschlag versetzt. Seit 1905 mußte das DDDII miterleben, wie Tausende von zwangsgetauften Tataren, dem Edikt vom April 1905 folgend, von dem neuen Recht Gebrauch machten, sich wieder zu ihrem alten islamischen Glauben zu bekennen. Unter den Wolgavölkern sowie den Baschkiren und Kasachen schienen tatarische Muslime einen immer größeren kulturellen und sprachlichen Einfluß auszuüben. Für diese Entwicklung kannte das Innenministerium auch eine Bezeichnung: Panislamismus.

Darüber hinaus waren die Muslime 1905/06 politisch aktiv geworden. Sie begannen, unter Ausnutzung der neuen Freiheiten nationale und religiöse Forderungen zu stellen. Eine rege Pressetätigkeit war unter den Muslimen entstanden, die auch von den Spezialisten des DDDII nicht mehr umfassend verfolgt werden konnte. Die Feindschaft der Muslime gegenüber den russischen Missionaren und der bisherigen Islampolitik war den Teilnehmern der Petersburger Tagung bewußt. Sie befürchteten, daß die Muslime Rußlands in ihrer Haltung seit der Jungtürkischen Revolution nun auch noch Unterstützung aus dem Ausland erhielten. Im Verlauf des Jahres 1910 begann das DDDII die Jagd auf vermeintliche jungtürkische Emissäre in Rußland und eine Suche nach staatsgefährdenden panislamischen Strukturen. Das Fehlen spezialisierter Fachkräfte, die sich der zeitgenössischen islamischen Strömungen des Zarenreiches hätten annehmen können, machte sich 1910/11 bemerkbar und führte dazu, daß 1912 eine kurzlebige russische orientalistische Zeitschrift, *Mir Islama*, entstand. Ihre Vorbilder waren die *Revue du Monde Musulman*, *The Moslem World* und andere westliche Zeitschriften, in denen die zeitgenössischen Bewegungen der Muslime meist auf der Basis ihrer Presse analysiert wurden.[1]

Die Schriftstücke des DDDII über den Panislamismus und den Panturkismus umfassen vier umfangreiche Akten für den Zeitraum 1910–1917.[2] Die Presse der Muslime wurde von dem DDDII keineswegs als unzuverlässige Quelle betrachtet: Vor dem Ersten Weltkrieg bestand auch in Rußland die Tendenz, in der Presse eine Art „Weltmacht" zu erkennen, deren Auswertung nicht nur Auskunft über die momentanen geistigen Strömungen eines Volkes geben konnte, sondern auch Aussagen über die zukünftige Entwicklung zuließ. Die Diskussionen

---

veröffentlichte 1929 einige Archivmaterialien über den Kampf der Regierung Stolypin gegen den „Panislamismus", d.h. die Ausbreitung des Islams und des tatarischen Einflusses in der Wolga-Ural Region und den Steppengebieten; „Iz istorii nacional'noj politiki carizma." (1929) In: *Krasnyj Archiv* 35. S. 107–27; sowie (1929) In: *Krasnyj Archiv* 36. S. 61–83.

1 Zu *Mir Islama* siehe Kapitel 7.2.3. Einen informativen Überblick über die Entstehungsgeschichte und den politischen Hintergrund der genannten westlichen Zeitschriften bietet KRAMER, MARTIN (1990): „Surveying the Middle East." In: *Asian and African Studies* 24. S. 89–107.

2 Sie tragen den Titel „Über die Propagierung der panislamischen und pantürkischen Idee unter der mohammedanischen Bevölkerung Rußlands" *(O propagande panislamskoj i pantjurskoj idej sredi magometanskogo naselenija Rossii)*; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469–472.

auf der Januar-Sitzung in St. Petersburg, aber auch auf dem nur wenige Monate später in Kasan einberufenen Missionarstreffen, ließen daher die Periodika der Rußlandmuslime nicht außer acht. Der in Kasan geäußerte Vorschlag, je einen in Islamfragen geschulten Geistlichen pro Zensurbehörde zu ernennen, so daß alle muslimischen Druckerzeugnisse inklusive der Tagespresse auch von den Missionaren verfolgt werden könnten, verdeutlicht, wie sehr dieses neue Medium konservative Kreise beunruhigte. Die Muslime, so schien es, schufen sich mit ihrer Presse eine „Gegenwelt", die von russischer Seite nicht zu erfassen war. Mit Bestürzung hielt ein Mitarbeiter von *Mir İslama* um die Jahreswende 1913/14 fest, daß sich die rußlandmuslimische Öffentlichkeit, so wie es die Lektüre ihrer Zeitungen ergeben habe, für gänzlich andere Themen interessiere als die russische. Die Muslime lebten, verfolge man ihre Presse, ein Leben, das sich von dem des übrigen Rußlands völlig unterscheide.[1]

Russische Regierungsstellen glaubten, in den religiösen Publikationen der Osmanen das ideologische Sprachrohr Istanbuls und damit des Zentrums der islamischen Welt gefunden zu haben.[2] Mit dieser Sichtweise kamen sie der Selbsteinschätzung einer Zeitschrift wie *Sırat-i Müstakim* sehr entgegen: Vom Gegner ernstgenommen zu werden, bedeutete für die Istanbuler Redakteure, auf dem „richtigen Weg" zu sein.

Auf der Suche nach dem Ursprung panislamistischer und panturkistischer Ideen fiel der Blick russischer Behörden daher rasch auf die osmanische Presse. Über neue außenpolitische Strategien des jungtürkischen Komitees in Saloniki oder Vorhaben des Şeyhülislâms und seiner Umgebung erfuhren die russische Botschaft und die Konsulate 1909/10 nur wenig Konkretes. Wie ihre englischen Kollegen fürchteten auch russische Diplomaten, daß das „Komitee für Einheit und Fortschritt" seit 1909 im geheimen Emissäre in verschiedene muslimische Länder Asiens schicke,[3] darunter in die von den europäischen Mächten beherrschten Gegenden. Erklärte Absicht sei es, so vermuteten die Regierungen in London und St. Petersburg, die außenpolitische Position der Türkei zu stärken. Im Falle eines künftigen Konfliktes sollten die Muslime Indiens oder Rußlands ein Druckmittel in den Händen der Osmanen werden. In den noch nicht eroberten oder von Europäern kontrollierten islamischen Staaten wie Persien, Afghanistan, Buchara oder Ostturkestan bemühten sich die Jungtürken angeblich um die Kooperation mit den lokalen Herrschern. Vor allem die Muslime Rußlands – so fürchtete das DDDII – sollten den Plänen der Jungtürken zufolge künftig sprachlich und kulturell von Istanbul erzogen werden. Den besten Beweis für diese Vermutung schienen die Rußlandmuslime zu liefern, die seit 1909 als Studenten oder Emigranten nach Istanbul gekommen waren.

Die russische Botschaft in Istanbul war kaum in der Lage, diesen Gerüchten im einzelnen nachzugehen. Ein Bericht, den ein Mitglied des DDDII im Jahre 1911 anläßlich seines Istanbul-Aufenthaltes anfertigte, wies ausdrücklich darauf hin, daß sich der Botschafter Rußlands, Hofmeister Čarykov, sehr für die panislamistische Propaganda interessiere, aber kein geeig-

1 Die Gedanken entstammen einem ausführlichen Bericht „Zur Rechtfertigung der Herausgabe von *Mir Islama*"; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 450, L. 6.

2 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 450, L. 12.

3 Über diese panislamischen Pläne des jungtürkischen Komitees in den Vorkriegsjahren siehe LANDAU (1995, b), S. 46–56.

netes Personal zur Verfügung habe, diese konsequent zu verfolgen. Alles, was die Botschaft in Erfahrung gebracht habe, stamme aus panislamistischen osmanischen Periodika.[1]

Den Namen *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* und *Hikmet* begegnet man daher 1910 in Schreiben der Botschaft sowie des Außen- und Innenministeriums immer wieder. In der Person Abdürreşid İbrahimofs glaubte das DDDII den Hauptverantwortlichen für die antirussische Agitation gefunden zu haben. Die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* wurde als sein Sprachrohr angesehen, ihre Lektüre in Rußland somit zu einer staatsgefährdenden Handlung. Einige Berichte gingen so weit, die „Union der Muslime", die 1906 ins Leben gerufen worden war, als Partei İbrahimofs und seiner Anhänger zu betrachten. Nach ihrem politischen Scheitern hätten sich diese „Jungtataren" auf die Arbeit im Untergrund konzentriert und ihre heimliche Zentrale nach Istanbul verlegt. *Tearüf-i Müslimin* war dem DDDII zufolge also nichts anderes als die Fortsetzung des Kampfes, der 1905/06 in Nižnij Novgorod und St. Petersburg begonnen hatte.[2] Aus russischer Sicht ging es in beiden Fällen um ein Ziel, dem auf keinen Fall zugestimmt werden durfte: um eine Autonomie für die Muslime im religiösen Bereich und im Bildungswesen. Eine kulturelle Autonomie, hierin gab es für das Innenministerium nicht den geringsten Zweifel, würde lediglich eine Vorstufe zur Separation bilden.

7.2.1 Die geheimen Zirkulare des Innenministeriums 1910/11

In den ersten Konsulatsberichten des Frühjahrs 1910 wurde zwar schon von einer panislamistischen Propaganda der Jungtürken unter den Rußlandmuslimen berichtet, doch blieben die Hintermänner und ihre Kanäle nach Rußland noch im Dunkeln. Ein anschauliches Beispiel hierfür lieferte der Rapport des Kollegienassessors Protopopov vom russischen Konsulat in Adrianopel an den russischen Botschafter in Konstantinopel. Der am 25.5.1910[3] verfaßte Rapport wurde unverzüglich dem Außenministerium in St. Petersburg weitergeleitet. Von dort gelangte eine Kopie über Stolypin an den Direktor des DDDII.[4]

Die Informationen, die Protopopov aus einer nicht näher genannten Kleinstadt Makedoniens bezogen haben will, stammten vom Herbst 1909. Ein aller Wahrscheinlichkeit nach nichtmuslimischer Gewährsmann hatte Protopopov davon in Kenntnis gesetzt, daß er sich das Vertrauen einiger Jungtürken der Kleinstadt erworben habe und Zeuge ihrer panislamistischen Pläne geworden sei. Ein örtlicher Parteigänger des CUP, ein Mullah, der als „fanatisch" charakterisiert wurde, habe seinem Bekannten anvertraut, daß die Jungtürken vor einigen Monaten, d.h. im Sommer 1909, Agenten nach Rußland und Zentralasien eingeschleust hätten, schrieb Protopopov besorgt. Der Formulierung, die Protopopov gebrauchte, „daß die Jungtürken schon vor einigen Monaten einige Dutzend belesene und den neuen Ideen ergebene Hodschas als scheinbare Händler, aus Mekka zurückkehrende Pilger und vergleichbare Personen

1 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 629, L. 43.

2 Siehe etwa Appendix D und F.

3 Die Daten dieses Unterkapitels entsprechen dem Julianischen Kalender.

4 Vertrauliches Schreiben des Kanzleichefs des Ministerrates vom 17. Juli 1910, Nr. 3760, an Charuzin mit anschließender Kopie des Rapports; RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1199, L. 54; 55–56; siehe Appendix B.

nach Rußland geschickt haben ...", begegnet man später in ganz ähnlicher Form auch in Schreiben der Regierung, wie etwa in Stolypins Rundschreiben an alle Gouverneure.[1] Sie scheinen ihren Ausgang in diesem Bericht aus Adrianopel genommen zu haben. Diesmal, so Protopopov, handle es sich nicht um undeutliche Gerüchte. Er wertete es als Alarmsignal, daß ein Mullah im entlegenen Makedonien die Ortschaften in Rußland aufzuzählen wisse, in denen man angeblich erfolgreich Propaganda unter Muslimen betreiben könne. Dahinter vermutete der Kollegienassessor einen ausgearbeiteten Plan.

Am 7.10.1910 wandte sich Ministerpräsident Petr A. Stolypin in einem Rundschreiben an sämtliche Gouverneure und Statthalter von Provinzen und Städten des Zarenreiches, in denen Muslime lebten.[2] Das Innenministerium habe Erkenntnisse, wird hier behauptet, wonach die Führer der jungtürkischen Bewegung sich entschieden hätten, ihre Ideen auch außerhalb der Türkei zu verbreiten und auf eine Wiederauferstehung der islamischen Welt hinzuarbeiten. Propagandisten würden zu diesem Zweck auch nach Rußland, vor allem in muslimische Ballungsräume wie die Wolgaregion geschickt. Die Einheit des russischen Staates sei durch solche Propagandisten gefährdet. Daher sollten die Gouverneure auch alles in ihrer Macht Stehende tun, um den verderblichen Einfluß dieser Leute zu unterbinden. In der eigenen muslimischen Bevölkerung gebe es leider zahlreiche Personen, die die Türkei als ihr religiös-politisches Zentrum ansähen und daher anfällig für diese Art der Propaganda seien. Jeder Einfluß, den ein „kulturell feindseliger Staat" [sic!] wie die Türkei auf die Muslime Rußlands ausüben könne, müsse im Keim erstickt werden. Die Gouverneure sollten ihre Aufmerksamkeit vermehrt auf solche Agenten richten und diese, wenn sie enttarnt seien, unverzüglich abschieben.

Dieses Rundschreiben bildete die rechtliche Grundlage für zahlreiche polizeiliche Maßnahmen, Verhaftungen, Schulschließungen, Zeitungsverboten usw., denen sich die Muslime Rußlands im Winter 1910/11 ausgesetzt sahen.[3] Der Direktor des DDDII lieferte den Gouverneuren wenige Wochen später als informativen Anhang zu dem Schreiben Stolypins einen längeren Bericht über die Ausrichtung und die Leiter der Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* sowie ihre Kontaktpersonen in Rußland, damit die Behörden wußten, nach welchem Blatt und welchen Personen sie suchen mußten.[4]

Kurz vorher, nämlich im Oktober 1910, hatte Charuzin mehrfach die „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" um Auskunft darüber gebeten, in welchem Umfang panislamistische Periodika aus Ägypten und Istanbul nach Rußland gelangten. Im Falle der Kairiner Zeitschrift *al-Manār* etwa teilte ihm die Hauptstelle mit, daß auf dem Postwege acht Exemplare nach

1 Siehe Appendix C. Ein weiteres Beispiel bietet das Schreiben des Bürgermeisters von St. Petersburg an den Polizeimeister, den Vorsteher der Ochrana-Abteilung und der Spitzeldienste vom 26.10.1910, Nr. 5061: Gerade in der Hauptstadt, ist hier zu lesen, müsse mit besonderer Sorgfalt jedes Auftreten von panislamistischen Ideen registriert werden; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 22.

2 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 7. Siehe die Übersetzung des Schreibens in Appendix C.

3 Im Verlauf der nächsten Monate antworteten allerdings auch viele Gouverneure, daß sie in ihrer Provinz keine der beschriebenen Phänomene beobachtet hätten und „ihre Muslime" keine panislamistische Agitation betrieben. Diese Schreiben befinden sich, recht unsystematisch abgelegt, in F. 821, Op. 133, D. 469–71.

4 Schreiben Charuzins vom 12.11.1910; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 90 ff. Siehe die Übersetzung des Schreibens in Appendix D. Der Text des Schreibens an den Gouverneur von Taurien wurde veröffentlicht bei Kričinskij (1919), S. 239–58.

Rußland versandt würden. Das Zensurkomitee für ausländische Zeitungen und Zeitschriften in Odessa, durch dessen Hände die Exemplare gingen, wisse von vier Abonnenten in Kasan, einem in Bugul'ma (Provinz Samara), einem in der Provinz Vjatka und einem in Odessa selbst.[1] Was osmanische Periodika betraf, so interessierte sich das DDDII für den Verbreitungsgrad von *Hikmet*, *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin*.[2] *Hikmet* liege den Behörden in Odessa ebenfalls in acht Exemplaren vor, hieß es in der Antwort des Obersten Zensors. Diese seien nach Kasan, Kiev, Orenburg und Alt-Buchara adressiert. Die Wochenzeitschrift *Sırat-i Müstakim* liege der Zensurstelle Odessas in 45 Exemplaren vor, die an alle Provinzen und Regionen des Russischen Reiches adressiert seien, in denen Muslime lebten. Über *Tearüf-i Müslimin* könne man keine Angaben machen, da ihre Einfuhr nach Rußland auf Anweisung des Innenministers verboten worden sei.[3] Nach Erhalt dieser Auskunft versandte das DDDII am 26.11.1910 ein weiteres Rundschreiben als Ergänzung zu dem vom 12.11.1910, in dem die Gouverneure über diese Anordnung des Innenministerium informiert wurden.[4]

Die Schreiben wurden durchaus zur Kenntnis genommen: In den folgenden Wochen erbaten die Gouverneure vieler Provinzen von ihren lokalen Polizeidienststellen konkrete Angaben über panislamistische Aktivitäten unter den „eigenen" Muslimen – auch nach *Tearüf-i Müslimin* wurde gefahndet. Kričinskij hat dies für die Krim anhand des dortigen Archivmaterials dokumentiert. Bereits Ende November 1910 wandte sich der Gouverneur Tauriens in einem geheimen Zirkular an die Polizeimeister der ihm untergebenen Gebiete und forderte sie auf, ihm mitzuteilen, ob die Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* in ihrem jeweiligen Amtsbereich von irgend jemandem bezogen werde, und wenn ja, von wem. Der Polizeimeister von Bachčisaraj teilte ihm in seiner Antwort mit, daß *Tearüf-i Müslimin* in Bachčisaraj keine Leser habe und auch die dortige Zeitung *Terciman* keine Artikel aus dieser Istanbuler Zeitschrift übernehme.[5]

Der Gouverneur von Stavropol' etwa versicherte Hofmeister Charuzin im Januar 1911, daß es zwar unter der lokalen muslimischen Bevölkerung keine Abonnenten und Korrespondenten von *Tearüf-i Müslimin* gebe und auch keine Agitation von Aktivisten, wie sie in dem Rundschreiben beschrieben worden seien, daß er aber dennoch seiner Gendarmerie weiterhin eine permanente Überwachung befohlen habe.[6] Ähnlich äußerte sich der Gouverneur von Jerivan: Über die Post beziehe niemand *Tearüf-i Müslimin*, und Propagandisten der panislamistischen Idee seien auch noch nicht aufgetreten. Dennoch bleibe man wachsam und werde jedes Anzeichen einer „Gärung" unter den Muslimen unverzüglich weiterleiten.[7]

1 Anfrage des DDDII vom 14.10.1910, Nr. 9743, und Antwortschreiben des Obersten Zensors für die Zensur ausländischer Zeitungen und Zeitschriften in St. Petersburg vom 15.11.1910, Nr. 634; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 52–53.

2 Anfrage des DDDII vom 30.10.1910, Nr. 10066; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 54.

3 Antwort des Obersten Zensors vom 22.11.1910, Nr. 643; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 55.

4 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 58.

5 Kričinskij (1919), S. 258–59.

6 Schreiben vom 15.1.1911, Nr. 12, aus Stavropol' an das DDDII; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 131.

7 Schreiben vom 7.2.1911, Nr. 316, aus Jerivan an das DDDII; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 154.

Der Leiter der Kanzlei des Generalgouverneurs von Turkestan bedankte sich bei Charuzin schon am 10. Dezember für die Übersendung des „hochinteressanten Materials".[1] Alles, was man erhalten habe, sei sofort an sämtliche lokale Verwaltungen zur Kenntnisnahme weitergeleitet worden. Er erinnerte das DDDII daran, daß sich neben *Tearüf-i Müslimin* auch andere türkische Zeitungen durch eine nicht geringe „Böswilligkeit" *(zlostnost')* auszeichneten, so etwa *Hikmet* und *Sırat-i Müstakim*. Um dies zu dokumentieren, legte die Kanzlei des Generalgouverneurs dem Schreiben an Charuzin die Kopie eines Briefes bei, den der „Bevollmächtigte in Sachen Konstantinopel" aus dem Außenministerium bereits früher an den Generalgouverneur geschickt hatte. Des weiteren teilte der Kanzleileiter dem DDDII mit, daß die Zeitschriften *Tearüf-i Müslimin*, *Sırat-i Müstakim* und *Hikmet* von der Kanzlei in Taschkent bezogen würden. Man sei gerne bereit, einige Artikel, die Rußland im allgemeinen und die zentralasiatischen Besitzungen im besonderen beträfen, zu übersetzen und sie dem DDDII zukommen zu lassen. Auf der Basis der Erkenntnisse, die das DDDII so auf dem Umweg über Taschkent erfuhr, verfaßte Charuzin im Februar 1911 ein weiteres Rundschreiben, das sich mit der panislamistischen Propaganda in Istanbul und dem dortigen Auftreten rußländischer Emigranten beschäftigte.[2] Nach dem Ende von *Tearüf-i Müslimin* konzentrierte sich die Aufmerksamkeit vor allem auf *Sırat-i Müstakim* und ihre Mitarbeiter.[3]

Zwischen der russischen Botschaft in Istanbul und den Regierungsbehörden des Generalgouvernements Turkestan kam es bereits im Sommer 1910 zu einem Briefwechsel über die Verbreitung türkischer Zeitungen „linker Ausrichtung" in Turkestan und Buchara. Am 27.7.1910 wandte sich der Generalgouverneur in dieser Sache erstmalig an den Botschafter Čarykov. Zwei Monate später erhielt Taschkent eine ausführliche Antwort aus dem Außenministerium, verfaßt von dem „Bevollmächtigten in Sachen Konstantinopel".[4]

Diese Schriftstücke sprechen für sich selbst. Eine eingehende Analyse würde den Rahmen dieser Untersuchung überschreiten.[5] Die Berichte zeichnen sich keineswegs durch eine sorgfältige Recherche aus – weder, was die Aktivitäten vermeintlicher Panislamisten in Rußland selbst betraf, noch, was die Politik der Jungtürken im Osmanischen Reich anging. Auf der Basis dieser Informationen läßt sich schwerlich ein Bild von dem rekonstruieren, was 1909/10 zwischen Istanbul, Kasan und Buchara wirklich vorgegangen ist. Ein tiefes Mißtrauen gegenüber der eigenen muslimischen Bevölkerung hingegen ist deutlich zu erkennen. Diese schien grundsätzlich bereit zu sein, antirussischer Propaganda Glauben zu schenken und sich von jungtürkischen Agenten aufhetzen zu lassen. Der muslimischen Bewegung, der man vorzubeugen gedachte, wurden die Attribute freimaurerisch, oppositionell,[6] links, panislamistisch, panturkistisch usw. angehängt, ohne daß ein klares Konzept hierbei zu erkennen wäre.

---

1 Schreiben vom 10.12.1910, Nr. 1721, aus Taschkent an das DDDII; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 132.

2 Musterbrief vom 14.2.1911; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 150–52.

3 Siehe die Angaben aus dem Archiv der Republik Tatarstan bei Yémelianova (1997), S. 553, 569.

4 Brief vom 29.9.1910 an den Generalgouverneur von Turkestan; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 103–06; siehe auch Appendix E.

5 Einige anschauliche Beispiele sind in den Appendizes in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

6 Unter „kadettisch" ist im damaligen Sprachgebrauch der Regierung oppositionell zu verstehen.

Auch die angeblichen Analysen der panislamistischen Zeitschriften durch das DDDII und andere Dienststellen stellen sich als bloße Übersetzungen und kommentarlose Paraphrasierungen heraus. Von einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Artikeln aus *Sırat-i Müstakim* oder *Tearüf-i Müslimin* konnte keine Rede sein. Unter dem Aufruf zur islamischen Einheit wurde meist der politische Zusammenschluß der islamischen Völker unter türkischer Fahne verstanden. Insofern unterscheiden sich die „Analysen" wenig von den Polemiken, die in zeitgenössischen russischen Zeitungen über die Muslime Rußlands und das Osmanische Reich zu finden sind.

Daß auf den Kongressen des CUP 1910 geheime Pläne diskutiert und beschlossen wurden, die eine verstärkte Propagandatätigkeit unter ausländischen Muslimen vorsahen, soll nicht in Frage gestellt werden. LANDAU hat auf der Basis britischer Konsulatsberichte versucht, die Beschlüsse des Komitees zu rekonstruieren.[1] Es steht zu hoffen, daß britische Konsulatsangestellte zuverlässiger gearbeitet haben als ihre russischen Kollegen. Denn am Informationsgehalt der oben angesprochenen russischen Akten, die immerhin die Grundlage für polizeiliche Maßnahmen im Zarenreich bildeten, bleiben Zweifel erlaubt. Sie werden durch einen Kommentar recht treffend charakterisiert, den die Zeitung *Vakyt* machte, als sie aus der russischen Presse erfuhr, daß eine Gruppe von bucharischen Mekkapilgern in Saloniki vom Komitee empfangen worden sei. *Vakyt* stellte sich die Reaktion der russischen Medien vor: Jetzt machen sie wieder aus zwei Hadschis eine panislamistische Geheimgesellschaft.[2]

Unbestreitbar war allerdings die Einschätzung der russischen Seite, daß die erwähnten osmanischen Blätter die Politik der Regierung gegenüber den Rußlandmuslimen in schwärzesten Farben ausmalten. Es erregte das Mißfallen höchster russischer Regierungskreise, daß die türkische Regierung eine solche Agitation gegen einen Nachbarstaat, zu dem sich das Verhältnis 1909/10 insgesamt zu verbessern schien, duldete, ja – so vermutete es das DDDII[3] – sogar finanziell unterstützte. Im Dezember 1910 bat Ministerpräsident Stolypin den neuen Außenminister Sazonov, den russischen Botschafter in Konstantinopel bei der osmanischen Regierung in Sachen *Tearüf-i Müslimin* vorstellig werden zu lassen:[4] Es könne nicht im Interesse befreundeter Staaten liegen, wenn von türkischem Boden aus die muslimischen Untertanen Rußlands zur Feindseligkeit gegen ihre Regierung aufgerufen würden, schrieb Stolypin. Zu einem Gespräch über die antirussische Agitation in der Istanbuler Presse kam es zwischen dem Botschafter Čarykov und dem osmanischen Außenminister Rif'at Paşa tatsächlich.[5] Der türkische Minister habe dem Botschafter versichert, daß die osmanische Regierung eine solche Bewegung nicht unterstütze.

Auch andere Meldungen, die das DDDII Ende 1910 sowie 1911 erreichten, ließen vermuten, daß die Besorgnis der russischen Regierung unnötig gewesen war: Charuzin hatte sich im Oktober 1910 beim Außenministerium erkundigt, was von den Gerüchten über einen baldigen

1 LANDAU (1995, b), S. 46–56.

2 *Vakyt* 1910, 1.5.1910/4. Cemazi I 1328 *(Un ike buxaraly)*, S. 2.

3 Zu diesem Verdacht siehe den Rapport Antakis, Kapitel 7.2.2.

4 Brief Stolypins an Sazonov vom 13.12.1910; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 88–89; siehe auch Appendix G.

5 Die Meldung entstammt dem Rapport Antakis vom März 1911; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 629, L. 44.

panislamischen Kongreß in Istanbul zu halten sei, die seit längerem die muslimische und russische Presse beschäftigten.[1] Aus Istanbul sandte die russische Botschaft dem DDDII den Bericht eines Mitarbeiters,[2] der konstatierte, daß es im Umfeld der Zeitschriften *Hikmet* und *Sirat-i Müstakim* aktive Befürworter eines solchen Kongresses gebe – darunter auch viele Rußlandmuslime –, diese jedoch mehr als Sympathiebekundungen von der Regierung nicht erhielten. Der Şeyhülislâm hätte sich in dieser Frage zwar solidarisch mit ihnen erklärt, aber darauf verwiesen, daß das Osmanische Reich zu diesem Zeitpunkt unter keinen Umständen die europäischen Großmächte mit einem solchen Kongreß provozieren dürfe.

Wie stark die Macht der Presse sein konnte, zeigte sich am Beispiel einer russischen Pressemeldung vom Januar 1910, deren Wahrheitsgehalt die Behörden erst im Verlaufe des Hochsommers klären konnten. Es ging um die angebliche Fetwa des osmanischen Şeyhülislâms, in der alle Muslime aufgefordert wurden, für die osmanische Flotte zu spenden.[3] Eine russische Zeitung, *Zemščina*, hatte in ihrer Ausgabe Nr. 185 vom 13. Januar 1910 behauptet, daß das CUP den Şeyhülislâm überredet habe, eine Fetwa an alle Muslime zu richten, die den osmanischen Sultan als ihren Kalifen betrachteten. Die Fetwa sollte in allen Moscheen verlesen und die Gläubigen somit veranlaßt werden, für die Rettung des Islams zu spenden. So erhoffe die türkische Regierung, die für das ehrgeizige Flottenprogramm nötigen Millionen auftreiben zu können.[4]

Um die Brisanz dieser Angelegenheit zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der russischen Regierung das Trauma von Tsushima noch lebhaft in Erinnerung war: Die russische Flotte hatte sich von der Dezimierung noch kaum erholt. Nun schickte sich erneut ein orientalischer Staat, der ein potentieller Feind Rußlands in einem künftigen Krieg sein konnte, an, eine eigene Seestreitmacht zu erwerben.[5] Dies macht verständlich, wieso die russische Regierung ungehalten auf Informationen reagierte, wonach die eigenen muslimischen Untertanen dabei helfen sollten, die militärische Schlagkraft der Osmanen zu verstärken.

Ohne intensiver nachzuforschen, welche Bewandtnis es mit der Fetwa des Şeyhülislâms auf sich hatte, beschloß das russische Innenministerium bereits im Februar, in die Offensive zu gehen. In einem Rundschreiben an die Gouverneure wurden diese am 4.2.1910 darüber in Kenntnis gesetzt, daß eine Fetwa des osmanischen Şeyhülislâms alle Muslime – darunter na-

1 Siehe Kapitel 4.1.2.3.

2 Die Anfrage erfolgte am 13.10.1910. Das Antwortschreiben ging an das DDDII am 27.11.1910; der darin enthaltene Bericht aus Istanbul stammte vom 17.11.1910; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 1–5. Siehe auch Appendix A.

3 Hintergrund dieser Affäre war die Gründung des „Osmanischen Flottenvereins" *(Osmanlı Donanma Cemiyeti)* im Jahre 1909 und dessen Spendensammlung, die auch auf Muslime außerhalb des Osmanischen Reichs ausgedehnt wurde. Über die osmanischen Bemühungen, Spenden für ihre Flotte unter den Muslimen Indiens einzusammeln, siehe Özcan (1992), S. 194–99.

4 Schreiben des DDDII an das Polizeidepartement vom 20.1.1910, Nr. 765; RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1193, L. 25.

5 Die Freude der muslimischen Öffentlichkeit in Ägypten und dem Osmanischen Reich über die Niederlage Rußlands beschreibt Kreiser, Klaus (1981): „Der japanische Sieg über Rußland (1905) und sein Echo unter den Muslimen." In: *Die Welt des Islams* 21. S. 209–39.

türlich auch diejenigen ihres jeweiligen Amtsbereichs – dazu auffordere, für die osmanische Flotte zu spenden, um den Islam zu retten.[1] Einen Monat später kam das DDDII zu dem Schluß, daß eine solche Fetwa unter gar keinen Umständen in russischen Moscheen verlesen werden dürfe.[2] Daraufhin ergingen Anweisungen an die Orenburger „Geistliche Sammlung", die „Geistliche Sammlung" Tauriens, den Kaiserlichen Statthalter im Kaukasus und den Generalgouverneur Turkestans, alles in ihrer Macht stehende zu unternehmen, dies zu unterbinden.[3]

Die religiösen Verwaltungen setzten die ihnen unterstellten Imame und Prediger im April 1910 hiervon in Kenntnis, so daß die Anweisung wenig später auch die rußlandmuslimische Presse erreichte. Mit Befremden druckte *Joldyz* diese Anordnung ab: „Diejenigen, die diese Nachricht verbreitet haben, müssen Personen gewesen sein, die den Muslimen übelwollen", kommentierte das Blatt die Affäre um die angebliche Fetwa.[4] Auch *Bäjanelxak* zeigte sich erstaunt über diese Nachricht: Woher habe das Innenministerium bloß solche Informationen, fragte sich die Redaktion. Es könne sie nur von Personen erhalten haben, deren Absicht es sei, die Rußlandmuslime als Feinde der Regierung darzustellen, vermutete *Bäjanelxak*.[5]

Die Redaktion von *Tearüf-i Müslimin* wiederum schlachtete diese Entscheidung des russischen Innenminsteriums für ihre eigenen Propagandazwecke aus. Sie paßte hervorragend zu dem Bild von der russischen Unterdrückungspolitik, das die Zeitschrift kultivierte. Korrespondenten aus Rußland beklagten sich in *Tearüf-i Müslimin* über die ihrer Meinung nach brutalen Versuche der Regierung, die Solidarität der Muslime untereinander auf diese Weise zu unterminieren.[6] Zynisch stellte *Tearüf-i Müslimin* die Frage: Wenn das Osmanische Reich etwas dagegen unternommen hätte, daß in Makedonien während des russisch-japanischen Krieges Geld gesammelt wurde, was hätte dann die russische Presse wohl gesagt? Ohne Zweifel hätten sie alle ihre Granaten auf die Muslime, auf die Türken abgefeuert.[7]

Daß ein Organ wie *Tearüf-i Müslimin* die Entscheidung des Ministeriums, die Fetwa nicht verlesen zu lassen, angriff und darin einen weiteren Beweis für die Unmenschlichkeit der russischen Herrschaft erkannt zu haben glaubte, bestärkte das DDDII seinerseits in der Überzeugung, damals richtig gehandelt zu haben. Mehrfach wiesen die Akten, die über *Tearüf-i Müslimin* angelegt wurden, darauf hin, daß in ihr Beiträge zur Spendenfrage veröffentlicht wurden.[8] Dadurch hatte sich der Kreis an Verdächtigungen praktisch geschlossen. Aus einer ein-

1 Rundschreiben des Polizeiministerium an die Gouverneure vom 4.2.1910, Nr. 48921; RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1193, L. 30.

2 Schreiben Charuzins an das Polizeidepartement vom 8.3.1910, Nr. 2464; RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1193, L. 31.

3 Schreiben des DDDII vom 14./15.3.1910; RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1193, L. 36–39.

4 *Joldyz* 1910, Nr. 544, 26.5.1910/30. Cemazi I 1328 *(Törkija floty vä Rusija möslimanlary)*, S. 2.

5 *Bäjanelxak* 1910, Nr. 619, 27.5.1910/1. Cemazi II 1328 *(Törkija floty vä Rusija möslimanlary)*, S. 2.

