

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Genese der türkischen und kurdischen Nationalismen im Vergleich

Vom islamisch-osmanischen Universalismus
zum nationalen Konflikt

Heidelberger Studien
zur Internationalen Politik
Band 5

Hüseyin Ağuıçenođlu

**Genese der türkischen und kurdischen
Nationalismen im Vergleich**

**Vom islamisch-osmanischen Universalismus
zum nationalen Konflikt**

Heidelberger Studien zur internationalen Politik

herausgegeben von

Frank R. Pfetsch

Band 5

LIT

Hüseyin Ağuıçenođlu

Genese der türkischen und kurdischen
Nationalismen im Vergleich

Vom islamisch-osmanischen Universalismus
zum nationalen Konflikt

LIT

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ağuiçenoğlu, Hüseyin

Genese der türkischen und kurdischen Nationalismen im Vergleich : Vom islamisch-osmanischen Universalismus zum nationalen Konflikt /

Hüseyin Ağuiçenoğlu . – Münster : LIT, 1997

(Heidelberger Studien zur Internationalen Politik ; 5.)

Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1997

ISBN 3-8258-3335-6

NE: GT

© LIT VERLAG

Dieckstr. 73 48145 Münster Tel. 0251–23 50 91 Fax 0251–23 19 72

*Hätten
wir das Wort,
hätten wir Sprache,
wir bräuchten die Waffen nicht.*

Ingeborg Bachmann

KONUŞABİLMEK

*Bir konuşabilsek
zamanlar kısa gelir
anlatacak çok şeyimiz var.
Bir konuşabilsek
sözcükler sığmaz boşluğa
gökkubesi dar gelir
çatırdar çatır çatır
akan su durur
bir konuşabilsek.
Bir konuşabilsek
dağlar usul usul kulak verir sesimize
yollara dolup taşar mısralar
kelimeler büyür ağızımızda
her biri bir sır gibi gizem yüklü.
Bir konuşabilsek
susacak silahlar
kardeşler halaya duracak cümlelerle
kanlarımız karışacak, dillerimiz sevişecek
seslerimizde boğulacak savaş çığlıkları
bir konuşabilsek.*

Hüseyin Ağuiçenoğlu
März 92, Ladenburg

*Daß
wir miteinander reden können,
macht uns zu Menschen.*

Karl Jaspers

„...kein ernsthafter Historiker, der über Nationen und Nationalismus arbeitet, [kann] ein überzeugter politischer Nationalist sein, ausgenommen in einer Weise, wie Bibelgläubige zwar niemals ernstzunehmende Evolutionstheoretiker sein werden, aber durchaus einen wissenschaftlichen Beitrag zur Archäologie oder zur semitischen Philologie leisten können. Nationalismus erfordert zuviel Glauben an etwas, das offensichtlich in dieser Form nicht existiert. Oder wie Renan gesagt hat: 'keine Nation ohne Fälschung der eigenen Geschichte'. Historiker sind von Berufs wegen verpflichtet, sie nicht fälschen oder sich zumindest darum zu bemühen“.
(Hobsbawm 1992, 24).

*In Erinnerung an meinen Vater
und für meine Mutter*

VORWORT

Die vorliegende Studie entstand im Zeitraum zwischen 1992 und 1996. In dieser Phase habe ich bei der Fertigstellung der Arbeit von vielen Seiten Unterstützung und Förderung bekommen.

An erster Stelle möchte ich mich ganz herzlich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Frank R. Pfetsch bedanken, ohne dessen fachliche und menschliche Unterstützung diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre. Ebenfalls meinen Dank aussprechen möchte ich Herrn Prof. Dr. Klaus von Beyme, der die Arbeit der Zweitkorrektur auf sich genommen hat. Finanziell wurde die Entstehung dieser Arbeit durch ein Promotionsstipendium des Stiftungsverbandes Regenbogen (Heinrich-Böll-Stiftung) ermöglicht. Hier bedanke ich mich bei den Damen und Herren im Studienwerk der Heinrich-Böll-Stiftung. Ein gesonderter Dank kommt der Vertrauensdozentin, Frau Dr. Angelika Köster-Lossack MdB zu, die durch ihre Gutachten zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen hat.

Für die hilfreichen Anmerkungen zur sprachlichen Korrektur bedanke ich mich bei Herrn Dr. Lutz Ballweg und Frau Elisabeth Betz ganz herzlich. Meine Partnerin Canan Gül hat die Arbeit von Anfang an mit Geduld begleitet, gelesen und korrigiert. Ihr schulde ich ganz besonderen Dank.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

0. EINLEITUNG	6
I. ZUR PROBLEMATIK DES BEGRIFFS NATION	
1. Die Nation als Untersuchungsgegenstand der Forschung	16
1.1 Historische Entwicklung des Begriffs Nation	16
1.2 Nation als „natürliches“ Phänomen vs. Nation als „historisches“ Phänomen (=nation as „a work of art and time“)	22
2. Die Dichotomie von Kultur- und Staatsnation: Die Rolle der objektiven und subjektiven Faktoren bei der Herausbildung von Nationen	24
2.1 Die Rolle der objektiven Faktoren im <i>nation-building</i> -Prozeß: Entstehungsbedingungen der Kulturnation	26
2.2 Die Rolle des subjektiven Bekenntnisses im <i>nation-building</i> -Prozeß: Entstehungsbedingungen der Staatsnation	32
2.3 Die Zusammenführung beider Definitionsstrategien und ein Definitionsversuch des Begriffs Nation	41
3. Nation, Volk und Staat	44
3.1 Nation und Volk	44
3.2 Nation und Staat	49
4. Scheitern der Assimilation, Entstehung ethnisch-nationaler Konflikte und ihre Lösungsmöglichkeiten	50

II. DAS OSMANISCHE REICH

1. Entstehung, Entwicklung und politische Struktur des Osmanischen Reiches	57
1.1 Vom Nomadentum zum universalen Gottesreich	57
1.2 Grundstruktur und Legitimationsbasis des universalen Osmanischen Reiches. Die Mission der Welteroberung und die Ethnizität im Islam	59
2. Sozialer Wandel, Verwestlichung und Nationalismus im Osmanischen Reich	66
2.1 Stagnationsprozeß: Die Aufgabe der islamischen Imperialdoktrin und das Vordringen der ersten europäischen Einflüsse ins Osmanische Reich	66
2.2 Der Reformansatz von Sultan Mahmud II.	73
2.3 Das „nationale Erwachen“ und die Unabhängigkeitsbewegungen der christlichen Völker im Osmanischen Reich	79
3. Die besondere Rolle der <i>Tanzimat</i>-Periode bei der Auflösung der theokratischen Ordnung	85
3.1 Entstehung und Machtübernahme der ersten pro-westlichen Bürokratenschicht: Kulturelle Entfremdung	85
3.2 Die Eigentümlichkeiten der <i>Tanzimat</i> -Reformen und die Einschränkung der islamischen Philosophie im politischen und kulturellen Leben des Osmanischen Reiches	89
3.2.1 Reform des Erziehungswesens	92
3.2.2 Die Verdrängung des <i>Scharia</i> -Rechtes durch das säkulare Rechtssystem	94
3.2.3 Friedliche Koexistenz statt Welteroberung: Die neue Außenpolitik des Osmanischen Reiches	96
3.3 Islahat Fermani: Die „Magna Charta für Christen“	97
3.4 Restümece	99

4.	Die Entstehung der ersten osmanischen Intelligenz: Die Neuosmanen-Bewegung und der Einzug westlicher Begriffe und Ordnungsvorstellungen in die islamisch-osmanische Ideenwelt	102
4.1	Die Entstehung der Neuosmanen-Bewegung	102
4.2	Die Ideen der Neuosmanen: Entstehung und Entwicklung der Idee des Verfassungspatriotismus und des Osmanismus	104
4.3	Das Ende der Neuosmanen-Bewegung	109
5.	Die Verkündung der ersten osmanischen Verfassung: <i>Kanun-u Esasi</i> und die Ära Abdülhamits II.	111

III. DIE ENTSTEHUNG DES TÜRKISCHEN NATIONALISMUS

1.	Untersuchungsschritte	115
2.	Die ‘Türken’ und die ‘türkische Sprache’ als Interessens- und Untersuchungsgegenstand der europäischen Orientalisten	116
3.	Die Phasen des türkischen Nationalismus	118
3.1	Die Entstehung des „Interesses“ und der „Vorliebe einiger Einzelpersonen für das Nationale“: Phase A	118
3.2	Politisch-organisatorische Phase des Türkismus: Der Türkismus als Organisationsprinzip: Phase B	128
3.2.1	Die Jungtürken-Bewegung: Vom Osmanismus zum aggressiv- expansiven <i>Turanismus</i>	129
3.2.2	Die Machtergreifung der Jungtürken und die Entstehung der ersten „türkistischen“ Vereinigungen	135
3.2.3	Ziya Gökalp und der politische Türkismus	141

IV. DIE GEBURT DER TÜRKISCHEN REPUBLIK

- | | |
|--|-----|
| 1. Objektive Gegebenheiten in der Nachkriegszeit in Anatolien:
Politische Situation, soziale Struktur und die Haltung der
Bevölkerung zur nationalen Frage | 148 |
| 1.1 Besetzung des Osmanischen Reiches und Entstehung lokaler
Abwehrgruppen als Vorläuferorganisationen der nationalen Bewegung | 148 |
| 1.2 Strukturelle Zusammensetzung der osmanischen Gesellschaft der
Nachkriegszeit und die nationale Idee | 153 |
| 2. Subjektive Bedingungen: Organisation, Trägerschicht und soziale
Basis der türkisch-nationalen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg | 157 |
| 2.1 Mustafa Kemal und die Herausbildung der nationalen
Führungselite - Organisation der spontan entstandenen regionalen
Bewegungen zu einer nationalen Befreiungsfront | 157 |
| 2.2 Taktiken und Manöver der nationalistischen Führungselite bei der
Bildung der Befreiungsfront | 161 |
| 2.3 Abschiedserklärung von den osmanischen Grenzen und Grenzziehung
der neuen „Nation“ auf dem Kongreß von Erzurum | 164 |
| 2.4 Die Formierung der einheitlichen Befreiungsfront auf dem ersten
„Nationalkongreß“ in Sivas | 166 |
| 2.5 Bildung der ersten oppositionellen Regierung unter Führung der
Nationalisten in Ankara | 168 |
| 2.6 Machtergreifung durch die Befreiungsfront und Ausrufung der Republik | 170 |
| 3. Staatsgründung (<i>state-building</i>) | 171 |

V. DIE ENTSTEHUNG DER KURDENFRAGE IN DER TÜRKEI

- | | |
|--|-----|
| 1. Allgemeine Informationen über die Kurden | 175 |
| 1.1 Ursprung der Kurden | 175 |
| 1.2 Sprache der Kurden | 181 |
| 1.3 Territorium der Kurden | 183 |

2. Die Kurden unter osmanischer Herrschaft	185
2.1 Sozialstruktur und Machtverhältnisse im osmanischen Kurdengebiet bis Anfang des 20. Jahrhunderts	185
2.2 Die Ära Abdülhamits II. und die Entstehung der ersten kurdischen Bildungsschicht	194
3. Zur Genesis des kurdischen Nationalbewußtseins	198
3.1 Phase A: Erste kurdische Publikationen und Organisationen vor dem Ersten Weltkrieg; Trägerschicht und Ziele	200
3.1.1 Die erste kurdische Publikation: Die Zeitung <i>Kurdistan</i>	200
3.1.2 <i>Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti</i> („Kurdische Gesellschaft für gegenseitige Hilfe und Fortschritt“)	202
3.1.3 <i>Civata Talebeyi Kurdan - Hevi</i> („Kurdische Studentenvereinigung - Hoffnung“)	204
3.1.4 Der sozio-politische Charakter der ersten kurdischen Organisationen	206
3.2 Der Erste Weltkrieg und die Stärkung des kurdischen Nationalbewußtseins	208
3.3 Phase B: Die Nachkriegszeit und die <i>Kürdistan Teáli Cemiyeti</i> (KTC) („Gesellschaft zur Erhebung Kurdistans“)	211
3.4 Die Haltung der Kurden während des türkischen Unabhängigkeitskrieges und die Politik Mustafa Kemals zur Gewinnung der Kurden	224
4. Die Bildung der türkischen Nation (<i>nation-building</i>) und die Entstehung der Kurdenfrage in der Türkei	230
 VI. SCHLUSSFOLGERUNGEN	 242
 VII. LITERATURVERZEICHNIS	 247

0. EINLEITUNG

Die Beschäftigung mit Phänomenen wie 'Nation' und 'Nationalismus' in dieser Arbeit läßt sich nicht allein mit der Tagesaktualität des Themas rechtfertigen. Neben dieser wurden wir vor allem durch die in der Kurdenforschung nach wie vor bestehenden Lücken und das Bedürfnis, die Kurdenfrage anhand europäischer Nationalismustheorien zu analysieren, dazu angeregt, ein solches Projekt in Angriff zu nehmen. Eines der Hauptziele der vorliegenden Studie besteht daher darin, im Lichte der europäischen Nationalismusforschung die Entstehungsbedingungen und Entwicklungsphasen zweier orientalischer - der türkischen und der kurdischen - Nationalismen im Vergleich zu untersuchen und anschließend vor diesem Hintergrund ein Erklärungsmodell für die Entstehung der Kurdenfrage in der Türkei herauszuarbeiten. Soweit uns bekannt ist, existieren keine Arbeiten, die eine solche vergleichende Untersuchung zwischen beiden Nationalismen vornehmen oder die in diesem Umfang die europäische Nations- und Nationalismusforschung in das Verständnis der Kurdenfrage einbeziehen. Die Forschung ist vielmehr von Arbeiten überflutet, die Begrifflichkeiten wie 'Nation' und 'Nationalstaat' ohne jegliche Bedenken sowohl für die sozialen Erscheinungen unseres Jahrhunderts als auch für die des 17. Jahrhunderts verwenden. Es ist z.B. in der Literatur über die Kurden zur Regel geworden, von der Aufteilung der „kurdischen Nation“ im Jahre 1639 zwischen den Osmanen und den Persern auszugehen. Auch die Annahme einer „türkischen Nation“, die in ihrer Geschichte, einschließlich des Osmanischen Reichs und der Türkischen Republik, 16 Staaten gegründet haben soll, ist in der Literatur über den türkischen Nationalismus keine Seltenheit.

In der vorliegenden Arbeit wird dagegen die Tatsache betont, daß die Idee der Nation als neue Form kollektiver Identitätsfindung erst seit etwa 200 Jahren gegenüber anderen Ideologien und Organisationsprinzipien an Bedeutung gewinnt. Nachdem die Nation von der Französischen Revolution zur höchsten politischen Instanz erhoben worden war, begann diese Idee im Verlaufe der seitherigen zwei Jahrhunderte Europa mit einer bis dahin nicht gekannten Durchschlagskraft neu zu gestalten: Bislang

gültige traditionelle Loyalitätssymbole und Integrationswerte verloren an Einfluß und Wirksamkeit und wurden durch nationale ersetzt; multiethnische Reiche und Teilstaaten, die sich nicht mittels der Idee der Nation legitimieren konnten, verschwanden allmählich und überließen ihren Platz neuen Territorialstaaten, die auf dieser Idee basierten. Verschiedene secessionistische, separatistische und irredentistische Bewegungen, die der nationalen Idee Geltung zu verschaffen versuchten, brachten neue politische Strukturen und Trennungslinien hervor. In diesem Sinne nahm Europa im heraufziehenden „Zeitalter der Nationen“ ein neues Gesicht an.

Dieser Neuformierungsprozeß unter der nationalen Idee und ihrem Anspruch auf politische Macht blieb aber nicht auf Europa beschränkt, sondern breitete sich in kurzer Zeit über die ganze Welt aus. Wie in der Anfangsphase der Entwicklung der europäischen Nationalismen stand der Nationalismus im außereuropäischen Teil der Welt jahrzehntelang in Konkurrenz zu identitätsstiftenden Strömungen subnationaler (z.B. Tribalismus) und supranationaler Art (z.B. religiöser Universalismus), aber auch zu Formen der Fremdherrschaft, etwa dem Kolonialismus. Im Gegensatz zu traditionellen Verbindlichkeiten postulierte er Gleichberechtigung, Freiheit und Emanzipation, erweckte Hoffnungen auf ein humanes und gerechtes Leben und konnte so breite Massen unter seinem Dach vereinigen und mobilisieren. Das Prinzip der Nation wurde damit auch außerhalb Europas zur geschichtsbestimmenden Größe, und der Wille zur nationalen Staatlichkeit hat sich auch dort allgemein durchgesetzt. Mit dieser Entwicklung wurden aber nicht nur die nationale Idee, sondern auch die mit ihrer Durchsetzung verbundenen Konflikte und Probleme globalisiert und universalisiert.

Nation, Nationalismus und Nationalstaat stehen in einem engen Zusammenhang: Nationalismus bezeichnet ein Handeln, das sich auf die Idee der Nation beruft. Der Nationalstaat ist dann - meistens - das Ergebnis dieses Handelns. Die Nationalismusforschung, die diese Phänomene zum Untersuchungsgegenstand hat, blieb jahrelang das Monopol der Historiker. Während sich die Nachbardisziplinen Politische Wissenschaft und

Soziologie vor allem für die vertikale Gliederung der Gesellschaft in politische Organisationen, Klassen und Schichten interessierten, sah die Geschichtswissenschaft die Menschheit in Nationen gegliedert und widmete einen großen Teil ihrer Aufmerksamkeit der Untersuchung dieses Phänomens. Doch wurden in den letzten Jahrzehnten, vor allem mit der Untersuchung des Entkolonialisierungsprozesses in der „Dritten Welt“ im Rahmen der „Entwicklungsländerforschung“, die Erscheinungen Nationalismus und Nation auch zu wichtigen Themen der Politischen Wissenschaft und Soziologie. So haben beispielsweise, um hier nur zwei Namen zu nennen, der amerikanische Politikwissenschaftler Karl W. Deutsch und der deutsche Soziologe Eugen Lemberg die Nationalismusforschung um neue Perspektiven bereichert. Vor allem gewann seit dem Zusammenbruch des „realsozialistischen“ Systems Osteuropas die nationale Problematik in einem Maße an Aktualität, daß heute fast keine sozialwissenschaftliche Disziplin mehr an ihr vorbeikommt.

Trotz des großen Interesses und mannigfaltigster Ansätze zur Beleuchtung des Phänomens 'Nation' bleibt der Begriff umstritten und steht nach wie vor im Zentrum der Forschung. Daher wird dieser Problematik im **ersten Kapitel** der vorliegenden Studie breiter Raum gewidmet. Der erste Schritt verschafft einen Überblick über den historischen Bedeutungswandel des Begriffs Nation und geht in diesem Zusammenhang auf die Vorstellung von der Nation als einer „natürlichen“ Größe, als einer mystischen, metaphysischen und theologischen Abstraktion im Kontrast zu ihrer Konzeption als historisch-soziologische Kategorie ein. Obwohl der Ansatz der „Natürlichkeit“ einer Nation, der diese als eine von geschichtlichen Entwicklungen unabhängige, den Menschen vorgegebene und ursprüngliche Größe betrachtet, heute in der Forschung keine Rolle mehr spielt, läßt sich die - vor allem zur Zeit der nationalen Konflikte - bedeutsame Idee der „Heiligkeit der Nation“ aus dieser Annahme ableiten. Um das Dilemma des Kurdenkonflikts adäquat vor Augen zu führen, ist dieser Aspekt hier unbedingt aufzugreifen.

Die zahlreichen unterschiedlichen „nationalen“ Erscheinungsformen in der Realität könnten nahelegen, auf einen einheitlichen Begriff zu verzichten.

Im zweiten Abschnitt wird daher die Thematik der Vielfältigkeit dieser Erscheinungsformen behandelt. Die leitende Frage dieses Abschnitts lautet also, ob es möglich ist, historisch, kulturell und politisch so verschiedene Konstruktionen wie z.B. Deutschland, die Schweiz, das Baskenland, die USA oder Indien unter den einen Begriff der Nation zu bringen und sie somit in gewisser Weise zu identifizieren. Obwohl jede Generalisierung die Gefahr einer Vernachlässigung des Besonderen in sich birgt, scheint die Dichotomie von Staatsnation und Kulturnation, die vom deutschen Historiker Friedrich Meinecke entwickelt wurde und die bei Hans Kohn als Gegensatz von subjektivem und objektivem Nationsbegriff zu finden ist, immer noch am besten geeignet, die Vielgestaltigkeit der Nation überhaupt in Kategorien zu fassen. Mit Hilfe dieser Dichotomie werden die Merkmale der Nationenbildung und ihre Kombinationen bei verschiedenen *nation-building*-Prozessen untersucht. Anschließend wird vor diesem Hintergrund der Versuch unternommen, eine eigene Definition des Nationsbegriffs auszuarbeiten.

Nicht selten werden - auch in der Nationsforschung - die benachbarten, aber voneinander verschiedenen Begriffe 'Volk', 'Nation' und 'Staat' synonym gebraucht. Besonders in der Literatur über die Kurdenproblematik herrscht eine heillose Begriffsverwirrung vor. Um für die Kurdenfrage einen begrifflichen Rahmen zu erarbeiten, wird im dritten Abschnitt des ersten Kapitels eine klare Differenzierung dieser Phänomene und eine Ausleuchtung ihrer inhaltlichen Überschneidungen vorgenommen. An dieser Stelle, im Zusammenhang mit dem Kurdenkonflikt, schließen wir uns Emerich Francis an: „Ich versuchte, Ordnung in die herrschende Verwirrung des Denkens über Situationen zu bringen, die unmittelbar das Schicksal von Millionen von Menschen berührten. Solange keine begriffliche Klarheit hergestellt war ... konnten auch keine vernünftigen Maßnahmen in Vorschlag gebracht werden, um der Konflikte Herr zu werden, die sich immer wieder aus solchen Situationen ergeben.“ (Francis 1965, 15)

Nationale bzw. ethnische Konflikte sind in einer in Nationalstaaten eingeteilten Welt strukturbedingt und daher nicht völlig vermeidbar.

Gleichwohl ist es möglich, sie, wie andere Konflikte auch, auf eine friedliche Weise zu regulieren. Läßt man die Möglichkeiten der gewaltsamen Assimilation und der völligen Loslösung einer Konfliktpartei außer acht, so bieten sich bei ethnisch/nationalen Konfrontationen in einer heterogenen Gesellschaft verschiedene Formen der Autonomie und des Föderalismus als Lösungskonzepte an. Im letzten Abschnitt des ersten Kapitels werden mögliche Ansätze einer nationalen Konfliktregulierung angesprochen, wobei die systematische Darstellung dieser Modelle einer Detailstudie vorbehalten bleibt.