6 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 14, 2. Eylül 1326/11. Ramazan 1328 *(Âlem-i İslâm: Menafi-i milliyeye karşı bir yemin)*, S. 231–32.

7 *Tearüf-i Müslimin* 1910, Bd. 1, Nr. 5, 27. Mayıs 1326/2. Cemazi II 1328 *(Şüun-i İslâm: Donanma-yi osmanî ianesi ve âlem-i islâm)*, S. 85–86.

8 So in einer undatierten Analyse einiger *Tearüf-i Müslimin* Nummern durch P. Anataki; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 187–88.

fachen Pressemitteilung war im Verlauf mehrerer Monate ein Politikum geworden. Ohne das energische Einschreiten der Behörden hätte die Spendensammlung für die osmanische Flotte wohl nie einen solchen Bekanntheitsgrad in Rußland erlangt.

Ende September 1910 mußte der „Kaiserliche Bevollmächtigte in Sachen Konstantinopel" in einem Bericht eingestehen, daß Nachforschungen der russischen Botschaft zu dem Ergebnis geführt hätten, daß es eine solche Fetwa des Şeyhülislâms nie gegeben habe.[1] Dies sei auch weiter nicht verwunderlich, da sich das Komitee aus Gründen der Vorsicht in seiner Propaganda nicht offizieller Repräsentanten des Staates bediene. Die Erkenntnis kam jedoch spät: In Rußland hatte die Meldung von *Zemščina* dazu geführt, daß sich das Mißtrauen zwischen der Regierung und den muslimischen Aktivisten vergrößert hatte.

7.2.2 Die Dienstreise Antakis nach Kairo und Istanbul (1911)

Bei der Analyse der panislamistischen Propaganda aus Istanbul war das DDDII auf die Zusammenarbeit mit dem Außenministerium, der Botschaft in Konstantinopel, der „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" und einzelnen Gouverneuren angewiesen. Einen Spezialisten für orientalische Sprachen, d.h. in erster Linie Arabisch und Türkisch, besaß es in einem seiner Mitarbeiter, dem Kollegiensekretär P. V. Antaki, einem christlichen Syrer aus Antiochia (Antakya). Aufgrund der unbefriedigenden Ergebnisse der bisherigen Nachforschungen und der mühsamen Beschaffung neuer Informationen aus den muslimischen Zentren wurde Antaki im März 1911 von dem Direktor des DDDII nach Kairo und Istanbul gesandt, um sich vor Ort ein realistischeres Bild von der panislamistischen Bewegung und ihren Verbindungen nach Rußland zu machen, als dies in St. Petersburg möglich war.

Bevor Antaki zu dieser Reise aufbrach, hatte er sich durch seine Übersetzungstätigkeit für das Departement bereits einen Eindruck von den wichtigsten panislamistischen Organen und ihrer Argumentation machen können. Seit Oktober 1910 fertigte er Übersetzungen und Zusammenfassungen von rußlandrelevanten Artikeln der Zeitschriften *Tearüf-i Müslimin*, *Sırat-i Müstakim* und *Hikmet* an, die dem DDDII und auch dem Innenministerium als Grundlage für ihre Suche nach panislamistischen Agitatoren und jungtürkischen Emissären dienten.[2]

Im November und Dezember 1910 begleitete Antaki einen führenden Mitarbeiter des DDDII, Platonikov, in die Uralregion, um in Orenburg und Ufa die reformierten Medresen sowie die „Geistliche Sammlung" zu inspizieren. In dieser Funktion war er auch der muslimischen Presse bekannt geworden. Selbst *Sırat-i Müstakim* sprach von *Antaki Efendi*.[3] Antakis Sprachkompetenz ermöglichte es dem Inspektor, festzustellen, welche Lehrbücher an den Medresen verwendet wurden (ob vielleicht Istanbuler oder Kairiner Drucke darunter waren),

1 Siehe den Rapport vom 29.9.1910 in Appendix E.

2 In einer am 25.1.1911 erstellten Zusammenfassung von relevanten Artikeln aus den Zeitschriften *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* und *Hikmet* erwähnte Antaki, daß die russische Botschaft in Konstantinopel dem DDDII diese Periodika zugesandt habe; RIGA, F. 821, Op. 133, F. 450, L. 34 ff.

3 *Sırat-i Müstakim* 1910, Bd. 5, Nr. 120, 9. Kanun I 1326/20. Zilhicce 1328 *(Şüun: İdare-i ruhaniye ve medaris-i milliye teftişi)*, S. 272.

welche Kenntnisse die Studenten von der russischen Geschichte, der Geographie Rußlands und von der Zarenfamilie hatten und inwieweit sie über die osmanische Türkei und den Sultan möglicherweise besser informiert waren.[1] Während Platonikov einen umfangreichen Bericht über den Zustand der Geistlichen Sammlung in Ufa verfaßte,[2] reiste Antaki im März 1911 nach Ägypten und Istanbul, wo er die in Rußland frisch gesammelten Erkenntnisse über die panislamistische Bewegung, aber auch über die Bildungsreform der Muslime, zu vervollkommnen hoffte.

Sein über 130 Schreibmaschinenseiten umfassender Rapport bildet ein interessantes Zeitdokument.[3] Geschrieben von einem Angestellten des DDDII, der durch seinen „orientalischen" Hintergrund den Objekten seiner Untersuchungen näher stand als andere Regierungsbeamte,[4] vermittelt er uns einen Einblick in die Art und Weise, wie das russische Innenministerium das von der Istanbuler Presse immer wieder propagierte Zusammenwachsen der muslimischen Welt wahrgenommen hat.

Ziel seiner Reise war es, die Beziehungen der Muslime verschiedener Länder untereinander sowie ihre Einstellung zu den europäischen Staaten, vor allem zu Rußland, zu erforschen. Ferner war er gebeten worden, mit den in Ägypten und der Türkei lebenden Rußlandmuslimen Kontakt aufzunehmen und festzustellen, welchen Einflüssen sie ausgesetzt seien. Besondere Aufmerksamkeit sollte er auf die Tätigkeit ägyptischer und türkischer Agenten richten, die die Pilgerfahrt russischer Muslime nach Mekka und Medina organisierten. Daneben wollte Antaki auch immer einen Blick für die religiösen und allgemeinbildenden Schulen Ägyptens haben.

Zunächst begab er sich nach Kairo, wo er sich um die Unterstützung der lokalen Regierung bemühte. Den Behörden habe er mitgeteilt, lediglich an den Schulprogrammen des Landes interessiert zu sein, schrieb er später. Als ersten Schritt besuchte er Muḥammad Rašīd Riḍā, den Herausgeber von *al-Manār*. Bei dieser Gelegenheit erwarb er die bisher erschienenen 13 Bände der Zeitschrift. Den Aktivitäten von Rašīd Riḍā in Istanbul ist der erste Teil des Berichts gewidmet. Rašīd Riḍā hatte mit dem Ziel, eine moderne religiöse Hochschule in Istanbul zu gründen, die den „wahren Islam" lehren und die Absolventen in die Lage versetzen sollte, ihre Religion vor den Angriffen der Europäer zu schützen, 1909/10 fast ein Jahr in der

---

1 In Ufa mußten Platonikov und Antaki feststellen, daß die Studenten der *Mädräsä-i gosmanijjä* und der *Mädräsä-i galijjä* das Fach „Weltgeschichte" nur mit osmanischen Büchern, genauer: mit den *Tarih-i umumi* Bänden von Mehmed Murad, bestritten. Ein Student habe nicht gewußt, wie lange die Herrschaftszeit der Romanovs schon andauere; dies sei sofort ins Protokoll eingetragen worden; *Vakyt* 1910, Nr. 696, 20.11.1910/30. Zilkade 1328 *(Äfädä mädräsä-i gosmanijjädä täftiš)*, S. 1–2; sowie Nr. 697, 23.11.1910/4. Zilhicce 1328 *(Mädräsä-i galijjä täftiš)*, S. 1.

2 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 625 und D. 626.

3 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 629.

4 Diesen Umstand betonten Muslime selbst; *Vakyt* berichtete über den Besuch der *Mädräsä-i gosmanijjä* in Ufa durch die Inspektoren des DDDII: Während sich der Russe Platonikov wegen der mangelnden Hygiene in den Schlafsälen schockiert und angewidert gezeigt habe, habe Antaki die Betreiber der Medrese in Schutz genommen, da er mit solchen orientalischen Zuständen besser vertraut sei; *Vakyt* 1910, Nr. 696, 20.11.1910/30. Zilkade 1328 *(Äfädä mädräsä-i gosmanijjädä täftiš)*, S. 1–2.

osmanischen Hauptstadt verbracht.[1] Sein Projekt, für das er im Juni 1910 eine eigenständige Gesellschaft *(Ğam'īyat al-'ilm wal-iršād)* gegründet hatte, scheiterte jedoch nach langem, vergeblichem Warten. Es kam zum Zerwürfnis Riḍās mit der osmanischen Regierung, da diese die Schule selbst kontrollieren und als Unterrichtssprache Türkisch durchsetzen wollte. Verbittert hatte sich Rašīd Riḍā im Oktober 1910 nach Ägypten zurückgezogen und begann, über *al-Manār* den Jungtürken vorzuwerfen, im Grunde Atheisten zu sein, die den Islam nur für ihre politischen Ziel mißbrauchten. Im Januar 1911 rief Rašīd Riḍā in Kairo ein ägyptisches Gegenstück zur Istanbuler *Ğam'īyat al-'ilm wal-iršād* ins Leben.

Der Zeitpunkt der Dienstreise Antakis (März 1911) ist daher von großer Bedeutung: Antaki traf Rašīd Riḍā in einem Augenblick an, als diesem die Erinnerungen an die Enttäuschungen, die er in Istanbul erfahren hatte, noch frisch im Gedächtnis waren. Antaki wurde Zeuge, wie sich der Panislamismus in eine arabisch-ägyptische Bewegung und eine türkisch-osmanische spaltete. Während sich die erste in ihrer Propaganda primär auf Nordafrika, den Mašriq und Indien beschränkte, konzentrierte sich die zweite von nun an vermehrt auf Rußland, China und Afghanistan/Persien. Unter den Wortführern der muslimischen Einheit entstand eine sprachlich-territoriale Zweiteilung, die späteren Phänomenen wie dem Panarabismus und dem Panturkismus den Weg ebnete und das gegenseitige Mißtrauen zwischen Arabern und Türken weiter verstärkte.

Antaki behandelte auf den ersten Seiten seines Berichtes die Entstehung der Gesellschaft *Ğam'īyat al-'ilm wal-iršād* und ihr Auseinanderfallen in eine ägyptische und eine Istanbuler Sektion. Während er Rašīd Riḍā zur zentralen Figur der Kairiner Sektion zählte, erwähnte er in der Istanbuler Sektion vor allem den neuen Şeyhülislâm Musa Kâzım und Ahmed Naim Babanzâde: beides prominente Denker, die häufig für *Sırat-i Müstakim* schrieben.

Die ägyptischen Panislamisten verfügten über ein weites Netz an Korrespondenten und führten auch Briefwechsel mit rußlandmuslimischen Aktivisten, schrieb Antaki. Zentrales Organ dieses Netzes sei die Kairiner Zeitschrift *al-Manār*. In einige Länder hätten sie auch Emissäre geschickt, jedoch gehöre Rußland nicht dazu, stellte Antaki fest. Auch pflegten die rußlandmuslimischen Studenten in Kairo keinen Umgang mit den ägyptischen Panislamisten.

Die Istanbuler-Gesellschaft stütze sich nach dem Auszug der ägyptischen Aktivisten vor allem auf rußländische Emigranten, die zum Umfeld des Şeyhülislâms Musa Kâzım gehörten. Diese kämen vorwiegend aus der Wolgaregion und von der Krim. Die Gesellschaft habe es sich zur Hauptaufgabe gemacht, ihre Ideen unter den Muslimen Japans, Chinas und unter den „Stämmen der türkisch-mongolischen Rasse" zu verbreiten. Wo es möglich sei, führe sie offen Propaganda – wie etwa in Japan und China –, wo dies nicht möglich sei, agitiere sie im Geheimen – so etwa unter den russischen Muslimen. Allerdings hätten die Istanbuler Aktivisten bisher keine türkischen Emissäre nach Rußland geschickt: Man bediene sich der nach Istanbul kommenden Rußlandmuslime, um die Ideen im Zarenreich zu verbreiten.

Um die Pläne der Istanbuler Gesellschaft vorzustellen, übersetzte Antaki mehrere Seiten lang einige in der osmanischen Presse veröffentlichte Reden Abdürreşid İbrahimofs. Die Gesellschaft sei, so Antaki, von der Notwendigkeit überzeugt, sprachlich geschulte Missionare in

1 Zum Istanbul-Aufenthalt von Rašīd Riḍā siehe TAUBER (1989), S. 104–06.

die Zielgebiete schicken zu müssen. Große Hoffnungen setzten die Aktivisten auf Missionen, die von Kultscha aus, an der chinesisch-russischen Grenze gelegen, organisiert werden sollten. Hier könne man, von „neutralem", chinesischem Boden aus, ohne Schwierigkeiten das kulturell und sprachlich verwandte Westturkestan mit Propagandisten infiltrieren.

An der Spitze der panislamistischen Bewegung in Istanbul stünden mit İbrahimof, Akçura, Ağayef u.a. russische Emigranten, fuhr Antaki fort. Daher werde diese Propaganda selbstverständlich auch auf die Muslime Rußlands ihre Wirkung haben. Die Absicht, die dahinter stecke, sei klar: Der osmanische Kalif solle auch unter ausländischen Muslimen politischen Einfluß gewinnen. Europäische Staaten, die über muslimische Minderheiten herrschten, könnten dann nicht mehr, wie einst, Druck auf die Türkei ausüben. So, wie sich die osmanische Armee bei einem Krieg gegen christliche Nationen nicht auf ihre christlichen Truppenteile verlassen könne, müßten solche europäischen Staaten ihren muslimischen Truppenkontingenten mißtrauen, wenn es zu einem Konflikt mit der Türkei komme. Die Panislamisten seien der festen Überzeugung, daß sich in einem solchen Fall jede Regierung sehr genau überlegen werde, ob sie eine Verschlechterung ihrer Beziehungen zur Türkei riskieren könne.

In letzter Zeit, so berichtete Antaki, verbreiteten die Aktivisten ihre Ideen in Rußland vorwiegend unter der Fahne des Panturkismus. Sie glaubten, daß dieser dem Panislamismus vorangehen müsse. Von allen muslimischen Emigranten, die z.Z. in die Türkei kämen, würden diejenigen türkischer Abstammung bevorzugt behandelt werden. Die türkische Regierung plane, in Kleinasien einen starken türkischen Staat entstehen zu lassen, und erkenne in den Rußlandtürken Verwandte, deren Ansiedlung in Anatolien der Landesverteidigung diene.

In Istanbul verfüge die panislamistische Bewegung über sechs spezielle Periodika, deren wichtigsten die Zeitschriften *Tearüf-i Müslimin*, *Sırat-i Müstakim*, *Hikmet* und *Beyanülhak* seien. *Tearüf-i Müslimin* werde fast ausschließlich von russischen Emigranten geleitet und von der türkischen Regierung „finanziell unterstützt" *(subsidirovatsja)*. Das Einfuhrverbot durch das russische Innenministerium habe schließlich das Ende der Zeitschrift bedeutet. Man habe, um das Blatt heimlich nach Rußland zu schmuggeln, auf dünnerem Papier drucken müssen und es über die deutsche und französische Post als Brief in einem Umschlag nach Rußland verschickt. Dies habe natürlich höhere Ausgaben verursacht. Da die türkische Regierung aber nicht bereit gewesen sei, die Mehrkosten zu decken, sei die Zeitschrift nach einiger Zeit [Februar 1911] eingestellt worden.

Von den anderen genannten Zeitschriften, so wußte Antaki zu berichten, erreiche nur noch *Sırat-i Müstakim* Rußland in einem nennenswerten Ausmaß. Der russische Botschafter habe, als er den türkischen Außenminister Rif'at Paşa auf die panislamistische Bewegung angesprochen habe, ausdrücklich auf die sechs Periodika hingewiesen. Rif'at Paşa habe aber beteuert, keine Kenntnis von deren Existenz zu haben. Daraufhin habe ihm der russische Botschafter angeboten, einige Nummern dieser Blätter zu schicken, die die Botschaft gesammelt habe, damit sich der Minister ein Bild von der hauptstädtischen Presse machen könne, fügte Antaki nicht ohne Ironie hinzu. Insgesamt sei der Botschafter, Hofmeister Čarykov, der Überzeugung, daß die jetzige türkische Regierung die Panislamisten nicht offiziell unterstütze. Sie habe sich aus außenpolitischen Gründen offenbar entschlossen, die Panislamisten sich selbst zu überlassen. Der Botschafter beabsichtige, gemeinsam mit den Vertretern Frankreichs und

Englands weiterhin Druck auf die türkische Regierung auszuüben, damit die panislamistische Bewegung ihre Aktivitäten einstelle.

Auf die Muslime der von Frankreich und England beherrschten Gebiete, fuhr Antaki fort, könne diese Bewegung gar keine so große Wirkung haben wie auf die Muslime Rußlands. Die muslimischen Untertanen Englands und Frankreichs seien viel zivilisierter als die Türken. Sie betrachteten diese lediglich als Befreier, wie früher die südslawischen Völker auf die Russen geblickt hätten. Aber sie würden niemals Vasallen der Türkei werden wollen. Dagegen würden die Muslime Rußlands aufgrund ihrer fehlenden Bildung im türkischen Sultan ihren geistigen Führer und in den Türken ihre Verwandten erkennen, die sie gegen die angebliche Unterdrückung durch die russische Regierung verteidigen sollten. Die türkische Öffentlichkeit ihrerseits fühle sich moralisch verpflichtet, ihren Glaubensbrüdern in Rußland beizustehen, und fordere von der osmanischen Regierung, sich in die Angelegenheiten der Rußlandmuslime einzumischen. Auch wenn die türkische Regierung vorsichtig handele, glaubte Antaki daher, noch keinen Grund zum Aufatmen zu erkennen.

Die Panislamisten bedienten sich sehr wirksamer Methoden, um ihren Haß gegen Rußland bei den Muslimen zu festigen: So bemühe man sich, den osmanischen Botschafter in St. Petersburg [Turhan Paşa] über die angeblichen Unterdrückungen und Schikanen, denen sich Rußlandmuslimen durch die Regierung ausgesetzt sähen, auf dem Laufenden zu halten. Ihm werde regelmäßig eine Nummer des panislamistischen Organs *Sırat-i Müstakim* zugesandt, in dem die rußlandrelevanten Mitteilungen unterstrichen seien. Viele dieser Nachrichten stammten ursprünglich aus rußlandmuslimischen Zeitungen. Der Haß, den die türkischen und ägyptischen Muslime gegenüber Rußland verspürten, habe seinen Ursprung in tatarischen Zeitungen, deren Meldungen von der osmanischen und arabischen Presse übernommen würden. Er selbst sei mehrfach Zeuge dieses Hasses geworden, unterstrich Antaki.

Mit großer Sorge sprach er über die Agitation, der sich rußlandmuslimische Pilger auf ihrem Weg nach Mekka ausgesetzt sähen. An allen wichtigen Stationen am Pilgerweg warteten Agenten auf sie, um sie zur Weiterfahrt auf türkischen Schiffen zu ermutigen oder sie einzuladen, ein paar Tage in Istanbul zu bleiben, um an einem Freitag dort am *selâmlık* teilzunehmen, d.h. gemeinsam mit dem Kalifen zu beten. Die Pilger aus Rußland, allen voran Turkestaner und Bucharer stimmten diesen Angeboten gerne zu. Antaki berichtete, er habe selbst erlebt, wie man Turkestanern während eines *selâmlık* die besten Plätze angeboten habe. Wer nicht auf dem Hinweg in Istanbul haltgemacht habe, der werde in Mekka überzeugt, es auf dem Rückweg zu tun. Entgegen den internationalen Abkommen über die Beförderung von Pilgern zur See wechselten die Pilger, nachdem sie von solchen Agenten – meist rußländischer Herkunft – überredet worden seien, die Schiffsgesellschaft und bestiegen einen türkischen Dampfer. Die Hohe Pforte unternehme nichts gegen diese Verstöße, ja fördere sie indirekt. Der türkischen Regierung gehe es hierbei nicht nur um einen finanziellen Gewinn, sie hege sicherlich politische Hintergedanken, vermutete Antaki.

Ein Pilger, der sich hingegen entscheide, auf einem russischen Dampfer zu bleiben, müsse alle möglichen Unannehmlichkeiten von Seiten der türkischen Behörden erdulden. Wenn sie jedoch auf türkische Schiffe gewechselt seien, würden die rußländischen Pilger von speziellen Mullahs indoktriniert, die ihnen die Mär von der Macht des türkischen Kalifen predigten.

Auch im Hedschas glaubte Antaki die Rußlandmuslime überall in den Fängen türkischer Regierungsangestellter. Die Predigten in Mekka und Medina trügen einen politischen Charakter, da sie hauptsächlich von der Türkei und dem Kalifen handelten. Da die Zahl der Pilger aus Rußland mittlerweile 11000 pro Jahr betrage, müsse es im Interesse der russischen Regierung liegen, die Organisation der Pilgerfahrt selbst in die Hand zu nehmen und hierfür spezielle Dampfer zur Verfügung zu stellen. In Mekka und Medina müßten unverzüglich russische Konsulate eingerichtet werden, lautete die Forderung Antakis.

Die Diskrepanz zwischen diesen Äußerungen Antakis aus dem Jahre 1911 und den Beiträgen in *Tearüf-i Müslimin* von 1910 ist auffällig:[1] Auf dem weiten Weg zwischen Odessa im Norden und Mekka im Süden war der Kampf um die Beeinflussung respektive Kontrolle der rußlandmuslimischen Pilger entbrannt. Beide Parteien in diesem Konflikt trauten dabei der jeweils anderen eine Organisationsgabe und Entschlossenheit zu, die wohl fern jeglicher Realität lag.

Während seines Istanbul-Aufenthalts hatte Antaki die Zeitschriften *Sırat-i Müstakim* und *Hikmet* als Privatperson abonniert, um die panislamistische Propaganda von St. Petersburg aus künftig besser verfolgen zu können. Als die Einfuhr von *Sırat-i Müstakim* im März 1911 verboten wurde, traf dies auch Antaki. Die Ausgaben von *Sırat-i Müstakim*, aber auch von *Hikmet* und *al-Manār*, kamen entweder gar nicht mehr bei ihm an oder erst, nachdem alle potentiell subversiven Stellen von den Zensurbehörden in Odessa geschwärzt oder herausgeschnitten worden waren. Es versteht sich, daß gerade diese Artikel für das DDDII von besonderem Interesse gewesen sein mußten. Mehrfach mußten sich die Vorgesetzten Antakis 1911 und 1912 bei der Hauptstelle für das Post- und Telegraphenwesen dafür einsetzen, daß die panislamistischen Blätter aus Istanbul und Kairo ohne Zensur an Antaki gesandt wurden. Diese Zeitschriften seien nicht für den Gebrauch von Privatpersonen bestimmt, sondern Forschungsgegenstand des DDDII, schrieb Charuzin im Oktober 1911. Aus verschiedenen Gründen sei es nicht erwünscht, daß die Redaktionen dieser Zeitschriften erführen, daß sie vom Departement abonniert seien. Daher habe man eine Privatperson, Antaki, vorgeschoben.[2] Auch wenn das zuständige Amt „postwendend" im Falle Antakis eine Sondererlaubnis erteilte, mußte das DDDII im April und Oktober 1912 wieder feststellen, daß die für die Erforschung des Panislamismus so wichtigen Periodika in Odessa hängenblieben oder nur stark zensiert durchgelassen wurden. Erneut mußte es um Sondergenehmigungen bitten.[3]

Die Arbeitsbedingungen, unter denen die Mitarbeiter des DDDII der Frage nachgehen mußten, ob es eine panislamistische Beeinflussung der Rußlandmuslime durch das Osmanische Reich gab, waren, wie uns das letzte Beispiel vor Augen führt, alles andere als einfach. Zuverlässige Aussagen über Organisation und Ideologie des Panislamismus konnten unter diesen Umständen kaum getroffen werden.

---

1 Siehe Kapitel 5.1.5.

2 Schreiben Charuzins vom 26.10.1911, Nr. 9577; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, L. 31.

3 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, L. 32, L. 65 u.a.

7.2.3 Abschließende Bemerkungen

Alles in allem wirkt auch der lange Bericht Antakis trotz einigen interessanten Details wenig fundiert und recherchiert, was an der geringen Aufenthaltsdauer gelegen haben mag. Seine Informationen über die panislamistischen Bewegungen stammten überwiegend aus zweiter Hand oder aus Pressebeiträgen. Über die Existenz und die Aktivitäten von solchen Gesellschaften sowie ihren Wirkungsradius geben die von Antaki gesammelten Nachrichten ein viel zu undeutliches Bild, als daß es eine Rekonstruktion zuließe. Darin unterscheidet sich dieser Rapport kaum von den Konsulatsakten, die 1910/11 dem DDDII zur Verfügung gestellt wurden. Fast immer, wenn diese Berichte konkreter über die Pläne der Istanbuler Panislamisten sprachen, griffen sie auf Zeitungsartikel zurück. Man mag zu Recht bezweifeln, ob die Presse ein „Spiegel der Realität" war, wie es die Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* und anderen Organen immer wieder behaupteten. Ihr kam aber – im Falle dieser russischen Dokumente – eine Funktion zu, die leicht aus einem Artikel handfeste Realität werden ließ. Dies geschah spätestens dann, wenn auf der Basis einer Denkschrift innen- oder außenpolitische Entscheidungen getroffen oder zumindest beeinflußt wurden.

Wie Geraci nachweisen konnte, waren russische Islamexperten ähnlich wie ihre zeitgenössischen Kollegen in Westeuropa Gefangene ihres eigenen Islambildes. Muslime wurden, so Geraci, nur als theokratische und engstirnige Fanatiker wahrgenommen.[1] Daß die russischen Muslime in ihrem „religiösen Fanatismus" osmanischer Agitation Gehör schenken würden, war für russische Beamte eine selbstverständliche Annahme. Nahrung erhielten solche russischen Überzeugungen, als das DDDII im Sommer 1910 vermehrt osmanische Periodika auszuwerten begann. Der Anspruch von *Sırat-i Müstakim*, *Hikmet* oder *Tearüf-i Müslimin*, für alle Muslime der Welt zu sprechen, ihre Behauptung, die Muslime Rußlands orientierten sich mehr und mehr am osmanischen Kalifat und an der osmanischen Sprache, lieferte anscheinend den Beweis für den lange gehegten Verdacht. Dies führte zu einer fast grotesken Situation: Mehr noch als die tatarische und aserbaidschanische Presse, die sich offen und kritisch mit der Propaganda Istanbuls auseinandersetzte, folgte 1910 die russische Bürokratie der osmanischen Selbstdarstellung und Selbstüberschätzung.

1910 waren auf dem Missionarskongreß in Kasan Forderungen erhoben worden, die Presse der Rußlandmuslime regelmäßiger als bisher auszuwerten, um künftig besser zu verstehen, wie die Muslime auf Beschlüsse der Regierung reagierten und welche Forderungen sie gegenüber der russischen Gesellschaft erhöben. Die Vorträge, die 1909/10 in St. Petersburg und Kasan über die muslimische Presse gehalten wurden, basierten auf veralteten Informationen oder mußten auf die Arbeiten ausländischer Zeitschriften zurückgreifen.[2] Den an Islamfragen

1 Geraci (1997), S. 152.

2 So beruhte ein Vortrag Bischof Aleksijs, des Rektors der Kasaner Geistlichen Akademie, vom Oktober 1909 über die zeitgenössische Bewegung unter den russischen Muslimen zu einem großen Teil auf Erkenntnissen, die die *Revue du Monde Musulman* bereits früher aus der rußlandmuslimischen Presse gewonnen hatte. Diskussionen in aserbaidschanischen Zeitungen der Jahre 1906–9 fanden somit auf dem Umweg über Frankreich ihren Weg nach Kasan und von dort zum DDDII in St. Petersburg; siehe Aleksij (1910): *Sovremennoe dviženie v srede russkich musul'man*. Kazan'. (ed. von P. V. Ščetinkin). Ähnliches läßt sich zu Aleksijs

interessierten Mitarbeitern des DDDII und den Kasaner Missionaren[1] war bewußt geworden, daß die Analyse der zeitgenössischen rußlandmuslimischen Presse nicht mehr Einzelnen zugemutet werden konnte.[2] Unter der Leitung von VLADIMIR GOL'MSTREM erstellte Anfang 1911 die „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" im Auftrag des Innenministerium eine Studie über die muslimische Presse Rußlands im Jahre 1910.[3] Diese erste Überblicksdarstellung über die wichtigsten Tendenzen und Akteure der rußlandmuslimischen Presse kann als Auftakt zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem neuen Medium verstanden werden. Wie schon im Falle der Analysen BAGINS gingen auch die Autoren dieses Berichtes den Verbindungen zur osmanischen Presse, insbesondere zu *Sırat-i Müstakim*, nach.

1912 gelang es dem Innenministerium, wissenschaftliche Mitarbeiter für eine neue Zeitschrift zu gewinnen, die in St. Petersburg erscheinen und ganz den Fragen des modernen Islams gewidmet sein sollte. Die Zeitschrift *Mir Islama* („Die Welt des Islams") darf als Resultat der seit 1909 andauernden Diskussionen um eine neue Islampolitik der russischen Regierung angesehen werden.[4] Wenn dieses vom Innenministerium finanzierte Projekt auch 1914 wegen Geldmangels eingestellt wurde,[5] dokumentiert es doch den Beginn einer professionelleren Beschäftigung mit dem zeitgenössischen muslimischen Leben innerhalb und außerhalb Rußlands. Eine der Hauptaufgaben von *Mir Islama* bestand in der Auswertung der muslimischen Presse Rußlands und des Osmanischen Reichs, wobei das Hauptaugenmerk auf solchen Periodika liegen sollte, die sich mit Fragen der Religion und der islamischen Gesellschaft beschäftigten.[6] Die erste osmanische Zeitschrift, die in *Mir Islama* vorgestellt wurde, war nicht zufällig *Sırat-i Müstakim*.[7] Neben *Sebilürreşad*[1] wurden in den Folgenummern auch Ausgaben von *Türk Yurdu*[2] und *İslâm Dünyası*[3] besprochen.[4]

Vortrag auf der Arbeitstagung vom Januar 1910 in St. Petersburg sagen; die Rede wurde vier Jahre später als Broschüre veröffentlicht; ALEKSIJ (1914): *Voinstvujuščij islam*. Moskva.

1 SERGEJ A. BAGIN, ein Mitarbeiter Aleksijs, hatte 1909 für die Missionarszeitschrift *Pravoslavnyj Sobesednik* eine längere Studie darüber verfaßt, wie Muslime mit Hilfe ihrer Presse Propaganda für den Islam betrieben. Die Studie erschien als Sonderdruck BAGIN, SERGEJ A. (1909): *O propagande islama putem pečati*. Kazan'. Im Juni 1910 hatte er auf dem Kasaner Missionarstreffen einen 24 Schreibmaschinenseiten umfassenden Vortrag über die Entwicklung der tatarisch-muslimischen Presse seit 1905 gehalten; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 450, L. 141 ff.

2 Bei ihrer Analyse der muslimischen Presse waren die Behörden auf die Hilfe von Orientalisten, mitunter orientalischer Herkunft, angewiesen. Neben Antaki begegnet man öfter noch dem Namen eines anderen christlichen Syrers: PANTELEJMON KRESTOVIČ ŽUZE. Er widmete sich vor allem den Kontakten, die rußlandmuslimische Redaktionen zur arabischen Presse unterhielten. Siehe den Sonderdruck ŽUZE, P. (1911): *Musul'manskaja pečat' v Rossii*. Sankt-Peterburg; ursprünglich als dreiteilige Folge erschienen in der Petersburger Zeitschrift *Kolokol* (Nr. 1500–02).

3 Die dem Innenministerium unterbreitete Version (RIGA, F. 821, Op. 133, D. 451) wurde später in der Druckerei des Innenministeriums als Broschüre gedruckt und veröffentlicht; siehe GOL'MSTREM (1911).

4 Zu den Hintergründen der Entstehung von *Mir Islama* siehe NAFIGOV (1964), S. 54–56.

5 Während des Ersten Weltkrieges erörterte das DDDII 1916 die Möglichkeit, eine erneute Herausgabe der Zeitschrift zu finanzieren; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 450, L. 105–09.

6 Siehe den mehr als 40 Seiten umfassenden Rechenschaftsbericht, der Ende 1913 eine weitere Finanzierung der Zeitschrift bewirken sollte; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 450, L. 1 ff.

7 Allerdings hatte sie kurz vorher ihren Name geändert. Sie nannte sich seit der 183. Nummer *Sebilürreşad*. In *Mir Islama* 1912, Bd. 1, Nr. 2 *(Osmanskaja pečat' v Turcii)*, S. 284–87, wurden nach einleitenden Worten,

In den wenigen Jahren zwischen 1909 und 1913/14 war die Beschäftigung des DDDII mit den islamischen Bewegungen im In- und Ausland spürbar intensiver geworden. Das „Erwachen der Muslime", wie es die Zeitgenossen nannten, hatte die russische Politik, aber auch die Kirche und Teile der konservativen Öffentlichkeit, zunächst verunsichert. Die Konferenzen und Beratungen der Jahre 1909/10 dienten dem besseren Verständnis der neuen Situation, die seit 1905 unter den Muslimen Rußlands entstanden war: Die Teilnehmer sahen sich vor allem in der Wolgaregion mit einer selbstbewußt auftretenden muslimischen Bevölkerung konfrontiert, die ihnen den Mißerfolg aller Russifizierungs- und Christianisierungsversuche früherer Zeiten vor Augen führte. An der Wolga schien zwischen tatarischem Islam und russischer Orthodoxie, so Ministerpräsident Stolypin, ein regelrechter „Kampf" *(bor'ba)* zu herrschen.[5] In diesem Krisenmoment wuchs die Sorge, daß die jungtürkische Türkei Einfluß auf die Muslime Rußlands nehmen könne. Die daraufhin einsetzenden Polizeiaktionen der Jahre 1910/11 hatten jedoch ergeben, daß die Angst vor einer organisierten panislamischen Geheimbewegung in Rußland offensichtlich unbegründet gewesen war. Der Feststellung von Geraci:

> "Tsarist police documents show [...] that attempts to ferret out Pan-Islam and Pan-Turkism usually ended in failure and an admission that these doctrines, though occasionally expressed in Tatar newspapers, had no specific program or organizational existence."[6]

ist daher zuzustimmen. Auch Mirähmädov unterstrich, daß die transkaukasischen Behörden in ihrem internen Schriftverkehr 1910/11 eingestanden, es gebe keine Anzeichen für eine panislamistische Bewegung unter den kaukasischen Muslimen.[7]

Ein Netz osmanischer Agenten konnte ebensowenig aufgedeckt werden. Die osmanische Regierung zeigte sich vielmehr, wie Antaki zu berichten wußte, an freundschaftlichen Bezie-

---

die nicht unerwähnt ließen, daß es sich bei einigen Mitarbeiten um Personen aus Rußland handele, die Nummern 176, 177, 179, 180, 183 und 184 ausgewertet.