Als der nationale Faktor in Europa schon lange das politische Geschehen bestimmte und die Nation zur höchsten und verpflichtenden politischen Bezugsgröße geworden war, blieb der sich unter osmanischer Herrschaft befindende Orient zunächst von den Einflüssen des Nationalen unberührt. Das multikulturelle, multiethnische Osmanische Reich, das fast die ganze islamische Welt unter seiner Kontrolle hielt, war ein theokratischer Staat, der seine Legitimation im Islam fand. Dabei ist der Islam nicht nur eine Religion, sondern auch eine Staatsdoktrin, eine Ideologie universalen Charakters. Sein Endziel ist es, die ganze Welt unter seinem Banner zu vereinigen und einen theokratischen Weltstaat zu errichten. Diese Ideologie unterteilt die Menschheit aufgrund ihrer Haltung zum islamischen Glauben in zwei Gruppen: Die islamische Gemeinschaft, *umma* (*dar al-islam*: „Haus des Islam“) einerseits und das „Haus des Krieges“ (*dar al-harb*) andererseits. In diesem islamischen Weltbild, in dem die Nicht-Mohammedaner als Anhänger eines „Irrweges“ eindeutig zurückgesetzt und abgewertet werden, gibt es für ethnisch/nationale Differenzierungen keinen Platz. Daher spielte die Ethnizität als Prinzip sozialer Organisation bzw. Abgrenzung im Osmanischen Reich kaum eine Rolle, d.h. die ethnischen Gegensätze zwischen muslimischen Völkerschaften blieben hinter dem Gegensatz zwischen dem *dar al-islam* und dem *dar al-harb* zurück.

Erst im Verlauf des zu Anfang des 19. Jahrhunderts einsetzenden Innovationsprozesses, durch den die osmanischen Bürokraten den Untergang des Reiches zu verhindern versuchten, zog neben anderen

europäischen Ideen (wie der des Konstitutionalismus) auch der nationale Gedanke ins Reich ein. Der Nationalismus ergriff zunächst die unter der osmanischen Herrschaft lebenden christlichen Balkanvölker, wie Griechen und Serben, die mit Europa am intensivsten in geschäftlichem und kulturellem Kontakt standen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden auch muslimische Ethnien von den nationalen Emanzipationsbewegungen ihrer Nachbarn erfaßt und begannen, für ihre nationalen Rechte zu kämpfen. Dies war, wenn nicht der einzige, so doch der entscheidende Faktor, der schließlich zum endgültigen Zerfall des inzwischen auf einen halbkolonialen Status herabgesunkenen Osmanischen Reiches führte.

Im **zweiten Kapitel** dieser Arbeit wird der Versuch unternommen zu zeigen, wie im Rahmen dieses Innovationsprozesses die europäischen Ideen und Ordnungsvorstellungen in den Orient eindringen und dort die traditionellen vorindustriellen Machtverhältnisse und Gesellschaftstrukturen zerstörten. Der erste Abschnitt beschäftigt sich jedoch zunächst mit dem islamischen Anspruch auf Weltherrschaft und mit der traditionellen islamischen Ordnungskonzeption, die eine ethnisch/nationale Teilung nicht zuläßt. Danach wird Schritt für Schritt gezeigt, wie diese mittelalterliche Imperialdoktrin im Laufe des westlich orientierten Reformprozesses gegen den ansetzenden europäischen Imperialismus und Nationalismus zunächst in die Defensive ging und sich schließlich aufzulösen begann. Charakteristisch für die erste Phase dieses Wandlungsprozesses war die Aufgabe der islamischen Welteroberungsmission und des Glaubens an die islamische Überlegenheit gegenüber Europa. Mit der *Tanzimat*-Periode, die die einzige Rettung des Reiches in der Einführung europäischer politischer Formen in die Administration sah, erhielt diese „kulturelle Entfremdung“ bzw. die Abwendung von der traditionellen islamischen Ideologie einen neuen Charakter. So entkräftete diese Periode einen anderen wichtigen islamischen Grundsatz, nämlich den der Ungleichheit zwischen Mohammedanern und Nicht-Mohammedanern, und führte das Prinzip der Gleichheit aller Untertanen, unabhängig vom Glauben, in das politische System des Osmanischen Reiches ein. Dies war der erste Schritt zur Schaffung eines einheitlichen, nicht durch die religiöse Barriere geteilten „osmanischen Volkes“. Die theoretische Grundlage für diese Vorstellung

einer „Gesellschaft rechtsgleicher Bürger“ innerhalb der osmanischen Staatsgrenzen sollte nach Absicht ihrer Initiatoren mit Hilfe des Begriffs ‘Osmanismus’ (*osmanlılık*), der einen gewissen Reichspatriotismus enthält, geschaffen werden. Im Verlauf des zweiten Kapitels wird diese neu entstandene Idee des Osmanismus diskutiert, und es wird vor allem der Frage nachgegangen, warum diese nicht, obwohl ihr mit der Ausrufung der ersten konstitutionellen Monarchie im Jahre 1876 eine verfassungsrechtliche Grundlage geschaffen wurde, die separatistischen Bewegungen stoppen und ein einheitliches osmanisches Volk hervorbringen konnte. Einen wichtigen Anhaltspunkt bei der Beantwortung dieser Frage gibt uns die Untersuchung der Entstehungsbedingungen, Ziele und des Charakters dieser nationalen Strömungen. In diesem Zusammenhang gehen wir kurz auf die griechischen und serbischen Emanzipationsbewegungen ein. Schließlich wird die Neuosmanen-Bewegung, die von den „ersten osmanischen Intellektuellen“ ins Leben gerufen wurde, analysiert. Obwohl die Neuosmanen keine Nationalisten waren, verdienen sie unsere Beachtung, da sie es waren, die durch die Verwendung des Wortes *Vatan* („Vaterland“) dem türkischen Nationalismus den Weg ebneten. Wenn auch sie dies zunächst aus rein pragmatischen Gründen taten, nämlich, um die sich widersetzenden Völkerschaften ans Reich zu binden und dieses damit vor seinem Untergang zu retten, bewirkten sie gleichwohl, daß sich aus der ursprünglichen Loyalität der Bevölkerung zum Sultan-Kalifen ein Zugehörigkeitsgefühl zum „Vaterland der Osmanen“ entwickelte. Nachdem die anderen Völker sich vom Reich losgelöst hatten bzw. danach strebten und der Einflußbereich der Istanbuler Regierung auf Anatolien zusammengeschrumpft war, wandelte sich der Begriff „Vaterland der Osmanen“ zum „Vaterland der Türken“. Daher gelten die Neuosmanen als Vorväter des türkischen Nationalismus und des heutigen türkischen Nationalstaates.

Der von den *Tanzimat*-Reformern und Neuosmanen ausgearbeitete Begriff des Osmanismus konnte sich lange Zeit nicht gegen die neu entstandenen Nationalismen behaupten und damit die ihm zugewiesene Mission der „Reichsrettung“ nicht erfüllen. Erfafßt vom Geist des Nationalismus, traten

die christlichen Völker, eines nach dem anderen, aus dem Osmanischen Reich aus. Von da an wurde die Geschichte des osmanischen Staates durch die nationalen Bewegungen, Erhebungen und ihre Unterdrückung seitens der osmanischen Regierung bestimmt. Weder der Osmanismus noch der Islamismus, der als Reaktion auf die Emanzipationsbestrebungen christlicher Völker entstanden war und das Reich durch das Zusammenhalten der islamischen Elemente zu retten versuchte, konnten verhindern, daß sich der nationale „Virus“ auch unter den muslimischen Völkern ausbreitete. Im **dritten Kapitel** wird im Rahmen des Siegeszuges des Nationalismus unter den muslimischen Völkern auf die Geschichte des türkischen Nationalismus von seiner Entstehung bis zu seiner Machtergreifung eingegangen. Bei diesem Vorgehen wird das vom tschechischen Historiker Miroslav Hroch ausgearbeitete Entwicklungsschema der nationalen Bewegungen der „kleinen Nationen“ als theoretischer Rahmen verwendet.

Beeinflußt von den Arbeiten der europäischen Orientalisten über die türkische Sprache und Geschichte, entwickelte sich im Osmanischen Reich ab Mitte des vergangenen Jahrhunderts ein erstes Interesse am 'Türkentum'. Mit ihrer vernachlässigten Sprache und ihrer bis dahin von den osmanisch-islamischen Bürokraten verleugneten vorislamischen Geschichte standen nun die 'Türken' im Zentrum des Interesses einer Schicht von Historikern, Sprachwissenschaftlern und Literaten. Der Grundstein einer türkischen Emanzipation gegen supranationale Richtungen wie Osmanismus und Islamismus war damit gelegt. Im ersten Abschnitt des dritten Kapitels werden die ersten Ansätze zur Erforschung der türkischen Sprache, Kultur und Geschichte im Osmanischen Reich vorgestellt. Danach wird gezeigt, wie sich aus diesem kulturell-literarischen Interesse Anfang unseres Jahrhunderts eine Phase des 'politischen Türkismus' entwickelte, in der sich eine „nationalbewußte Minorität“ für die Durchsetzung des Nationalen bzw. die Entwicklung eines Nationalbewußtseins in der breiten Masse engagierte. Schließlich wird auf die Machtübernahme im Jahre 1913 durch diese Minderheit innerhalb der „Partei für Einheit und Fortschritt“ eingegangen, womit der Türkismus einen neuen Charakter und Verlauf annahm. Charakteristisch für diese

Entwicklungsstufe war die Rolle, die das deutsche Verständnis von der Kulturnation als theoretische Grundlage für die Ideologen des Türkismus, insbesondere für Ziya Gökalp, spielte. Das Hauptgewicht des dritten Kapitels liegt auf der Untersuchung der Frage, wie und warum sich der anfangs humanitäre und fortschrittliche Züge tragende türkische Nationalismus nach seiner Machtergreifung in den aggressiv-expansiven, reaktionären und militaristischen *Turanismus* verwandelte, welche Ziele er hatte und wer seine Träger waren.

Der integrale Nationalismus der „Partei für Einheit und Fortschritt“, der ab 1913 Staatsideologie wurde, verwickelte das zerfallende Osmanische Reich, mit dem Versprechen, es zu retten bzw. seinen Untergang im Westen durch Landgewinn im Osten („Ostrang“ bzw. „Lebensraum im Osten“) zu kompensieren, in den Ersten Weltkrieg. Mit dessen Ende lag dann der „Kranke Mann am Bosphorus“ im Sterben. Das Land wurde von den Alliierten besetzt, seine Armee demobilisiert, und die nationale Führungselite ergriff die Flucht. Im **vierten Kapitel** wird gezeigt, wie sich in dieser Situation die Herausbildung einer neuen politischen Gruppierung vollzog, die unter Führung von Mustafa Kemal den nationalen Kampf begann, der schließlich zur Gründung eines Nationalstaats, der Türkischen Republik, führte. Dabei wird besonderer Wert darauf gelegt darzustellen, wie es dieser westlich gebildeten „kleinbürgerlichen“ Schicht, die die Rolle des Dritten Standes in diesem Umwälzungsprozeß in der türkischen Gesellschaft übernahm, gelang, eine ethnisch heterogene, dem Sultan-Kalifen treue religiöse Masse für ihre laizistisch-nationalen und anti-dynastischen Zwecke und Ziele zu gewinnen. Ebenfalls erörtert wird, welche Taktiken sie entwickelte und welche Rolle der Islam dabei spielte. Darüberhinaus wird untersucht, welche Trägerschaft und soziale Basis die türkische Nationalbewegung hatte und welche Entwicklungsprozesse sie durchlief.