1 So die Nummern 189–192 in *Mir Islama* 1912, Bd. 1, Nr. 3 *(Osmanskaja pečat' v Turcii)*, S. 484–85.

2 Nach einer längeren Einleitung, in der *Mir Islama* auf die Mitarbeit „russischer Tataren" hinwies, wurden die Nummern 1–11 (November 1911 bis April 1912) des ersten Bandes vorgestellt; *Mir Islama* 1912, Bd. 1, Nr. 3 *(Osmanskaja pečat' v Turcii)*, S. 485–92. Die Nummern 12–23 (April bis September 1912) des zweiten Bandes von *Türk Yurdu* wurden in *Mir Islama* 1912, Bd. 1, Nr. 4, *(Osmanskaja pečat' v Turcii)*, S. 633–44, besprochen.

3 *Mir Islama* 1913, Bd. 2, Nr. 4 *(Islam Djunjasy)*, S. 251–55.

4 Parallel zu *Mir Islama* erschien in Kasan seit 1912 die Zeitschrift *Inorodčeskoe Obozrenie* als Ableger der älteren *Pravoslavnyj Sobesednik*, dem Organ der Kaiserlichen Kasaner Geistlichen Akademie. *Inorodčeskoe Obozrenie* widmete sich der Auswertung der wichtigsten rußlandmuslimischen Periodika, blickte aber nicht in dem Maße auf das Osmanische Reich oder Ägypten wie *Mir Islama*. Zwischen 1913 und 1915 wurde sie für diese Aufgabe vom Innenministerium subventioniert; siehe RIGA, F. 821, Op. 133, D. 450, L. 105.

5 Geraci (1997), S. 142.

6 Ebd., S. 151.

7 Mirähmädov (1980), S. 346. Yémelianova (1997), S. 564, kam nach Auswertung des Archivmaterials der Republik Tatarstan zu dem Schluß: „It is also evident from the archive that Russian intelligence did not trace established regular links between Tatar national activists and pan-Islamist and pan-Turkist centres abroad, mainly in Turkey".

hungen zum Zarenreich interessiert. Mit Beginn des Tripolitanien-Feldzugs italienischer Streitkräfte (September 1911) sorgte sich das DDDII noch einmal darüber, daß die Osmanen zu einer Rußland nicht genehmen weltweiten Solidarität der Muslime aufriefen.[1] Doch ließ insgesamt der Verdacht, Istanbul könne einen schädlichen religiösen Einfluß auf die Muslime Rußlands ausüben, von 1912 an nach.[2] Der Panislamismus sei, so argumentierte *Mir Islama* 1913, in die zweite Reihe zurückgetreten. An seine Stelle sei die Nationalbewegung der Rußlandtürken, der Panturkismus, getreten.[3]

1 In einem Rundschreiben an alle Gouverneure bat Hofmeister Charuzin am 28.10.1911 darum, Spendensammlungen zugunsten des Osmanischen Reiches unter den Rußlandmuslimen zu unterbinden; RIGA, F. 821, Op. 133, D. 470, L. 9.

2 So hielt ZENKOVSKY fest: „[...] it also became clear to Russian society over the years 1912 to 1917 that Tatars were not a danger to the Russian state and its culture."; ZENKOVSKY (1960), S. 121.

3 Siehe die beiden Artikel „K vopros u panislamizme" (1913) In: *Mir Islama* Bd. 2, Nr. 1, S. 1–12, und „Pantjurkizm v Rossii." (1913) In: *Mir Islama* Bd. 2, Nr. 1, S. 13–30.

8 Schlußbetrachtungen

In den Jahren zwischen der sog. Jungtürkischen Revolution 1908 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges erlebte die osmanische Presse in Istanbul eine rege Beteiligung muslimischer Autoren rußländischer Provenienz. Ein Teil der nach und nach in Istanbul eintreffenden Rußlandmuslime war seit 1905 aktiv am Kampf um politische und kulturelle Rechte für die Muslime Rußlands beteiligt gewesen und hatte selbst auch Erfahrungen im Herausgeben von Periodika sammeln können. Hierzu zählten prominente Aktivisten wie Yusuf Akçura, Abdürreşid İbrahimof, Ayaz İshakof, Ahmed Ağayef, Ali Bey Hüseyinzâde oder Mehmed Emin Resulzâde. Neben ihnen begannen rußlandmuslimische Studenten, die in der osmanischen Hauptstadt lebten, zur Feder zu greifen und über ihre Heimat zu berichten. Ihr Schrifttum reflektiert zum einen den unter Rußlandmuslimen seit längerem ausgetragenen Streit zwischen Dschadidisten und Kadimisten, wobei sich die in Istanbul schreibenden rußländischen Autoren ausschließlich den Dschadidisten zurechneten. Zum anderen stellt es aber auch eine journalistische Aufarbeitung der ersten Russischen Revolution und der neuen Politik der Regierung Stolypin dar, der Rußlandmuslime gerade in den Jahren 1909/10 unterstellten, das Rad zurückzudrehen, d.h. den nationalen und religiösen Minderheiten im Zarenreich die 1905/06 zugesicherten Rechte wieder zu entreißen und ihre Assimilation anzustreben.

Der Wunsch einiger osmanischer Periodika, über das Reich hinaus zu expandieren, aus Istanbul den intellektuellen Mittelpunkt der islamischen Welt und aus dem Osmanisch-Türkischen die Sprache wenn nicht der ganzen islamischen Welt, so doch wenigstens der turksprachigen werden zu lassen, koinzidierte in den Jahren 1908–14 mit der Hoffnung tatarischer, aserbaidschanischer und turkestanischer Diasporagemeinden in der osmanischen Hauptstadt, stärker als bisher am kulturellen Leben der Osmanen teilzunehmen. Durch die Mitarbeit an überregionalen osmanischen Zeitschriften, die Publikation eigener Organe und die Gründung von Wohltätigkeits- und Studentenvereinigungen in Istanbul sollte ihnen dies auch gelingen. In der islamischen Welt nahm Istanbul nach 1908 für Rußlandmuslime die wichtigste Diasporafunktion ein – vor Kairo, Mekka, Medina oder Beirut.[1] In der Auseinandersetzung mit ihren kadimistischen Widersachern hofften die Rußlandmuslime auf den Beistand der osmanischen Geistlichkeit: Die Ulema Istanbuls sollten sich der Sache der Dschadidisten annehmen und all ihre Autorität aufbieten, um konservative und reformfeindliche Kreise in Rußland und Buchara von der Notwendigkeit einer Modernisierung des Bildungswesens zu überzeugen. Von der osmanischen Gesellschaft und deren Regierung erwarteten die in Istan-

1 Siehe hierzu GAJNETDINOV, R. B: (1997): *Tjurko-tatarskaja političeskaja èmigracija: načalo XX veka–30-e gody*. Istoričeskij očerk. Kazan'; sowie MINULLIN, ZAVDAT S. (1998): „Fraternal and Benevolent Assiociations of Tatar Students in Muslim Countries at the Beginning of the 20th Century." In: *Muslim Culture II*. S. 271–80.

bul agierenden Rußlandmuslime ein solidarisches Verhalten. Eine ihrer 1909/10 ständig wiederholten Grundthesen läßt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Nur ein geschlossenes Auftreten aller Muslime weltweit kann die Russen davon abhalten, weitere Rechte ihrer muslimischen Untertanen mit Füßen zu treten. Machen sich die osmanischen Muslime dies nicht bewußt, ermutigen sie Rußland nur zu weiterer Aggression, deren künftiges Opfer – daran ließen die rußlandmuslimischen Autoren keinen Zweifel – die Osmanen selbst sein werden.

Bei der rußländischen Exilszene, die am Istanbuler Presseleben teilnahm, handelte es sich überwiegend um Tataren und nur zu einem geringen Teil um Aserbaidschaner und Turkestaner. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn der osmanische Leser die Entwicklung im Zarenreich primär aus einer tatarischen Perspektive verfolgte. Dies gilt auch für die Beiträge über Kasachen, Bucharer, Baschkiren und andere turksprachige Muslime, deren gesellschaftliches Leben er durch eine tatarische Brille wahrzunehmen gezwungen war. Tatarische Visionen von einer sprachlichen, kulturellen und politischen Einheit der 20 bis 30 Millionen zählenden muslimischen Bevölkerung Rußlands, die in naher Zukunft (dominiert von einer tatarischen Elite) zur zweitgrößten Ethnie und damit zu einem einflußreichen Machtfaktor im Zarenreich werden könnte, fanden somit Einzug in das osmanische Rußlandbild. Gleiches läßt sich für die Wahrnehmung innermuslimischer Gegner der tatarischen Dschadidisten sagen: Sie wurden in der osmanischen Presse zu notorischen Kadimisten, russifizierten Aristokraten, rückständigen Sarten oder naiven, vom Kumys-Genuß berauschten Kasachen abgestempelt. Läßt man die in Kapitel 5 im einzelnen untersuchten Stereotypen Revue passieren, so muß man feststellen, daß der osmanische Leser anhand dieser Berichterstattung alleine kaum die Möglichkeit besaß, einen objektiven Einblick in das rußlandmuslimische Leben zu gewinnen. Nicht unerwähnt soll an dieser Stelle bleiben, daß zahlreiche der damals von tatarischen Dschadidisten geprägten Klischees Eingang in die türkeitürkische und westliche Forschung über den Islam in Rußland gefunden haben.[1]

Die Istanbuler Aktivitäten der rußlandmuslimischen Exilkreise blieben nicht ohne Folgen auf die innerosmanische Diskussion um Fragen der nationalen Identität, der richtigen Literatursprache, der kulturellen Ausrichtung sowie des Umgangs mit den eigenen nationalen Minderheiten. In dem Bestreben, aus ihrer Außenseiterrolle auszubrechen, bemühten sich die Rußlandmuslime seit Ende 1908 mit Erfolg, in der osmanischen Öffentlichkeit auf sich aufmerksam zu machen und als gleichberechtigter Teil der türkisch-islamischen Völkerfamilie akzeptiert zu werden. In der ersten Phase 1908–11 kooperierten die späteren Begründer der nationalistischen, panturkistischen Sichtweise um die Zeitschrift *Türk Yurdu* mit panislamisch ausgerichteten Gruppierungen wie den Herausgebern von *Sırat-i Müstakim*. Gerade diesem Blatt, zusammen mit seinem Ableger *Tearüf-i Müslimin*, ist es zu verdanken gewesen, daß sich die osmanische Öffentlichkeit schon Jahre vor der Gründung von *Türk Yurdu* mit dem Thema Rußlandtürken, türkische Sprache, türkische Geschichte und Identität jenseits des Osmanischen Reiches intensiv zu befassen begann, wie dies in Kapitel 4 nachgewiesen werden konnte. Zudem legten die Jahre 1909–11 den Grundstein für die Entstehung eines zwar nur

1 Hierzu KHALID (1998), S. 185. Zum tatarischen Eigenbild als Erwecker der „rückständigen" Turkestaner siehe ebd., S. 90–93.

kurzlebigen, für die weitere Entwicklung des Nationalismus in der turksprachigen Welt jedoch wichtigen Presseraumes, der kurz vor Ausbruch des Weltkrieges die muslimischen Intellektuellen Rußlands, Zentralasiens, des Balkans sowie des Osmanischen Reiches miteinander verband. Ohne die „Vorarbeiten", die *Sırat-i Müstakim* 1909–10 leistete, um einerseits auf den rußländischen Markt vorzudringen und andererseits den Rußlandmuslimen im Osmanischen Reich eine Plattform zur Verbreitung ihrer Ansichten zu bieten, wären die Erfolge, die *Türk Yurdu* und *İslâm Mecmuası* 1912–14 auf diesem Gebiet erzielten, nicht möglich gewesen. Es war Aufgabe des Kapitels 3, die hierfür notwendigen journalistischen Strategien der osmanischen Blätter und ihrer rußländischen Mitarbeiter aufzudecken. Dabei konnte aufgezeigt werden, daß die turksprachige Presse Bakus, Kasans, Orenburgs und anderer muslimischer Zentren des Zarenreichs dieses Istanbuler Schrifttum keineswegs ignorierte, sondern mehrfach als wichtigen Beitrag zu den „eigenen", rußlandmuslimischen Themen würdigte.

Gleichwohl ist der Einfluß solcher Propaganda aus Istanbul auf die Muslime Rußlands bisweilen überschätzt worden. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß die einzelnen Redaktionen, von der Wichtigkeit ihres nationalen oder religiösen Anliegens überzeugt, ihrem publizistischen Wirken eine viel zu große Bedeutung beigemessen haben. Doch waren es vor allem die zaristischen Behörden, die 1910–11 in den osmanischen Publikationen und dem sich anbahnenden journalistischen Netz zwischen Rußland und der Türkei ein Gefahr erkannt zu haben glaubten und durch ihr Vorgehen dem Istanbuler Schrifttum kurzfristig eine politische Dimension gaben, wie in Kapitel 7 näher dargelegt wurde.

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges konnten die Rußlandmuslime in Istanbul zurecht darauf verweisen, daß sie in den wenigen Jahren seit Ende der Ära Abdülhamids II. zum festen Bestandteil der osmanischen intellektuellen Szene geworden waren. Als direkte Folge dieser Entwicklung bewerteten sie den Umstand, daß die Osmanen in vermehrtem Maße Rußland und seiner muslimisch-türkischen Bevölkerung Aufmerksamkeit schenkten. So berichtete *Türk Yurdu* gegen Ende des Jahres 1913 in der Rubrik „Ereignisse aus der türkischen Welt" *(Türklük Şüunu)* davon, daß osmanische Intellektuelle in jüngster Zeit eine größere Bereitschaft zeigten, nach Rußland zu reisen und das Leben ihrer „nördlichen Brüder" näher kennenzulernen.[1] Die Redaktion erinnerte an die Worte Yusuf Akçuras, die er im März 1909 in seinem ersten Beitrag für *Türk Derneği* über die Politik der osmanischen Regierung geschrieben hatte.[2] Damals habe Akçura beklagt, daß dem „Türkentum" *(türklük)* in Istanbul keinerlei Bedeutung beigemessen werde und die türkische Welt jenseits von Ankara und Konya die meisten osmanischen Gebildeten nicht interessiere. Die Situation, so bemerkte die Redaktion von *Türk Yurdu* erfreut, habe sich nun zum Besseren gewandelt, da in den wenigen Jahren, die seit der Abfassung dieses Artikels verstrichen seien, drei prominente Osmanen Rußland einen Besuch abgestattet hätten: der ehemalige Großwesir Hüseyin Hilmi Paşa 1910, der Journalist Celal Nuri 1912 und der Religionsgelehrte Mahmud Es'ad 1913.[3] Leider, so

1 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 5, Nr. 6, 1329 *(Türklük Şüunu: Mahmud Es'ad Efendi'nin şimal türkleri arasında seyahatına dair)*, S. 1038–40.

2 Siehe die Auswertung des Beitrages in Kapitel 4.1.1.

3 Zu Hilmi Paşas Reise siehe auch Kapitel 5.4.2. Celal Nuri gab der tatarischen Presse einige Interviews: Aus *Joldyz* übernahm *İdel* eine Unterhaltung mit ihm; *İdel* 1912, Nr. 473, 27.7.1912/26. Şa'ban 1330 *(Ber törek*

bedauerte das Blatt, seien alle drei nur sehr kurze Zeit in Rußland geblieben und hätten daher wenige Eindrücke sammeln können.

Aus Sicht von *Türk Yurdu* hing die Zukunft der turksprachigen Welt von solchen direkten Kontakten ab. Nur in Zusammenarbeit mit den „Nordtürken" konnten ihrer Meinung nach die anstehenden Probleme des Osmanischen Reichs, d.h. die wirtschaftliche Konsolidierung, die Hebung des Bildungsniveaus der osmanisch-türkischen Bevölkerung und die Modernisierung des religiösen Denkens, gelöst werden. Zeitschriften wie *İslâm Dünyası*, *Türk Yurdu* und *İslâm Mecmuası* sahen es daher als notwendig an, die osmanischen Leser mit dem Schrifttum der Rußlandmuslime näher vertraut zu machen und sie an deren mutmaßlichen Erfolgen teilhaben zu lassen. Die „Erkundungsreisen", die osmanische Intellektuelle und Politiker nach Rußland unternahmen, komplementierten diesen Prozeß des „Sich-Gegenseitig-Kennenlernens".[1]

Dabei war der Eindruck, den die beiden erstgenannten Besucher, Hüseyin Hilmi Paşa und Celal Nuri, vom Leben der Rußlandmuslime im Zarenreich gewannen, sehr konträr. Hüseyin Hilmi Paşa bekräftigte in Interviews mit russischen und tatarischen Journalisten mehrfach, daß er über den Umgang der russischen Regierung mit ihrer muslimischen Minderheit sehr zufrieden sei und sich wünschte, die Muslime würden sich in stärkerem Maße als bisher der russischen Kultur öffnen. In Gesprächen mit dem Zaren und hochrangigen Politikern sei ihm wiederholt versichert worden, berichtete Hüseyin Hilmi Paşa, daß man an der Loyalität der Rußlandmuslime nicht zweifle. Er hielt den Muslimen Rußlands vor, das Bildungsangebot des Staates nicht genügend in Anspruch zu nehmen und zu wenige Kinder auf die staatlichen Schulen zu schicken.[2] Während seines Aufenthalts in St. Petersburg war ihm Mitte April 1910 von der Zeitung *Novoe Vremja* ein großer Empfang bereitet worden, auf dem Sadreddin Maksudof im Namen aller Rußlandmuslime eine Ansprache hielt, in der er die Anwesenheit Hüseyin Hilmi Paşas als Zeichen einer sich anbahnenden Freundschaft zwischen Rußland und der Türkei wertete.[3] Die Rußlandmuslime, so Maksudof, befürworteten eine russisch-türki-

---

bilä mösaxibä), S. 3–4. Seine Reiseerinnerungen hielt Celal Nuri in dem Buch *Şimal Hatiraları* (İstanbul. Matbaa-i İctihad 1330h) fest. Mahmud Es'ad war den Rußlandmuslimen schon vor seiner Reise als Mitarbeiter von *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* bekannt; siehe z.B. *Vakyt* 1910, Nr. 615, 11.5.1910/15. Cemazi I 1328 *(Matbugat vä Ädäbijat)*, S. 3.

1 Es liegen leider noch keine Studien darüber vor, wie die rußlandmuslimische Presse ihrerseits in den Jahren vor und während des Ersten Weltkrieges über das Osmanische Reich und seine Bewohner berichtete. Vor 1991 war die Bearbeitung einer solchen Fragestellung in der Sowjetunion ein politisch delikates Unterfangen. Eine erste vorsichtige Analyse der wichtigsten aserbaidschanischen und tatarischen Periodika läßt die Feststellung zu, daß der politischen und kulturellen Entwicklung in der Türkei eine große Aufmerksamkeit geschenkt wurde, was sich auch in den zahlreichen Korrespondenzberichten aus Istanbul oder anderen Reichsteilen widerspiegelt. Eine umfassende Beschäftigung mit dieser Thematik bleibt ein Desiderat.

2 Diese Interviews erschienen in *Vakyt* 1910, Nr. 606, 17.4.1910/20. Rebi II 1328 *(Fel'eton: Xilmi Paša Mäskäüdä)*, S. 2–3; Nr. 609, 27.4.1910/30. Rebi II 1328 *(Xilmi Paša Samarada)*, S. 3; Nr. 610, 29.4.1910/2. Cemazi I 1328 *(Xilmi Paša mäğlesendä)*, S. 2–3; Nr. 611, 1.5.1910/4. Cemazi I 1328 *(Xilmi Paša vä Rossija möslimanlary)*, S. 2.

3 *Vakyt* 1910, Nr. 603, 10.4.1910/13. Rebi II 1328 *(Xilmi Paša šäräfenä zur zijafät)*, S. 1. Bereits Ende 1908 hatte es zwischen *Novoe Vremja* und *İkdam* einen offenen Briefwechsel gegeben, der eine künftige Kooperation der beiden Staaten zum Gegenstand hatte; KURAT (1970), S. 151 ff. Die Regierungen beider Länder

sche Annäherung von ganzem Herzen. Nur wenige Wochen zuvor hatte Maksudof zur russischen Außenpolitik eine Rede vor der Duma gehalten und davor gewarnt, daß Deutschland versuche, die Osmanen gegen Rußland aufzuhetzen.[1] Die von den Deutschen in Istanbul herausgegebene Zeitung *Attaman Çaytunğ* [Osmanischer Lloyd] schreibe regelmäßig über Mißhandlungen, denen die Rußlandmuslime durch ihre eigene Regierung ausgesetzt seien, und trage so dazu bei, daß sich die Haltung der Osmanen Rußland gegenüber verhärte. Doch noch, so Maksudof, sei die osmanische Öffentlichkeit an einer Freundschaft zwischen Russen und Türken interessiert. Das Zarenreich solle dieses Vertrauenspotential nutzen. Der Besuch Hüseyin Hilmi Paşas schien die Hoffnung Maksudofs auf einen erneuten Dialog der beiden Länder zu bestärken.[2]

Hält man sich vor Augen, daß im April 1910 *Tearüf-i Müslimin* mit ihrem Erscheinen begann und nur wenige Monate vorher der Ton von *Sırat-i Müstakim* gegenüber der russischen Regierung schärfer geworden war, dann verdeutlichen die Aussagen Hüseyin Hilmi Paşas und Sadreddin Maksudofs, in welchem Maße die beiden Istanbuler Blätter „oppositionelle" Positionen vertraten. Hüseyin Hilmi Paşa sprach mit keinem Wort von einer Unterdrückung der Muslime oder von der Gefahr, daß sie auf den staatlichen Schulen russifiziert werden könnten. Maksudof erwähnte in seiner Dumarede zwar, daß es in letzter Zeit häufig zu polizeilichen Schikanen komme, doch vertrat er die Ansicht, daß Berichte hierüber in Istanbul keinesfalls dafür mißbraucht werden dürften, antirussische Gefühle zu schüren, da dies nur der deutschen Außenpolitik nütze.[3]

Celal Nuri, der zwei Jahre nach Hüseyin Hilmi Paşa durch Rußland reiste, sprach in seinen *Şimal Hatıraları* hingegen die Politik der Russifizierung direkt an und beschrieb, wie die tatarischen Muslime unter der Arroganz einer „fanatischen" orthodoxen Kirche zu leiden hätten.[4] Er wiederholte dabei viele Stereotypen, die 1910/11 in der Istanbuler Presse anzutreffen waren. Dies gilt nicht nur für die „russische Bedrohung", sondern auch für das „tatarische Eigenlob". Das positive Bild, das Celal Nuri in seinen „Erinnerungen" von der tatarischen Ge-

---

unternahmen Schritte zu einer Verbesserung der Beziehungen, die sich während der Unruhen in Makedonien im Frühjahr 1908 verschlechtert hatten. In St. Petersburg wie auch in Konstantinopel wurden die jeweiligen Botschafter ausgewechselt. Am 25.8.1908 wurde der für seine „russenfreundliche" Haltung bekannte Turhan Paşa osmanischer Botschafter in Rußland; ebd., S. 150. Dem russischen Botschafter N. V. Čarykov (1909–12) wurden protürkische Sympathien nachgesagt, die ihn dazu bewogen haben sollen, sich aktiv für das Zustandekommen einer russisch-türkischen Annäherung einzusetzen; siehe hierzu Bodger (1984), S. 81–83.

1 *Vakyt* 1910, Nr. 595, 23.3.1910/25. Rebi I 1328 *(Xariğije Näzarätenin ismetasy karalganda Sadri Maksudof notyky II)*, S. 2.

2 Hüseyin Hilmi Paşa blieb auch in späteren Jahren Rußland verbunden. So wurde er Mitglied des im März 1914 in Istanbul gegründeten „Russisch-Türkischen Freundschaftskomitees" *(Rus-Türk Dostluk Komitesi)*; siehe hierzu KURAT (1970), S. 216 ff.

3 Da diese Rede, die Maksudof vor dem russischen Parlament hielt, in *Vakyt* auf Zustimmung stieß, darf die hier geäußerte Warnung auch als repräsentativ für die Einstellung eines wichtigen Teils der tatarischen Öffentlichkeit angesehen werden.

4 NURİ, CELAL (1330): *Şimal Hatıraları*. İstanbul, S. 20–37. Die Einfuhr des Buchs nach Rußland wurde im Februar 1913 von der russischen Zensur verboten; siehe Appendix H. Celal Nuri arbeitete in Istanbul zusammen mit Ahmed Ağayef für die französischsprachige Zeitung *Le Jeune Turc*, die den zaristischen Behörden 1909/10 wegen antirussischer Artikel aufgefallen war; siehe Appendix E.

sellschaft zeichnete, ähnelt in frappanter Weise dem Selbstporträt der Rußlandmuslime in der osmanischen Presse. Angesichts der Kürze seines Aufenthalts – *Türk Yurdu* schrieb,[1] er habe Moskau, Nižnij-Novgorod und Kasan wie ein Pfeil durchflogen – waren ihm tiefere Einblicke in das Leben der Tataren wohl nicht vergönnt, so daß die Vermutung nahe liegt, daß er diese „Erkenntnisse" zu einem großen Teil schon vor Antritt der Reise gewonnen hatte und sie sich bestenfalls vor Ort bestätigen ließ. Die Ausführungen Celal Nuris lassen erkennen, wie sehr das Schrifttum der rußlandmuslimischen Emigranten in Istanbul den Blick eines osmanischen Intellektuellen auf Rußland und seine turksprachige Minderheit zu prägen vermocht hatte.

Dieser Exkurs läßt zum einen erkennen, welch enge Grenzen dem rußlandmuslimischen Exilschrifttum im Osmanischen Reich gezogen waren, wenn es darum ging, Einfluß auf die Aussenpolitik des Landes zu nehmen oder gar die russisch-osmanischen Beziehungen mit zu gestalten. Als „Störenfriede" mochten die Autoren gelegentlich das zwischenstaatliche Verhältnis getrübt haben, doch hing dies mehr mit der zaristischen Paranoia vor einer Unterwanderung der eigenen muslimischen Untertanen zusammen als mit einer konkreten Strategie der osmanischen Führung. Von dem Versuch einer politischen Aufwiegelung auswärtiger Muslime durch die Zeitschriften *Hikmet*, *Sırat-i Müstakim* und *Tearüf-i Müslimin* kann allenfalls im Sommer und Herbst 1910 gesprochen werden.[2] Die Agitation der osmanischen Periodika gegen Rußland behielt trotz aller Schärfe einen eher defensiven Charakter. Gleichwohl hatte solcherlei Berichterstattung bei Kriegsausbruch 1914 insofern Konsequenzen, als sie bei Osmanen wie ihren deutschen Verbündeten die Illusion weckte, die Muslime Rußlands würden sich gegen das zaristische Regime erheben und ihre osmanischen Brüder unterstützen.

Es wäre zu einseitig, die Schilderung rußlandmuslimischen Lebens in der Phase 1908–14 lediglich auf den Aspekt „geistige Vorbereitung auf einen künftigen russisch-türkischen Krieg" oder gar „Vision von einem pantürkischen Großreich" zu reduzieren, wie dies die plakativen Schlagworte *Panislamismus* oder *Panturkismus* tun, mit denen dieses Schrifttum von europäischen Zeitgenossen und der späteren Forschung häufig charakterisiert wurde. Vielmehr stellt die Agitation der Jahre 1909–11 eine direkte Reaktion auf die Politik der Regierung Stolypin dar. Die durch die Revolution von 1905 geweckten Hoffnungen auf eine Liberalisierung der russischen Politik schienen den Betrachtern im Istanbuler Exil trügerisch gewesen zu sein. Ein nicht unerheblicher Teil der Verbitterung, die in den Artikeln der Jahre 1909–11 zum Ausdruck kommt, läßt sich mit diesen enttäuschten Hoffnungen in Verbindung bringen. 1912–13 trat jedoch eine deutliche Änderung in der Berichterstattung ein, die nun neues Zuvertrauen erkennen ließ, in Bildungsangelegenheiten und der Organisation des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens Fortschritte erzielen zu können, ohne hierbei von der Regierung ständig gegängelt zu werden. Dieser Wandel läßt sich im übrigen auch in der rußlandmuslimischen Presse des Zarenreichs feststellen. Das entspanntere Klima

1 *Türk Yurdu* 1913, Bd. 5, Nr. 6, 1329 *(Türklük Şüunu: Mahmud Es'ad Efendi'nin şimal türkleri arasında seyahatına dair)*, S. 1039.

2 So etwa anläßlich der „Konferenz der Muslime", die im Oktober 1910 in Istanbul stattfand und auf der die britische und russische Iranpolitik verurteilt wurde; AFARY (1996), S. 305–07. Zu den Pamphleten Filibeli Ahmed Hilmis, des Herausgebers von *Hikmet*, siehe LANDAU (1990), S. 77–80 und S. 335–41.

zwischen Regierung und Opposition in Rußland führte 1913 zu einer Amnestie, von der auch einige nach Istanbul ausgewanderte Rußlandmuslime Gebrauch machten.

Dem 1911–13 von innenpolitischen Krisen und außenpolitischen Katastrophen traumatisierten osmanisch-türkischen Publikum diente das nun in der Istanbuler Presse gepflegte Bild vom in nationalen Angelegenheiten standfesten sowie kulturell und religiös fortschrittlich denkenden Rußlandmuslim als Hoffnungsschimmer für die eigene Errettung. Die Rolle des „großen Bruders" schien auf die „Nordtürken" übergegangen zu sein, die sich an einer engeren Kooperation zwischen dem Zarenreich und der Pforte interessiert zeigten, da sie sich hierbei eine wichtige (und nicht zuletzt profitable) Mittlerrolle versprachen.[1]

Auch wenn der Historiker es vermeiden sollte, der Frage „Was wäre, wenn?" nachzugehen, so sei uns hier abschließend eine Hypothese erlaubt: Hätte sich die osmanische Führung im Sommer 1914 gegen einen Kriegseintritt auf Seiten des Deutschen Reichs oder sogar für ein Zusammengehen mit Rußland entschieden, dann hätten die Jungtürken keinerlei Schwierigkeiten besessen, hierfür propagandistische Unterstützung aus den rußländischen Exilkreisen in Istanbul zu erhalten. Die osmanische Presse hätte in einem solchen Fall auf einen reichen Fundus an vorhandenen Stereotypen über die Bedeutung einer strategischen Allianz zwischen Russen und Türken sowohl für Osmanen als auch für Rußlandmuslime zurückgreifen können. Hierbei hätten deren im Zarenreich errungene wirtschaftliche und kulturelle Erfolge, wie sie 1912–14 in den Istanbuler Blättern ausführlich beschrieben wurden, als Rechtfertigung für die Entscheidung der Osmanischen Regierung dienen können.

Statt dessen eröffneten jedoch osmanische Kriegsschiffe das Feuer auf russische Häfen und lösten einen für beide Seiten blutigen Krieg aus, der auf eine territoriale Zerstückelung des jeweiligen Gegners ausgerichtet war und die religiösen Minderheiten der anderen Seite mit in die Planung einschloß. Der osmanischen Kriegspropaganda fiel es dabei leicht, all jene Klischees und Stereotypen zu instrumentalisieren, die das Rußlandbild der osmanischen Presse zwischen 1909–11 prägten, und das Zarenreich als Feind des Islams und erbarmungslosen Unterdrücker der Rußlandmuslime darzustellen.

1 Siehe hierzu etwa die Ausführungen von Kārimī (1913), S. 415–16.

Appendizes

A-H: Korrespondenzen, Stellungnahmen und Rapports russischer Ministerien über panislamische Agitation in Rußland und dem Osmanischen Reich aus dem „Russischen Historischen Staatlichen Archiv" *(Rossijskij Istoričeskij Gosudarstvennyj Archiv)* kurz RIGA. Die Appendizes B-G wurden aus dem russischen Original ins Deutsche übersetzt.

Appendix A

Standort:
RIGA, F. 821, Op. 133, D. 525, L 4–5.
Inhalt:
Anhang zu einem geheimen Bericht (Schreiben Nr. 980), den das Außenministerium am 27.11.1910 dem DDDII zukommen ließ: Stellungnahme der russischen Botschaft in Konstantinopel in französischer Sprache vom 17. November 1910 zur Frage eines Weltkongresses der Muslime in Istanbul.

Relativement au Congrès Panislamique et aux idées qui existent à ce sujet dans certains milieux Ottomans, on me fournit les renseignements suivants qui proviennent de sources autorisées.

L'idée d'un congrès panislamique à convoquer ici est patronné par certains ulémas en vue appuyés et encouragés par le docteur Nazim. Ces ulémas sont les hodjats Chewket et Fétim Effendis, professeurs de théologie ottomane (mouderris); le propriétaire du journal «Hikmet» Filibeli Ahmet Hilmi, journal de propagande panislamique et les propriétaires du journal hebdomadaire «Moustékim» Zeinel-Abedine et Echref Edib, ainsi que d'autre hodjas. Tous ces messieurs sont en relations avec certains députés hodjas qui font cause commune dans cette affaire.

Dernièrement une délégation spéciale s'est présentée au Cheikh-ul-Islam Moussa Kiazim Effendi pour demander son appui en vue de réunir un Congrès Panislamique dans la capitale ottomane, congrès où devraient être invités des représentants de tous les pays de l'univers habités par des musulmans. La délégation a expliqué au Cheikh-ul-Islam que le congrès devait examiner les conditions sociales et religieuses où se trouvent les musulmans dans les divers pays. Il y en a, comme par exemple aux Indes, où malgré ses aptitudes un musulman ne peut pas dépasser dans l'armée le grade de capitaine. Dans d'autre pays, on intervient même dans les pratiques du culte. Donc le congrès devrait discuter toutes ces particularités et aviser aux moyens propres à obtenir pour les musulmans une égalité complète dans leurs droits

civils et une indépendance complète dans leurs affaires de culte; tout comme le Gouvernement Ottoman Islamique se comporte ici vis-à-vis des éléments non-musulmans. La délégation a expliqué que l'état d'agonie où se trouve aujourd'hui la Perse, a comme tout premier motif, le manque de solidarité entre les musulmans des divers pays.

Le Cheikh-ul-Islam a dit qu'un congrès panislamique dans la situation actuelle, sera immensément préjudiciable aux intérêts de l'Empire vu les soupçons qu'il fera naître auprès des gouvernements intéressés. Le gouvernement ottoman ne pourra en aucune façon encourager les promoteurs de cette idée dans cette voie, qui est de nature à lui susciter des difficultés et des soucis graves. Non seulement il les a donc dissuadés de ce projet, mais encore il a insisté pour que les instigateurs de cette idée cessent d'envoyer des émissaires dans les pays habités par des musulmans – en vue de faire de la propagande en faveur de l'idée panislamique – car les gouvernements étrangers intéressés ont commencé à prendre ombrage de cette mesure.

La délégation a répondu qu'elle reconnaît la justesse de la réponse du Cheich-ul-Islam, mais qu'elle est presque sûre que si le gouvernement ne permet pas la réunion d'un progrès dans la capitale du Khalifat, les ulémas de l'Egypte, des Indes, du Soudan, de Kachgar etc. ... ne renonceront pas à leurs projets de réunir un congrès qui en cas d'impossibilité dans un pays musulmans, aura lieu dans une capitale européenne.

Et ce disant, la délégation s'est retirée. Le Cheikh-ul-Islam Moussa Kiazim Effendi a mis le Comité de l'Union et du Progrès au courent de cette démarche et le club de Chéref Sokak à Stamboul a pris les mesures nécessaires pour surveiller les membres de ce comité panislamique par l'intermédiaire de hodjas en qui il a une confiance absolue, car il a pensé que les agissements de ces fervents du panislamisme pourront faire naître de graves préoccupations au gouvernement ottoman.

La délégation des fervents du panislamisme a mis de son côté au courant de son entrevue avec le Cheikh-ul-Islam, le Dr. Nazim qui partage leurs opinions.

Je me permets d'ajouter que beaucoup d'étudiants musulmans provenant des pays russes habités par des musulmans partagent les idées des fervents du panislamisme.

Appendix B

Standort:
RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1199, L. 55–56.
Inhalt:
Kopie eines äußerst geheimen Berichts (Nr. 84) des russischen Konsulats von Adrianopel (Edirne) an den russischen Botschafter in Konstantinopel vom 25. Mai 1910.

Vom ersten Tag des Staatsstreichs von 1908 an habe ich von verschiedenen Seiten vernommen, daß die Führer der jungtürkischen Bewegung nicht beabsichtigen, sich mit der Propagierung ihrer Ideen nur auf die Türkei zu beschränken, sondern sich entschieden haben, mit aller Kraft die Wiedererweckung des Islams auch in anderen Ländern zu unterstützen.

Diese Gerüchte, die mich auf verschiedenen Wegen erreichten, hielten sich sehr hartnäckig und bezogen sich beharrlich auf Rußland, ein Land, auf dessen muslimische Bevölkerung die Blicke der Jungtürken mit besonderer Hoffnung gerichtet sind: Angeblich messen die Jungtürken der Propaganda der panislamischen Idee gerade unter unseren Muslimen höchste Priorität für die Türkei bei.

Da eine solche Tätigkeit von den Jungtürken bis jetzt noch nicht in den von mir zu observierenden Provinzen auftrat und eher eine allgemeine politische Angelegenheit ist, mit der zu beschäftigen ich nicht beauftragt wurde, habe ich eine bestimmte Zeit lang davon abgesehen, den Kaiserlichen Botschafter von den Gerüchten über diese Aktivitäten in Kenntnis zu setzen. Vor allem weil diese Gerüchte bis jetzt noch sehr vage waren und niemals auf konkreten Tatsachen beruhten, zu keiner Zeit irgendein Name genannt wurde – deshalb schienen sie mir wenig glaubwürdig zu sein.

Aber in der letzten Zeit mußte ich meine Meinung ändern. Vor kurzem habe ich mich mit einer mir wohlvertrauten Person, an deren Ergebenheit Rußland gegenüber ich nicht zweifeln kann, getroffen. Dieser Herr stammt aus einem kleinen Ort in Makedonien, beherrscht sehr gut die türkische Sprache und hat es geschafft, die früheren Beziehungen zu den Muslimen seiner Heimat, die ihn aus türkischer Sicht für vertrauenswürdig halten, zu bewahren.

Der letzte Aufenthalt meines Bekannten in seinem Heimatstädtchen (im Herbst des vergangenen Jahres)[1] geschah zu einem Zeitpunkt, als auch einige Jungtürken dort eingetroffen waren, die früher Freunde meines Bekannten waren. Sie haben sich alle regelmäßig bei einem Mullah versammelt, der ein großer Fanatiker und auch ein Anhänger der jungtürkischen Ideen ist. In Gesprächen wurden mehrmals politische Fragen behandelt, wobei die Jungtürken sich an der Anwesenheit meines Bekannten nicht störten, und sie sprachen über alles mit einer großen Offenheit. Dies hat den Mullah davon überzeugt, daß der Neuankömmling mit allen Plänen der Jungtürken vertraut ist, was ihn dazu gebracht hat, nach Abreise der Jungtürken alle Vorsicht zu verlieren.

Aus den darauffolgenden Gesprächen mit dem Mullah hat mein Bekannter in Erfahrung gebracht, daß die Jungtürken schon vor einigen Monaten einige Dutzend belesene und den

1 Das bedeutet Herbst 1909.

neuen Ideen ergebene Hodschas als scheinbare Händler, aus Mekka zurückkehrende Pilger und vergleichbare Personen nach Rußland geschickt haben, um unter den Muslimen eine weltweite muslimische Solidarität zu predigen – als Gegengewicht zur christlichen Welt. Diese Prediger werden zum großen Teil in die Wolgaregion in die Städte geschickt, wo es eine bedeutende tatarische Bevölkerung gibt, auf die Krim, in den Kaukasus, in die Region Turkestan, nach Buchara und Afghanistan.

Ein Umstand, der den Informanten zu der Überzeugung brachte, daß es sich bei dem oben Gehörten nicht um Spekulationen der Jungtürken handelte, ist die Tatsache, daß der Mullah über Städte an der Wolga sprach, in denen eine muslimische Bevölkerung lebt, über Kasan, Nižnij-Novgorod, Astrachan, über die Wege nach Turkestan und Buchara, über die Anzahl der Muslime in Rußland (die den Jungtürken zufolge bis zu 30 Millionen beträgt), über den Wohlstand einiger russisch-muslimischer Händler, wobei er angeblich sogar Einzelheiten berührte, die darauf schließen lassen, daß er diese Informationen von Personen erhalten hat, die Ortskenntisse besitzen.

Der Mullah hat angeblich seine schamlosen Ausführungen mit folgendem Gedanken beendet: „Wenn wir jetzt wieder einen Krieg mit Rußland führten – dann wären wir nicht mehr so wie früher in der ungünstigen Situation, gleichzeitig mit einem mächtigen äußeren Feind und inneren Feinden kämpfen zu müssen: im Gegenteil, wir werden innerhalb Rußlands 30 Millionen Verbündete finden, die wir vorbereiten können. Wir werden uns in einer besseren Lage befinden als Japan, das die Muslime nicht gegen Rußland aufbringen konnte."

Selbstverständlich habe ich keine Möglichkeit, das oben Dargestellte zu überprüfen, und gebe diese Worte so weiter, wie ich sie vernommen habe. Aber diesmal handelt es sich nicht um undeutliche Gerüchte über die Pläne der Jungtürken, sondern um eine konkrete Tatsache: nämlich um die Erzählung eines Mullahs in einer abgelegenen Ortschaft Makedoniens, eines Mullahs, der die Namen der russischen Städte aufzählt, in denen seiner Meinung nach eine Propaganda geführt wird, und konkrete Hoffnungen zum Ausdruck bringt. Deswegen halte ich es nicht für angebracht, das oben Geschilderte mit Schweigen zu übergehen, weil ich mir vorstellen kann, daß diese Mitteilungen, die für sich alleine genommen unbedeutend sind, diese Mitteilungen, wie fragmentarisch und unvollständig sie auch sein mögen, in Zusammenhang mit anderen Informationen, die die Kaiserliche Botschaft aus anderen Quellen erhält, Licht auf diesen Aspekt der oben geschilderten jungtürkischen Aktivitäten werfen könnten.

Appendix C

Standort:
RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 7
Inhalt:
Geheimes Schreiben Stolypins vom 7.10.1910 (Nr. 9667) an die Gouverneure der von Muslimen bewohnten Provinzen.

Wie aus den Mitteilungen, die dem Ministerium unterbreitet wurden, hervorgeht, haben sich die Führer der jungtürkischen Bewegung entschieden, sich bei der Propaganda ihrer Ideen nicht auf die Grenzen der Türkei zu beschränken, sondern dazu beizutragen, daß der Islam auch in anderen Staaten wieder auferstehe, und insbesondere die panislamistischen und panturkistischen Ideen in Rußland zu fördern.

Mit diesem Ziel haben die jungtürkischen Führer eine Reihe von belesenen und den neuen Ideen ergebenen Hodschas als scheinbare Händler, aus Mekka zurückkehrende Pilger und ihnen ähnliche Personen nach Rußland geschickt, um unter unseren Muslimen den Gedanken an die Vereinigung der ganzen muslimischen Welt zu propagieren. Diese für die Einheit unseres Staates gefährlichen Propagandisten lassen sich zum größten Teil in den Wolgagebieten nieder, in den Orten mit größerer tatarischer und überhaupt muslimischer Bevölkerung, daneben auch auf der Krim, im Kaukasus und in der Region Turkestan. Aufgrund der höchsten Vertraulichkeit der in der Türkei getroffenen Maßnahmen, die dazu angetan sind, auf unsere mohammedanische Bevölkerung, die schon unter sich nicht wenige Personen kennt, die den Wunsch ihrer Glaubensbrüder nach einer Abspaltung nachvollziehen können und der Türkei als religiös-politischem Zentrum wohl gesonnen sind, einen verderblichen Einfluß zu haben, halte ich es für notwendig, die besondere Aufmerksamkeit Eurer Exzellenz auf das hier Vorgebrachte zu lenken.

Es besteht kein Zweifel, daß jede Einflußnahme auf unsere muslimischen Untertanen seitens politischer Akteure eines uns kulturell feindseligen Staates, wie ihn die Türkei darstellt, im Keim erstickt werden muß. Und deswegen schlage ich Ihnen unabhängig von den allgemeinen Maßnahmen, die Euer Exzellenz den lokalen Umständen gemäß treffen, vor, das Auftreten solcher oben beschriebenen Personen aus der Türkei sehr sorgfältig zu beobachten und, falls sie entdeckt werden, unverzüglich entschiedene Maßnahmen für ihre Ausweisung aus dem Reich zu treffen.

Über [...] die Maßnahmen, die getroffen werden, sollte Euer Exzellenz mich unverzüglich benachrichtigen.
Minister des Inneren
Staatssekretär Stolypin.

Appendix D

Standort:
RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 90ff
Inhalt:
Auszug aus einem Bericht über die Zeitung *Tearüf-i Müslimin* und ihre Herausgeber, der im Anhang an das Rundschreiben Stolypins (Nr. 9667, Appendix C) seit dem 12.11.1910 vom Leiter des DDDII, Hofmeister Charuzin, an die Gouverneure der von Muslimen bewohnten Provinzen versandt wurde.

Im Zusammenhang mit der Zeitschrift „Taaruful'-Muslimin" (das sich gegenseitig Kennenlernen der Muslime), habe ich die Ehre, folgendes zu berichten:

Es ist eine Wochenzeitschrift, die in Konstantinopel herausgegeben wird und im Laufe dieses Jahres gegründet wurde. Bei ihren Gründern handelt es sich um eine Gruppe von Tataren, die in Konstantinopel leben. Diese Gruppe steht an der Spitze der jungtatarischen Bewegung in Rußland. Schon vor zwei Jahren hat diese Gruppe in Konstantinopel eine besondere Gesellschaft gegründet, deren Ziel darin besteht, die nach Konstantinopel zum Studium kommenden Tataren materiell zu unterstützen; sie gewährleistet gerne den Jungtataren, die nach Konstantinopel kommen, um hier an den Lehranstalten aufgenommen zu werden, jede Form von Unterstützung. [...] Dies alles wird unternommen, um aus diesen Jungtataren Volkslehrer für Rußland werden zu lassen. Auf diese Weise beabsichtigen sie, Schritt um Schritt Gleichgesinnte, die nach dem neuen Programm und der neuen Methode unterrichten und sich solidarisch zu dieser Gesellschaft verhalten, auf den muslimischen Lehranstalten Rußlands unterzubringen; sie wollen die bis jetzt loyal, gottesfürchtig, ihrem Kaiser ergeben mit ihrer Gemeinde arbeitenden Mullahs und Lehrer vom alten Schrot und Korn verdrängen und durch Mitglieder ihrer Partei ersetzen. Den gleichen Plan hegen die Jungtataren auch für Buchara. Die junge Generation der Sarten wird auch von dieser Gruppe vorbereitet. Um ihre Organisation weiterzuentwickeln, schickt diese Gesellschaft ihre Appelle überallhin, unter anderem auch nach Rußland (ein Exemplar eines solchen Aufrufes erhielt das Departement rechtzeitig). Die Führer dieser Organisation sind in ihrer Sache erfahren, sie haben an der revolutionären Bewegung in Rußland teilgenommen. Sie sind auch jetzt in allen wichtigen Städten Rußlands aktiv, die Agenten dieser Gruppe arbeiten in Buchara und Turkestan, bei den Sarten und Kirgisen.

Diese Kadetten-Tataren haben, nachdem sie sich des Mißerfolges bei ihrem Versuch, die Tataren Rußlands aufzuhetzen, bewußt wurden, ihre Taktik geändert. Die Schuldigen an ihrem Mißerfolg und an dem Mißlingen dieses Unternehmens glaubten sie ganz in den alten Mullahs, in den alten religiösen muslimischen Lehranstalten – Mekteb und Medrese – gefunden zu haben. Ihrer Meinung nach sollte der Versuch, die Tataren auf den Weg des Erwachens zu bringen, solange die Mullahs der alten Schule ihren Einfluß haben und die Kinder auf den alten religiösen Schulen – Mekteb und Medrese – nach dem alten Programm unterrichtet werden, um mehrere Jahre verschoben werden. Sie glauben, daß man, um dieses Ziel zu erreichen, für sich selbst ein neues System entwickeln muß. Dieses Vorhaben sollte in den

Lehranstalten beginnen. Man sollte den Einfluß der Mullahs zerstören, jenen „Beamten der Regierung", alle alten Mektebs abschaffen, neue Schulen mit neuem Programm errichten und neue Lehrer aus der Türkei und Ägypten einladen. Aber da das Gesetz einem türkischen Untertan nicht erlaubt, in Rußland den Lehrerberuf auszuüben, so sollte man, um dieses Hindernis zu umgehen, in diese Staaten Jungtataren aus Rußland senden; sie dort im wahrsten Sinne des Wortes eine Ausbildung erhalten und nach Rußland als Lehrer zurückkehren lassen. Dann wird es für die alten Mullahs mit ihren veralteten Mektebs schwierig werden, mit diesen jungen Kräften zu kämpfen, und diese Säule, die diese Gesellschaft störte, sollte unter dem Druck der frischen Kräfte zusammenbrechen. Deswegen sind alle ihre Bemühungen darauf gerichtet, mehr oder weniger öffentliche Positionen unter den Muslimen, wie das Amt des Mullahs, des Lehrers, aber auch des Muezzins, Schritt um Schritt mit Jungtataren zu besetzen. Ihrer Taktik folgend beginnen sie auch langsam Erfolg zu haben; nicht selten trifft man Mullahs und Lehrer dieser Partei, die eine türkische, zeitgemäße Ausbildung erhalten haben. Das wichtigste Ziel dieser Organisation ist die Vereinigung aller türkischen Stämme Rußlands, der Tataren, Kirgisen und Sarten mit den Türken. Dies denken sie mit Hilfe der [türkischen] Schule und Lehrer zu erreichen: durch die Turkifizierung der muslimischen Schulen.[1] Indem sie die Sprache verallgemeinern, vereinigen sie die Völker über die Literatur, und dann ist es auch nicht mehr schwer, zum „Panislamismus" zu gelangen. Sie schlagen vor, bei der Verwirklichung dieser Idee erst mit der Propagierung des „Panturanismus" zu beginnen. Diese Idee von ihnen ist deutlich aus den hier beigefügten Übersetzungen ihres Presseorgans zu erfassen. Sie sagen, daß die [osmanischen] Türken ihre Stammesgenossen in Rußland: Tataren, Kirgisen, Sarten und die übrigen Muslim-Turanier[2] nicht vergessen sollen. Eine feste Vereinigung dieser Stämme ist erst nach einem gegenseitigen Näher-Kennenlernen möglich; und um dieses Ziel zu verwirklichen, haben sie gerade mit der Publikation ihres Organs „Taaruful'-Muslimin" (das sich gegenseitig Kennenlernen der Muslime) begonnen. Die Anführer dieser Gruppe, ihre Inspiratoren, sind die gleichen Leute, die vorgehabt hatten, in Rußland eine Gesellschaft „Ittifakul'-Muslimin" (Union der Muslime) zu gründen, aber ihre Satzung ist, wie allgemein bekannt, nicht angenommen worden.

II.

Die Gründer dieser Gesellschaft haben in Rußland eine Reihe von Orte anvisiert; Städte, die dicht mit ihren Glaubensbrüdern besiedelt sind. In diesen sozusagen muslimischen Zentren haben sie ihre Agenten, die ihre Ziele propagieren. Zu solchen [...] Städten gehören: Kasan, Orenburg, Astrachan und für die wichtigeren Ziele St. Petersburg.

Kasan hat sich aufgrund der ungeschickten Führung durch ihre [muslimischen] Oberhäupter und dank der Wachsamkeit der lokalen Regierung von der aktiven Solidarisierung mit dieser Organisation abgewandt. Der Agent dieser Organisation in Astrachan ist ein gebürtiger Perser, ein schiitischer Fidai, der in der Türkei seine Ausbildung erhalten hat.[3] Er hat seine

---

1 *Oturečeniem musul'manskich škol.* Mit Turkifizierung ist hier eine „Osmanifizierung" gemeint. Die muslimischen Schulen in Rußland sollen also den Schulen der Türkei angeglichen werden.

2 Musul'man-turan.

3 Zu Lütfi İsmayılof-Şirvanski siehe Kapitel 3.2.2.3.

Tätigkeit mit einem massiven Angriff auf die Mullahs, „die Beamten der Regierung", begonnen. Die unausgebildeten Mullahs, die Regierungsagenten seien, sicherten die Interessen der Regierung, sie nähmen Bestechungsgelder usw. So hat er sich über die Mullahs geäußert.

Für die Durchführung seiner Ideen hat er einst seine Zeitung gegründet, die „Burgani-Tarakki" (der Beweis des Fortschritts) hieß. Er war es auch, der in Astrachan eine Gesellschaft mit dem Namen „Šurai-Islam" (Der Rat des Islams) gegründet hat. Dieselbe Gesellschaft hat ihre Schule eröffnet, in der die Lehrer zu den in Konstantinopel ausgebildeten Personen gehörten oder gar türkische Untertanen waren; sie haben in dieser Schule ihr Programm eingeführt. Die Begeisterung für den Turkismus bei diesen Personen ging so weit, daß sie im Namen der Gesellschaft ein Telegramm nach Konstantinopel an Chil'mi Paša (dem damaligen Großwesir) schickten.

In ihrem Telegramm äußern sie ihren Wunsch, drei Tataren nach Konstantinopel zum Studium zu schicken, und bitten darum, diese auf Staatskosten studieren zu lassen. Der Großwesir hat zustimmend geantwortet. Dieses Telegramm und die Antwort von Chil'mi Paša wurde auf einer öffentlichen Versammlung vorgelesen. Die religiösen, ihren Traditionen ergebenen Muslime Astrachans haben mit Schwierigkeiten diese Herren in ihrer Mitte ertragen. Mehrfach haben sie sich mit der Bitte an die Verwaltung gewandt, ihnen Einhalt zu gebieten. Schließlich wurde der Vorsitzende dieser Gesellschaft und der Herausgeber dieser linken Zeitung unter Arrest gestellt. Aber trotzdem konnten sie sich verteidigen. Gegen diese Leute hat sich sogar die Geistlichkeit Astrachans erhoben, und dank der gemeinsamen Anstrengung von konservativen Muslimen und der Geistlichkeit ist es endlich gelungen, die Schließung der Schule dieser Gesellschaft zu erreichen.

Aber die Führer dieser Gesellschaft haben ihren Mut nicht verloren. Sie fuhren nach St. Petersburg und fingen an, beim Ministerium für Volksbildung Fürsprache einzulegen, bei den Abgeordneten der Staatsduma Zuflucht zu suchen, und im Endergebnis haben sie die Wiedereröffnung der Schule durchsetzen können. Die Maßnahmen der Verwaltung zur Schließung der Einrichtung wurden als nicht ordnungsgemäß beurteilt. Aber wie dem auch sei, dank dem Druck der Mullahs von Astrachan wurde der Leiter dieser Einrichtung gezwungen, seine Zeitschrift einzustellen, seine Vorhaben aufzugeben und in die Türkei zu fahren. Nach den letzten Meldungen ist diese Person, Lutfi İsmailov, wieder nach Astrachan zurückgekehrt.

Viel vorsichtiger und taktischer wird diese Sache in Orenburg angegangen. Hier wird viel geheimer operiert, große Exzesse werden vermieden, und man bemüht sich zu zeigen, daß man mit vorsichtigen Schritten voranschreitet, es wird vorsichtig agiert.

Im selben Stil hat die Organisation auch in St. Petersburg diese Aktivität betrieben. Ihre hiesigen Agenten fürchten, offen zu arbeiten, da die lokale muslimische Geistlichkeit alle ihre Aktivitäten wachsam verfolgt. Den hiesigen Agenten dieser Organisation kommt eine andere Rolle zu ...

In St. Petersburg wurde diese Organisation von Abdurrašid Ibragimov gegründet, der jetzt der Leiter der Konstantinopeler Zeitung „Taaruful'-Muslimin" ist. Dieser Herr hat während der Wahl zur ersten Duma für die Kandidaten der linken Parteien agitiert [...]. Er war es auch, der in St. Petersburg die Zeitschrift „Mirat" herausgegeben hat, die dann später eingestellt

wurde. Im Jahre 1905 ist es ihm gelungen, die Zeitung „Ul'fet" (Vereinigung) ins Leben zu rufen; die Ausrichtung dieser Zeitung war sehr links, sie wurde gedruckt und vertrieben in einer Auflage von 8000 Exemplaren. Aber auch diese Zeitung von ihm wurde später, nach 1½ Jahren, von den Behörden verboten. Am Tag der Auflösung der 2. Duma hat er bei sich eine Versammlung von Mitgliedern der Staatsduma organisiert, weswegen er aus St. Petersburg ausgewiesen wurde. Danach hat er eine Reise unternommen und hat Turkestan sowie Buchara (hier hat er es geschafft, eine Proklamation verbrecherischen Charakters in Umlauf zu bringen) einen Besuch abgestattet. Danach ist er nach China und Japan gefahren und hat auch Indien besucht, dann ist er mit den Pilgern nach Mekka gereist und schließlich ist er in Konstantinopel gelandet, wo er zusammen mit einer Gruppe die Zeitschrift „Taaruful'-Muslimin" herausgibt. In einer Proklamation der von ihm zusammen mit Lutfulla Ischakov, der jetzt in St. Petersburg lebt, herausgegebenen Reihe verschiedenster Proklamationen sagt er bei seiner Ansprache an die muslimischen Soldaten, daß ihr Eid auf den russischen Zaren nicht bindend sei, da er der Scharia zuwiderlaufe; daß man sie gemeinsam mit den Russen aus einem Topf mit Schweinefleisch füttere; daß sie lernen sollten, wie man Sprengsätze herstelle. Falls sie mit den Türken, ihren Glaubensbrüdern, kämpften und bei dieser Gelegenheit Sprengsätze bei sich haben sollten, dann könnten sie den Türken eine große Hilfe sein, wenn sie, die Soldaten, ihre Vorgesetzten töteten, usw.

Diese Proklamationen wurden, während Pleve Minister war, ins Polizeidepartement gebracht. Seine Frechheit ging sogar soweit, daß er einst in St. Petersburg in einer Gebetsstätte (Glazovskaja 9) öffentlich zu agitieren begann, aber von einem tatarischen Hauswart, der zufälligerweise ein Mitbeter war, gestoppt wurde. Die Führungsspitze dieser Organisation hat daran gedacht, eine besondere Moscheegemeinde in St. Petersburg zu gründen, die vierte, und unter dem Vorwand religiöser Versammlungen und Gebete ihre Ideen in die Tat umzusetzen. Es gelang ihnen, eine gewisse Anzahl von Personen zu finden, die angeblich Gemeindemitglieder einer zukünftigen Gemeinde sein sollten, und, indem sie einen Anwalt, das Mitglied der Staatsduma Syrtlanov, mit der Durchführung dieser Angelegenheit beauftragten, begannen sie, die Zustimmung für ihre Moscheegemeinde zu erwirken. Aufgrund des Protestes der lokalen muslimischen Geistlichkeit hat der Bürgermeister von St. Petersburg die Zustimmung verweigert, aber diese Partei hat sich nicht entmutigen lassen, und ihr Anwalt hat dem Senat eine Beschwerde überreicht. Letzterer hat den Beschluß des Bürgermeisters aufgehoben und das DDDII nach seinem Urteil gefragt. Das Departement war mit der Entscheidung des Senates nicht einverstanden, wonach diese Angelegenheit dem Gemeinsamen Senat übertragen wurde, wo sie noch nicht behandelt wurde.

Diese Gruppe schläft nicht, sie halten immer ungenierter, ohne sich an das Gesetz und die muslimische Scharia zu halten, die wöchentlichen Gottesdienste ab und führen öffentliche Spendensammlungen durch. Die Zulassung als neue Moscheegemeinde ist für sie nicht aus religiösen und Gott gefälligen Zielen notwendig; an einer solchen [Gemeinde] besteht eigentlich kein Bedarf. Wenn sie über eine von der Regierung sanktionierte geistliche Organisation verfügen, dann möchten sie diese Waffe für ihre Ziele einsetzen. Außerdem versuchen sie, unter dem Schein geistlicher-religiöser Gespräche Abendkurse für die erwachsenen Tataren St. Petersburgs zu organisieren. Was sie dort alles propagieren und vortragen werden, wird

dann schwer zu kontrollieren sein, besonders weil alles in tatarischer Sprache erfolgen wird. Dadurch, daß sie sich in St. Petersburg unter dem Deckmantel einer geistlichen Moscheegemeinde und mit einem Mullah von den Jungtataren, wenn nicht noch linker, an der Spitze etablieren, möchten sie diese Einrichtung zum Zentrum ihrer Organisation in Rußland machen. Unverzüglich sollte man dieser freimaurerisch-kadettischen[1] Organisation ein Ende bereiten. An der Spitze dieser Organisation steht ein gewisser Lutfulla Ischakov, der seine Ausbildung in der Türkei und Kairo erhalten hatte und der unter den Muslimen als Freimaurer-Kadett bekannt ist. Er hält jede Woche öffentliche Predigten und Gottesdienste, die gegen das Gesetz und die Scharia verstoßen. Dieser Herr – der Anhänger der Ideen Abdurašid Ibragimovs, des Hauptakteurs bei der Konstantinopeler Zeitung „Taaruful'-Muslimin" – propagiert diese Ideen unter den Tataren Rußlands weiter; jedes Jahr besucht er den Jahrmarkt von Nižnij-Novgorod, dieses Zentrum muslimischer Versammlungen, und verbreitet hier seine Ansichten, wenn er die bekanntesten Muslime besucht, organisiert geheime Versammlungen mit den Führern seiner Partei, hier bearbeitet er den Aktionsplan für weitere Taten. Die Erkenntnisse, die er während seiner Reise zum Jahrmarkt über die allgemeine Lage der Rußlandmuslime gewonnen hat, berichtet er den Führern seiner Partei in Konstantinopel, wenn er nach St. Petersburg zurückkehrt. L. Ischakov ist dem DDD bekannt. Ihm, Ischakov, ist es gelungen, daß Chil'mi Paša bei seinem Aufenthalt in St. Petersburg die von besagtem Ischakov geleitete Schule besuchte, wo er den Lehrern Fragen stellte.

Aus allem hier Dargestellten ergibt es sich wohl, auf welchem Boden die Zeitschrift „Taaruful'-Muslimin" entstanden ist, welche Ideen und Ziele sie verfolgt. Es stellt sich noch die Frage, aus welchen Mitteln diese Zeitschrift finanziert wird.

1 Masson-kadet.

Appendix E

Standort:
RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L 103–106
Inhalt:
Kopie eines Briefs des „Kaiserlichen Bevollmächtigten in Sachen Konstantinopel" an den Generalgouverneur von Turkestan vom 29.9.1910 (Nr. 215).

In einem Schreiben vom 27. Juli diesen Jahres, Nr. 973, an Herrn Botschafter Hofmeister Čarykov hat Euer Exzellenz, als Sie über die vermehrte Verbreitung türkischer Zeitungen linker Ausrichtung in Turkestan und Buchara und über die Versuche berichtete, mittels dieser Zeitungen unter der lokalen muslimischen Bevölkerung Agitation zu betreiben, [Hofmeister Čarykov] gebeten, so weit es geht, detaillierte Mitteilungen über die Tätigkeit des Komitees für Einheit und Fortschritt, dessen Programm eine Verbreitung von Bildung unter den Muslimen Turkestans und Bucharas vorsieht, zu machen.

Ich halte es für notwendig, Euer Exzellenz die folgenden Informationen mitzuteilen, über die die kaiserliche Botschaft in Konstantinopel hinsichtlich der von Euch angesprochenen Frage verfügt.

Nach der Einführung der türkischen Verfassung wurde in Konstantinopel „die wissenschaftliche Buchariotische Gesellschaft" gegründet, die ein Organ der Abteilung für Volksausbildung des Komitees für Einheit und Fortschritt darstellt, eine Abteilung, an deren Spitze ein bekannter Vorkämpfer der panislamischen Idee, Dr. Nazim, steht. Über die oben genannte Gesellschaft hält die Abteilung für Volksausbildung Kontakte zu Buchara und Kaschgar, wo sie Studierende sucht, die später auf die Militärschule und auf verschiedene andere Regierungsschulen Konstantinopels verteilt werden. Man zählt z.Z. etwa 100 solcher Studenten, ein Teil von ihnen sind Bewohner Bucharas, ein anderer Teil Kaschgarer. Außer einem allgemeinen Lehrprogramm werden den Studenten die gängigen Thesen des Panislamismus und des türkischen Chauvinismus eingeschärft.

Einer dieser panislamischen Agitatoren in Chinesisch-Turkestan ist ein Šejch Said, der im letzten Sommer[1] in Konstantinopel erschienen ist. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um denselben Mullah Muchammed Said, über dessen Auftreten und Agitation in Chinesisch-Turkestan schon zu Beginn des Jahres 1908 unser Konsul in Kaschgar berichtet hat. Der genannte Scheich, der sich als Şeyhülislâm von Kaschgar ausgibt, hat in Konstantinopel einen großen Erfolg gehabt, wurde am 11. Juli auf Fürsprache des Großwesirs Chakki Pašas hin bei einer Audienz vom Sultan persönlich empfangen und hielt kurz danach im hiesigen Klub des Komitees für Einheit und Fortschritt eine Rede in arabischer Sprache über den Panislamismus, für die ihm jenes seine Dankbarkeit ausgedrückt und ihm ein Empfehlungsschreiben an die Muslime Kaschgars, in dem es seine Sympathie für diese bekundete, überreicht hat. Später wurde seine Lage aber geschwächt, da einige der hier studierenden Kaschgaren und auch die Zeitung „Tearjufi-Mjuslemin" behaupteten, daß in Kaschgar das Amt des Şeyhülislâm gar

1 Handschriftlicher Zusatz: im Jahre 1910.

nicht existiere und daß Šejch Said ein Lügner sei. Die vom Militärgericht begonnene Untersuchung hat angeblich bis dato herausgefunden, daß Šejch Said ein türkischer Untertan ist, der im afrikanischen Tripolitanien geboren und viel durch muslimische Länder wie Ägypten, Arabien, Indien, Chinesisch-Turkestan und auch Russisch-Turkestan gereist ist.

Wie es sich aus verschiedenen Mitteilungen herausstellt, haben die Jungtürken die Tradition der panislamistischen Propaganda des früheren Regime geerbt und imitieren die Politik Abdul-Hamids. Im Bewußtsein, welche verblüffend erfolgreichen Ergebnisse seinerzeit in der Spendensammlung für den Bau der Hedschasbahn erzielt wurden, zu der in allen Ländern, in denen es eine muslimische Bevölkerung gibt, aufgerufen wurde und die größere Summen, die von 150 bis 200 Millionen Francs reichten, eingebracht hat, hat das Komitee für Einheit und Fortschritt in diesem Jahr „die Gesellschaft der nationalen Unterstützung für die osmanische Flotte" ins Leben gerufen und mehrere Geistliche und Offiziere als Abgesandte in Länder mit muslimischer Bevölkerung, wie Marokko, Tunesien, Algerien, Ägypten, Sudan, Indien und Rußland, geschickt. Über die erwähnte Gesellschaft zur Verstärkung der Flotte wird auch die panislamistische Agitation, die zum allgemeinen politischen Programm des Komitees für Einheit und Fortschritt zählt, hauptsächlich betrieben. Diese Propaganda hat in Indien bereits zu einem diplomatischen Eklat zwischen der Pforte und Großbritannien geführt. Der Vizekönig von Indien hat strengstens den Umlauf der Spendenliste für die Verstärkung der türkischen Flotte untersagt, und der hiesige Botschafter Großbritanniens wurde beauftragt, die Pforte darüber in Kenntnis zu setzen und ihr darzulegen, daß die Mithilfe der Untertanen eines Staates bei der Verstärkung der Militärmacht eines anderen Staates absolut inakzeptabel sei.