Im **fünften und letzten Kapitel** wird dann der Versuch unternommen, vor diesem theoretischen und historischen Hintergrund die Entstehungsbedingungen der ‘Kurdenfrage’ in der Türkei zu analysieren. Nach einer allgemeinen Einführung in Ursprung, Kultur und Sprache der Kurden wird

auf die Geschichte der Einverleibung des Kurdengebietes ins Osmanische Reich, seinen politischen Status, Sozialstruktur und Machtverhältnisse unter den Osmanen eingegangen. In diesem Zusammenhang wird gezeigt, wie die kurdischen Feudalherren im Zuge der Zentralisationspolitik des osmanischen Staates ihren politischen Einfluß verloren und dann ab Ende des letzten Jahrhunderts durch Religionsführer (*scheichs*) ersetzt wurden. Ob, wie oft von Kurddologen behauptet, die von diesen neuen Führern geleiteten kurdischen Aufstände einen nationalen Charakter trugen, wird dann am Beispiel des größten Aufstands, des Scheich-Ubeydullah-Aufstandes, diskutiert. Nach einer Darlegung der Auswirkungen der panislamistischen Politik Abdülhamits II. auf die Kurden in Verbindung mit dem aufsteigenden christlich-armenischen Nationalismus widmet sich der dritte Abschnitt des vierten Kapitels der Genesis des kurdischen Nationalismus. Seit wann existiert ein kurdisches 'Wir-Gefühl'? Wann hat es sich zu einem Nationalbewußtsein entwickelt? Ab wann ist es gerechtfertigt, von einem kurdischen Nationalismus zu sprechen, der eigene kulturell-politische Forderungen erhob? Wer war seine Trägerschicht, und welchen politischen Charakter hatte er? Solche Fragen werden anhand der Untersuchung der ersten kurdischen Bildungselite, ihrer Publikationen und Organisationen zu beantworten versucht. Wichtig ist es außerdem in diesem Zusammenhang zu klären, warum in einer Zeit, als die anderen muslimischen Ethnien (so z.B. die Araber) schon längst ihre Loslösung vom Osmanischen Reich anstrebten, bzw. die Initiative für ihre nationale Emanzipation ergriffen, die Kurden sich stattdessen mit den Türken zusammenschlossen und für die „Rettung“ des multiethnischen Osmanischen Reiches eintraten. Aus welcher Motivation heraus beteiligten sich die Kurden am Befreiungskrieg, der später zu einem „türkischen“ gemacht wurde? Welche Rolle spielten die „primordialen Loyalitäten“ bei diesem Entscheidungsprozeß? Zum Abschluß des letzten Kapitels beschäftigen wir uns im Rahmen des türkischen Nationsbildungsprozesses vor allem mit der Beantwortung folgender Fragen: Seit wann gibt es eine Kurdenfrage? Was versteht man unter ihr? Welche objektiven und subjektiven Faktoren lagen ihrer Entstehung zugrunde?

I. ZUR PROBLEMATIK DES BEGRIFFS NATION

1. Die Nation als Untersuchungsgegenstand der Forschung

1.1 Historische Entwicklung des Begriffs Nation

In der Literatur besteht darüber Einigkeit, daß es keine allgemeinverbindliche Definition des Begriffs 'Nation' gibt. Mit den Worten von Hans Kohn sind Nationen „äußerst komplexe Gruppierungen“, die sich „jeder exakten Definition“ entziehen (Kohn 1964, 15). Hugh Seton-Watson schreibt sogar, daß man „keine 'wissenschaftliche Definition' der Nation geben kann“ (Seton-Watson 1977, 5). Die Schwierigkeiten einer definitiven Fixierung resultieren einerseits daraus, daß der Begriff der Nation sich inhaltlich öfters mit anderen Begriffen wie 'Staat' und 'Volk' überschneidet und andererseits, daß es zahlreiche Erscheinungsformen der Nation gibt. Aber all diese Schwierigkeiten sollen kein Hindernis darstellen, das Phänomen Nation, das mit im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht, einer Erörterung zu unterziehen. Um dieser Aufgabe näherzukommen, ergibt sich zunächst die Notwendigkeit einer Begriffsbestimmung, als deren erster Schritt eine wortgeschichtliche Entwicklungsanalyse des Begriffs Nation vorgenommen werden soll.

Der Begriff Nation stammt vom lateinischen Wort *natio* („Geschlecht“, „Volk“, „Volksstamm“) ab, dieses läßt sich wiederum aus *nasci* („geboren werden“) herleiten (siehe Zientara 1986, 13).¹ *Natio* bezeichnete im Altertum - im Gegensatz zu politischen Begriffen wie *imperium*, *polis* und *populus* - die unpolitische Abstammungsgemeinschaft. So schreibt Habermas: „Nationen sind nach diesem klassischen Sprachgebrauch Abstammungsgemeinschaften, die geographisch durch Siedlung und Nachbarschaft sowie kulturell durch die Gemeinsamkeit von Sprache, Sitte,

¹ Zur ausführlichen etymologischen Entwicklung des Begriffs Nation siehe Zientara 1986.

Überlieferung, aber noch nicht politisch durch eine staatliche Organisationsform integriert sind.“ (Habermas 1991, 8)

Seit dem Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit nahm der Begriff Nation besonders an Universitäten und auf Konzilien eine mehr organisatorische Bedeutung an, indem er zur Zuordnung der Teilnehmer zu einem Territorium, Wohnsitz oder zu einer Fraktion benutzt wurde. In diesem Zusammenhang bezeichnet Reiner Christoph Schwinges sie als „Konzils- und Universitätsnationen“ (zit. nach Beumann 1986, 22). So teilte die Universität von Aberdeen ihre Studenten in vier „Nationen“ ein: Mar, Moray, Buchan und Angus (siehe Kamenka 1986, 590). Und in Paris waren Studenten aus fünf *nationes* anwesend: Francia, Germania, Picardia, Normannia und Anglia (vergl. Ziegler 1931, 23). Wie zu sehen ist, waren selbst die „Franzosen“ auf drei „Nationen“ (Francia, Picardia und Normannia) verteilt. Dies galt auch für die „Deutschen“ in Wien: auch sie waren in drei „Nationen“ gegliedert: in österreichische, rheinische und sächsische (Ziegler 1931, 23). In Italien wurden für die Unterscheidung bzw. für die Abgrenzung Begriffe wie „nazione fiorentine“ und „nazione milanese“ gebraucht (Kamenka 1986, 590). Es bleibt hier festzustellen, daß das Wort Nation auch in dieser Verwendung keineswegs eine politische Gemeinschaftsform bezeichnete, sondern sich eher auf Landschaften und Siedlungsgebiete bezog, ohne sie dabei aber sprachlich und ethnisch gegeneinander abzugrenzen. „Hier wurde also als Nation einfach irgendeine geographisch ziemlich vage umschriebene Gruppe verstanden“, schreibt Walter Sulzbach (1961, 14).

Dieser ursprünglich unpolitische Begriff erfuhr dann aber, insbesondere seit dem hohen Mittelalter, eine Politisierung und Rangerhöhung, indem er jetzt die dominierende und politisch aktive Schicht einer Gesellschaft, wie etwa Adlige, Barone und Prälaten bezeichnete. Als beispielsweise Luther im Jahre 1520 den „christlichen Adel deutscher Nation“ zum Widerstand gegen Rom aufrief, bedeutete dies, so Hertz, daß „die deutsche Nation“, nämlich „Bischöfe und Fürsten sich auch für Christenleute halten und das Volk, das ihnen befohlen ist, in leiblichen und geistigen Gütern ... regieren und ... schützen [und] vor solchen reißenden Wölfen beschirmen“ sollten

(Hertz 1927, 14). Hans v. Gagern verstand in diesem Sinne die Nation als „den besseren denkenden Teil des Volkes“, während Freiherr vom Stein die „preußische Nation“ mit den „besitzenden und gebildeten Klassen Preußens“ identifizierte (Heckmann 1992, 215, Anm.: 5). Den Adel als Nation zu bezeichnen, war insbesondere in osteuropäischen Ländern, wie z.B. in Polen und Ungarn, üblich. Dort stellten die sozial privilegierten Schichten die „Adelsnation“ dar. So hieß die „Ungarische Nation“ in der Rechtssprache „gens Hungarica“. Daß die Hörigen nicht dazugehörten, war eine Selbstverständlichkeit, und diese Tatsache wurde auch in den Gesetzen der alten Könige eindeutig klar gemacht. Auch im Frankreich des 18. Jahrhunderts wurde die Nation noch mit der politisch aktiven und herrschenden Elite identifiziert. Das Wort Nation drückte einen höheren Status, höhere Macht und höheren Glanz aus und hob sich vom Begriff 'Volk' eindeutig ab. In diesem Sinne erklärte im Jahre 1758 ein Sprecher des Dritten Standes, daß Juristen, Künstler, Kaufleute, Schriftsteller usw. nicht dem niedrigeren „Peuple“ zugerechnet werden sollten, „sie gehörten vielmehr zu den höheren Schichten der 'Nation'“. (Meinecke 1928, 24-25) Ähnlich setzte Burke auch Nation und Adel gleich und sprach in diesem Sinne von der Vertreibung der „Nation“ durch die Französische Revolution nach Deutschland; und die Antwort von De Maistre auf die Frage, was eine Nation sei, lautete, die Nation bestehe „aus dem Herrscher und dem Adel“ (Leibholz 1961, 157). Diese „Adelsnation“ wird von Schwinges als „politische Nation“ - im Gegensatz zu den unpolitischen „Konzils- und Universitätsnationen“ - bezeichnet (zit. nach Beumann 1986, 22).

Allein durch die wortgeschichtliche Analyse des Begriffs Nation könnte man zu dem Ergebnis kommen, daß, verglichen mit dem heutigen Gebrauch des Terminus, von Nationen in der Antike und im Mittelalter nicht die Rede sein kann. Der Begriff Nation bezeichnete also nicht den Sachverhalt, der heute damit assoziiert wird. Außerhalb dieser wortgeschichtlichen Realität wird gleichwohl in der Nationalismuskonzeption die Ansicht vertreten, daß die Existenz von Nationen bis ins 9. oder 10. Jahrhundert zurückgeführt werden kann. So gibt es z.B. nach Mayer seit dem 9. Jahrhundert eine deutsche Nation (Mayer 1986, 40) und seit dem 10. Jahrhundert einen Nationalstaat (ebd. 41). Otto Dann schreibt

in diesem Zusammenhang folgendes: „Seit dem Mittelalter bereits gab es in Europa entwickelte Nationalitäten mit eigenem Nationalbewußtsein; es gab die politische Nation als staatsbildende Kraft, die jedoch stets begrenzt blieb auf bestimmte soziale Schichten; und es gab seit dem Mittelalter eine nationale Ideologiebildung, die der modernen kaum nachstand.“ (Dann 1986, 9-10) Nach dieser Ansicht ist eine Nation und die Bildung eines Nationalstaates „keine mit einem Nationalismus zu verbindende Angelegenheit, keine nur moderne, mit der Industrialisierung zu verknüpfende Sache“ (Mayer 1986, 44).²

Es ist sehr umstritten, ab wann genau eine soziale Einheit als Nation zu akzeptieren ist. So gab es schon relativ früh bei manchen Ethnien³ eine Unterscheidung zwischen einer *in-group* und einer *out-group*. Es läßt sich z. B. bei den Juden und den Griechen schon in der Antike ein Gefühl der Andersartigkeit und Überlegenheit gegenüber allen anderen Volksgruppen feststellen. Kohn schreibt sogar von einem „nationalen Charakter“, einer „nationalen Mission“ bei diesen Völkern (Kohn 1950, 53f).⁴ Eugéne Kamenka führt an, daß auch die Koreaner und Vietnamesen, die vom chinesischen Reich der Mitte bedrängt wurden „bereits in ihrer Frühgeschichte ein ungewöhnlich starkes Nationalgefühl“ entwickelten (Kamenka 1986, 590). Ohne hier näher auf diese Problematik einzugehen, sei zunächst soviel vermerkt, daß das oben Gesagte noch keinen Beweis dafür erbringt, daß die Nationen in heutiger Bedeutung Urphänomene sind und daß die Menschen von Anfang an in Nationen aufgeteilt waren. Nationen gehören nach den Worten von Hobsbawm „ausschließlich einer

² Zu einer Darlegung dieser Problematik siehe in: Dann 1986.