Im Schreiben des ersten Departements des Außenministeriums vom 29. Juli diesen Jahres, Nr. 900, an den kaiserlichen Botschafter wurde die Kopie eines Rundschreibens des Polizeidepartements vom 7. Februar diesen Jahres, Nr. 48921, über die Fetwa beigefügt, die angeblich im Auftrag des hiesigen Komitees für Einheit und Fortschritt vom Konstantinopeler Şeyhülislâm erstellt wurde und alle Muslime, darunter auch die russischen Untertanen, dazu aufruft, für die türkische Flotte zu spenden. Wie die Botschaft herausfinden konnte, wurde eine solche Fetwa des Şeyhülislâms nicht erstellt, was man auch vermuten konnte, da, obwohl das mächtige Komitee im wesentlichen die Politik der offiziellen türkischen Regierung lenkt, es sich trotzdem sehr vorsichtig von den offiziellen Machthabern fern hält. Daher ist zu bezweifeln, ob das Komitee es für vernünftig halten würde, sich in seiner Propaganda um die Unterstützung durch offizielle Regierungsvertreter wie den Şeyhülislâm zu bemühen.

Aber auch ohne seine Fetwa hat die Spendenaktion zur Verstärkung der osmanischen Flotte offensichtlich auch in Rußland Erfolg. So wurden z.B. vor einigen Monaten einige „Hodscha"-Emissäre vom Komitee für Einheit und Fortschritt auf die Krim gesandt, um Propaganda unter den dortigen Muslimen zu betreiben. Ihre Aktivitäten resultierten darin, daß wohlhabende Muslime der Krim, die auf ihrer Reise Konstantinopel passierten, große Summen für die Verstärkung der türkischen Flotte spendeten.

Die Botschaft hat auch einige Informationen darüber, daß Agenten mit dem uns schon bekannten Ziel nach Buchara ausgesandt wurden, um eine panislamistische Propaganda zu betreiben.

Anfang Juli diesen Jahres ist ein Mitglied des Komitees, die zweitwichtigste Person desselben, ein Salich Ėfendi, mit dem besonderen Auftrag, unter den russischen Muslimen – Tataren und Bucharioten – die panislamistische Bewegung zu verbreiten, von Sofia nach St. Petersburg gereist. Salich hatte ein Empfehlungsschreiben des Komitees für Einheit und Fortschritt an den osmanischen Botschafter in St. Petersburg, Turchan Paša, bei sich, der darin gebeten wurde, dem Abgesandten alle nur denkbare Unterstützung für das Gelingen der ihm obliegenden Aufgabe zu gewährleisten, wie auch eine Visitenkarte des Großwesirs Chakki Paša, der Salich Turchan Paša empfahl. Die Mission Salich Ėfendi hat einigen Meldungen zufolge das Wohlwollen des osmanischen Botschafters nicht erworben, der angeblich damit unzufrieden war, daß die Entscheidung für ein so wichtiges Unternehmen getroffen wurde, ohne daß man rechtzeitig seine Meinung darüber eingeholt habe. Salich Ėfendi ist, wie die Botschaft erfahren hat, von St. Petersburg nach Buchara aufgebrochen.

Ungefähr zur selben Zeit wurde ein anderes Mitglied des Komitees für Einheit und Fortschritt, ein Šejch Mechmed Afgani, mit denselben Zielen von Bombay über Lahore und Afghanistan nach Buchara geschickt, aber seine Mission war erfolglos, da er in Lahore von englischen Behörden inhaftiert wurde; später ist es ihm angeblich gelungen, zu fliehen und sich zu verstecken, aber wo ist unbekannt.

Einer von den besonders energischen und aktiven Vorkämpfer des Panislamismus ist der in Konstantinopel lebende Šachbender-Zadė Achmed Chilmi, ein sehr einflußreiches Mitglied des Komitees für Einheit und Fortschritt, der auch unter einem anderen Namen, Šejch-Muchreddin Charuzi, bekannt ist; er steht in ständigem Briefwechsel mit Muslimen verschiedener Länder und, so steht es zu vermuten, auch mit unseren Turkestanern, deren Namen herauszufinden wahrscheinlich für unsere turkestanische Verwaltung nicht schwierig wäre.

Alle hier dargelegten Fakten weisen darauf hin, daß die Jungtürken in Sachen panislamistischer Propaganda aktiv geworden sind; dabei beabsichtigen sie, ihre Position im Lande zu verstärken sowie ihre geringen finanziellen Mittel zu vergrößern. Ohne sich auf Emissäre zu beschränken, haben sie in den letzten Monaten eine sehr intensive Pressekampagne in einigen der hiesigen türkischen Zeitschriften durchgeführt, deren Vorkommen und weite Verbreitung in Turkestan und Buchara die Aufmerksamkeit von Euer Exzellenz erregte. Zu dieser Angelegenheit verfügt die Kaiserliche Botschaft über die folgenden Informationen:

Die wichtigsten panislamischen Organe in türkischer Sprache sind drei Wochenzeitschriften. 1) „Chikmet" (Weisheit), 2) „Syrati Mjustekim" (der richtige Weg) und 3) „Tearifi Muslimin" (das sich gegenseitige Kennenlernen der Muslime).

„Chikmet" wird von einem Achmed Chilmi Efendi herausgegeben, der gleichzeitig Chefredakteur der Wochenzeitschrift „Tesviri Ėfkjar" ist.

„Syrati Mjustekim" wird von einer Gruppe höherer muslimischer Geistlicher herausgegeben, zu der auch die Senatoren Ismail' Chakki Ėfendi und Musa Kjazim Ėfendi (letzterer hat jetzt wie bekannt das Amt des Şeyhülislâms inne) gehören. Für diese Zeitschrift arbeiten in der letzten Zeit auch der Sohn eines der bekanntesten Aktivisten des Komitees für Einheit und Fortschritt, Memed Baldži Zade Chusejn, und auch Personen russischer Herkunft.

Die Zeitschrift „Tearjufi-Mjuslimin" ist von einer besonderen Feindschaft gegenüber Rußland erfüllt. Sie wird von einer Redaktion herausgegeben, die aus Türken und russischen

Muslimen besteht, aber die Hauptrolle spielt hierbei der aus Rußland stammende Abdul' Rašid Ibragimov. Es war der letzte Herausgeber der im Kaukasus erschienenen Zeitung „Iršad". Von Geburt her sibirischer Tatare gehört er zur Geistlichkeit, war Mitglied der Orenburger Geistlichen Sammlung, hatte sogar eine Zeit lang das Amt des Orenburger Muftis inne, aber dann trat er hiervon zurück und beschäftigte sich zum Teil mit Handel und zum Teil mit Journalismus. Da er mit den russischen Lebensbedingungen vertraut ist, bemüht er sich, seine verleumderischen Behauptung über die Unterdrückung der Muslime in Rußland, über Verfolgungen, die der Islam angeblich von unserer Regierung ausgesetzt ist, usw. glaubhaft erscheinen zu lassen, weswegen seine Artikel auf die muslimischen Leser einen größeren Eindruck machen dürften als alles, was sonst noch in Zeitschriften zu diesem Thema geschrieben wird. In „Tearjufi-Mjuslimin" werden auch sehr viele Briefe aus Rußland abgedruckt. Die Aufmerksamkeit auf sich ziehen Artikel aus der 5. Nummer (unterschrieben Achmed Tadžedin aus Troick) mit dem Titel „Die Duma und die muslimischen Rechte", aus der Nummer 14 „Ein Appell an die Geistlichkeit" vom selben Autor sowie in den Nummern 15 und 16 in Übersetzung wiedergegebene Briefe Il'minskijs an den verstorbenen Oberprokurator des Heiligen Synod Pobedonoscev u.a.

Von den anderen Personen russischer Herkunft, die für die oben erwähnten Zeitschriften arbeiteten, sollte man Achmed Agaev, der für „Syrati-Mjustekim" schreibt, und Doktor Karabegov, der Autor eines der bösartigsten antirussischen Artikel mit dem Titel „Die muslimische Welt und Rußland", erwähnen. Von den o.g. Personen russischer Herkunft genießt Ibragimov jetzt die größte Popularität in Konstantinopel, der häufig Vorlesungen in verschiedenen Klubs des Komitees für Einheit und Fortschritt hält, wobei er bei seinem ersten Auftritt von Senator Musa Kjazym Ėfendi, d.h. dem jetzigen Şeyhülislâm, dem türkischen Publikum als Redner vorgestellt wurde.

Unser Turkestan und die Chanate Chiva und Buchara haben in jüngster Zeit das ganz besondere Interesse der erwähnten Zeitschriften auf sich gezogen, da es in Konstantinopel Gerede über die Absicht Rußlands gab, beide Chanate zu annektieren – Artikel in „Chikmet" vom 2. September: „Zentralasien und Afghanistan"; Artikel in „Syrati-Mjustekim" in den Nummern 107 und 108: „ein Attentat auf die Unabhängigkeit Bucharas"; in der 16. Nummer von „Tearjufi-Mjuslimin" ein Nekrolog auf den Chan von Chiva.

In der hier erscheinenden politischen Zeitung „Ikdam", die die Aufmerksamkeit von Eurer Exzellenz erregt, konnte man auch gelegentlich panislamistische Artikel feststellen, aber eigentlich auch in den anderen [Zeitungen].

Von den Tageszeitungen in nichttürkischer Sprache, die häufig uns feindlich gesonnene Artikel und Briefe aus Rußland veröffentlichen, die darauf abzielen, die feindlichen Gefühle der hiesigen Muslime gegenüber Rußland aufzuheizen, sollte man die in deutscher und französischer Sprache herauskommende „Osmanišer Llojd" erwähnen, die von der Deutschen Botschaft finanziell subventioniert wird. Die Zeitung „Le Žen Tjurk", die von dem Türken Dželal' Nuri auf französisch herausgegeben wird, ist uns auch äußerst feindlich gesonnen.

Zum Schluß muß angemerkt werden, daß der Herausgeber von „Tearjufi-Mjuslimin", der o.g. Ibragimov, vor kurzem in türkischer Sprache drei Folgen seiner „Reise" veröffentlicht

hat, die er nach der Niederschlagung der Russländischen[1] Revolution durch Turkestan, Sibirien, die Mongolei, die Mandschurei, Japan, Korea, China, Inselindien und Arabien unternommen hat. Der Titel seines Buches lautet „Die muslimische Welt und die Ausbreitung des Islams in Japan". Da die Reise Ibragimovs zum Ziel hatte, den Panislamismus zu propagieren und sogar „den Islam in heidnischen Ländern zu predigen", besteht kein Zweifel, daß sein Werk einen großen Erfolg haben wird und auch bei unseren Muslimen bekannt wird.

So sind im allgemeinen die Informationen, die der Botschaft über die Organisation der panislamischen Propaganda in Konstantinopel und über die Methoden, die angewandt werden, um zum Ziel zu gelangen, vorliegen.

Auf Wunsch Eurer Exzellenz werde ich Euch diejenigen Exemplare der Zeitschriften, in denen sich Artikel befinden, die Turkestan, Buchara und Mittelasien im allgemeinen betreffen, schnellstmöglich zusenden, ich bitte Euch ergebenst, mich zu benachrichtigen, ob Ihr einige davon für eine gewisse Zeit abonnieren wollt.

1 Rossijskoj.

Appendix F

Standort:
RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L 109–11.
Inhalt:
Undatierte Analyse einiger Artikel aus *Tearüf-i Müslimin*, die dem DDDII als Beurteilungsgrundlage vorlagen; nicht vor Oktober 1910 entstanden.

In der bei den Akten des DDD aufbewahrten Kopie eines Briefes des Kaiserlichen Bevollmächtigten in Sachen Konstantinopel an den Generalgouverneur Turkestans vom 29. September 1910, Nr. 215, wird unter anderem darauf verwiesen, daß bei der Propaganda panislamistischer Ideen unter den russischen Muslimen auch die von den Jungtürken in Konstantinopel herausgegebenen Zeitungen und Zeitschriften, von denen einige in Rußland weit verbreitet sind, eine große Rolle spielen. Eine besondere Beliebtheit unter den Muslimen genießt die Wochenzeitschrift „Tearjufi-Mjuslimin" (das sich gegenseitige Kennenlernen der Muslime), die sich durch eine extreme Feindseligkeit gegenüber der russischen Regierung und ihrem Handeln auszeichnet. Diese Zeitschrift wird von einer Gruppe Türken und russischer Muslime herausgegeben, wobei die größte Rolle hierbei der aus Rußland kommende Geistliche Abdul' Rašid Ibragimov spielt, der von den sibirischen Tataren abstammt und sogar eine Zeitlang Mitglied der Orenburger Muslimischen Geistlichen Sammlung gewesen war. Allerdings hat er diesen Posten nicht lange besetzt, und nach seinem Rücktritt hat er sich zum Teil mit Handel, zum Teil mit Journalismus beschäftigt. Einige Jahre zuvor hat Ibragimov im Kaukasus die Zeitung „Iršad" und danach in St. Petersburg „Miriat" und „Ul'fet" herausgeben, aber alle diese Zeitungen, die ihrer Ausrichtung nach zu den äußerst linken gehörten, wurden kurze Zeit nach ihrem Erscheinen von den Behörden wegen ihres offensichtlichen tendenziösen Charakters verboten, Ibragimov selbst wurde aus St. Petersburg ausgewiesen.

Beschäftigungslos geblieben ist Ibragimov zu einer weiten Reise aufgebrochen, hat Turkestan, Sibirien, Mandschurien, Buchara, China, Japan, Korea und Indien besucht, und überall hat er weitere Agitation im Namen des Panislamismus betrieben, ohne sich seiner Methoden und Mittel zu schämen. Die Frucht dieser Reise war ein ausführliches Buch Ibragimovs mit detaillierten Beschreibungen der von ihm besuchten Örtlichkeiten und den Ergebnissen seiner Aktivitäten.

Ibragimov, der mit den russischen Lebensbedingungen vertraut ist, sich in allen Details lokaler politischer Strömungen und Gärungen auskennt, hat sich natürlich bemüht, vor den Muslimen in der Rolle eines Spezialisten für das russische Leben und die russische Ordnung aufzutreten, und genießt bei ihnen diesbezüglich Autorität. Auf der anderen Seite hat dieser Geschäftsmann, den Ideen des Panislamismus treu ergeben und von seinen Mißerfolgen in Rußland verbittert, natürlich sein Ansehen unter den Muslimen ausgenutzt und in einer Reihe von Artikeln und Reden versucht, den ihm blind ergebenen Zuhörern seinen Haß auf die russische Regierung einzuimpfen, indem er sie einer beispiellosen Unterdrückung der russischen Muslime, der Verfolgung des Islams und der Knechtung der Schulen und ähnlicher Taten

beschuldigte, womit er zweifellos das erreichte, was er wollte: eine starke Position erhalten und eine Abneigung gegen Rußland und seine Regierung hervorrufen.

Dies ist im allgemeinen das politische und moralische Porträt des wichtigsten Leiters der Zeitschrift „Tearjufi Mjuslimin".

Was aber die Zeitschrift selbst angeht, so ist sie den im DDD vorhandenen Nachrichten, von kompetenten Personen gemachten Übersetzungen und Auszügen aus einigen Artikeln, die sich in dem genannten Presseorgan befinden, zufolge völlig der Idee des Panislamismus ergeben und strebt danach, den europäischen Einfluß durch das Erwachen des islamischen Geistes und die Vereinigung aller muslimischen Völker auf der Grundlage der ureigenen islamischen Kultur zurückzudrängen. Diese Zeitschrift widmet ihre Hauptaufmerksamkeit Rußland und den russischen Muslimen. Schon eine oberflächliche Durchsicht der ersten Nummer der Zeitschrift „Tearjufi Mjuslimin" und ihres Artikel „das Ziel" läßt die unumstößliche Überzeugung erkennen, daß die Hauptaufgabe der zur Diskussion stehenden Zeitschrift in einem gehässigen Kampf gegen die russische Regierung besteht, die angeblich ihre muslimischen Untertanen geknechtet und sie in eine untragbare politische Lage gebracht habe. Die Zeitschrift verkündet offen: „Unser Ziel ist es, alle Muslime zu vereinigen, sie einander nahezubringen. Um dieses Ziel zu erreichen, werden wir vor nichts haltmachen, welche Opfer auch nötig sein werden. Die türkische Regierung sollte die Bedürfnisse und die politische Lage der ganzen muslimischen Welt kennen."

In der zweiten Nummer dieser Zeitschrift werden die Ideen des „Panturanismus" – die Union aller Turkvölker, die sozusagen als Vorstufe zum „Panislamismus" fungiert – dargelegt. Der wichtigste Schritt auf dem Weg zur Vereinigung aller Turkvölker muß die permanente Verbreitung der [osmanisch-]türkischen Sprache bilden, die die gemeinsame Sprache aller Turkvölker sein sollte. Die Vereinigung ist für sie genau so wichtig wie die Luft zu atmen; vereinigt werden sie eine starke, unbesiegbare Macht bilden, an der sich alle Pläne ihrer Unterdrücker zerschlagen werden. Die Entwicklung des nationalen Geistes ist die Gewähr für den Sieg und den Erfolg. Der Erfolg der Deutschen, beweist die Zeitschrift, besteht in der Ergebenheit in eben jenen Geist, das kleine Finnland befreit sich von der Unterdrückung durch das große Rußland dank desselben, das kleine Japan hat aus diesem Grund einem großen Imperium eine nicht heilen wollende Wunde zugefügt. Die Blicke aller Muslime sollten auf die osmanische Regierung gerichtet werden, das [Über-]Leben der osmanischen Türken bedeutet das [Über-]Leben der islamischen Welt, und deswegen sollte die neue türkische Regierung dem Islam und der Menschlichkeit zuliebe geschlossen wie ein Mann handeln. Für den Erfolg der Sache, schlägt die Zeitschrift vor, eine besondere Kommission ins Leben zu rufen, fähige Leute für die Agitation unter den turanischen Völkern vorzubereiten, eine regelmäßige Korrespondenz zu beginnen und standhaft zu handeln, indem sie jede sich bietende Chance nutzt.

Wohin man seinen Blick auch richtet, sagt in Nr. 4 der Autor des Artikels „Über die Lage der Muslime in Rußland", sieht man überall unterdrückte Leidende und blutleere, ausgemergelte Muslime, die unter der Knute und der Tyrannei der Europäer leben. Weiter über unsere Kirgisen und ihre angeblich schwierige Situation sprechend ruft derselbe Autor aus: – „Nein, es ist nutzlos, dies alles zu schreiben. Die Feindschaft und Tyrannei kann man nicht mit

schwarzer Tinte bekämpfen, sie werden nur mit rotem Blut hinweggespült. Die russische Duma fand es statthaft, den Kirgisen ihr Land wegzunehmen – es kann gar nicht schlimmer werden ... Sehr bald kann das Feuer auflodern. Natürlich wird die Regierung sich beeilen, es auszutreten, wird die Armee schicken, aber eine noch stärkere Macht als die Armee wächst heran, der Hunger, der die verelendeten Kirgisen antreibt."

In der 14. Nummer jener Zeitschrift ruft ein anonymer Autor, der mit „ein russischer Untertan" unterschreibt, dazu auf, zur Verstärkung der türkischen Flotte beizutragen, und bringt seine Hoffnung zum Ausdruck, daß die russischen Muslime, deren Liebe zur und Anhänglichkeit an die Türkei grenzenlos sei, großzügige Spenden für dieses Ziel nicht verweigern werden, das eine große Bedeutung für die Verstärkung der Schlagkraft der ihnen teuren Türkei habe.

Anhand dieser Handvoll Ausschnitte, die fast wahllos herausgegriffen wurden, wird die Ausrichtung der Zeitschrift „Tearjufi Mjuslimin" deutlich sichtbar, deren Vorkommen und weite Verbreitung in den Grenzen des russischen Reiches die Aufmerksamkeit mancher höherer Regierungsvertreter (z.B. des Generalgouverneurs von Turkestan) erregt und schon zu Entwicklungen geführt haben, die man heute zur Kenntnis zu nehmen gezwungen ist.

Appendix G

Standort:
RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, L. 88–89
Inhalt:
Schreiben des Ministerpräsidenten Stolypin an den Außenminister Sazonov vom 13.12.1910, (Nr. 11324).

MVD Absolut vertraulich
Sehr geehrter Herr
Sergej Dimitrievič [Sazonov]
In Konstantinopel wird eine Zeitschrift „Taaruful'-Muslimin" (das sich gegenseitig Kennenlernen der Muslime) herausgegeben, die in Rußland eine große Verbreitung gefunden hat und deren Hauptziel darin besteht, unter den russischen Muslimen die Ideen des Panislamismus und Panturkismus zu verbreiten und Feindseligkeit gegen die Kaiserliche Regierung zu schüren, indem man sie der Verfolgung des Islams, der Unterdrückung der Muslime und der Knechtung ihrer Schulen etc. beschuldigt.

Darüber hinaus wurde in einer Nummer dieser Zeitschrift mit der Unterschrift „ein russischer Untertan" ein Aufruf an die russischen Muslime veröffentlicht, für die Stärkung der türkischen Flotte zu spenden, um die türkische Macht zu vergrößern.

Eine besonders große Rolle bei der Herausgabe dieser Zeitschrift spielt ein russischstämmiger Herr, der früher Mitglied der Orenburger Muslimischen Geistlichen Sammlung gewesen war, Abdul-Rašid-Ibragimov, der z.Z. seine Autorität einsetzt, um zum Erfolg der in dieser Zeitschrift propagierten Ideen beizutragen.

Es besteht kein Zweifel, daß die Verbreitung der genannten Zeitschrift innerhalb des Reiches sehr schädlich erscheint, weswegen von mir schon angeordnet wurde, ihre Einfuhr nach Rußland zu verbieten.

Unabhängig davon finde ich, daß es schwerlich der Würde eines benachbarten und befreundeten Reichs entsprechen kann, die Herausgabe einer Zeitschrift zuzulassen, die es sich, wie Euer Exzellenz aus den bereits übermittelten Informationen zu erfahren geruhten, zum ausschließlichen Ziel gesetzt hat, eine feindselige Haltung bei den muslimischen russischen Untertanen gegenüber ihrer Heimat und ihrer Regierung hervorzurufen, vor allem dann, wenn das [Osmanische] Reich damit die öffentliche Meinung Rußlands gegen sich aufbringt und somit negativ auf die Beziehungen zwischen Rußland und der Türkei wirkt.

Aus diesem Anlaß wende ich mich ergebenst mit der Bitte an Euer Exzellenz, ob Sie es nicht für möglich halten, unseren diplomatischen Vertreter in Konstantinopel zu beauftragen, auf die Türkische Regierung einzuwirken, damit die erwähnte Zeitschrift nicht mehr herausgegeben wird.

Appendix H

Standort:
RIGA, F. 779, Op. 4, D. 309–28
(Cenzorskim raportam i pročim dokladam zaslušannym v zasedanii Komiteta)

Liste der von der „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" (St. Petersburg) zensierten osmanischen Publikationen zwischen 1908 und Kriegsbeginn 1914.

Die Liste der zwischen Sommer 1908 und Kriegsausbruch 1914 verbotenen oder zensierten osmanisch-türkischen Publikationen basiert auf den wöchentlichen Berichten des Zensurkomitees für ausländische Druckerzeugnisse in St. Petersburg.

Sie ist chronologisch aufgebaut und beginnt mit der Sitzungsnummer und dem dazugehörigen Datum; S 50 z.B. bedeutet 50. Sitzung eines laufenden Jahres. Darunter ist die Nummer des Zensorberichts angegeben (z.B. R 9402); auch diese Zahl bezieht sich auf das laufende Jahr. In fast allen unten aufgeführten Fällen nahm Smirnov nachweislich die Rolle des Zensors ein. Mehrere Titel, die von ihm in einer Sitzung besprochen wurden, sind nach einmaliger Nennung seines Namens untereinander aufgeführt.

Autorennamen sowie Buch- oder Zeitungstitel werden in der Form wiedergegeben, wie sie in den maschinenschriftlichen Protokollen auftauchen, die nach Abschluß der Beratung den einzelnen Zensorberichten vorangestellt wurden. In diesen Protokollen erfolgte nach der Nennung des türkischen Titels meist eine russische Übersetzung oder Charakterisierung der Schrift.[1] In eckiger Klammer folgt eine Zeile darunter der Buchtitel und der Autorenname nach der Schreibung, wie sie Özege angegeben hat – inklusive der dortigen Laufnummer eines Werks. Im Falle von Periodika wird der Titel und die Standnummer bei Hasan Duman hinzugefügt. Wurde eine Zeitung mehrfach zensiert, so wird der Originaltitel nach Duman nur bei der ersten Nennung aufgeführt.
Drei Arten der Zensur sind zu unterscheiden:

1.	verboten	=	*Zapretit'*
2.	streichen	=	*Isključit'* (mit Nennung der jeweiligen Seitenzahlen)
3.	der „Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten" zum Verbot der gesamten Auflage vorlegen	=	*Predstavit' v Glavnoe Upravlenie po delam pečati o zapreščenii vsego izdanija*

Etwa ein halbes Dutzend osmanischer Titel wurde im o.g. Zeitraum vom Zensor nach eingehender Prüfung freigegeben. Diese sind nicht in die Liste aufgenommen worden.

1 Aufgrund der mangelnden Sprachkenntnisse der Protokollanten waren Fehllesungen unvermeidbar. Die Besonderheiten der russischen Sprache tun ein übriges, um das Wiedererkennen von türkischen Personennamen und Buchtiteln zu erschweren.

In einigen Fällen konnte die Datierung von Publikationen, wie sie Özege vorgenommen hat, präzisiert werden. Özege stand vor dem Dilemma, häufig nicht entscheiden zu können, ob es sich bei einer Jahreszahl, die auf der Titelseite ohne weiteren Zusatz angegeben war, um das Hidschra- oder das Finanzjahr handelte; so kann z.B. 1331 dem Zeitraum 1912/13 entsprechen oder aber 1915/16. Da er sich bei Büchern, die in unserem Betrachtungszeitraum erschienen sind, für eine konsequente Umrechnung nach dem Finanzjahr entschieden hat, unterliefen ihm zwangsläufig einige Fehldatierungen, d.h., er datierte ihr Erscheinen zu spät. Dem Zensor lagen so z.B. 1913 Bücher zur Zensur vor, die laut Özege erst während des Weltkriegs gedruckt wurden.

Um zu dokumentieren, daß die bisherige Özege-Datierung eines Werkes aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zutrifft, habe ich daher am rechten Rand in solchen Fällen ein $-Zeichen gesetzt.

1908[1]

S 43 29.10.1908
R 7687 Smirnov:
Kalem, 22. Oktober 1908
[*Kalem*; Duman 0773]
Zapretit'

S 45 12.11.1908
R 8067 Smirnov:
Kalem, Nr. 10 (5.November 1908)
Isključit' S. 9–10

S 50 17.12.1908
R 9402 Smirnov:
Servet-i funoun. Stamboul, Jg. 18, Nr. 173
[*Servet-i Fünun*; Duman 1371]
Zapretit'

1909[2]

S 1 7.1.1909
R 4 Smirnov:
Gevezė/Balagur/Tureckij satirečeskij s karrikaturami listok. Stambul 1908, Nr. 8

1 R 7687 bis R 9402 aus F. 779, Op. 4, D. 309.

2 R 4 bis R 2739 aus F. 779, Op. 4, D. 310/R 4705 bis R 5596 aus F. 779, Op. 4, D. 311/R 6031 bis R 8697 aus F. 779, Op. 4, D. 312.

[*Geveze*; DUMAN 0455]

Zapretit'

S 6 11. Februar 1909
R 884 Smirnov:
Al'-adlju asasu l'-mjul'k/Spravedlivost – osnova carstva/Stambul Jg. 1, 1908, Nr. 12
[*El-adl* ...; DUMAN 0006]

Zapretit'

S 12 8.4.1909
R 2021 Smirnov:
Syrati Mustakim/Samostojatel'nyj most/Stambul 1326–1909, Bd. 2, Nr. 31
[*Sırat-i Müstakim*; DUMAN 1385]

Zapretit'

S 14 22.4.1909
R 2739 Smirnov:
Asman: Suščestvennoe slovo o preimuščestve very islamskoj. Kairo 1318–1900/01, na tureckom jazyke

Zapretit'

S 24 1.7.1909
R 4705 Smirnov:
Eni Gazeta/Novaja Gazeta/na tureckom jazyke. Stambul 1909, Nr. 306
[*Yeni Gazete*; DUMAN 1724]

Zapretit'

S 29 5.8.1909
R 5596 Smirnov:
Kalem; Journal humoristique et satirique. Constantinople 1909, Nr. 13

Zapretit'

S 32 26.8.1909
R 6031 Smirnov:
Achmed Saib': *Šark masilėsi*/Vostočnyj vopros/Stambul 1327–1909
$ [*Şark meselesi*. Ahmed Saib. İstanbul 1327 (1911); ÖZEGE 18612]

Zapretit'

S 34 9.9.1909
R 6293
Kalem; Journal humorisitique et satirique. Constantinople 1909, Nr. 49

Isključit' St. 3–4

S 35 16.9.1909
R 6409 Smirnov:
Servet-i Funoun; Journal illustré turc paraissant le jeudi. Constantinople 19me année, Nr. 953
Isključit' St. 269–70

S 37 30.9.1909
R 6706 Smirnov:
Kalem, humoristique et satirique. Constantinople 30.9.1909
Isključit' St. 3–4

S 38 7.10.1909
R 6832 Smirnov:
Servet-i Funoun, Journal illustré turc paraissant le jeudi. Constantinople 19me année, Nr. 957
Isključit' St. 333–334

S 39 14.10.1909
R 6988 Smirnov:
Syraty-Mustakym. Eženedel'nyj tureckij žurnal. Konstantinopol' 1327–1909, Nr. 57
Zapretit'

S 47 9.12.1909
R 8697 Smirnov:
Syrati Mustakim! Žurnal na tureckom jazyke. Stambul 1327–1909, Bd. 3, Nr. 65–66
Zapretit'

1910[1]

S 1 5.1.1910
R 9 Smirnov:
Syrati Mustakym/S P/Žurnal na tureckom jazyke, Stambul, Nr. 67
Isključit' St. 237–39

S 16 28.4.1910
R 2759 Smirnov:
Sverati Mustakym. Literaturnyj i obščestvennopolitičeskij žurnal na tureckom jazyke. Stambul 1910, Bd. 4, Nr. 84
Zapretit'

1 R 9 bis R 3156 aus F. 779, Op. 4, D. 313/R 3451 bis R 5333 aus F. 779, Op. 4, D. 314/R 6140 bis R 8900 aus F. 779, Op. 4, D. 316.

S 18 12.5.1910
R 3156 Smirnov:
Taarifi Muslemin/Osvedomlenie Musul'man/Stambul 1328–1910, Bd. 1, Heft 2
[*Tearif-i Müslimin*; DUMAN 1518]

Zapretit'

S 20 26.5.1910
R 3451 Smirnov:
Tearifi Muslemin/Osvedomlenie Musul'man/Stambul 1328–1910, Nr. 3–4

Zapretit'

S 22 9.6.1910
R 3839 Smirnov:
Taarifi-Muslemin/Osvedomlenie Musul'man/Stambul 1328–1910, Nr. 5
Predstavit' v Glavnoe Upravlenie po delam pečati o zapreščenii vsego izdanija

S 31 11.8.1910
R 5223 Smirnov:
Syrati Mustakym/Žurnal na tureckom jazyke. Stambul 1326–1910, Bd. 4, Nr. 96–97, 100–101

Zapretit'

S 32 18.8.1910
R 5333 Smirnov:
Chalid, Chalil: *Gėljal vė Salyb munazyėsi*/Rasprja polumesjaca s krestom/Kairo 1325–1909
[*Hilâl ve salib münazaası*. Übersetzt von Halil Halid Çerkeş Şeyhi zâde. Kairo 1325 (1907); ÖZEGE 7621]

Zapretit'

S 38 29.9.1910
R 6140 Smirnov:
Syrati Mustakym/Samostojatel'nyj most/Žurnal na tureckom jazyke. Stambul 1326–1910, Nr. 101–107

Zapretit'

S 43 3.11.1910
R 7965 Smirnov:
Syrati Mustakym/Žurnal na tureckom jazyke. Stambul 1326–1910, Bd. 5, Nr. 112

Zapretit'

S 47 1.12.1910
R 8908 Smirnov:
Abdu-r-Rešid Ibragim: *Alemi Islam*/Mir islama/Stambul 1328–1910

$ [*Âlem-i İslâm ve Japonya'da intişar-i İslâmiyet*. Abdürreşid İbrahim. I cild, İstanbul 1328 (1912); Özege 411]

Zapretit'

1911[1]

S 3 19.1.1911
R 396 Smirnov:
Snraty Mustakym/Samostojatel'nyj most/Žurnal na tureckom jazyke, Stambul 1326–1911, Nr. 123

Zapretit'

S 5 3.2.1911
R 753 Smirnov:
Syrati Mustakym/Samostojatel'nyj most/Žurnal na tureckom jazyke, Stambul 1326–1911, Nr. 122

Zapretit'

S 10 9.3.1911
R 1950 Smirnov:
Syrati Mustakym/Samostojatel'nyj most/Nedel'nyj žurnal na tureckom jazyke, Stambul 1326–1911, Bd. 5 und 6, Nr. 130–131

Predstavit' v Glavnoe Upravlenie po delam pečati o zapreščenii vsego izdanija

S 12 23. 3.1911
R 2320 Smirnov:
Tanin/Golos/Gazeta na tureckom jazyke, Stambul 1911–1329, Nr. 916
[*Tanin*; Duman 1498]

Zapretit'

S 13 30.3.1911
R 2684 Smirnov:
Ali Rešad' i Ali Seidi: *Tarichi amumi*/Vseobščaja istorija/Bd. 3, Stambul 1327–1911
[*Tarih-i umumî*. Ali Reşad und Ali Seydi. 3. Cild, İstanbul 1327 (1911); Özege 19943]

Zapretit'

R 2685 Ali Rešad: *Asri xazyr tariki*/Istorija novejšago vremeni/Stambul 1327–1911
[vermutlich: *Asr-i hazır tarihi*. Ali Reşad. İstanbul 1327; Özege 1129]

Zapretit'

1 R 396 bis R 3130 aus F. 779, Op. 4, D. 317/R 4415 bis R 4945 aus F. 779, Op. 4, D. 318/R 7917 bis R 11107 aus F. 779, Op. 4, D. 319.