³ Den Begriff 'Ethnie' definiert Peter Waldmann (1989, 16) folgendermaßen: „Ethnien sind Volksgruppen mit einer eigenen Sprache, Geschichte, Kultur, mit eigenen Institutionen, einem bestimmten Siedlungsraum, möglicherweise auch einer eigenen Religion, die sich ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit bewußt sind.“

⁴ Daß diese Form von Gruppenidentifikation mit den modernen nationalen Identifikationsschemata bzw. dem Nationalismus wenig zu tun hat, verdeutlicht Hertz an folgendem Beispiel: „Wie wenig die Hellenen, selbst der klassischen Zeit, eine Nation genannt werden dürfen, erhellt aus der Tatsache, daß Angehörige zweier verschiedener Stadtstaaten nicht einmal eine Ehe eingehen durften, außer in dem seltenen Fall, daß das Recht der Epigamic besonders verliehen war.“ (Hertz 1927, 38)

bestimmten und historisch jungen Epoche an“ (Hobsbawm 1992, 20). Ein anderer Autor, Egbert Jahn, begründet diese Auffassung mit dem Argument, daß „sie erstens Staaten (und nicht nur vorstaatliche Gemeinwesen) voraussetzen, zweitens das Prinzip der Volkssouveränität (also gewissermaßen das Volksgnadentum von Staatlichkeit anstelle des Gottes- oder Fürstengnadentums) und drittens den Individualismus“ (Jahn 1991, 117). In diesem Zusammenhang spricht Karl W. Deutsch vom „Zeitalter der Dörfer, der Stämme und der Weltreiche“, das dem Zeitalter der Nationen vorausging (Deutsch 1972a, 16), und Hans Kohn verweist auf das religiös-universalistische Organisationsprinzip, das vor dem Zeitalter der Nationen das Geschehen bestimmte: „Bis in die Moderne beherrschte die Religion mit ihrer vereinheitlichenden und im Prinzip universalen Regulierung des Denkens, des gesellschaftlichen Lebens und Gebarens das private und öffentliche Leben aller christlichen wie aller mohammedanischen Länder.“ (Kohn 1964, 18) Und weiter schlußfolgert er in einem anderen Buch, daß gerade aus diesem Grund die Trennungslinien nicht den „nationalen Grenzen“, „sondern denen der religiösen Kulturbereiche“ entsprachen (Kohn 1950, 36). Und die der modernen Nation zugrundeliegende Forderung, „daß die politischen Grenzen mit den ethnographischen und Sprachgrenzen übereinstimmen sollen, ist eine Forderung, die erst in jüngster Zeit erhoben wurde“ (Kohn 1950, 39).

Es muß hier betont werden, daß eines der wichtigsten Merkmale der Nationswerdung gerade diese politische Beteiligung der nationalen Idee an Umwälzungsprozessen darstellt. Dieses Stadium wurde aber erst mit der Französischen Revolution erreicht. Ab dieser Zeit ist die Nation nicht mehr Objekt, sondern Subjekt der geschichtlichen Ereignisse. Die Nation in diesem Sinne gab es weder in der Antike noch im Mittelalter. Dazu schreibt der österreichische Staatsmann und Nationalpolitiker Karl Renner: „Während des Mittelalters sind die großen Sprach- und Kultur-gemeinschaften Mittel- und Westeuropas allmählich herangewachsen. Ihre Geschichte machten sie nicht selbst, sondern Päpste und Kaiser, Fürsten, Stände und Städte.“ (Renner 1918, 7) Indem die Nation mit der Französischen Revolution ihre Geschichte selbst zu gestalten begann, ist sie also eigentlich erst geboren worden.

In der Literatur wird oft die Entstehung der Nationen mit der Zentralisation und den Modernisierungs- und Mobilisierungsprozessen, die am Ende des 18. Jahrhunderts in Europa einsetzten, in Verbindung gebracht. So ist die Nation nach Marx das Werk des aufstrebenden Bürgertums, das eine Zentralisation sowohl der Produktionsmittel und des Besitzes als auch der Bevölkerung in Gang setzte. Die Bourgeoisie „hat“, schreibt Marx, „die Bevölkerung agglomeriert, die Produktionsmittel zentralisiert und das Eigentum in wenigen Händen konzentriert. Die notwendige Folge hiervon war die politische Zentralisation. Unabhängige, fast nur verbündete Provinzen mit verschiedenen Interessen, Gesetzen, Regierungen und Zöllen wurden zusammengedrängt in *eine* Nation, *eine* Regierung, *ein* Gesetz, *ein* nationales Klasseninteresse, *eine* Douanenlinie.“ (Marx-Engels 1959, 466-467)⁵

Im Mittelpunkt des von Karl W. Deutsch - vorrangig am Beispiel Westeuropa - entwickelten „kommunikationstheoretischen Ansatzes“ stehen dagegen Mobilisations- und Kommunikationsprozesse als Vorläufer der Konstituierung der Nationen. In seinen Worten ist eine Nation „das Ergebnis der Transformation eines Volkes oder einiger ethnischer Elemente innerhalb eines sozialen Mobilisationsprozesses“ (Deutsch 1972a, 27). Vereinfacht man den Ansatz von Deutsch, so stellt man fest, daß seinem Konzept von *nation-building* drei einander folgende (bzw. parallele) Etappen zugrundeliegen: Modernisierung, soziale Mobilisation und sprachlich-kulturelle Assimilation (bzw. politische Integration). Infolge des Überganges von der Subsistenzwirtschaft zur Tauschwirtschaft entsteht nach diesem Ansatz eine erhöhte soziale Mobilität, in deren Verlauf bis dahin getrennt und isoliert lebende diverse sprachliche, ethnische und kulturelle Bevölkerungsteile miteinander in Verbindung treten und zu kommunizieren beginnen. Die dadurch entstandenen gemeinsamen „Kommunikationsgewohnheiten“ seien der erste und wichtigste Schritt einerseits für den Abbau der traditionellen und partikularistischen

⁵ Für einen Überblick zum Nationsverständnis von Marx und Engels siehe Mommsen 1971, 648f und Nairn, Tom u.a. (1978).

Bindungen, andererseits für die Integration auf einer neuen Ebene: auf der Ebene des Nationalen (siehe Deutsch 1972a, 29f).

Kurz: Auch nach diesen beiden erwähnten Ansätzen sind Nationen moderne Erscheinungen, die infolge von Modernisierung und sozialer Mobilisierung entstanden sind. Zusammenfassend kann man mit den Worten Eisenstadts sagen, „daß sich in allen menschlichen Gesellschaften die Tendenz findet, kollektive Identitäten mit Hilfe bestimmter Symbolsysteme zu konstruieren. ... Die Konstruktion nationaler Identität jedoch, die Konstruktion der kollektiven Symbole des Nationalismus, ist ein Phänomen, das nur in der Moderne vorkommt.“ (Eisenstadt 1991, 37)

1.2 Nation als „natürliches“ Phänomen vs. Nation als „historisches“ Phänomen (= nation as „a work of art and time“)

Der erste Ansatz sieht die Nation bzw. die Idee der Nation nicht als Resultat historischer Entwicklung, sondern begreift sie als eine a prioristische Idee, als ursprüngliche, aus sich wirkende geschichtliche Potenz. Ziegler (1931, 31) faßt diese Ansätze unter dem Begriff „Volksgest'lehren“ zusammen und gibt Herder als ihren ideologischen Stammvater an. Er betont gleichzeitig den Einfluß der Romantik, der Historischen Schule und der Geschichtsgeistphilosophie Hegels auf sie. Nach diesem Verständnis sei die Nation als Verkörperung des „Volksgestes“ ein dem Menschen vorgegebenes Phänomen, das von den Faktoren Subjektivität, Zeitlichkeit und geschichtliche Entwicklung unabhängig ist. Die Menschheit sei von Anfang an in Nationen gegliedert, anders gesagt, die Weltordnung sei ursprünglich nach Nationen strukturiert gewesen. Die Nation, bzw. das Volk, sei eine gottgewollte Urgröße, eine „grundsätzlich dauernde, als Objektivität bestehende oberste Gemeinschaft innerhalb der Menschheit“ (Veiter 1938, 32). Sie sei ein Heiliger Ring, der den Einzelmenschen umfasse, trage und wohl auch seine Freiheitsansprüche gelegentlich reduziere. (vergl. Christ 1963, 13) „In dieser Perspektive erscheinen“ so faßt Victor Conzemius diese Ansicht zusammen, „die Völker als eine religiöse Größe, in deren Traditionen

Gottes Geist sich in vielfältiger Form offenbart“ (Conzemius 1993, 14). So gilt z.B. die Nation für Herder „als Manifestation des Göttlichen und daher in ihrer Weise als etwas Geheiligt“, schreibt Hans Kohn (Kohn 1964, 37). Es handelt sich also hier um die philosophische Verabsolutierung der Nation. In diesem Sinne spricht der Austromarxist Otto Bauer (1924, 13) vom „nationalen Spiritualismus“ als Gegenposition zum „nationalen Materialismus“. Da die Nationen nach dieser Auffassung als natürliche Größe der Menschheit schon immer existierten, wird die Entstehung einer nationalen Bewegung von Vertretern dieser Ansicht nicht als neues Phänomen, sondern als ein „Erwachen“ der Nation, die sich zeitweilig im Zustand des Schlafs befand, verstanden. Deshalb ist, wie Sonnert schreibt, „nicht das Entstehen einer nationalistischen Bewegung erklärungsbedürftig, sondern vielmehr ihr Ausbleiben“ (Sonnert 1987, 36).

Gegenüber dieser „naturrechtlichen“ Auffassung, die die Nation als naturwüchsiges Phänomen, als „Geschöpf aus ‘Gottes Hand’“, (Alter 1985, 26) begreift, herrscht jedoch in der Nationalismusforschung eine Auffassung vor, die die Nation als eine soziologische, von den Kausalgesetzen geschichtlicher Ereignisse abhängige Einheit interpretiert. Nation ist danach kein Urphänomen, keine metaphysische Idee, sondern das historische Ergebnis einer Reihe von Tatsachen. Disraeli sagt in diesem Sinne, Nation sei „a work of art and time“. Und Hans Kohn (1950, 34) schreibt: „Die Nationen sind das Ergebnis der Entwicklung der Gesellschaft im Laufe der Geschichte. ... Und selbst wenn eine Nation erwächst, so kann sie doch wieder verschwinden, indem sie von einer größeren oder neuen Nation aufgesogen wird.“ Der französische Religionshistoriker Ernest Renan prophezeite schon vor über hundert Jahren die Vergänglichkeit von Nationen folgendermaßen: „Die Nationen sind nichts Ewiges. Sie haben einmal angefangen, sie werden enden. Die europäische Konföderation wird sie wahrscheinlich ablösen.“ (Renan 1993, 310) Auch Gellner schließt sich dieser Position an, indem er einen starken Akzent auf die „Erfindung“ der Nation durch den Nationalismus legt:

„Daß Nationen als eine natürliche, gottgegebene Art der Klassifizierung von Menschen gelten - als ein (...) politisches Geschick - ist ein Mythos. Der Nationalismus, der manchmal bereits

bestehende Kulturen in Nationen umwandelt, erfindet manchmal Kulturen und vernichtet häufig tatsächlich bestehende Kulturen: Das ist eine Realität.“ (Gellner zit. nach Hobsbawm 1992, 21)

Das Spezifische an diesen Ansichten ist also, daß die Nation ein Entwicklungsprodukt der Geschichte ist. Die Nation ist danach eine historische Kategorie, die aus dem gegenseitigen Zusammenwirken verschiedener historischer und natürlicher Elemente entsteht. Wenn die Nation hier also nicht als naturwüchsig, sondern als ein historisches Phänomen verstanden wird, dann tauchen zwangsläufig die folgenden Fragen auf: Wie entstehen Nationen im Laufe der Geschichte? Welche historischen, kulturellen und natürlichen Elemente helfen bei ihrer Entstehung? Welchen Bildungsprozeß durchlaufen sie? Um diese Fragen beantworten zu können, soll im folgenden Schritt auf die in der Nationsforschung bekannte Diskussion über die Rolle der objektiven und subjektiven Faktoren bei der Nationsbildung eingegangen werden.

2. Die Dichotomie von Kultur- und Staatsnation: Die Rolle der objektiven und subjektiven Faktoren bei der Herausbildung von Nationen

Der Ursprung dieser Dichotomie geht auf den deutschen Historiker Friedrich Meinecke zurück. Er teilt in seinem erstmals 1907 aufgelegten Buch *Weltbürgertum und Nationalstaat* die Nationen ein „in solche, die vorzugsweise auf einem irgendwelchen gemeinsam erlebten Kulturbesitz beruhen, und solche, die vorzugsweise auf der vereinigenden Kraft einer gemeinsamen politischen Geschichte und Verfassung beruhen“ (Meinecke 1928, 3).⁶ Diese Unterscheidung zwischen Staatsnation und Kultur

⁶ Zur Entstehung und politischen Wirkung des Begriffs der ‘Kulturnation’ in Deutschland schreibt Otto Dann (1993, 38) folgendes: „Der Begriff ‘Kulturnation’ verleitet dazu, in groß-deutscher oder volksdeutscher Richtung mißverstanden zu werden.“ Denn, so argumentiert er, „als der Begriff ‘Kulturnation’ um 1900 aufkam, existierte bereits ein deutscher Nationalstaat, aber er galt vielen als unvollendet. Der Historiker Friedrich Meinecke gehörte zu denen, die die deutsche Nation nicht nur durch Militär und Politik, sondern auch durch seine Kultur repräsentiert sehen wollten, und daher propagierte er den Begriff der Kulturnation. Es gab jedoch andere, die das Reich in groß- oder alldeutscher Richtung, ‘vollendet’ sehen wollten; auch sie konnten

findet sich bei Hans Kohn als subjektiver und objektiver Nationsbegriff. Die Kohnsche Dichotomie faßt dann die westeuropäischen Nationen als „subjektive Nationen“ (Staatsnationen) und nicht-westliche Nationen als „objektive Nationen“ (Kulturnationen) zusammen⁷. Nach dieser Unterscheidung wird der Staatsnation ein demokratischer Charakter zugeschrieben, dagegen trägt die Kulturnation autoritäre Züge in sich. Während der objektive Nationstypus dem Individuum keine Möglichkeit lasse, über seine Nationalität selbst zu entscheiden und die Zugehörigkeit zur Nation als ein durch Geschichte und Natur bestimmtes Schicksal interpretiere⁸, entstehe dagegen der subjektive Nationstypus „aus einem Bewußtsein, aus einem Glauben an die Nation, aus einem Sich-Entscheiden

diesen Begriff gebrauchen, um eine über die Reichsgrenzen hinausgehende Zusammengehörigkeit der Deutschsprachigen zum Ausdruck zu bringen. Sie verstanden sie jedoch nicht nur kulturell, sondern auch volkstumsmäßig oder rassisch und verbanden damit einen politischen Anspruch in einer groß- oder alldeutschen Richtung. In einem volksdeutschen Argumentationszusammenhang ist der Begriff dann noch einmal im Nachkriegsdeutschland in Anspruch genommen worden, um das Fortbestehen einer Nation über die Zonengrenzen hinweg zu betonen.“ (Dann 1993, 37) Obwohl der Begriff ‘Kulturnation’ von Meinecke stammt, wurde er inhaltlich eigentlich von Herder ausgearbeitet. Zu seinen Entstehungsgründen zur Zeit Herders schreibt Francis folgendes: „Die Vorstellung von der deutschen Kulturnation entspringt nun dem Bemühen, erstens die Deutschen als Nation ebenbürtig den Franzosen an die Seite zu stellen und zweitens den unverkennbaren Unterschied zwischen einer Nation von der Art der französischen und einer Nation von der Art der deutschen Nation semantisch zu überbrücken. ... Wollten sich die Deutschen nicht selbst als gesellschaftliche Realität aufgeben und vor Frankreich endgültig kapitulieren, dann mußten sie auf diesem Titel bestehen, auch wenn ihnen das wichtigste Attribut abging, das die Franzosen zu einer Nation machte, nämlich der eigene und einigende Staat. *Damit erscheint die deutsche Kulturnation im wesentlichen als Gegenbegriff zur französischen Staatsnation.*“ (Francis 1965, 107)

⁷ Es muß hier darauf hingewiesen werden, daß diese Zurechnung der westlichen Nationen zum subjektiven Typus und die der nicht-westlichen zum objektiven Typus in der Realität nicht ganz zutrifft. Da gibt es Nationen wie die ungarische, die geographisch zum Osten gerechnet werden, aber trotzdem auf subjektiven Merkmalen basieren, und umgekehrt gibt es westliche Nationen wie Irland, die auf objektiven Kriterien beruhen.

⁸ So Rudolf Heß auf dem „Parteitag der Ehre“ im September 1936: „Der Führer ist gekommen, um uns allen die Tatsache einzuhämmern, daß der Deutsche nicht wählen kann und wählen soll, ob er deutsch sein will oder nicht, sondern, daß er von Gott als Deutscher in diese Welt geschickt worden ist und Gott ihm damit, als Deutschem, Pflichten auferlegt hat, derer er sich nicht begeben kann, ohne die Vorsehung zu verraten. Deshalb glauben und wissen wir, daß der Deutsche überall ein Deutscher ist - ob er im Reich lebt oder in Japan, in Frankreich oder in China oder irgendwo sonst in der Welt.“ (zit. nach Kamenka 1986, 594)

für die Nation, aus einem geistigen Sich-Bekennen und Zugehörigkeitsgefühl zur Nation“ (Ziegler 1931, 28). Diesem Schema zufolge, „stehen ... Rationalität gegen Irrationalismus, pragmatischer Realitätssinn gegen romantischen Historizismus, offene, pluralistische, auf die Freiheitsrechte des Individuums gestützte Gesellschaften gegen autoritäre, kollektivistische und antilibérale Sozialstrukturen.“ (Mommsen 1971, 632) Im folgenden Abschnitt werden beide Nationskonzepte näher erörtert.

2.1 Die Rolle der objektiven Faktoren im *nation-building*-Prozeß: Entstehungsbedingungen der Kulturnation⁹

Neumann definiert die Nation als „eine größere Bevölkerung, die infolge hoher eigenartiger Kulturleistungen ein eigenartiges gemeinsames Wesen gewonnen hat, das sich auf weiten Gebieten von Generation zu Generation überträgt“ (Neumann 1888, 74). Diese Definition stellt den Ausgangspunkt für die Theorie der Kulturnation dar. Es lassen sich hier aber einige Fragen aufwerfen, so z.B.: Worin genau bestehen diese „Kulturleistungen“ bzw. die kulturellen Elemente, die das Wesen einer Nation ausmachen? Oder: Wie sieht die Kombination dieser Elemente aus? Welche von diesen objektiven Faktoren müssen zusammentreffen, um überhaupt eine Nation konstruieren zu können? Anders gefragt: Welche Faktoren sorgen hier für die Herausbildung einer Gruppenidentität, eines einheitlichen Gefühls gemeinsamer nationaler Zugehörigkeit?

Nach Meinecke sind „Gemeinsprache, gemeinsame Literatur und gemeinsame Religion ... die wichtigsten und wirksamsten Kulturgüter, die eine Kulturnation schaffen und zusammenhalten“ (Meinecke 1928, 3). In

⁹ Es ist hier zu bemerken, daß die objektiven Faktoren, also die vom Bewußtsein des einzelnen unabhängigen Gegebenheiten, sich keineswegs mit den kulturellen Faktoren decken. Die objektiven Faktoren reichen weiter als die kulturellen Faktoren. Im nächsten Abschnitt wird aber der Blickwinkel der Betrachtung auf die nationsbildenden kulturellen Faktoren begrenzt; die außer-kulturellen objektiven Faktoren, wie z.B. die Rolle der Natur (Klima, natürliche Grenzen usw.) oder die des historischen Schicksals, werden nicht berücksichtigt. Daher müssen, wenn in diesem Abschnitt von der Rolle der objektiven Faktoren bei der Nationsbildung gesprochen wird, darunter vor allem die kulturellen Faktoren verstanden werden.

der Literatur werden neben der Sprache und Religion auch der Glaube an eine gemeinsame Abstammung¹⁰, Gemeinsamkeiten der Geschichte und gemeinsame Gewohnheiten u.a. als wichtigste nationsbildende, objektive Faktoren erwähnt. Dagegen gibt es kein allgemeingültiges Konzept dafür, welche von diesen objektiven Merkmalen genau zusammentreffen müssen, damit man überhaupt von einer Kulturnation sprechen kann. „Es gibt kein festes Bündel primordialer identitätsstiftender Symbole, keinen ‘naturwüchsigen’ Hintergrund“, schreibt Eisenstadt (1991, 21), „der selbstläufig und in immer gleicher Weise die Entstehung moderner Nationen, ... bewirken und garantieren könnte“.