S 15 20.4.1911
R 3130 Smirnov:
Tanin, Nr. 938–939

Zapretit'

S 20 26.5.1911
R 4415 Smirnov:
Tanin Nr. 971

Zapretit'

R 4416 *Dženik*/Ėmbrion/Tureckaja gazeta/sostavljajuščaja prodolženie gazety „Tanin", Stambul 1911, Nr. 975–2
[*Cenin*; DUMAN 0205]

Zapretit'

S 21 1.6.1911
R 4714 Smirnov:
Eni Gazeta/Novaja Gazeta/na tureckom jazyke, Stambul 1911, Nr. 991

Zapretit'

R 4715 *Nejpri Chakykat*/Svet Istiny/Gazeta na tureckom jazyke, Stambul 1337–1911, Nr. 334–335
[*Neyyîr-i Hakikat*; DUMAN 1174]

Zapretit'

S 22 8.6.1911
R 4944 Smirnov:
Balkan, Filipopol', Gazeta na tureckom jazyke 1337–1911, Nr. 1360, 1362
[*Balkan*; DUMAN 0140]

Zapretit'

R 4945 *Senin*/Goda/Gazeta na tureckom jazyke, Stambul 1911, Nr. 994–18
[*Senin*; DUMAN 1364]

Zapretit'

S 35 7.9.1911
R 7917 Smirnov:
Musul'manin guš dėgid/Slušajte musul'mane/soč. Šejxa Achmeda Mjugri Dine Arusi. Na persidskom jazyke. Konstantinopol' 1339–1911
[Şeyh Mihr-i din Arusî][1]

Zapretit'

R 7918 Fitret Bucharai: *Mjunaverti muderrisi bucharai be ek frenči dèr Gindustan*/Beseda bucharskago učitelja s odnim franzusom v Industane/Na persid. jazyke,

1 Pseudonym für Şehbender zâde Filibeli Ahmed Hilmi; LANDAU (1990), S. 335.

Stambul 1327–1909
[(Abdurauf) Fitrat Buchoroi: *Munozarai mudarrisi Buchoroji bo jak nafari farangi dar Hinduston dar borai makotibi ğadida*. İstanbul 1327][1]

Zapretit'

S 37 21.9.1911
R 8244 Smirnov:
Tanin, Nr. 1100

Zapretit'

S 42 26.10.1911
R 9094 Smirnov:
Ba'su ba'da l'-mėjati/Voskresenie/Tureckij perevod izvestnago romana Gr. L. Tolstogo Fekes' Bega Tchufikom, Stambul 1326–1911
[*Bas-i badelmevt*. Leon Tolstoy dan Baha Tevfik. İstanbul 1325 (1909); Özege 1691]

Zapretit'

S 45 16.11.1911
R 9767 Smirnov:
Tanin 1911, Nr. 1155

Zapretit'

S 48 7.12.1911
R 10522 Smirnov:
Tanin 1911, Nr. 1171, 1173

Zapretit'

S 50 21.12.1911
R 11107
Resimli Kitab/Illjustracija/Stambul 1911, Nojabr Nr. 34
[*Resimli Kitab*; Duman 1286]

Isključit' S. 842

1912[2]

S 2 11.1.1912
R 318 Smirnov:

1 Zitiert nach Baldauf (1993), S. 743.
2 R 318 bis R 1455 aus F. 779, Op. 4, D. 320/R 3484 bis R 4923 aus F. 779, Op. 4, D. 321/R 7770 bis R 8749 aus F. 779, Op. 4, D. 322.

Tanin 1911, Nr. 1190, 1193

Zapretit'

S 4 25.1.1912
R 722 Smirnov:
Abdy-r-Rešid Ibragim: *Achemul'-Islam*/Mir islama/Stambul 1328–1911. Bd. 1.
[*Âlem-i İslâm ve Japonya'da intişar-i İslâmiyet*. Abdürreşid İbrahim. I cild, İstanbul 1328 (1912); Özege 411]

Zapretit'

S 8 22.2.1912
R 1454 Smirnov:
Ressimli Kitab 1327–1912, Nr. 36

Zapretit'

R 1455 *Tjurk-jurdu*/Tureckoe selišče/Stambul 1327–1912, Nr. 7
[*Türk Yurdu*; Duman 1633]

Zapretit'

S 18 10.5.1912
R 3484 Smirnov:
Timur-Džan: *Altyn jaryk tatar jašlatina*/Zolotoe sijanie tatarskoj molodeži/Stambul 1330–1912
$ [*Altın yarık*. Timur Can. İstanbul 1330 (1914); Özege 568]

Zapretit'

S 20 23.5.1912
R 3793 Smirnov:
Al-giejaly-Osmani/Osmanskoe novolunie/Stambul 1328–1912
Nr. 57–59
[*Hilâl-i Osmânî*; Duman 0598]

Zapretit'

S 26 4.7.1912
R 4923 Smirnov:
Al' geljalju l-Osmani/Osmanskoe novolunie/Stambul 1912, Nr. 94

Zapretit'

S 43 31.10.1912
R 7770 Smirnov:
Altun yrmigan tjurk kardašlarimiza/Bol'šoj podarok brat'jam našim turkam/Stambul 1328–1912 (zusammen mit Nr. 24 von Türk Yurdu geliefert)

[*Altın armağan. Türk kardeşlerimize*. İstanbul 1328 (1912); Özege 538]

Zapretit'

S 47 29.11.1912
R 8749 Smirnov:
Šemali-Tjurk ėdibljaryndani Ajjaz Ischaky/Iz severnotjurkskich pisatelej Ajjaz Ischaki/Stambul 1328–1912
[*Şimali Türk ediblerinden Ayaz İshaki*. N. A. İstanbul 1328 (1912); Özege 18970]

Zapretit'

1913[1]

S 2 9.1.1913
R 244 Smirnov:
Azm-zade, Rafik bej: *Ittichadi islam [vm] Avrupa*/Musul'manskoe edinenie i Evropa. Perevod s arabskogo Ibragim Chalima. Konstantinopol' 1327–1909
[*İttihad-i İslâm ve Avrupa*. Refik Azım zâde den İbrahim Halil. İstanbul 1327 (1911); Özege 9629]

Zapretit'

R 245 Abedin-paša: *Almmi islamijst*. Mir musul'manstva. Konstantinopol' 1315–1897/98
[*Âlem-i İslâmiyet müdafaası*. Âbidin Paşa. İstanbul 1315 (1897); Özege 413]

Zapretit'

S 5 30.1.1913
R 969 Smirnov:
Dželal' Nuri: *Šeman' Chatyrmleri*/Severnye vospominanija/Stambul 1330–1912
[*Şimal hatıraları*. Celâl Nuri. İstanbul 1330 (1912); Özege 18965]

Zapretit'

R 970 Dželal' Nuri: *Memorandum, predstavleno v 1327–1909 godu v kongress edinenija i progressa v Salonikach*. Stambul 1327–1909
[*1327 senesinde Selanik'de mün'akid İttihad ve Terraki kongresine takdim olunan muhtıradır*. Celâl Nuri. İstanbul 1327 (1911); Özege 2221]

Zapretit'

S 18 8.5.1913
R 3743 Smirnov:
Tjurk Jurdu/Tureckoe gnezdilišče Jg. I, Nr. 16, Stambul 1328

Zapretit'

1 R 244 bis R 2361 aus F. 779, Op. 4, D. 323/R 3743 bis R 6136 aus F. 779, Op. 4, D. 324/R 8866 bis R 10518 aus F. 779, Op. 4, D. 325.

R 3744 *Altyn yrmagan tjurk kardašlarymyza*/Zolotoj podarok našim turkam brat'jam. Priloženie k Nr. 24 Tjurk iurdu/Stambul 1328–1913
[*Altın armağan. Türk kardeşlerimize*. İstanbul 1328 (1912); ÖZEGE 538]

Zapretit'

R 3748 Ali Rešad: *Asri chazyr tarichi*/Istorija novejšago perioda. 2. Auflage, Stambul 1332–1913
[*Asr-i hazır tarihi*. Ali Reşad. İstanbul 1330 (1914); ÖZEGE 1131 (1129)]

Isključit' S. 321–336

S 19 15.5.1913
R 3895 Smirnov:
Islam Dun'jasi – Chalid: Mir Islama večen/2-ch nedel'nyj žurnal na tureckom jazyke izd. v Stambule Osmanom Džudi pod red. Aberu-r-Rešida
Jg. 1–1331, Nr. 1–5
[*İslâm Dünyası*; DUMAN 0695]
Nr. 5

Isključit' S. 77–78

S 20 22.5.1913
R 4091 Smirnov:
Šeich Abdu-l'-Chakk Bagdadi: *Islamijstin Avrupaija son sozu*/Poslednee slovo islama Evrope/Stambul 1328–1913
[*Felaka doğru: İslâmiyetin Avrupaya son sözü*. Şeyh Abdülhak Bağdadî den Şeyh Muhsin Fani. İstanbul 1328/1331 (1912); ÖZEGE 5439]

Zapretit'

S 32 14.8.1913
R 6135 Smirnov:
Muchammed Chasan Ben' Veledan Kazani: *Ėfšai chakaik. Onuduazmuš chakikatlaryn ėfšasi*/Otkrytie istin. Raskrytie zabytych istin/Stambul 1331–1913
$ [*İfşay-i hakayik. Unudulmuş hakikatlerin ifşası*. Mehmed Hasan bin Vildan Kazanî. İstanbul 1331 (1915); ÖZEGE 8509]

Zapretit'

R 6136 *Rusijany islam tėlebė nizamnomesi*/Ustav obščestva russkich studentov/. Konstantinopol' 1327–1909[1]

Zapretit'

S. 46 20.11.1913
R 8866 Smirnov:

1 KIRIMLI (1996), S. 161, erwähnt eine gleichnamige Istanbuler Publikation *(Rusyalı Talebe Cemiyeti Nizamnamesi)*, die jedoch erst 1330/1914 erschienen sein soll. Weiteren Angaben zufolge kam 1327/1911 in Istanbul eine Schrift mit dem Namen *Tatar Cemiyet-i Hayriyesi Nizamnamesidir* heraus; KIRIMLI (1996), S. 162.

Achmed Dževad: *Kyrmyzy sijači kitob*/Krasno-černaja kniga. Stambul 1329 – 1910/11
[*Kırmızı siyah kitab, 1328 fecayii*. Ahmed Cevad. İstanbul 1329 (1913); ÖZEGE 10721]

Zapretit'

R 8867 Tuddžar-zad Ibragim Chylmi: *Turkija ujan*/Prosypajsja Turcija/. Stambul 1329–1912
[*Türkiya uyan*. İbrahim Hilmi. İstanbul 1329 (1913); ÖZEGE 21702]

Zapretit'

R 8868 Vajt prof.: *Chylafet sijaseti vė tjurkluk sijaseti*/Kalifskaja politika i turečeskaja politika. Stambul 1331–1913
$ [*Muharebeden sonra: Hilafet siyaseti ve Türklük siyaseti*. Prof dan Habil Adem. İstanbul 1331 (1915); ÖZEGE 14106]

Zapretit'

R 8869 Nive: *Avruna sijaseti vė tjurl'rsin felakėti*/Evropejskaja politika i krušenie turkov/Stambul 1331–1913
[*Balkan ehl-i salib seferinde: Avrupa siyaseti ve Türklerin felaketi*. Henry Nivet den Ragib Rıfkı. İstanbul 1329/1331 (1913); ÖZEGE 1626]

Zapretit'

R 8870 Šejch Muchsin Fani: *Istikbale dovru*/Navstreču buduščnosti/Stambul 1329–1331/1911–1913
[*İstikbâle doğru*. Muhsin Fâni Şeyh (Pseudonym für Hüseyin Kâzım Kadri). İstanbul 1329/1331 (1913); ÖZEGE 9484]

Zapretit'

R 8871 Dželal' Nuri: *Tarichi tadanijjati osmanije i makadderati tjurickije*/Istorija osmanskago upadka i istoričeskaja sud'ba/Stambul 1331–1913
$ [*Tarih-i tedenniyat-i osmaniye. Mukadderât-i tarihiye ile beraber*. Celâl Nuri. İstanbul 1331 (1915); ÖZEGE 19923]

Isključit' S. 441–50

S 48 4.12.1913
R 9467 Smirnov:
Achmed Chyl'mi: *Oncjuz Torgud*/Sirotina Torgud/Narodnoe i istoričeskoe sočinenie na tureckom jazyke. Stambul 1326–1908
[*Öksüz Turgud*. Ahmed Hilmi Şehbender zâde. İstanbul 1326 (1910); ÖZEGE 16067]

Zapretit'

R 9468 Ėdgem Nižad: *Tjurkljuk nė dyr ve tėrbije jollary*/Čto tokoe tjurkstvo i puti vospitanija/Stambul [...]
[*Türklük nedir ve terbiye yolları*. Edhem Nijad. İstanbul o.J.; ÖZEGE 21918]

Zapretit'

R 9474 Dželal' Nuri: *Tarichi istikbal'*. Stambul 1331–1913
[*Tarih-i istikbâl*. Celâl Nuri. İstanbul 1331 (1913); ÖZEGE 19848]

Isključit' S. 63–66

S 51 30.12.1913
R 10517 Smirnov:
Abdu-r-Rešid Ibragim: *Avemi Isljam*/Mir islama/na tureckom jazyke, Stambul Bd. I 1328–1910; Bd. II 1329–31/1911–13
$ [*Âlem-i İslâm ve Japonya'da intişar-i İslâmiyet*. Abdürreşid İbrahim. II cild, İstanbul 1329/1332 (1914); Özege 411]

Zapretit'

R 10518 *Bižik Dujgu*/Velikij duch/Stambul 1331–1913, Nr. 2, 3, 8, 9, 14, 16, 20
[*Büyük Duyğu*; Duman 0193]

Zapretit'

1914[1]

S 11 19.3.1914
R 2241 Smirnov:
Kampf Monal'd: *Mjugemm bir gidue*/Zamečatel'naja noč/Tureckij perevod s russkogo Kadrije Chusein. Kairo 1909
[*Mühim bir gece*. Léopold Kampf dan Kadriye Hüseyin. Kairo 1909; Özege 14687]

Zapretit'

S 13 2.4.1914
R 2739 Smirnov:
Achmed Vesim: *Vatan dojgusu*/Patriotičeskoe čuvstvo/Trebizond 1329

Zapretit'

S 15 24.4.1914
R 3343 Smirnov:
Dželal' Nuri: *Ittichadi islam*/Panislamizm/Stambul 1331–1913
[*İttihad-i İslâm*. Celâl Nuri. İstanbul 1331 (1913); Özege 9627]

Zapretit'

R 3344 Dželal' Nuri: *Chatgemu-l'-ėnbija*/Pečat' predkov/Stambul 1332–1913/14
[*Hâtim ül-Enbiya*. Celâl Nuri. İstanbul 1332 (1914); Özege 7041]

Zapretit'

S 16 30.4.1914
R 3557 Smirnov:
Dželal' Nuri: *Tarichi istikbal'. Mesaili džemaatije*. Stambul 1332–1914
[*Tarih-i istikbal, 3. Mesail-i ictimaiye*. Celâl Nuri. İstanbul 1331/1332 (1913/1914); Özege 19848]

1 R 5 bis R 2739 aus F. 779, Op. 4, D. 326/R 3343 bis R 5543 aus F. 779, Op. 4, D. 327/R 6600 bis R 6604 aus F. 779, Op. 4, D. 328.

Zapretit'

R 3558 Abeidu-l-la Afgani: *Kaumi dnidid*. Stambul 1332–1914
$ [*Kavm-i cedid, Kitab ül-mevaiz*. Ubeydullah-i Efganî. İstanbul 1331 (1915); Özege 10452]

Zapretit'

S 21 4.6.1914
R 4711 Smirnov:
M. Šems-Ėddin: *Zul'metden nuri*. 2. Auflage, Stambul 1331–1913
$ [*Zulmetten nura*. M. Şemseddin. 2. Auflage. İstanbul 1331 (1915); Özege 23848]

Zapretit'

S 24 25.6.1914
R 5543 Smirnov:
Šeme-Ėddin M.: *Charafatdan chakykėtė*. Stambul 1332–1914
$ [*Hurafâtdan hakikate*. M(ehmed) Şemseddin. İstanbul 1332 (1916); Özege 8003]

Zapretit'

S 29 31.7.1914
R 6600 Smirnov:
Džami: *Osmanlyčyn atyjisi, dušmenisri ve dostlary*. Stambul 1331–1913
$ [*Osmanlılığın âtisi, düşmanları ve dostları*. Cami. İstanbul 1331 (1915); Özege 16027]

Zapretit'

R 6601 Ch. Džemal: *Sultan Osman lisanyndan mitretimm sadan i kaz*. Stambul 1332–1914
$ [*Sultan Osman lisanından milletime saday-i ikaz*. H. Cemâl. İstanbul 1332 (1916); Özege 18319]

Zapretit'

R 6602 Devis trič. *Almaniya vm islam*. Stambul 1331–1913
$ [*Almanya ve İslâm*. Davis Triç den. İstanbul 1331 (1915); Özege 525]

Zapretit'

R 6603 Muchammad Mjurad: *Tacharrii istikbal'* Bd. I, Stambul 1330–1912
[wahrscheinlich: *Tarih-i Ebülfaruk*. Mehmed Murad. 2. Auflage. İstanbul 1330 (1914); Özege 19778]

Zapretit'

R 6604 Šejch Megri Din Arusi: *Iiirmindži asrda alemi islam vė Ėvropa. Musul'manlara regberi sijaset*. Konstantinopol 1327–1909
[*Yirminci asirda Âlem-i İslâm ve Avrupa, müslimanlara rehber-i siyaset*. Mihr-i din Arusi Şeyh (Pseudonym für Şehbender zâde Ahmed Hilmi). İstanbul 1327 (1911); Özege 23477]

Zapretit'

Literaturverzeichnis

1 Quellen

1.1 Muslimische Periodika

Über einen längeren Zeitraum ausgewertete Zeitungen und Zeitschriften; die Jahreszahlen beziehen sich auf die zur Analyse herangezogenen Ausgaben.

1.1.1 Osmanisches Reich

İstanbul

Halka Doğru (1913), Hikmet (1910–11), İslam Dünyası (1913–14), İslam Mecmuası (1914), Sebilürreşad (1912–14), Sırat-i Müstakim (1908–12), Tearüf-i Müslimin (1910-11), Tonguç (1909), Türk Derneği (1909–10), Türk Yurdu (1911–14)

1.1.2 Rußland

Astrachan

Burhan-i Täräqqi (1908–11), İdel (1908–14), Mizan (1908–9)

Bachčisaraj

Terciman (1904–6; 1908–14)

Baku

Füyuzat (1906–7), Günäş (1910–11), Häqiqät (1909–10), Häqiqät-i Äfkar (1911–12), Haqq Yolu (1911–12), Häyat (1905–6), Hilal (1910–11), İqbal (1912–13), İrşad (1906–8), İttifaq (1908–9), Nicat (1910–11), Säda (1909–11), Säda-yi Haqq (1912–13), Şähab-i Saqib (1911), Şälalä (1913–14), Täzä Häyat (1907–8), Täräqqi (1908–9), Yeni Füyuzat (1910–11), Yeni Häqiqät (1911), Yeni İrşad (1911–12)

Kasan

Bäjanelxak (1908–13), Joldyz (1908–14), Kazan Möxbire (1908–10)

Orenburg

Din vä Magyjšat (1909–14), Šura (1908–14), Vakyt (1908–14)

Paris

V Mire Musul'manstve (1909–11)

Tiflis

Molla Näsräddin (1908–14), Şärq-i Rus (1903–4)

Tomsk

Seberija (1912–13)

1.1.3 Rumänien

Köstence (Druckort: İstanbul)

Teşvik (1910–11)
Mecidiye
Işık (1914–16)

1.2 Archivbestände

1.2.1 St. Petersburg

Akten des „Russischen Historischen Staatlichen Archivs" (*Rossijskij Istoričeskij Gosudarstvennyj Archiv*), RIGA
- F. 821, Op. 8, D. 1193, D. 1199, D. 1203
- F. 821, Op. 133, D. 449–51, D. 462, D. 465, D. 469–73, D. 480, D. 482, D. 525, D. 625–26, D. 629
- F. 779, Op. 2, D. 732–34, 737, 807
- F. 779, Op. 4, D. 309–28

1.2.2 Moskau

Akten des „Staatlichen Archivs der Russischen Föderation" (*Gosudarstvennyj Archiv Rossijskoi Federacii*), GARF
- F. 688, Op. 5, D. 15
- F. 688, Op. 4, D. 378

2. Sigel

Islam de Russie	Dudoignon, Stéphane A./Dämir Is'haqov/Räfyq Möhämmätshin (edd.): *L'Islam de Russie.* Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIII[e] siècle. Paris 1997.
Muslim Culture I	Kemper, Michael/Anke von Kügelgen/Dmitriy Yemakov (edd.): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries.* Berlin 1996. (Islamkundliche Untersuchungen. 200.)
Muslim Culture II	Anke von Kügelgen/Kemper, Michael/Allen J. Frank (edd.): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries.* Berlin 1998. (Islamkundliche Untersuchungen. 216.)
Réformisme musulman	Dudoignon, Stéphan A. (ed.): *Le réformisme musulman en Asie Centrale.* Du «premier renouveau» à la soviétisation 1788–1937. Paris 1996. (= *Cahiers du Monde Russe* 37 (1–2), janvier-juin 1996).
Russia's Orient	Brower, Daniel R./Edward J. Lazzerini (edd.): *Russia's Orient.* Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917. Bloomington 1997.
Sowjet-Jugos	Kappeler, Andreas/Gerhard Simon/Georg Brunner (edd.): *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien.* Identität-Politik-Widerstand. Köln 1989.

3. Nachschlagewerke, Lexika ...

ABDULLAYEV, B. T. (1985) u.a. (edd.): *Äräb vä fars sözläri lüğäti. Azärbaycan klassik ädäbiyyatını oxumaq üçün.* [2]Bakı.

AXUNDOV, NAZİM (1965): *Azärbaycanda dövri mätbuat (1832–1920).* Bakı.

Azärbaycan dövri mätbuatı 1832–1920. Bibliografiya. (1987). Bakı.

ÄZİZBÄYOV, X. Ä. (1984) (ed.): *Azärbaycanca-Rusca lüğät.* [2]Bakı.

CEYHAN, ABDULLAH (1991): *Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad mecmuaları fihristi.* Ankara. (Diyanet İşleri Başkanlığı. 298. İlmî Eserler 55).

DUMAN, HASAN (1986): *İstanbul kütüphaneleri Arap harfli süreli yayınlar toplu kataloğu 1828–1928.* İstanbul.

Encyclopædia Iranica. Bd. 1–. (1985–). London. (ed. von EHSAN YARSHATER).

Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition. Bd. 1–. (1960–). Leiden und Paris.

İslâm Ansiklopedisi. Bd. 1–13. (1941–86). İstanbul.

KONONOV, A. N. (1974): *Biobibliografičeskij slovar' otečestvennych Tjurkologov.* Dooktrjabr'skij Period. Moskva.

LEYN, K. (1989) (ed.): *Russisch-Deutsches Wörterbuch.*[10]Moskva.

ÖZEGE, M. SEYFETTİN (1971–79): *Eski harflerle basılmış Türkçe eserler kataloğu.* 5 Bde. İstanbul.

REDHOUSE, JAMES W. (1978): *A Turkish and English Lexikon.* İstanbul. (Nachdruck der Ausgabe Konstantinopel 1890).

Redhouse Yeni Türkçe-Ingilizce Sözlük. (1988). [10]İstanbul. (edd. von B. ALKİM u.a.)

STEINGASS, F. (1984): *A Comprehensive Persian-English Dictionary.* [7]London.

STEUERWALD, KARL (1985): *Türkisch-Deutsches Wörterbuch.* İstanbul. (Nachdruck der Ausgabe Wiesbaden 1972).

Tatarsko-russkij slovar'. (1966). Moskva. (edd. von O. V. GOLOVKINA u.a.)

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Bd.1–5. (1995). New York u.a. (ed. von JOHN L. ESPOSITO)

Türk Dili ve Edebiyat Ansiklopedisi. Bd. 1–. (1977–). İstanbul.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Bd. 1–. (1988–). İstanbul.

Türk Dünyası El Kitabı. 3 Bde. (1992). [2]Ankara. (TKAEY. 121.)

WEHR, HANS (1985): *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart.* [5]Wiesbaden.

ZENKER, JULIUS THEODOR (1979): *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch.* 2 Bde. Hildesheim u.a. [2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866].

4. Verzeichnis der weiteren Sekundärliteratur

ABDOULLINE, YAHYA (1996): „Histoire et interprétations contemporaines du second réformisme musulman (ou djadidisme) chez les Tatars de la Volga et de Crimée." In: *Réformisme Musulman.* S. 65–82.

ADANIR, FİKRET (1995): *Geschichte der Republik Türkei.* Mannheim u.a. (Meyers Forum. 32.)

AFARY, JANET (1996): *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911.* Grassroots Democracy, Social Democracy, & the Origins of Feminism. New York u.a.

AHMAD EMİN (1914): *The Development of Modern Turkey as Measured by its Press.* New York.

AHMAD, FEROZ (1969): *The Young Turks.* The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914. Oxford.

AHMAD, FEROZ (1982): „Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908–1914." In: BENJAMIN BRAUDE/BERNARD LEWIS (edd.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* The Functioning of a Plural Society. Bd. 1. New York, S. 401–34.

AKÇURA, YUSUF (1991): *Üç tarz-ı siyaset.* [3]Ankara. (TTKY. 7:73b.)

AKÇURAOĞLU, YUSUF (1928) (ed.): *Türk Yılı: 1928*. İstanbul.
AKTSCHURA, JUSSUF (1916): *Die gegenwärtige Lage der mohammedanischen Turko-Tataren Russlands und ihre Bestrebungen*. Bern.
AKÜNAL, DÜNDAR (1943): „Azerbaycan için çalışanlardan Ahmet Kemal Akünal." In: *Türk Amacı* 2:8. S. 49–55.
ALISOV, G. (1909): „Musul'manskij vopros v Rossii." In: *Russkaja Mysl'* 30; Juli 1909. S. 28–61.
ALLWORTH, EDWARD (1990): *The Modern Uzbeks*. From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History. Stanford.
ALP, TEKİN (1915): *Türkismus und Pantürkismus*. Weimar.
ALTSTADT, AUDREY L. (1992): *The Azerbaijani Turks*. Power and Identity under Russian Rule. Stanford.
ALTSTADT-MIRHADI, AUDREY (1983): „The Azerbaijani Bourgeoisie and the Cultural-Enlightenment Movement in Baku: First Steps towards Nationalism." In: SUNY, RONALD GRIGOR (1983) (ed.): *Transcaucasia: Nationalism and Social Change*. Ann Arbor, S. 197–207.
AMINOV, D. A. (1994): *Tatary v St. Peterburge*. Istoričeskij očerk. Sankt-Peterburg.
ARAI, MASAMI (1992, a): „Between State and Nation: a New Light on the Journal Türk Yurdu." In: *Turcica* 24. S. 277–95.
ARAI, MASAMI (1992, b): *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden u.a. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East. 43.)
ARŠARUNI, A. (1931)/CH. GABIDULIN: *Očerki panislamizma i pantjurkizma v Rossii*. o.O. [Moskva].
AYDA, ADİLE (1991): *Sadri Maksudi Arsal*. Ankara. (Kültür Bakanlığı. 1282; Türk Büyükleri. 138.)
AZAMATOV, DANIEL' D. (1998): „The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18th and 19th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution." In: *Muslim Culture II*. S. 355–84.
Azärbaycan ädäbiyyatı tarixi. Üç cilddä. II cild. XIX äsrin ävvällärindän 1917-ci ilä qädär. (1960) Bakı. (edd. von SÄMÄD VURĞUN/MİRZÄ İBRAHİMOV/M. ARİF DADAŞZADÄ)
Azärbaycan tarixi. Än qädim zamanlardan XX äsrädäk. I. cild. (1994) Bakı. (edd. von ZİYA M. BÜNYADOV/YUSİF B. YUSİFOV)
BALDAUF, INGEBORG (1993): *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. Budapest. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 40.)
BASKAKOV, N. A. (1992): „Titres et grades dans la structure sociale de l'ancien khanat de Khiva." In: BACQUÉ-GRAMMONT, J.-P. (1992) u.a. (edd.): *Mélanges offertes à Louis Bazin*. Paris. (Varia Turcica. 19.) S. 293–98.
BATTAL-TAYMAS, ABDULLAH (1958/59): *Kazan'lı Türk meşhurları*. No. 4 İki Maksudiler. İstanbul.
BATTAL-TAYMAS, ABDULLAH (1959): „Sadri Maksudi Arsal." In: *The East Turkic Review* 2. S. 80–89.
BATTAL-TAYMAS, ABDULLAH (1988): *Kazan Türkleri – Türk tarihinin hazîn yaprakları*. [3]Ankara. (TKAEY. 81, S.3, Sa A.20.)
BATUNSKY, MARK (1994): „Russian Clerical Islamic Studies in the Late 19th and Early 20th Centuries." In: *CAS* 13:2. S. 213–35.
BAYAT, ALİ HAYDAR (1998): *Hüseyinzâde Ali Bey*. Ankara. (Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını. 159; Fikir ve Sanat Adamları Dizisi. 14.)
BECKER, C. H. (1904): „Panislamismus." In: *Archiv für Religionswissenschaft* 7. S. 169–92.
BECKER, SEYMOUR (1968): *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1925*. Cambridge, Mass.
BENNIGSEN, ALEXANDRE (1960)/CHANTAL LEMERCIER-QUELQUEJAY: *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: Le ‹Sultangalievisme› au Tatarstan*. Paris u.a. (Société et Idéologies. 2. Serie: Documents et Témoignages. 3.)
BENNIGSEN, ALEXANDRE (1964)/CHANTAL LEMERCIER-QUELQUEJAY: *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*. Paris u.a.

BENNIGSEN, ALEXANDRE (1967)/CHANTAL LEMERCIER-QUELQUEJAY: *Islam in the Soviet Union*. London.

BENNIGSEN, ALEXANDRE (1984): „Panturkism and Panislamism in History and Today." In: *CAS* 3:3. S. 39–49.

BERKES, NİYAZİ (1964): *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal.

BOBROVNIKOFF, SOFIE (1911): „Moslems in Russia." In: *The Moslem World* 1. S. 5–31.

BODGER, ALAN (1984): „Russia and the End of the Ottoman Empire." In: KENT, MARIAN (ed.): *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*. London u.a., S. 76–110.

BOUVAT, L. (1912): „Quelques revues ottomanes." In: *RMM* 20. S. 282–303.

BROOKS, JEFFREY (1982): „The Zemstvo and the Education of the People." In: EMMONS (1982), S. 243–78.

ÇAGATAY, S. (1970): „Abdullah Battal." In: *Ural-Altaische Jahrbücher* 42. S. 170–75.

ÇAĞATAY, TAHİR (1979) u.a. (edd.): *Muhammad Ayaz İshaki*. Hayatı ve faaliyeti. 100. Doğum yılı dolayısıyla. Ankara.

CARRÈRE D'ENCAUSSE, HÉLÈNE (1981): *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe*. Bukhara 1867–1927. ²Paris.

CARRÈRE D'ENCAUSSE, HÉLÈNE (1989): „Social and Political Reform." In: ALLWORTH, EDWARD (ed.): *Central Asia*. 120 Years of Russian Rule. Durham u.a., S. 189–206.

CONOLLY, VIOLET (1970): „Die «Nationalitätenfrage» im Zarenreich." In: KATKOV (1970), S. 151–80.

CRISP, OLGA (1989)/LINDA EDMONDSON (edd.): *Civil Rights in Imperial Russia*. Oxford.

DEBUS, ESTHER (1991): *Sebilürreşâd*. Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor- und nachkemalistischen Ära. Frankfurt a. M. (Europäische Hochschulschriften, 3;456.)

DERİNGİL, SELİM (1993): „L'Empire Ottoman et le panislamisme dans la Russie turcophone." In: *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 16. S. 207–16.

DEVLET, NADİR (1985): *Rusya Türklerinin millî mücâdelenin tarihi (1905–1917)*. Ankara. (TKAEY 58, S. 111, Sa A. 14.)

DEVLET, NADİR (1988): *İsmail Bey (Gaspıralı)*. Ankara. (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 962; Türk Büyükleri Dizisi 99.)

Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897. 2 Bände. (1991). Stuttgart. (edd. von HENNING BAUER u.a.). (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa. 32.)

DUDOIGNON, STÉPHANE A. (1996, a): „Djadidisme, mirasisme, islamisme." In: *Réformisme musulman*. S. 13–40.

DUDOIGNON, STÉPHANE A. (1996, b): „La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du «premier renouveau» à la soviétisation (fin du XVIII[e] siècle–1937)." In: *Réformisme musulman*. S. 133–210.

DUDOIGNON, STÉPHANE A. (1997): „Qu'est-ce que la «*qadîmiya*»? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman en Islam de russie et en Transoxiane." In: *Islam de Russie*. S. 207–225.

DUMONT, PAUL (1974): „La Revue *Türk Yurdu* et les Musulmans de l'Empire Russe 1911–1914." In: *CMRS* 15. S. 315–31.

DUMONT, PAUL (1989)/FRANÇOIS GEORGEON: „La mort d'un empire (1908–1923)." In: MANTRAN, ROBERT (1989) (ed.): *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris, S. 577–647.

EMMONS, TERENCE (1982)/WAYNE S. VUCINICH (edd.): *The Zemstvo in Russia*. An Experiment in Local Self-Government. Cambridge.

ENDE, WERNER (1996)/UDO STEINBACH (edd.): *Der Islam in der Gegenwart*. 4. neubearbeitete Auflage. München.

FAROQHI, SURAIYA (1995): *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich*. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. München.

FERENCZI, CASPAR (1982): *Außenpolitik und Öffentlichkeit in Rußland 1906–1912*. Husum. (Historische Studien. 440.)

FERGAN, EŞREF EDİP (1938): *Mehmed Akif*. Hayatı, eserleri ve 70 muharrırın yazıları. İstanbul.

Fisher, Alan W. (1968): „Enlighted Despotism and Islam under Catherine II." In: *Slavic Review* 27. S. 542–53.

Fisher, Alan W. (1978): *The Crimean Tatars*. Stanford. (Hoover Institution Publications. 166.)

Frank, Allen J. (1998): „Islam and Ethnic Relations in the Kazakh Inner Horde: Muslim Cossacks, Tatar Merchants, and Kazakh Nomads in a Turkic Manuscript, 1870–1910." In: *Muslim Culture II*. S. 211–42.

Gajnullin, Muxhamed (1983): *Tatarskaja literatura i publicistika načala XX veka*. Kazan'.

Gasanova, È. Ju. (1966): *Ideologija buržuaznogo nacionalizma v Turcii v period mladoturok; 1908–1914 gg*. Baku.