In Anbetracht dieser großen Zahl von Variationsmöglichkeiten kann man sagen, daß die Merkmale, durch welche sich Menschen gewöhnlich zu nationalen oder Nationähnlichen Gruppen zusammenfinden, „für verschiedene Nationen ein unterschiedliches Gewicht als Medium der nationalen Identitätsfindung und der Abgrenzung gegen eine andersnationale Umwelt haben“ können (Alter 1985, 17). Auch wechseln diese Faktoren mit der jeweiligen historischen Periode und der Gesellschaft, was zur Auflösung alter und zum Zusammenschluß neuer Nationen führen kann. So formuliert Eugène Kamenka: „Nationen entstehen durch historische Zufälle, d.h. auf Grund unterschiedlicher Faktoren, die nicht mit eiserner Notwendigkeit miteinander verknüpft sind.“ (Kamenka 1986, 595)

Trotz allem ist es nicht schwer festzustellen, daß die Sprache unter all diesen objektiven Kriterien bei der Nationsbildung von besonderer Bedeutung ist.¹¹ Die Idee, die Nation von der Sprache her zu bestimmen, ist

¹⁰ Weil es sich hier um einen Glauben an die Abstammung handelt, bemerkt Estel mit Recht, daß der Faktor Abstammung in diesem Sinne kein objektives, sondern mehr ein subjektives Kriterium darstellt. „Denn“, so schreibt er „nicht die tatsächliche Abstammung ist begrifflich entscheidend, sondern der *Glaube* der Betreffenden an ihre Gemeinsamkeit. Insofern jedoch dieser Glaube, jedenfalls in der gemilderten Form der kontinuierlichen Zeugungsgemeinschaft ein reales Fundament hat, läßt sich die objektive Fassung dieses Kriteriums vertreten.“ (Estel 1994, 14, Anm.: 1)

¹¹ Es muß hier erwähnt werden, daß die Objektivität der Sprache kein allgemein anerkannte Realität darstellt. Die Spracheinheit eines Volkes kann auch das Ergebnis

ein speziell deutsches Verdienst. Als Reaktion auf die liberale Idee der Nation, wie sie die Französische Revolution proklamierte, stellte in Deutschland die geistige Gegenströmung den mystischen Gedanken des „Volksgeistes“ in den Mittelpunkt der Nationsdefinition. Und die Sprache nahm als Verkörperung, als Offenbarung des Volksgeistes bzw. der Eigenart einer jeden Nation in dieser Definition die bedeutendste Stelle ein. „Herder, Fichte, die Romantiker und auch neuere Volkstheoretiker“, schreibt Francis (1965, 115), „neigten dazu, in der Sprache den ‘natürlichen’, d.h. spontanen, seinem Wesen und der seiner Entwicklung innewohnenden Entelechie nach von Anbeginn fixierten und unveränderlichen Ausdruck des Ethnos zu sehen.“ So ist mit den Worten von Herder „in jede derselben ... der Verstand eines Volks und sein Charakter geprägt.“ (Herder 1989, 353) Diese Auffassung übte sowohl auf die späteren Nationstheorien¹² als auch in der Praxis großen Einfluß aus, so z.B., indem sie sich schnell in den ostmitteleuropäischen Volksgruppen verbreitete und dort den Nationalbewegungen ihre charakteristische Ausprägung gab. Ziegler schreibt in diesem Zusammenhang über die Rolle der Sprache bei der Entwicklung der Nationalbewegungen in Mitteleuropa folgendes: „Viele der mitteleuropäischen Nationalitätenbewegungen

gezielter bzw. willkürlicher Eingriffe sein. So schreibt z.B. Ziegler: „Sprachgemeinschaft, Spracheinheit ist nichts Unveränderliches, kann sich gerade im Zusammenhang mit der politischen Geschichte wandeln. National politisches Wollen führt oft zu Differenzierung von Dialektverschiedenheiten in verschiedene selbständige Sprachen. So hat sich das Niederdeutsche vom Deutschen abgesondert, das Slowakische vom Tschechischen, nimmt das Schwitzer Dütsch immer mehr den Charakter einer besonderen Sprache an. Überall geht hier das nationale Wollen nach Besonderheit der sprachlichen Differenzierung voran. Bewußte Sprachgemeinschaft kann also Folge des Politischen sein und deshalb ist Sprache keineswegs als objektive, unabhängige Variable zu bezeichnen“ (Ziegler 1931, 41-42). Und Mommsen schreibt zu dieser Problematik folgendes: „Unter der Bedingung der Bilinguität, insbesondere in Völkermischzonen, aber auch in Gebieten, in denen auf eine dritte Führungssprache nicht verzichtet werden kann, beruht die Zugehörigkeit zur Sprachgemeinschaft vielfach auf subjektiver Entscheidung, und diese ist weit weniger fiktiv als das subjektive Bekenntnis zum Nationalstaat des Typus.“ (Mommsen 1971, 637-638)

¹² So ist Lazarus zufolge, „die Sprache ... das unverkennbare Band, welches alle Glieder einer Nation zu einer geistigen Gemeinschaft verknüpft; in der ersten menschlichen Gemeinschaft durch das Bedürfnis des gegenseitigen Verständnisses erzeugt, bewirkt sie fortdauernd die Möglichkeit dieses Verständnisses. ... So ist, soweit dieselbe Sprache reicht, die Berührung der Sprachgenossen der Austausch der mannigfaltigsten Ausbildungen des innerlich Einen.“ (zit. nach Ziegler 1931, 40-41)

beginnen mit einer bewußten Neubelebung, ja oft Umschaffung der eigenen Sprache. Das Recht um Unterricht in der eigenen Sprache, die nationale Schule, ist immer wieder das erste Kampfobjekt. Oft beginnen nationale Kämpfe als Sprachenkämpfe.“ (Ziegler 1931, 42)¹³

Auch die Religion hat als objektiver Faktor zu nationalen Absonderungen entscheidend beigetragen. So spielten, um ein europäisches Beispiel zu geben, die religiös-konfessionellen Unterschiede bei der Abspaltung des Königreichs Belgien vom Königreich der Vereinigten Niederlande die Hauptrolle. Die Belgier sind katholisch, die Niederländer dagegen calvinistisch, und ein katholisches, anti-niederländisches Konzept war damals der Motor der Trennung. Wäre es nicht nach der Konfession, sondern nach der Sprache gegangen, dann wären die Flamen bei den Holländern geblieben, denn Flämisch und Holländisch sind dieselbe Sprache, und die Wallonen wären allein geblieben. Wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit noch zu sehen sein wird, kam der Religion auch bei der Entstehung der nationalen Bewegungen der Griechen und Serben im 19. Jahrhundert zur Abwehr des Einflusses muslimischer Osmanen eine bedeutende Rolle zu. Auch in Irland, in Pakistan und in Bosnien-Herzegowina kam bzw. kommt der Religion als nationsbildende Kraft eine maßgebliche Bedeutung zu. So waren auch, schreibt Georg Elwert, „für den Anfang des nigerianischen Nationalismus ... nicht Volkstradition, sondern christliche Vorstellungen von einer Gemeinschaft instrumental“ (Elwert 1989, 10). Es muß hier aber betont werden, daß - im Vergleich zur Sprache - die religiös-konfessionellen Unterschiede doch eine geringere nationsbildende Bedeutung haben. In diesem Sinne schreibt Jahn (1991, 122):

¹³ Es muß hier in Erinnerung gerufen werden, daß heute vor allem diejenigen Völker, die in ihrer Existenz bedroht sind, in ihrer Sprache die einzige Rettung erblicken. Nach den Worten Neumanns pflegt die Sprache „das letzte Bollwerk, die Hauptschutzwehr zu sein, mit deren Verlust sie selber zu Grunde gehen“ (Neumann 1888, 57). Das Prinzip der Kulturnation insgesamt kommt vor allem den Völkern zugute, die bedroht sind, bzw. „die sich gegen einen fremden Staat abzugrenzen versuch(t)en, um ihren eigenen bauen zu können, oder, um ihre Zusammengehörigkeit zu begründen, ohne Rücksicht auf den Staatsrahmen, in dem die einzelnen Mitglieder dieses Volkes leb(t)en.“ (Christ 1963, 13-14)

„Trotz scharfer konfessioneller Gegensätze ist die deutsche Nation ebensowenig wie die ukrainische Nation in zwei Nationen auseinandergefallen. Christliche Araber bleiben trotz des religiösen Unterschiedes Araber, bilden keine eigene Nation. Und trotz aller unbestreitbaren politischen Solidarität unter Katholiken oder Schiiten und Sunniten gibt es keine Bestrebungen zur Zusammenfassung aller Katholiken in einer katholischen, schiitischen, sunnitischen oder islamischen Nation.“

Es muß noch darauf hingewiesen werden, daß die Religion neben ihrer fördernden Rolle auch einen hemmenden bzw. negativen Einfluß auf die Herausbildung von Nationen ausüben kann. Man könnte unter Vorbehalt sagen, daß die Religion beim Vorhandensein religiöser Unterschiede zwischen verschiedenen Ethnizitäten eher eine fördernde und als Integrationsideologie bei der gleichen Religion anhängenden Völkerschaften, die zusammen in einem religiösen Vielvölkerstaat leben, eher eine hemmende Rolle spielt. Diese Tatsache wird im zweiten Kapitel dieser Arbeit am osmanischen Beispiel gezeigt: Die Nationalbewegungen christlicher Balkanvölker wurden durch ihre Religion verstärkt und gefördert, da es schließlich um die Loslösung von einer muslimischen Macht ging. Dagegen wurden die muslimischen Volksgruppen durch ihre Religion an das islamische Vielvölkerreich gebunden und somit deren Bekanntschaft und Konfrontation mit der nationalen Idee verhindert bzw. verzögert.

Im Gegensatz dazu gibt es viele andere Fälle, in denen sich mehrere dieser objektiven Faktoren - Religion, Sprache, Abstammung¹⁴ usw. - zusammen auf die Herausbildung einer gemeinsamen Gruppenidentität auswirkten. So kamen beispielsweise bei der Bildung der türkischen Nation der Sprache und dem Glauben an eine gemeinsame Herkunft als Konstruktionsmerkmale das gleiche Gewicht zu (siehe Kapitel IV). Und in Polen hatten Sprache und Religion zusammen die Aufteilung der

¹⁴ Obwohl das Kriterium 'Abstammung' bzw. 'Rasse' bei der Nationsbildung verworfen wird, wird gleichwohl in der Literatur auf die Rolle **des Glaubens an eine gemeinsame Abkunft** bei der Entstehung eines Gemeinschaftsgefühls hingewiesen. So schreibt Mommsen: „Es ist unzweifelhaft, daß die Vorstellung gemeinsamer Abstammung, sowenig sie mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmt, verbreitete Grundlage des frühneuzeitlichen Nationalbewußtseins gewesen ist.“ (Mommsen 1971, 636)

polnischen Nation zwischen 1795 und 1918 unter drei Reiche überwinden können, obwohl, wie Mayer schreibt, „die Polen eingeladen wurden, gemäß der westlichen ‘Staatsbürgernation’, ‘an den Wohltaten der Civilisation, die ihnen der preußische Staat bietet’, zu partizipieren, damit sie ‘mit Freude als unsere Brüder und Landsleute’ begrüßt werden können“ (Mayer 1986, 105). Auch bei der Gründung der modernen jüdischen Nation bzw. bei der Bewahrung jüdischer Identität kamen der religiösen jüdischen Tradition und der nicht-gesprochenen hebräischen Schrifttradition gleichermaßen eine wichtige Rolle zu, wobei man jedoch den „negativen Faktor“, den Antisemitismus nämlich, nicht unterschätzen darf.

Eine Merkmalskombination als nationsbildende Kraft liegt der Definition der Nation von Stalin zugrunde. Er geht in seinem bekannten Aufsatz *Marxismus und Nationale Frage*, den er 1913 verfaßte, von einer Kombination von vier Merkmalen aus, die das Wesen einer Nation ausmachen. Eine Nation ist danach „eine historisch entstandene stabile Gemeinschaft der Sprache, des Territoriums, des Wirtschaftslebens und der sich in Kulturgemeinschaft offenbarenden psychischen Eigenart“ (Stalin 1946, 10). Erst wenn diese vier Faktoren bei einer sozialen Großgruppe gleichzeitig zu finden sind, ist es gerechtfertigt, von einer Nation zu sprechen. Fehlt also einer dieser Faktoren, „so hört die Nation auf, Nation zu sein“ (Stalin 1946, 10). Es gilt hier festzustellen, daß man mit dieser Definition die Existenz zwei- oder gar mehrsprachiger Nationen, wie etwa der Schweiz, nicht erklären kann. Nach Stalin gibt es „keine Nation, die gleichzeitig verschiedene Sprachen spricht“ (Stalin 1946, 8). Auch aufgeteilte Nationen wie die polnische zwischen 1795 und 1918 finden in dieser Definition keinen Platz, weil zwischen deren Teilen kein Wirtschaftsleben existierte.