Georgeon, François (1980): *Aux origines du nationalisme turc*. Yusuf Akçura (1876–1935). Paris. (Recherche sur les Grandes Civilisations. Synthèse. 2.)

Georgeon, François (1986,a): „Les débuts d'un intellectuel azerbaïdjanais: Ahmed Ağaoğlu en France 1888–1894." In: Lemercier-Quelquejay (1986). S. 373–87.

Georgeon, François (1986,b): „Yusuf Akçura: deuxième partie. Le mouvement national des musulmans de Russie (1905–1908)." In: *CAS* 5:2. S. 61–71.

Georgeon, François (1988): „La montée du nationalisme turc dans l'état ottoman (1908–1914)." In: *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 50. S. 30–44.

Georgeon, François (1991): „Un voyageur tatar en extrême-orient au début du XX^{e} siècle." In: *CMRS* 34. S. 47–60.

Georgeon, François (1992): „L'Empire ottoman vu d'Extrême-Orient au début du XX^{e} siècle d'après le Monde de l'Islam d'Abdürreşid İbrahim." In: Bacqué-Grammont, J.-P. (1992) u.a. (edd.): *Mélanges offertes à Louis Bazin*. Paris. (Varia Turcica. 19.) S. 299–303.

Georgeon, François (1995, a): „A la recherche d'une identité: le nationalisme turc." In: ders: *Des Ottomans aux Turcs*. Naissance d'une nation. İstanbul. (Analecta Isisiana. 16.) S. 1–22.

Georgeon, François (1995, b): „Le rêve panturc." In: ders: *Des Ottomans aux Turcs*. Naissance d'une nation. İstanbul. (Analecta Isisiana. 16.) S. 109–23.

Georgeon, François (1996): „Note sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle." In: *Réformisme musulman*. S. 97–106.

Georgeon, François (1997): „Le «modèle» tatar dans l'Empire ottoman et la Turquie républicaine." In: *Islam de Russie*. S. 249–257.

Geraci, Robert (1997): „Russian orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam." In: *Russia's Orient*. S. 138–61.

Gilyazov, Iskander (1998): „Die Wolgatataren und Deutschland im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts." In: *Muslim Culture II*. S. 335–53.

Gilyazov, Iskander (1999): „Sud'ba Alimdžana Idrisi." In: Gasyrlar Avazy - Ėcho Vekov 3–4. S. 158-72.

Glazik, Josef (1959): *Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Münster. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. 23.)

Goehrke, Carsten (1973) u.a. (edd.): *Rußland*. Frankfurt a. M. (Fischer Weltgeschichte. 31.)

Gol'mstrem, Vladimir (1911) (ed.): *Musul'manskaja pečat' Rossii v 1910 godu*. Sankt-Peterburg.

Görmez, Mehmet (1994): *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara.

Gorochov, V. M. (1941): *Reakcionnaja škol'naja politika carizma v otnošenii Tatar povolž'ja*. Kazan'.

Günyol, Vedad (1957): „Matbuat. II Türkler. 1. Türkiye." In: *İA* 7. S. 367–80.

Hagen, Manfred (1962): *Das Nationalitätenproblem Rußlands in den Verhandlungen der III. Duma 1907 bis 1911*. (Vom Zusammentritt der Duma bis zum Tode Stolypins). Göttingen. (Dissertation Universität Göttingen).

Hagen, Manfred (1982): *Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit in Russland 1906–1914*. Wiesbaden. (Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa. 18.)

Handbuch der Geschichte Russlands. Band 3. 1856–1945. Von den autokratischen Reformen zum Sowjetstaat. 1. Halbband. (1983). Stuttgart. (edd. von Gottfried Schramm u.a.)

Handbuch der Geschichte Russlands. Band 3. 1856–1945. Von den autokratischen Reformen zum Sowjetstaat. 2. Halbband. (1992). Stuttgart. (edd. von GOTTFRIED SCHRAMM u.a.)

HANİOĞLU, M. ŞÜKRÜ (o.J.) [1982]: *Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi.* İstanbul.

HANİOĞLU, ŞÜKRÜ M. (1997): „Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and theit Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic." In: *Studia Islamica* 86. S. 133–58.

HARTMANN, MARTIN (1909): „Der Islam 1908." In: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 2. Abteilung. Bd. 12. S. 33–108.

HARTMANN, MARTIN (1910): *Der islamische Orient.* Berichte und Forschungen. Band III: Unpolitische Briefe aus der Türkei. Leipzig.

HERZOG, CHRISTOPH (1995)/RAOUL MOTIKA/ANJA PISTOR-HATAM (edd.): *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten.* Heidelberg.

HERZOG, CHRISTOPH (1996): *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs.* Berlin. (Islamkundliche Untersuchungen. 199.)

HÜSEYNZADƏ, ƏLİ BƏY (1997): *Türklär kimdir və kimlərdən ibarətdir?* Bakı. (ed. von OFELYA BAYRAMLI).

İBRAHİM, ABDÜRREŞİD (1328): *Âlem-i islâm ve Japonya'da intişar-i islâmiyet.* Cild 1. İstanbul.

Istorija Azerbajdžana. 2. Ot prisoedinenija Azerbajdžana k Rossii do fevral'skoj buržuazno-demokratičeskoj revolucii 1917 goda. (1960). Baku.

Istorija Uzbekskoj SSR. 2. Ot prisoedinenija Uzbekskich Chanstv k Rossii do Velikoj Oktjabr'skoj Socialističeskoj Revoljucii. (1968). Taškent.

JÄSCHKE, GOTTHARD (1941): „Der Turanismus der Jungtürken. Zur osmanischen Außenpolitik im Weltkriege." In: *Die Welt des Islams* 23. S. 1–53.

KANLIDERE, AHMET (1997): *Reform within Islam.* The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or Conflict? İstanbul. (Middle Eastern and Balkan Studies Series. 1.)

KAPPELER, ANDREAS (1989): „Die zaristische Politik gegenüber den Muslimen des Russischen Reiches." In: *Sowjet-Jugos.* S. 117–29. Köln.

KAPPELER, ANDREAS (1993): *Russland als Vielvölkerreich.* Entstehung, Geschichte, Zerfall. [2]München.

KARA, İSMAİL (1997) (ed.): *Türkiye'de islâmcılık düşüncesi.* Metinler/Kişiler I. İstanbul. 3. erweiterte Auflage.

KƏRİMİ, FATİX (1913): *İstanbul məktübləre.* Orenburg.

KARPAT, KEMAL H. (1964): „The Mass Media." In: WARD, ROBERT E. (1964)/DANKWART A. RUSTOW (edd.): *Political Modernization in Japan and Turkey.* Princeton, S. 255–82.

KATKOV, GEORGE (1970) u.a. (edd.): *Rußlands Aufbruch ins 20. Jahrhundert.* Politik-Gesellschaft-Kultur 1894–1917. Olten.

KAYALI, HASAN (1997): *Arabs and Young Turks.* Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918. Berkeley u.a.

KEDDIE, NIKKI R. (1969): „Pan-Islam as Proto-Nationalism." In: *Journal of Modern History* 41. S. 17–28.

KEFELI, AGNÈS (1997): „Constructing an Islamic Identity: The Case of Elyshevo Village in the Nineteenth Century." In: *Russia's Orient.* S. 271–91.

KEMPER, MICHAEL (1996): „Šihābaddīn al-Marǧānī als Religionsgelehrter." In: *Muslim Culture I.* 129–165.

KEMPER, MICHAEL (1998): *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889.* Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin. (Islamkundliche Untersuchungen. 218.)

KHALID, ADEEB (1994): „Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia." In: *IJMES* 26. S. 187–200.

KHALID, ADEEB (1998): *The Politics of Muslim Cultural Reform.* Jadidism in Central Asia. Berkeley u.a. (Comparative Studies on Muslim Societies. 27.)

KIRIMLI, CAFER SEYDAHMET (1934): *Gaspıralı İsmail Bey (dilde, fikirde, işte birlik)*. İstanbul.
KIRIMLI, HAKAN (1996): *National Movements and National Identity among the Crimean Tatars (1905–1916)*. Leiden u.a. (The Ottoman Empire and ist Heritage. 7.)
KREISER, KLAUS (1981): „Der japanische Sieg über Rußland (1905) und sein Echo unter den Muslimen." In: *Die Welt des Islams* 21. S. 209–39.
KREISER, KLAUS (1986): „Vom Untergang der *Ertoghrul* bis zur Mission Abdurrashid Efendis – Die türkisch-japanischen Beziehungen zwischen 1890 und 1915." In: KREINER, JOSEF (1986) (ed.): *Japan und die Mittelmächte im Ersten Weltkrieg und in den zwanziger Jahren*. Bonn, S. 235–49.
KRIČINSKIJ, ARSLAN (1919): *Očerki russkoj politiki na okrainach*. Čast' pervaja. K istorii religioznych pritesnenij krymskich tatar. Baku.
KURAN, ERCÜMEND (1968): „The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century." In: POLK, W. R. (1968) u.a. (ed.): *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago u.a., S. 109–17.
KURAT, AKDES NİMET (1966): „Kazan «Türklerinin medeni» uyanış devri." In: *AÜDTCFD* 24: 3–4. S. 94–196.
KURAT, AKDES NIMET (1970): *Türkiye ve Rusya*. XVIII yüzyıl sonundan kurtuluş savaşına kadar Türk-Rus ilişkileri (1798–1919). Ankara. (AÜDTCFY. 180.)
KUSHNER, DAVID (1977): *The Rise of Turkish Nationalism 1876–1908*. London.
„K voprusu o panislamizm." (1913) In: *Mir Islama* 2. S. 1–12.
LANDAU, JACOB M. (1990): *The Politics of Pan-Islam*. Ideology and Organization. Oxford.
LANDAU, JACOB (1995, a): „Panislamisme." In: *EI* 7. S. 261–64.
LANDAU, JACOB M. (1995, b): *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. London.
LANDAU, JACOB (1995, c): „Panturquisme." In: *EI* 7. S. 266–68.
LAZZERINI, EDWARD J. (1973): *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914*. Phil. Diss. Washington.
LAZZERINI, EDWARD J. (1975): „*Ğadidism* at the Turn of the Twentieth Century: A View from within." In: *CMRS* 16:2. S. 245–77.
LAZZERINI, EDWARD J. (1989): „Reform und Modernismus (Djadidismus) unter den Muslimen des Russischen Reiches." In: *Sowjet-Jugos*. S. 35–47.
LEMERCIER-QUELQUEJAY, CHANTAL (1986) u.a. (edd.): *Passé Turco-Tatar, présent soviétique*. Etudes offertes à ALEXANDRE BENNIGSEN. Paris.
LEVEND, AGÂH SIRRI (1960): *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri*. ²Ankara. (TTKY. 182.)
LEWIS, BERNARD (1961): *The Emergence of Modern Turkey*. London u.a.
MÄMMÄDZADÄ, MİRZÄ BALA (1922): *Azärbaycan türk mätbuatı*. Bakı.
MARUNOV, JU. V. (1961): „Pantjurkizm i panislamizm mladoturok (1908–1918 gg.)." In: *Kratkie Soobščenija Instituta Narodov Azii* 45. S. 38–56.
MARUNOV, JU. V. (1961): „Politika mladoturok po nacional'nomu voprosu (1908–1912)." In: *Kratkie Soobščenija Instituta Vostokovedenija* 30. S. 161–72
MAŠANOV, M. (1910*): Sovremennoe sostojanie Tatar-Muchammedan i ich otnošenie k drugim inorodcam*. Kazan'.
MATUZ, JOSEF (1990): *Das Osmanische Reich*. Grundlinien seiner Geschichte. ²Darmstadt.
MCCARTHY, FRANK T. (1973): „The Kazan' Missionary Congress." In: *CMRS* 14. S. 308–32.
MCDONALD, DAVID M. (1993): „A Lever Without a Fulcrum: Domestic Factors and Russian Foreign Policy, 1905–1914." In: RAGSDALE, HUGH (ed.): *Imperial Russian Foreign Policy*. Cambridge, S. 268–311.
MENDE, GERHARD VON (1936): *Der nationale Kampf der Rußlandtürken*. Berlin.
MENGER, AHMET VELİ (1971): „Bubi medresesi ve Bubi kardeşler." In: *Kazan* 1:3. S. 33–40.
MENZEL, TH. (1913): „Russische Arbeiten über türkische Literatur und Folklorisitik." In: *Der Islam* 4. S. 123–42.
MERAD, ALI (1978): „Iṣlāḥ." In: *EI* 4. S. 146–70.
MİNULLİN, ZAVDAT S. (1996): „Zur Geschichte der tatarischen öffentlichen Bibliotheken vor der Oktoberrevolution." In: *Muslim Culture I*. S. 207–237.

MINULLIN, ZAVDAT S. (1998): „Fraternal and Benevolent Assiociations of Tatar Students in Muslim Countries at the Beginning of the 20th Century." In: *Muslim Culture II.* S. 271–80.

MİRÄHMÄDOV, ÄZİZ (1980): *Azärbaycan Molla Näsräddini.* Bakı.

MİRÄHMÄDOV, AZİZ (1984,a) (ed.): *Fikrin karvanı.* Görkämli Azärbaycan tänqidçi vä ädäbiyyatşünasları. Bakı.

MİRÄHMÄDOV, ÄZİZ (1984,b): „Ähmäd Bäy Ağayev." In: MİRÄHMÄDOV (1984,a), S. 81–95.

MİRÄHMÄDOV, ÄZİZ (1984,c): „Älibäy Hüseynzadä." In: MİRÄHMÄDOV (1984,a), S. 63–79.

MUSTAFAYEV, QÄDİM (1973): *XX äsrin ävvällärindä Azärbaycanda islam ideologiyası vä onun tänqidi.* Bakı.

NAFIGOV, R. I. (1964): *Formirovanie i razvitie peredovoj tatarskoj obščestvenno-političeskoj mysli.* Očerk istorii 1895–1917 g. Kazan'.

NEILSON, KEITH (1995): *Britain and the last Tsar.* British Policy and Russia 1894–1917. Oxford.

NOACK, CHRISTIAN (1996): „Eine muslimische Gesellschaft im Wandel? Wolgatataren in der ersten gesamtrussischen Volkszählung von 1897." In: *Muslim Culture I.* S. 167–205.

NOACK, CHRISTIAN (1997): „Les musulmans de la région Volga-Oural au XIXe siècle. L'arrière-plan économique, social et culturel du mouvement d'émancipation." In: *Islam de Russie.* S. 89–114.

OKAY, ORHAN (1975): *Batı medeniyeti karşısında Ahmed Midhat Efendi.* Ankara.

OLCOTT, MARTHA BRILL (1987): *The Kazakhs.* Stanford.

ORKUN, HÜSEYİN NAMIK (1944): *Türkçülüğün tarihi.* İstanbul.

ÖZBEK, NADİR (1995): „Abdürreşid İbrahim'in İkinci Meşrutiyet yılları: *Teârüf-i Müslimîn* ve *İslâm Dünyası* dergileri." In: *Toplumsal Tarih* 20. S. 18–23.

ÖZCAN, AZMİ (1997): *Pan-Islamism.* Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877–1924). Leiden u.a. (The Ottoman Empire and Its Heritage. 12.)

PETERS, RUDOLPH (1996): „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus." In: ENDE (1996), S. 90–128.

PIERCE, R. A. (1960): *Russian Central Asia (1867–1917): A Study in Colonial Rule.* Berkeley u.a.

Pis'ma Nikolaja Ivanoviča Il'minskago (1895). Kazan'. (ed. von Redakcii Pravoslavnago Sobesednika)

RÄMİEV, İ. (1926): *Vakytly Tatar matbugaty.* Al'bom. 1905–1925. [Kazan].

ROGGER, HANS (1992): *Russia in the Age of Modernisation and Revolution 1881–1917.* 9London.

RÖHRBORN, KLAUS (1994): „Pantürkismus und sprachliche Einheit der Turkvölker." In: KLAUS HELLER/HERBERT JELITTE (edd.): *Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart.* Frankfurt a.M. u.a. (Beiträge zur Slavisitk. 22.) S. 153–75.

RORLICH, AZADE-AYŞE (1986): *The Volga Tatars.* A Profile in National Resilience. Stanfort.

RORLICH, AZADE-AYŞE (1989): „Eine oder mehrere tatarische Nationen?" In: *Sowjet-Jugos.* S. 63–79.

RYWKIN, MICHAEL (1988) (ed.): *Russian Colonial Expansion to 1917.* London.

SAKAL, FAHRİ (1999): Ağaoğlu Ahmed Bey. Ankara (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ; TTKY. 7:187).

SALIHOV, RADIK (1997): „L'implication des Tatares musulmans dans les institutions électives d'autoadministration de la ville de Qazan, au tournant des XIXe et XXe siècles." In: *Islam de Russie.* S. 155–74.

SALZMANN, RAINER (1972): *Die schulpolitischen Vorstellungen der Parteien in der dritten Reichsduma.* (Diss. Universität Bonn). Bonn.

SANTA MARIA, PHILLIP (1990): *The Question of Elementary Education in the Third Russian State Duma 1907–1912.* Lewiston u.a. (Mellen Studies in Education. 16.)

SARAY, MEHMET (1987): *Türk dünyasında eğitim reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851–1914).* Ankara. (TKAEY 77, S 1, Sa A. 12.)

SARINAY, YUSUF (1994): *Türk milliyetçiliğinin tarihî gelişimi ve Türk Ocakları.* 1912–1931. İstanbul.

SAUSSAY, J. (1967): „Il'minskij et la politique de russification des Tatars, 1865–1891." In: *CMRS* 8. S. 404–26.

SCHARLIPP, WOLFGANG-E. (1995): *Türkische Sprache Arabische Schrift.* Ein Beitrag schrifthistorischer Akkulturation. Budapest. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 44.)

SCHMIDT, CHRISTOPH (1988): *Russische Presse und Deutsches Reich 1905–1914.* Köln u.a. (Dissertationen zur neueren Geschichte. 20.)

SETON-WATSON, HUGH (1956): *The Decline of Imperial Russia.* 1855–1914. New York.

SETON-WATSON, HUGH (1967): *The Russian Empire 1801–1917.* Oxford.

SHAW, STANFORD (1977)/EZEL KURAL SHAW: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cambridge.

SOMEL, AKŞIN (1987): *Sırat-ı Müstakim – Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire (1908–1912).* Unveröffentlichte Magisterarbeit der Boğazıçı University. İstanbul.

SOMEL, AKŞIN (1988): „Sırat-ı Müstakim: Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire." In: *The Journal of the Middle East Studies Society at Columbia University* 1:1. S. 55–80.

STRAUSS, JOHANN (1992): „Zum Istanbuler Buchwesen in der zweiten Hälften des 19. Jahrhunderts." In: *Osmanlı Araştırmaları* 12. S. 307–38.

STRAUSS, JOHANN (1993): „Der Einfluß des Osmanischen auf die Herausbildung der modernen tatarischen Schriftsprache." In: LAUT, JENS PETER/KLAUS RÖHRBORN (edd.): *Sprach- und Kulturkontakte der türkischen Völker.* Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz, Rauischholzhausen, 13.-16. Juli 1990. Wiesbaden, S. 181–92.

SUCHAREVA, O. A. (1966): *Buchara. XIX – načalo XX v.* Pozdnefeodal'nyj gorod i ego naselenie. Moskva.

SWIETOCHOWSKI, TADEUSZ (1985): *Russian Azerbaijan, 1905–1920.* The Shaping of National Identity in a Muslim Community. Cambridge.

SWIETOCHOWSKI, TADEUSZ (1995): *Russia and Azerbaijan.* A Borderland in Transition. New York.

TAHİR, MAHMUD (1988): „Abdurrashid Ibragim 1857–1944." In: *CAS* 7:4. S. 135–40.

TALIBZADƏ, KAMAL (1994): „Ähmäd Ağaoğlu və onun «rus ädäbiyyatının ümumi säciyyäläri» äsäri." In: Ders.: *Seçilmiş äsärläri.* İki cilddä. 2-ci cild. Bakı. S. 305-28.

TAUBER, ELIEZER (1989): „Rashīd Riḍā as Pan-Arabist before World War I." In: *The Moslim World* 79. S. 102–12.

TAUBER, ELIEZER (1990): „The Press and the Journalist as a Vehicle in Spreading National Ideas in Syria in the Late Ottoman Period." In: *Die Welt des Islams* 30. S. 163–77.

TAUBER, ELIEZER (1993): *The Emergence of the Arab Movements.* London.

TEMİR, AHMET (1987): *Yusuf Akçura.* Ankara. (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 836; Türk Büyükleri Dizisi. 61.)

TEMİR, AHMET (1991): *Türkoloji tarihinde Wilhelm Radloff devri.* Hayatı – ilmî kişiliği – eserleri. Ankara (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Türk Dil Kurumu Yayınları. 552.)

TOGAN, AHMED ZEKİ VELİDİ (1981): *Bugünkü Türkili Türkistan ve yakın tarihi.* ²İstanbul.

TOGAY, MUHARREM FEYZİ (1944): *Yusuf Akçura.* Hayatı ve eserleri. İstanbul.

TREADGOLD, DONALD W. (1957): *The Great Siberian Migration.* Governement and Peasent in Resettlement from Emancipation to the First World War. Princeton.

TUCHTENHAGEN, RALPH (1995): *Religion als minderer Status: die Reform der Gesetzgebung gegenüber religiösen Minderheiten in der verfaßten Gesellschaft des russischen Reiches 1905–1917.* Frankfurt a. M. (Friedensauer Schriftenreihe. B, Gesellschaftswissenschaften. 1.)

TUNAYA, TARIK ZAFER (1991): *İslamcılık akımı.* ²o.O.

TUNCER, HÜSEYİN (1990): *Türk Yurdu (1911–1931) üzerine bir inceleme.* Ankara. (Kültür Bakanlığı. 1214; Kaynak Eserler Dizisi. 48.)

TÜRKOĞLU, İSMAİL (1995): „20. Yüzyılda bir Türk seyyahı Abdürreşid İbrahim." In: *Toplumsal Tarih* 20. S. 6–10.

TÜRKOĞLU, İSMAİL (1997): *Sibiryalı meşhur seyyah Abdürreşid İbrahim.* Ankara. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 256.)

Ufalı, Sultan S. (1990): „Ayaz Iskhaki Idilli – A Biography (1878–1954).“ In: *CAS* 9:2. S. 133–43.
Uludağ, Zekeriyya (1996): *Şehbender-Zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve spiritüalizm*. Ankara.
Ursinus, Michael (1987): „‘Der schlechteste Staat’: Ahmed Midhat Efendi (1844–1913) on Byzantine Institutions.“ In: *Byzantine and Modern Greek Studies* 11. S. 237–43.
Ursinus, Michael (1988): „From Süleyman Pasha to Mehmet Fuat Köprülü: Roman and Byzantine History in late Ottoman Historiography.“ In: *Byzantine and Modern Greek Studies* 12. S. 305–14.
Ursinus, Michael (1994): „‚Nicht die Türken siegten über Byzanz, sondern Byzanz über die Türken‘. Zur Vergangenheitsbewältigung im Osmanischen Reich am Vorabend des Ersten Weltkrieges.“ In: ders.: *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*. İstanbul. (Analecta Isisiana. 7.) S. 131–47.
Usmanova, Dilara M. (1996): „Die tatarische Presse 1905–1918: Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse.“ In: *Muslim Culture I*. S. 239–78.
Usmanova, Dilara M. (1997): „L’Assemblée Spirituelle musulmane au début du XX^e siècle. Les projets de réforme face au pouvoir politique russe.“ In: *Islam de Russie*. S. 175–91.
Usmanova, Dilyara M. (1998): „The Activity of the Muslim Fraction of the State Duma and its Significance in the Formation of a Political Culture among the Muslim Peoples of Russia (1906–1917).“ In: *Muslim Culture II*. S. 417–55.
Üstel, Füsun (1997): *İmparatorluktan ulus-devlete Türk milliyetçiliği: Türk Ocakları*. (1912–1931). İstanbul.
Uzun, Mustafa (1988): „Abdürreşid İbrahim.“ In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1. S. 295–97.
Validov, Džamaljutdin (1923): *Očerk istorii obrazovannosti i literatury Tatar*. Do revoljucii 1917 g. Moskva.
Vambery, Arminius (1905): „The Awakening of the Tatars.“ In: *The Nineteenth Century* 336, Febr. 1905. S. 217–27.
Vambery, Arminius (1906): „Constitutional Tatars.“ In: *The Nineteenth Century* 352, Juni 1906. S. 906–13.
Vambery, Arminius (1907): „Die Kulturbestrebungen der Tataren.“ In: *Deutsche Rundschau* 33: 10, Juli 1907. S. 72–91.
Vollers, K. (1904): „Ueber Panislamismus.“ In: *Preussische Jahrbücher* 117, Juli bis September 1904. S. 18–40.
Vucinich, Wayne S. (1972) (ed.): *Russia and Asia*. Essays on the Influence of Russia on the Asian People. Stanford.
X (1913): „Le panislamisme et le panturquisme.“ In: *RMM* 22. S. 179–220.
Xuluflu, V. (1929): *Panislamizm, imperializm və ruhaniyyät*. Bakı.
Yémelianova, Galina M. (1997): „The National Identity of the Volga Tatars at the Turn of the 19th century: Tatarism, Turkism and Islam.“ In: *CAS* 16:4. S. 543–72.
Yüksel, İbrahim (o.J.) [1989]: *Azerbaycan’da fikir hayatı ve basın*. o.O. [İstanbul].
Zarcone, Thierry (1997): „Un aspect de la polémique autour du soufisme dans le monde tatar, au début du XX^e siècle: mysticisme et confrérisme chez Mûsâ Djarallâh Bîgî.“ In: *Islam de Russie*. S. 227–247.
Zarevand (1971): *United and Independent Turania*. Aims and Designs of the Turks. Leiden.
Zenkovsky, S. A. (1960): *Panturkism and Islam in Russia*. Cambridge, Mass. (Russian Research Center Studies. 36.)

Index

Abak Keray 204
Abdülhamid II. (Sultan) 1-4, 17-19, 34, 42-43, 47, 51, 73, 77, 95, 105, 111, 137-39, 157, 163, 170, 180, 183, 245, 262, 301, 324-25, 335. 338, 343-48, 354-55, 380, 399, 450
Abdullah Battal [Taymas] 109, 126, 316
Dr. Abdullah Cevdet 43-44, 65, 122, 137, 317-18
Abdullah Sur 141, 144, 150, 172, 181-82
Abdürreşid İbrahimof 4, 11, 18, 23, 31, 36, 39-40, 45, 47-50, 54, 62, 65-69, 80-83, 87, 92-93, 96, 98-99, 104-10, 113, 117, 120, 122-24, 131-36, 143, 145, 197, 212-16, 231, 243-44, 263, 268-69, 275-76, 288-90, 302-305, 321, 324, 327, 362, 366-75, 385, 390, 397, 409, 414, 418-23, 426-31, 440-41, 449, 462, 464, 468, 473
äd-Din väl-Ädäb 81, 117
Afghanistan 85, 113, 176, 412, 430, 440, 458, 467-68
Ägypten, Ägypter 6, 17-18, 34, 88, 93, 121, 126, 130, 136-37, 169, 171, 176, 186, 191, 193, 240, 317, 341, 343-44, 357, 399, 432, 436, 439-40, 442, 446, 461, 466
Ahmed Ağayef 3-4, 11, 15-16, 21, 29-30, 36-37, 45, 48-50, 54, 56, 73-74, 77-78, 86, 91, 93, 96, 100-01, 109-10, 114-15, 123-24, 127-29, 132-45, 150, 159, 162-64, 193, 207-12, 276-77, 320, 341, 343, 351-54, 362, 372, 378, 384, 388, 441, 448, 452, 470
Ahmed Ali Tarpi 39, 61, 68, 76, 81, 95, 98, 130, 152-54, 284
Ahmed Celaleddin Ünsi 63
Ahmed Cevdet Paşa 69, 374
Ahmed Hadi Maksudof 50, 58, 93, 109-16, 167-68, 345, 357
Ahmed Midhat 41, 51, 54, 95, 111, 119, 133, 162, 165, 173-82, 184, 195, 318
Ahmed Taceddin 21, 23, 47, 66-69, 72, 98, 104, 108-09, 113, 121-22, 126, 130, 140-42, 146-48, 197, 202, 221, 226, 231-32, 235-39, 242, 244-46, 251-57, 262-64, 266, 272-73, 285, 289-91, 297-301, 303, 304-07, 312-15, 318, 323-25, 369-70, 375, 390, 392, 395, 397, 411-14, 421-23, 426-28
al-Azhar 34, 194
Albanien, Albanier 26, 28, 102, 149, 331-32, 341
Algerien 18, 245, 352, 357, 468
Ali Bey Hüseyinzâde 30, 34, 77, 88, 103, 129, 136-40, 144, 150, 162, 184, 449
Äli Märdan Bäy Topçubaşof 135, 140, 190
Âlimcan el-İdrisi 31, 47, 69, 87, 123, 126, 369, 372, 390, 396-97
Altai 77, 166, 176-77, 204, 369, 382
Amerika 96, 269, 277, 335, 347-348
Anatolien 28, 81, 127, 139, 163, 215, 230, 257, 277-78, 303, 335, 337, 339, 341, 351, 358, 360-61, 375, 380-81, 388, 441
Ankara 47, 50, 171, 178, 369, 451
Aŋ 80-81, 117
Arabien, Araber 26-29, 43, 56, 73, 88-89, 102, 107, 115, 121, 126, 136, 149, 151,

168, 187, 193, 196, 209, 216, 272, 309, 326, 331-32, 336, 341-59, 396, 440, 442
Armenier 21, 25-27, 96, 102, 151, 209, 211-12, 222-23, 293-94, 298, 324, 331-40, 344, 347, 370, 384, 386, 419
Aserbaidschaner 5, 8, 12, 21, 24-25, 30, 48-49, 53, 59, 62, 74-78, 85, 90, 92, 96, 99, 103, 123, 125, 128, 131-32, 135-51, 153-55, 163-66, 170, 172, 175, 181, 207-09, 212, 220, 239, 247, 260, 278, 288, 298, 343-44, 351, 354, 359, 361, 365, 384, 392, 444, 449, 450, 452
Asien 3, 6, 8, 12, 23, 28, 56, 82, 105-06, 139, 170, 177, 179, 184, 209, 224, 276, 341, 344, 356, 367, 369, 392, 414, 430
Astrachan 57, 69, 103, 123, 128, 131-34, 164, 180, 195, 198, 279, 296, 310-11, 339, 370, 418, 427, 460, 463-64
Attila 176
Awaren 162
Axund Gataullah Bayazidof 36, 92, 326
Axund Yusif Talıbzadä 144, 148, 150
Ayaz İshakof 5, 11, 27, 31, 48, 50-51, 57, 59, 96-98, 103-06, 112, 121, 133, 136, 140, 167, 173, 191, 193, 196-203, 238-39, 254, 291, 307-10, 312, 362-64, 372, 376-77, 380-81, 449
Babanzâde Ahmed Naim 3, 42, 440
Bachčisaraj 79, 88-92, 97-99, 122, 151-53, 190, 299, 344, 353, 378-79, 394, 399, 433
Bäjanelxak 40, 49, 53, 55, 61-63, 66, 68, 89, 96, 104-09, 114, 117, 135, 197, 251-54, 261, 316-17, 357, 370, 400, 407, 422, 437
Baku 3, 12, 20, 23, 29, 39, 48-49, 54-55, 62-63, 66-67, 78-79, 88, 92-93, 103, 107-08, 117, 123-25, 127-28, 132-42, 145-46, 149-51, 162, 164, 172, 183, 190, 195, 207-12, 239, 247, 266, 283, 298-99, 343-44, 351, 353-54, 359, 365, 379-82, 384, 389, 394, 407, 409, 413, 418, 425, 451
Baku 298
Balkan 2, 18-19, 45, 54, 74, 79, 82, 88, 92, 94, 100, 124, 148-50, 154, 170, 215-16, 224, 277, 279-80, 329-32, 336, 338, 340, 356-59, 365-66, 374, 377, 388, 451
Baschkiren 6, 9, 69, 128, 159, 184, 204, 256, 259, 429, 450
Beirut 173, 347, 349, 358, 449
Belutschistan 176
Bilgi Mecmuası 76, 85
Bolschewisten 20, 29, 31, 49
Bosporus 177, 278-79, 364-65
Bucharer 13, 47-49, 88, 122, 391, 399, 403-411, 415, 442, 450
Buddhisten 180, 184
Buhara Tekkesi 398-99
Buharalı Abdurauf [Fitrat] 70
Bulgarien, Bulgaren 27, 163, 280, 334-39, 347, 365
Burhan Šäräf 103, 123, 140, 145, 316, 408
Burhan-i Täräqqi 53, 131-34, 195, 339
Bursalı Mehmed Tahir 28, 45, 87, 162
Büyük Duyğu 81, 129, 134
Byzanz 278-79, 375
Cälaläddin Ünsizadä 63
Cälil Mämmädquluzadä 74
Cambridge 42
Čarykov, Nikolaj 7, 430, 434-35, 441, 453, 467
Celal Nuri [İleri] 420, 451-53, 470
Čeljabinsk 128, 270
Čerevanskij, Vladimir 207
Ceride-i Sufiye 81, 129
Chachul 11, 13, 128
Chaldäer 176
Charkov 382
Charmes, Gabriel 15
Charuzin, Aleksej Nikolaevič 132, 428, 431-37, 443, 462
China, Chinesen 18, 23, 42, 48-50, 60, 74, 78, 107, 117, 170, 176-79, 187, 195-200, 203-06, 214, 245, 270, 278, 287,

311, 327-30, 341, 347, 367, 440-41, 465, 467-68, 471-72
Chiva 27, 69-70, 382, 391-93, 410, 414-16, 470
Chorasan 278
Cihad-i İslâm 47
Constanța 68, 81, 118
Çocuk Dünyası 81, 129, 134
Çolpan 60-62, 70, 194
CUP 6, 13, 19, 26, 29, 35, 42-43, 70, 76-78, 84, 86-87, 327, 387, 431, 435-36
Dagestan 35, 149, 247, 264, 382
Damla İkram 395, 409
Darüşşafaka 132, 137
DDDII 6, 9, 13, 55, 65, 68, 74, 152, 224, 230, 281, 283, 297, 303, 319, 321, 323-24, 383, 392-94, 417, 419, 428-39, 443, 444-47, 457, 462, 465, 472
Deutschland, Deutsche 19, 29-30, 47-48, 53, 60, 99, 101, 114, 143, 170-73, 178, 251, 257, 280, 291-92, 302, 323, 334, 336, 372-73, 376, 453-54, 473
Dobruca Sadası 68
Dobrudscha 61, 68, 81-82
Doğru Söz 88, 137
Dozy, R. P. 43, 73, 122, 317, 361
Dschidda 350
Dschinghis Chan 79, 171, 178, 180, 255, 279, 373
Dunganen 23
Džarkent 270, 287
Ebüzziya Tevfik 73-74, 123, 127, 371-73
Edirne 79, 150, 180, 459
Elyševo 242-43
Emine Semiye 99, 374-75
England, Engländer 17-19, 96, 106-07, 143, 194, 273, 280, 333, 341, 343-44, 357, 392, 404, 430, 442, 469
Enver Bey 1, 30, 124, 150
Erzurum 42, 279, 328
Eşref Edib [Fergan] 39-42, 51, 139, 174, 195
Euphrat 171, 280, 349
Fathulkader Süleymanof 274
Fatix Kärimof 24, 27-28, 36, 93, 117, 124, 148-49, 179, 187, 192, 236, 266, 282, 315, 331, 340, 382, 386, 388, 425
Fevziye Kıraathanesi 173, 175, 372
Fevziye Reşid 69, 375
Feyz-i Hürriyet 119
Finnen, Finnland 23, 25, 176-77, 223, 273, 293-94, 298, 425, 473
Firdausī 209
Fon-Anrep 249
Frankreich, Franzosen 15, 18, 65, 91, 168-69, 174, 273, 278, 299, 306, 333-34, 353, 363, 441-42, 444
Füyuzat 3, 137-38, 146, 239-40, 359
Gabdelxämid Kazakof 385
Gabdullah Tukajef 365-66
Galiäsgar Gafurof-Čygtaj 314-17
Galimğan Barudi 81, 321
Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī 16, 125, 187
Ğam'īyat al-'ilm wal-iršād 440
Gäncä 98, 141, 143, 153, 211, 283, 338
Gazete 119
Genç Kalemler 101, 365
Georgier 209, 211-12
Germanen 170, 426
Golos Moskvy 53
Gordlevskij, Vladimir 58-59, 172-73, 181, 238
Gori 246
Griechenland, Griechen 27, 102, 176-77, 181, 257, 309, 331-32, 335, 337, 339, 347, 384, 386
Günäş 53, 55-56, 89, 98, 123, 137, 146-48, 328, 359, 413
Halide Edib [Adıvar] 28
Halil Halid 42
Halil Sami 131, 310-11
Halim Sabit [Şibay] 46, 77, 86-87, 106, 113, 115-16, 126, 141, 387, 418
Halka Doğru 28, 76, 81, 101, 124, 129, 134, 137, 150, 380, 383
Hämid Bäy Yusifbäyof 98, 153

Hämiyyät 132
Häqiqät 62-63, 67, 89, 123, 137, 140-46, 266, 351, 400, 407
Häqiqät-i Äfkar 148
Haqq Yolu 49, 53, 149-50, 359
Hartmann, Martin 39, 45, 58-59, 158, 194, 197, 200, 203, 254, 346, 364, 376-77
Haşim Bäy Väzirof 138, 141-43, 146, 148
Häyat 66, 103, 125, 136-37, 144, 409
Hedschas 186, 288, 345, 349, 351, 356, 443
Heiliger Synod 181, 224, 228, 234, 237, 239, 470
Hilal 53, 283, 353, 425
Himalaja 176
Homer 209
Hösäjnof (Gebrüder) 379, 385
Hülägü 231
Hümmät-Partei 49
Hunnen 177
Hürriyet 110, 119
Hüseyin Cahid 119, 371
Hüseyin Hilmi Paşa 387, 451-53
Hyksos 177
İbrahim Bey Hayderof 260, 264-65
İbrahim Hakkı Paşa 317
İctihad 81, 88, 129, 136
İdel 53, 57, 62, 78, 81, 83, 89, 98, 108, 131, 133-34, 154, 180, 195, 239, 296, 315, 324, 333, 345-46, 370, 400, 408, 418, 427-28, 451
İkbal-Buchhandlung 58
İkdam 33, 39, 73, 118-19, 344, 346, 348, 350-51, 362, 452
İktisad 58, 386
İl 80, 87
İli Vilayetiniŋ Geziti 50
Imām Yaḥyā 344, 353, 355, 357
İncili Çavuş 120
Indien, Indische Muslime 17-20, 88, 107, 143, 176, 178, 193, 245, 406, 430, 436, 440, 465, 468, 472
Inorodčeskoe Obozrenie 446
İqbal 78-79, 124, 148-49, 365
Iran, Persien, Perser 3, 12, 16, 23, 38, 49, 54, 56, 74-78, 85, 88, 102, 108, 114, 128, 137, 144, 146-47, 163, 170, 176, 193, 207-08, 211, 224, 343-44, 352, 378, 391-92, 401-410, 423, 430, 440, 454, 463
Iranische Verfassungsrevolution (1906–9) 3, 139, 208, 393
İrşad 23, 36, 48, 138, 141, 144, 148, 163-64
İsfendiyar Töre (Chan von Chiva) 414-16
Işık 81
İsmail Gasprinski 11, 18, 24, 30, 41, 48-51, 59-60, 77, 88-102, 107, 109-10, 114-17, 129, 133, 136, 142, 149, 151, 153, 158, 162, 173, 179-80, 183-85, 190-96, 199, 236, 239, 242-43, 254, 261, 267, 284, 291, 295, 299, 302, 310, 331, 333, 335, 345, 350, 355-57, 360, 362-64, 378-80, 394, 396-98, 407
İsmail Mirza Müftizâde 232-33, 253, 260, 284, 337
Italien, Italiener 5, 74, 101, 155, 170, 173, 334, 357, 369, 447
İttifak 119
İttifakülmüslimin-Partei 4, 50, 162, 189-90, 261
Iwan IV. (Zar) 226, 231, 252, 279
Izmirlian, Simeon 324-25
Jakuten 184
Jalta 329-30
Japan, Japaner 3, 23, 39-40, 42, 47-49, 62, 96, 104-07, 110, 113, 139, 176, 178, 198, 215, 258, 341, 437, 440, 460, 465, 471-73
Java 245
Jerivan 433
Joldyz 5, 49, 53, 55, 57-58, 67, 81, 86-87, 89, 94, 104, 109-17, 135, 154, 165, 167, 180-81, 192, 235, 238-39, 299, 301, 315-16, 328-29, 349, 361, 381, 400, 407, 418, 424-25, 437, 451

Juden 27, 45, 180, 223-24, 245, 257, 265, 277, 297-98, 301, 323, 332, 337, 386, 403, 405, 425
Jungtürken 1-3, 6-7, 19, 29-30, 34, 42-46, 49, 63, 65, 70, 73, 88, 93-95, 104-05, 111-14, 119-20, 136-40, 157, 169, 190, 216, 223, 234, 262, 281, 284, 297-99, 301-02, 312, 328-29, 332-36, 338, 341-51, 355, 364, 391-92, 417, 420, 429-34, 438, 440, 446, 455, 459-61, 468-69, 472
Kadetten 4, 53, 110, 133, 189, 223, 260, 265, 272, 300, 302, 334, 373
Kairo 17, 20, 34, 93, 117, 120, 126, 133, 137, 169, 173, 187, 194, 222, 252, 302, 308, 317, 321, 344, 348, 364, 396, 432, 438-43, 449, 466
Kalmücken 184
Kamsko-Volžskaja Reč' 254
Dr. Karabey Karabeyof 49, 56, 74, 140-41, 150, 207, 288
Karagöz 120
Karaşayski (Mufti der Krim) 290
Kasachstan, Kasachen 6, 11-12, 22, 47-48, 70, 87, 92, 128, 159, 163, 182, 184, 200, 203-07, 252, 256-58, 261, 268-80, 322, 339, 350, 382, 422, 427, 429, 450, 462-63, 473
Kasan 29, 40, 47, 49-50, 55, 67, 74-75, 81, 87, 91, 92, 103-08, 111, 113, 117, 121, 123, 133-34, 151, 162-63, 171-72, 181, 187-88, 190, 198, 201, 226-30, 238, 241-42, 246-47, 252, 254, 256, 265, 279, 284, 299, 308, 314-15, 320, 343-44, 365, 373, 377, 382, 385-87, 389, 396, 425, 430, 433-34, 444, 446, 451, 454, 460, 463
Kaschgar, Kaschgarier 163, 179, 207, 256, 327, 379, 467
Kasimov 163, 235, 379, 386-87
Käşkül 63, 91
Kaspij 48, 53, 93, 127, 135-36, 140, 144, 190, 212, 343
Kaspisches Meer 73, 177, 209, 279
Katharina II. (Zarin) 188, 227, 279, 295, 318-20
Katkov, M. N. 15, 297
Katta-Kurgan 286
Kaukasus, Kaukasier 11-12, 29, 34, 36, 58, 63, 67, 73, 77-78, 91-92, 98-99, 103, 107, 110-11, 117, 123, 127, 131, 135-51, 153, 159, 163, 170, 172, 176-77, 184-88, 207-12, 222, 232, 241, 255, 259, 267-68, 277-80, 283-84, 294, 298, 309, 319, 321, 335, 338, 341, 356, 360, 393, 407-08, 425, 437, 446, 460-61, 470, 472
Kazan Möxbire 24, 103, 373
Kazanlı Carullah el-Hıfzî 50
Kazanskij Telegraf 53
Kerbela 150, 354
Kiev 74, 433
Kišinev 301
Kokand 20, 280, 401, 413
Konya 171, 368, 451
Köprülüzâde Mehmed Fuad 87, 366
Kosaken 275-76
Krasnojarsk 328
Kreta 278, 335
Krim 13, 17, 29, 55, 61, 67, 70, 81, 82, 89-91, 98, 107, 109, 151, 163, 172, 179, 194, 222, 241, 246, 247, 268, 277, 279, 282, 284, 290, 319-23, 329, 379, 393, 398, 432-33, 440, 460, 461, 468
Krimtataren 13, 17, 24-25, 39, 46, 48, 60-61, 66, 68, 70, 75, 82, 89, 95, 97, 130, 173-75, 194, 196, 208, 232, 253, 258-60, 284, 299, 319-20, 323, 329-30, 337, 350, 356-57, 363, 369, 372, 378, 388, 390, 393
Küçük Kaynarca 17
Kultscha 49-50, 74, 441
Kumyken 210
Kurden 28, 101-02, 149, 328
Kuropatkin, G. A. 416
Kuşbegi Âstânakul 395-409

Kutadgu Bilig 93, 256
Lasen 102
Lausanne 47, 128-29
Le Coq, A. von 60, 373
Liège 47
Litauen 231
M. S. Buhari 49, 397
Mädräsä-i hösäjnijä (Orenburg) 47, 127, 201, 385
Mädräsä-i ruhaniyyä (Gäncä) 141, 283
Mahmud Baj Hösäjnof 76
Mahmud Es'ad 67, 86, 119, 451-52
Mahmud Hoca İbn Behbûd Hoca 50
Mahmud Qaragözof 354-55
Mahmud Şevket Paşa 353
Makedonien, Makedonier 94, 105, 278, 334-35, 339, 431-32, 437, 453, 459-60
al-Manār 34, 43, 86, 116, 120, 126, 346, 432, 439-40, 443
Manastırlı İsmail Hakkı 40-43, 55-56, 97-98, 105, 139-40, 317, 361
Marokko 176, 245, 468
Mašhad 184-85, 404
Mecidiye 81
Medina 18, 47, 173, 289, 311, 327, 345, 349, 351, 358, 439, 443, 449
Mehmed Âkif [Ersoy] 42, 45, 51, 202, 380
Mehmed Emin Resulzâde 11, 32, 49, 77-78, 145, 148, 207-08, 365, 449
Mehmed Fatih (Sultan) 280
Mehmed V. Reşad (Sultan) 301, 348
Mekka 47, 173, 259, 289-90, 302, 311, 321, 326-28, 345, 350-51, 431, 439, 442-43, 449, 460-61, 465
Mekteb-i Hukuk 41-42
Melami-Orden 45
Merw 280, 405-06
Messina 369
Metin 119
Millet 119
Mîr Ali Şir Nevaî 256
Mir Islama 75, 77, 83, 430, 445-47
Mirat-i Âlem 119
Mirza Mehmed Said 61
Mischaren 128, 159, 229
Mizan (Istanbul) 35-36, 110-11, 119, 139
Mizan (Astrachan) 132, 164
Mizancı Mehmed Murad 35-36, 110-11, 136, 139, 439
Molla Näsräddin 62, 74, 132, 359
Monaco 370
Mongolei, Mongolen 23, 160, 176, 204, 231, 440, 469
Montenegro 280
Mordwinen 227, 229
Moskau 26, 29, 173, 226-27, 271, 279, 288, 298, 321, 333, 386-87, 454
Möxämmädjar Sultanof 188, 243, 320-21, 323-26
Muḥammad (Prophet) 259, 266, 315-16, 350
Muḥammad ʿAbduh 18, 43-44, 86, 121, 125-26, 133, 139, 187, 308, 314
Muḥammad Rašīd Riḍā 34, 120, 346, 439-40
Muhammad Abdarrazık 395, 397, 408-09, 413
Müller, Max 178
Murtuza Muhtarof 63
Musa Akyiğitzâde 59, 119, 174
Musa Carullah Bigiyef 81-83, 86-87, 93, 130
Musa Kâzım (Şeyhülislâm) 42, 44, 67, 83, 86, 98, 105, 114, 133, 139-40, 202, 385, 440, 469-70
Musa Nağıyef 49, 140
Mustafa Lütfi Şirvanski-İsmayılof 131-32, 164, 463
Muzaffereddin Han (Chan von Buchara) 406
Napoléon I. 174
Necib Âsım [Yazıksız] 60, 94, 129, 158, 162, 174, 178, 198
Necm-i Terakki 119
Nesib Yusufbeyli 96, 183, 247, 338, 363

Nestorianer 102, 178
Nevzad-i Vatan 120
Nicat 53, 299, 354
Nikolaus I. (Zar) 279
Nikolaus II. (Zar) 223, 225
Nizameddin Sabitef 394-95, 398
Nižnij Novgorod 4, 188-90, 240, 284, 431
Nordafrika 73, 176, 278, 440
Novoe Vremja 53, 105, 114, 142, 224, 297-305, 328, 338, 452
Nur 36, 92, 326
Nuralizâde Gıyaseddin Hüsnü 48, 126, 146, 390, 392, 394, 404-06, 411, 413, 415-16
Odessa 56, 68, 79, 120, 133, 183, 262, 267, 289-90, 417-19, 427-28, 433, 443
Oktobristen 94, 224, 249, 253, 260-61, 264
Ölfät 66, 104, 131, 321, 423
Hacı Ömer Yamaoka 62, 113, 143
Ömer Seyfeddin 28, 87, 365
Orenburg 12, 24, 29, 47, 49, 55, 57, 62, 65-67, 74-76, 79, 84-87, 92, 97, 103, 117-32, 137, 146-47, 151-52, 158, 163, 183, 195, 198, 201, 225, 243-44, 266, 283, 299, 302, 314, 318-323, 326, 339, 343, 346, 348, 379, 383, 385-86, 394, 418, 433, 437-38, 451, 463-64, 470, 472, 475
Orucof (Gebrüder) 123, 143-48, 151
Osman Cudi 66, 81-83, 108, 370
Osmanischer Lloyd 53, 251, 287, 301-02, 453
Osseten 210
Österreich-Ungarn 65, 101, 170, 335, 386
Osteuropa 23, 34, 177, 215, 276, 278
Ostjaken 21
Ostroumov, N. P. 181, 229, 415
Pangermanismus 15, 194, 214
Panslawismus 15, 194, 214, 260, 280, 297
Paris 18, 47-48, 50, 118, 295, 353, 357, 365, 428
Peking 42, 328
Penza 198
Perm 49
Peyam 79, 101-102
Pišpek 287
Plovdiv 73
Pobedonoscev, Konstantin Petrovič 181, 228, 239, 243, 470
Polen 25, 48, 101, 223-24, 231, 250, 257, 285, 293-94, 298, 336, 425, 428
Radloff, Friedrich Wilhelm 50, 59, 129, 165, 237-39
Rahim Hoca Azîmbayof 287
Rašīd Muṭrān 346-47
Reč' 53, 300, 346-47
Resimli Kitab 58
Revue du Monde Musulman 43, 429, 444
Dr. Rıza Tevfik 173-75, 179-82, 372
Rızaeddin Fahreddin 11, 86-87, 93, 116, 120, 125, 346
Rodičev, Fjodor Izmailovič 373
Rossija 53, 301, 424
Rumänien 61, 68, 81-82, 277
Rumelien 127, 139, 337, 356, 366
Russkaja Mysl' 244, 246
Russkoe Slovo 53, 297
Russkoe Znamja 53, 243, 297, 299, 302-03, 327
Rusyalı İslâm Talebesi Cemiyeti 111, 162, 182, 308, 372
Rusyalı Mişeroğlu Zarif Beşiri 60, 229
Saadet 119
Sabah 33, 39, 119, 303, 368
Säda 53, 55-56, 89, 142-43, 146-47, 239, 359
Säda-yi Haqq 142
Säda-yi Qafqaz 142
Säda-yi Vätän 142
Sadreddin Maksudof 50, 109, 225, 238-39, 255-56, 264, 268, 281, 373, 452-53
Şafak 91
Şähab-i Saqib 147
Şälalä 149-50, 359
Ṣāliḥ aš-Šarīf at-Tūnisī 42

Sälimgärej Tävkälef (Mufti Innerrußlands) 320, 324
Saloniki 140, 237, 267, 297, 365, 430, 435
Samara 198, 288, 386, 433
Samarkand 50, 171-72, 184, 280, 285-86, 370, 396, 402, 412-13
Şamaxı 63, 90, 131
Sängat'ullah Gajnallof İbrahimof 142, 146, 148-50, 359-61, 364
Sanūsīya 16
Saratov 47, 198, 288
Şark 119
Şark Tiyatrosu (Istanbul) 372-73
Şärq-i Rus 10, 59, 92-93, 136-37, 145
Sarten 11, 13, 27, 128, 159, 163, 207, 222, 408-09, 450, 462-63
Sayyidašef (Gebrüder) 104, 254
Sazonov, Sergej Dimitrievič 435, 475
Schamane, Schamanismus 180, 184, 206
Schiiten 20-21, 77, 122, 133, 144, 148, 150, 185, 190, 210-11, 267, 302, 319, 352-54, 390, 393-94, 400-410, 463
Schirwan 131
Schweiz, Schweizer 334
Seberija 80, 134
Şehbal 85, 129, 134, 150
Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi 72-74, 348, 404, 420, 454, 457, 469, 482
Seldschuken 352
Selim I. (Sultan) 17
Şemseddin Sami Bey 59, 102, 165
Serbien, Serben 280, 334-35, 339, 368
Servet-i Fünun 119, 362
Sevindik, ʿ[Ayn] 49, 51, 126, 132, 139, 159-64, 180, 313, 317, 362
Sibirien 40, 47, 67, 69, 99, 103, 117, 163, 176, 183, 185, 187, 198, 200, 231, 234, 237, 259, 262, 269-70, 276, 285, 301, 328, 330, 369, 375, 377, 382, 426-27, 470-72
Şihabeddin Mercanî 186
Simbirsk 46, 198
Skythen 176, 181
Slawen 15, 170, 185, 269, 273, 275-80, 294, 331-33, 340, 426, 442
Smirnov, Vasilij Dimitrievič 9, 67, 75, 79, 181, 229, 291-92, 302, 419-28, 476
Söjembikä 81
Sowjetunion 7, 30-31, 47, 155, 452
Spanien 278, 322
St. Petersburg 4, 7, 9, 26, 36, 47, 50, 66, 77, 79, 87-88, 92, 103-04, 131, 133, 147, 189, 206, 213, 216, 224, 228, 238, 264, 271, 281, 291-92, 298, 304, 321-26, 330, 370-73, 382, 386-87, 392, 411-13, 417-19, 423, 428-33, 438, 442-45, 452-53, 463-66, 469, 472, 476
Stolypin, Petr A. 3-4, 6, 191-92, 199, 212, 216, 220, 223-25, 230, 248-49, 260, 268, 296-99, 304, 311, 321-22, 429, 431-32, 435, 446, 449, 454, 461-62, 475
Süleyman Kanuni (Sultan) 170, 280
Süleyman Nazif 101, 362-64
Süleyman Şah 171
Sumer-Akkader 171
Sunniten 20-21, 122, 131, 144, 150, 184, 210, 227, 302, 319, 354, 390, 393-94, 400-409
Šura 12, 29, 49, 55, 57-58, 65-66, 79-80, 85, 87, 89, 115, 124-30, 137, 148, 159, 165-66, 169, 244, 246, 315, 317-18, 346, 372, 405
Şuşa 48, 91
Syrien 126, 230, 327, 343-48, 351, 358, 438, 445
Täbris 139, 171-72, 279, 393
Tadschiken 128, 159, 198, 207, 405
Tambov 198
Tanin 7, 33, 119, 362, 371-72, 420
Taŋ Joldyzy 94
Taŋčylar (Tançılar)-Partei 48, 50
Tara 47
Täräqqi 48, 132, 137-44, 164, 183
Taschkent 53, 74, 184, 190, 229, 285-86, 326, 392, 401, 403, 411, 413, 434
Tasvir-i Efkâr 73, 123, 129, 362, 371-72

Tatar Cemiyet-i Hayriyesi 60, 80, 82, 106, 372, 382, 486
Tatarstan, Tataren *passim*
Täzä Häyat 138-39, 141
Tefeyyüz-Buchhandlung 152-54
Terciman 5, 24, 49-50, 53, 55-56, 58, 62, 68-69, 76, 78-79, 89-101, 109-12, 114, 117, 122, 130, 133, 135-36, 149, 152-54, 158, 162, 166, 179-81, 183-86, 195-96, 225, 236, 239, 242, 247, 264, 267, 282, 291, 297, 299, 320, 329, 333, 337-38, 350, 355, 357, 360, 362-64, 379, 382-83, 391, 396, 398, 433
Tercüman-i Hakikat 119
Teşvik 68
The Moslem World 429
Tiflis 48, 62-63, 74, 90-92, 99, 125, 132, 136, 153, 207, 209, 267, 282, 319
Tigris 171, 280, 349
Timur Lenk 178, 369-70
Timuriden 178, 405
Tolstoj, Lev 49
Tonguç (Istanbul) 60-62, 70, 106, 120, 132
Tonguç (Tiflis/Krim) 60, 90-91
Tripolitanien 5, 66, 108, 148, 357, 447, 468
Troick 47, 66, 131, 221, 262, 272, 274, 307, 470
Tscheremissen 227, 229
Tscherkessen 102, 352, 356
Tschuwaschen 9, 60, 227, 229
Tuareg 177
Tuna 139, 164
Tunesien, Tunesier 15, 18, 42, 357, 468
Tungusen 184, 341
Turan 23, 34, 74, 182, 214, 341, 407, 463
Turan 48
Turfan 60, 372-73
Turgay (Provinz) 312
Turhan Paşa 442, 453
Türk Gücü-Vereinigung 368
Türk Ocağı-Vereinigung 73, 76, 85, 158, 368, 374, 378, 383, 388
Türk Sözü 76, 85, 134
Turkestan, Turkestaner 6, 11-13, 31, 60, 74, 78, 87, 92, 102, 105, 123, 147, 160, 162, 168, 171, 176, 198, 200, 204, 207-08, 215, 222, 247, 256, 258, 262, 283, 285-89, 299-300, 310, 326-27, 361, 368-69, 373, 374, 377, 382, 390-96, 400, 408-10, 415-19, 425, 427, 430, 434, 437, 441-42, 449-50, 460-74
Türkistan Vilayetiniŋ Gazeti 53, 229
Turkmenen 73, 159, 163, 184, 280
Ufa 49, 92, 99, 151, 159, 163, 188, 198, 246, 252, 283, 313, 316, 318, 320, 323, 362, 382-83, 438-39
Uiguren 93, 177-78
Ukrainer 13, 269-80, 338-39
Ungarn 23, 101, 171, 176-77, 335
Ünsizadä (Gebrüder) 63, 90, 136
al-'Urwatu 'l-wuṯqā 18, 125
Usbeken 13, 159, 207, 396, 406-07
V Mire Musul'manstva 298
Vakyt 5, 24, 36, 49, 53, 57, 62-63, 68, 76, 79-80, 83, 89, 98, 111, 117-27, 132, 135, 140, 144-45, 148-49, 158, 165-66, 169, 174-75, 177, 180, 183-84, 187, 192, 195, 224-26, 250, 252, 254, 263, 266-67, 282, 286-87, 297, 299, 302, 312, 314-18, 324, 326, 327, 333-50, 357, 361-62, 368-69, 376-77, 384-87, 391, 394, 396-400, 407-09, 415, 418, 428, 435, 439, 453
Vambery, Arminius 15, 377
Vejnberg, Andrej 135
Veled Çelebi [İzbudak] 86, 158, 160, 162, 174, 198
Veliyullah Enveri 48, 52, 69, 98, 126, 203-07, 265, 270-72, 422
Wahhābīya 16
Wolga 67, 82, 107, 118, 131, 170, 172, 176, 178, 184, 187, 198, 227, 230-33,

254, 261, 285, 300, 306, 326, 425, 429, 432, 440, 446, 460-61
Wolgafinnen 6, 23, 60, 228, 303, 429
Wotjaken 227
Xör Millät 47
Yeni Fikir 129
Yeni Füyuzat 53, 137, 146-47, 359
Yeni Häqiqät 147-148
Yeni İrşad 148
Yusuf Akçura 2, 4, 11, 24-25, 28, 34, 41, 45, 47, 50-51, 56-60, 73-79, 86, 88, 95-96, 100-03, 109-10, 114-120, 123-29, 134-37, 143, 145, 158, 165-78, 180, 182-95, 205, 212, 246, 261, 276-81, 291-92, 295, 305-06, 323, 333-34, 359, 368-73, 377-78, 383, 386, 388-90, 441, 448, 451
Zajsan 48, 204, 206
Zaman-Buchhandlung 58, 75, 80-81, 85, 151-52
Zänbur 107
Zemščina 436, 438
Zeynalabdin Tağıyef 63, 135, 137-38, 212, 379, 381, 384
Ziya Gökalp 2, 28, 86, 124, 137, 209
Ziya-yi Qafqasiyyä 90-91
Züfer Kasimi 48-49, 111, 121

Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen vorderen Orients

Begründet von Prof. Dr. Anton Schall, Heidelberg
Hrsg.: Ursinus, Herzog, Motika

Band 1 Rosemarie Höll: Die Stellung der Frau im zeitgenössischen Islam. Dargestellt am Beispiel Marokkos. 1979.

Band 2 Abdulghafur Sabuni: Laut- und Formenlehre des Arabischen Dialekts von Aleppo. 1980.

Band 3 Faleh Hussein: Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Ṭuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berücksichtigung der Papyrusurkunden. 1982.

Band 4 Manfred Kropp: Die Geschichte der "reinen Araber" vom Stamme Qaḥṭan. Aus dem Kitab našwat at-ṭarab fi ta riḫ ǧahiliyyat al- Arab des Ibn Sa id al-Maġribi. Herausgegeben und übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Manfred Kropp. 2., verbesserte Auflage. 1982.

Band 5 Franz-Christoph Muth: Die Annalen von aṭ-Ṭabari im Spiegel der europäischen Bearbeitungen. 1983.

Band 6 Ephrem Malki: Die syrische Handschrift Berlin Sachau 220. 1984.

Band 7 Ahmed Hebbo: Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam (gest. 218/834). Vorwort von Anton Schall. 1984.

Band 8 Franz-Christoph Muth: Der Kalif al-Manṣur im Anfang seines Kalifats (136/754 bis 145/762). 1987.

Band 9 Widad Goussous: Volkskundliche arabische Texte aus Marokko. Aus der Sammlung des Konsuls Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen (1877 - 1967) herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1988.

Band 10 Hans Ferdinand Uhrig: Das Kalifat von al-Ma mun. Aus den Annalen von at-Ṭabari übersetzt und unter Heranziehung der sonstigen bedeutenden Quellen ausführlich erläutert. 1988.

Band 11 Salma Abu-Ghosh: Das islamische Unterhaltsrecht nach al-Kasani. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. 1989.

Band 12 Klaus Dieter Streicher: Die Männer der Ära Naṣir: Die Erinnerungen des Dust Ali Ḫan Mu ayyir al-Mamalik. 1989.

Band 13 Manfred Kropp: Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däğğazmač Ḫaylu. 1989.

Band 14 Antoine Choulhod: Marun Abbud (1886-1962). Ein libanesischer Denker, Kritiker und Literat. 1989.

Band 15 Gottfried Hagen: Die Türkei im Ersten Weltkrieg. Flugblätter und Flugschriften in arabischer, persischer und osmanisch-türkischer Sprache aus einer Sammlung der Universitätsbibliothek Heidelberg. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. 1990.

Band 16 Rainer Hermann: Kulturkrise und konservative Erneuerung. Muḥammad Kurd Ali (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. 1990.

Band 17 Mohamed Ait El Ferrane: Die Ma na-Theorie bei Abdalqahir al-Ǧurǧani (gestorben 471/1079). Versuch einer Analyse der poetischen Sprache. 1990.

Band 18 Johannes Ebert: Religion und Reform in der arabischen Provinz: Ḥusayn al-Ǧisr aṭ-Ṭarâbulusî (1845-1909) - Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform. 1991.

Band 19 Andreas H. E. Kemke: Stiftungen im muslimischen Rechtsleben des neuzeitlichen Ägypten. Die schariatrechtlichen Gutachten (Fatwas) von Muḥammad ᶜAbduh (st. 1905) zum Wakf. 1991.

Band 20 Mohamed Attahiri: Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden. 1992.

Band 21 Beate Ridzewski: Neuhebräische Grammatik auf Grund der ältesten Handschriften und Inschriften. 1992.

Band 22 Alexander Scheidt: Das Königreich von al-Karak in der mamlūkischen Zeit. 1992.

Band 23 Susanne Krone: Die altarabische Gottheit al-Lāt. 1992.

Band 24 Annette Oevermann: Die "Republikanischen Brüder" im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert. 1993.

Band 25 G. Wilhelm Nebe: Text und Sprache der hebräischen Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1993.

Band 26 Aly Abd el-Gaphar Fatoum: Der Einfluß des Islamischen Rechtsgutachtens (Fatwā) auf die ägyptische Rechtspraxis. Am Beispiel des Musikhörens. 1994.

Band 27 Anja Pistor-Hatam (Hrsg.): Amtsblatt, *vilayet gazetesi* und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten. 2001.

Band 28 Raoul Motika: Die politische Öffentlichkeit Iranisch-Aserbaidschans während der Konstitutionellen Revolution im Spiegel der Täbriser Zeitung *Āzarbāyǧān*. 2001.

Band 29 Volker Adam: Rußlandmuslime in Istanbul am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Die Berichterstattung osmanischer Periodika über Rußland und Zentralasien. 2002.

Peter Lang · Europäischer Verlag der Wissenschaften

Hartmut Rüdiger Peter (Hrsg.)

Schnorrer, Verschwörer, Bombenwerfer?

Studenten aus dem Russischen Reich an deutschen Hochschulen vor dem 1. Weltkrieg

Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2001.
188 S., zahlr. Abb.
ISBN 3-631-38562-5 · br. € 35.30*

Grenzüberschreitende studentische Migrationsprozesse machten die deutschen Hochschulen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt zu Orten der interkulturellen Begegnung. Die akademische „Ausländerfrage" gehörte bis zum 1. Weltkrieg zu den meinungsbildenden öffentlichen Diskursen. Hierbei entwickelte Muster der Wahrnehmung und Auseinandersetzung prägten nachhaltig den Umgang der heranwachsenden geistigen und politischen Eliten mit dem „Fremden". Unter dem Eindruck der großen Zahl russischer Untertanen und insbesondere jüdisch-russischer Studenten wurde sie oft auf eine „Russen-" oder „Judenfrage" reduziert. Die Beiträge eines Kolloquiums in Halle an der Saale behandeln einzelne Aspekte dieses Phänomens und seiner Perzeption durch die Öffentlichkeit und entwickeln Ansätze für seine weitere Erforschung.

Aus dem Inhalt: Umfang und Ursachen des Zustroms von Studenten aus Russland nach Deutschland · Die öffentliche Wahrnehmung der akademischen „Ausländerfrage" · Materielle Lage, geselliges und gesellschaftliches Leben der russischen Studenten · Polnische, armenische und ukrainische Studenten · Quantifizierende Methoden bei der sozialhistorischen Untersuchung der Studentenmigration

Frankfurt/M · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien
Auslieferung: Verlag Peter Lang AG
Moosstr. 1, CH-2542 Pieterlen
Telefax 00 41 (0) 32 / 376 17 27

*inklusive der in Deutschland gültigen Mehrwertsteuer
Preisänderungen vorbehalten

Homepage http://www.peterlang.de

In den Jahren zwischen der Jungtürkischen Revolution 1908 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges erlebte die osmanische Presse in Istanbul eine rege Beteiligung rußlandmuslimischer Autoren. In ihren Beiträgen zeichneten sie ein dramatisches Bild von der Lage der Muslime im Zarenreich als einer unterdrückten Minderheit: Eine jahrhundertealte Russifizierungs- und Christianisierungspolitik schien auf eine völlige Verdrängung des türkischen Islams aus Eurasien hinzuarbeiten. Im Namen der Religion sowie einer gemeinsamen türkischen Herkunft forderten sie von den Osmanen ein solidarisches Verhalten. Bewußt unterstützten sie dabei den Prozeß der spätosmanischen Bewußtseinswerdung von der eigenen türkischen Identität. Diese Studie versucht, durch die Analyse osmanischer sowie rußlandtürkischer Periodika den sich vor 1914 entwickelnden turksprachigen Presse- und Kommunikationsraum zu rekonstruieren sowie Wesen und Funktion des osmanischen „Entdeckens" der islamischen und türkischen Welt in Rußland und Zentralasien aufzudecken.

Volker Adam wurde 1965 in Saarbrücken geboren und ist nach einem Studium der Islamwissenschaft sowie der Neueren und Neuesten Geschichte in Freiburg seit 2000 als Fachreferent für Turkologie im Sondersammelgebiet „Vorderer Orient/Nordafrika" an der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle tätig. Mit dieser Arbeit wurde er 1999 vom Gemeinsamen Ausschuss der Philosophischen Fakultäten an der Universität Freiburg promoviert.

www.peterlang.de