Ein Merkmal der Kulturnation, das für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung ist, stellt die spezielle Politik, die innerhalb der Kulturnation oder des kulturell begründeten Nationalstaates gegenüber anderen Kulturen oder Ethnizitäten betrieben wird, dar. Da die Kulturnation, die im allgemeinen vor dem Staat und auch gegen ihn existieren kann und deren Ausdehnung nicht an Staatsgrenzen gebunden

ist, sich auf gemeinsame Kulturgüter gründet, werden ethnische und kulturelle Verschiedenheiten als „Störfaktor“ (Heckmann 1992, 212) oder als Bedrohung für die „nationale Einheit“ angesehen. Dieser Gedanke kommt beispielsweise durch den Titel eines im Jahre 1879 von Heinrich von Treitschke geschriebenen Artikels folgendermaßen zum Ausdruck: *Die Juden sind unser Unglück* (siehe Kohn 1964, 81). Um dieses „Unglück“ zu beseitigen, d.h., die anderen ethnischen Gruppen aufzulösen und dadurch die „nationale Einheit“ herzustellen, müssen dann der Staat oder andere nationstragende Organe eingreifen und eine gründliche Assimilierungspolitik betreiben. In der Kulturnation ist also prinzipiell eine strukturbedingte Tendenz zur Assimilation festzustellen. Zwar können, wie Heckmann (1992, 212) schreibt, seitens der „ethnischen Nationalstaaten“ den ethnischen Minderheiten „durch Verträge, auf der Basis weiterer Wertvorstellungen oder politischer Leitbilder und Interessenlagen ... durchaus bestimmte kulturelle Rechte“ zugestanden werden, „aber diese müssen dem Staat gewissermaßen ‘abgerungen’ werden.“¹⁵

2.2 Die Rolle des subjektiven Bekenntnisses im *nation-building*-Prozeß: Entstehungsbedingungen der Staatsnation

Im Gegensatz zur Kulturnation, die auf objektiven Merkmalen basiert und dem Individuum keine freie Entscheidungsmöglichkeit über seine Nationalität einräumt, machen bei der Staatsnation die Gemeinsamkeiten von Wertvorstellungen und Institutionen, der Wille und Wunsch nach einem gemeinsamen politischen Leben das Wesen der Nation aus. Hier tritt

¹⁵ Kirchoffs Auffassung zur Polnischen Frage in Preußen ist ein gutes Beispiel für diese Assimilationspolitik: „Die Polen innerhalb unseres Reiches sind thatsächlich Deutsche und müssen als solche offiziell betrachtet werden. Sie müssen daher, wenn sie sich gegen die Thatsache sträuben, politisch deutsch erzogen und uns geistig und sprachlich assimiliert werden. ... Offiziell sind also die Polen - mit einem klaren Worte gesagt - zu germanisieren. Sträuben sie sich dagegen, oder versuchen sie, mit Gewalt diesem Bestreben der Staatsregierung Hindernisse in den Weg zu legen, so sind sie einfach als bürgerliche Elemente zu betrachten, deren Aufführung der Staatsruhe und -wohlfahrt zuwiderläuft, und demgemäß zu behandeln. Ohne Härten geht eben die Durchführung eines nationalen Gedankens nicht ab.“ (zit. nach Mayer 1986, 107, Anm.: 224)

also dem objektiven, vom Willen bzw. vom Bewußtsein des einzelnen unabhängigen Moment ein Vorgang des subjektiven Bekenntnisses zur Nation gegenüber. Kurzum: der freie Wille und das Bewußtsein des einzelnen, einer Nation anzugehören, sind hier maßgebend. In der Terminologie von Habermas heißt dies:

„Die Staatsbürgernation findet ihre Identität nicht in ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeiten, sondern in der Praxis von Bürgern, die ihre demokratischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte aktiv ausüben. Hier löst sich die republikanische Komponente der Staatsbürgerschaft vollends von der Zugehörigkeit zu einer vorpolitischen, durch Abstammung, geteilte Tradition und gemeinsame Sprache integrierten Gemeinschaft.“ (Habermas 1991, 9)

Eine solche Nation wird von Renan als „ein tägliches Plebiszit“ bezeichnet. Renan bemühte sich in einer Vorlesung, die er am 11. März 1882 an der Sorbonne gehalten hatte, auf die Frage: „*Qu'est-ce qu'une nation?*“, eine Antwort zu finden. Er überprüfte zunächst die Abstammung, die Sprache, die Religion, die Gemeinsamkeiten der Interessen und die Geographie, also diejenigen Kriterien, die bei der Bildung einer Nation relevant wären, und kam dann zu dem Schluß, daß keines dieser Kriterien essentiell notwendig für die Existenz einer Nation sei. Denn, so argumentiert Renan, „der Mensch ist weder der Sklave seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Religion noch des Laufs der Flüsse oder der Richtung der Gebirgsketten.“ (Renan 1993, 310) Eine Nation ist deshalb vielmehr

„eine Seele, ein geistiges Prinzip. Zwei Dinge, die in Wahrheit nur eins sind, machen diese Seele, dieses geistige Prinzip aus. Eins davon gehört der Vergangenheit an, das andere der Gegenwart. Das eine ist der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes an Erinnerungen, das andere ist das gegenwärtige Einvernehmen, der Wunsch zusammenzuleben, der Wille, das Erbe hochzuhalten, welches man ungeteilt empfangen hat.“ (Renan 1993, 308)¹⁶

¹⁶ Es ist hier anzumerken, daß es damals, als Renan seine Theorie entwickelte, zwischen Frankreich und Deutschland über das Elsaß Streit gab. Während die Deutschen ihren Anspruch auf dieses Gebiet mit kultureller Zusammengehörigkeit und historischen Rechten verteidigten, gingen die Franzosen vom Prinzip der Selbstbestimmung und des freien Willens der Bevölkerung dieses Gebietes aus und wehrten den deutschen Anspruch mit dieser Argumentation ab. So attackiert Renan den

Nicht die objektiven Faktoren machen also das Wesen der Nation aus, die Nation ist vielmehr eine Solidargemeinschaft des Bewußtseins und des politischen Willens. Kurzum sie ist eine Willensgemeinschaft. Mit den Worten Kohns entsteht die Nation „durch den Entschluß zur nationalen Einheit“ (Kohn 1950, 37). Und Rümelins formuliert diese Tatsache folgendermaßen: „Der Begriff des Volks ist nicht durch rein objektive Merkmale festzustellen, sondern er erfordert auch die subjektive Empfindung. Mein Volk sind diejenigen, die ich als mein Volk ansehe, mit denen ich mich verbunden weiß durch unlösbare Bande.“ (zit. nach Ziegler 1931, 49) Auch Francis (1965, 31-32) hebt die Rolle des Willens in seinem Nationsverständnis deutlich hervor: „Das *Gefühl*, eine Gemeinschaft zu bilden, und der *Wille*, diese Gemeinschaft zu erhalten, und zwar ... im wesentlichen durch politische Maßnahmen, bilden in der Tat eine Voraussetzung der Nation.“

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß das Renansche plebiszitäre Element an sich wirkungslos bleibt, wenn es sich nicht auf bestimmte Gemeinsamkeiten beziehen kann. Es muß also zunächst eine Entscheidungsgrundlage da sein, zu der sich der Betroffene bekennen könnte. Dies könnte eine Dynastie, eine Verfassung, ein charismatischer Führer, ein Territorium usw. sein. In England, Frankreich, Schweden, Spanien und Portugal waren es die absoluten Monarchen, die die Voraussetzungen bzw. die Basis für die freiwillige Entscheidung schufen. Während z.B. die Kapetingerkönige ihren Machtbereich ausdehnten und ihn gegen „deutsche“ und „englische“ Angriffe schützten, setzte so schon innerhalb der Bevölkerung des Königreiches ein Angleichungsprozeß ein.

deutschen Anspruch folgendermaßen: Eine Nation habe „nicht mehr Recht als ein König, zu einer Provinz zu sagen: 'Du gehörst mir, ich nehme dich.' Eine Provinz, das sind für uns ihre Einwohner. Wenn in dieser Frage jemand das Recht hat, gehört zu werden, dann sind es diese Einwohner. Niemals hat eine Nation ein echtes Interesse, ein Land gegen seinen Willen zu annektieren oder zu behalten. Der Wunsch der Nationen ist ein für allemal das einzige legitime Kriterium, auf das immer zurückgegangen werden muß.“ (Renan 1993, 309) Ein paar Seiten vorher fragt er: „Ist es sicher, daß die Deutschen, die die Flagge der Ethnographie so hoch gehißt haben, nicht eines Tages erleben werden, wie die Slawen ihrerseits die Dorfnamen Sachsens und der Lausitz erforschen, die Spuren der Wilzen und der Obodriten erkunden und Rechenschaft für die Gemetzeln und massenhaften Verkäufe fordern, die ihren Ahnen von den Otonen angetan wurden? Es ist für alle gut, vergessen zu können.“ (Renan 1993, 302)

Es muß hier aber hinzugefügt werden, daß die Vereinigung der Volksgruppen innerhalb des Königsreiches nicht immer einen „natürlichen“ Verlauf nahm, sondern sich öfter ganz im Gegenteil auf brutale Weise vollzog. So war z. B. „die Vereinigung Nord- und Südfrankreichs ... das Ergebnis von fast einem Jahrhundert Ausrottung und Terror gewesen“ (Renan 1993, 295). Es wurden also vom absoluten Staat Bedingungen für eine Annäherung, Verschmelzung und Homogenisierung seiner Bevölkerung geschaffen, die dann mit der Französischen Revolution ein neues Stadium und eine neue Qualität erreichten und die aus „Bretonen, Normannen, Provenzalen, Burgundern, Flamen, Deutschen, Basken und Katalanen“ (Kamenka 1986, 595) „Franzosen“ machten. Hans Kohn schreibt dazu:

„Ein französisches Volk ... bestand auch schon vorher, genau so wie einige andere der zur Gründung einer Nation erforderlichen sachlichen Voraussetzungen. Erst das Bewußtsein und der Wille, beide neu erweckt [durch die Französische Revolution], belebten diese Elemente und machten sie wirksam, verschmolzen sie zu eine Quelle von ungeheurer nach innen strebender Kraft und begabten sie mit neuem Wert und neuem Sinn.“ (Kohn 1950, 37-38)

Auch in England hatte die politische Macht mit Hilfe der Geographie den Vereinheitlichungsprozeß in Gang gesetzt und aus Bretonen, Angeln, Sachsen, Dänen, Jüten usw. die englische Nation geformt. Kurzum: diese Nationen waren anfangs das Werk einer Dynastie, einer langlebigen, stabilen politisch-zentralistischen Macht und erst dann das eines freien Gemeinschaftswillens. Mit Habermas gesprochen, gingen diese Nationen „zunächst aus Königreichen“ hervor und hatten „sich später, im Zuge einer Demokratisierung nach französischem Vorbild, zum Nationalstaat ausgebildet“ (Habermas 1991, 7). Der Staat hat also, wie Habermas weiter schreibt, „die Grundlage für die kulturelle und ethnische Homogenität geschaffen, auf der sich seit dem späten 18. Jahrhundert die Demokratisierung des Staatswesens durchsetzen konnte.“ (Habermas 1991, 7) In dieser Bedeutung ist eine Nation nach Gumplowicz „eine durch ein gemeinsames Staatswesen hervorgebrachte und geförderte ... geistige Interessengemeinschaft, die sich nicht immer und nicht notwendig in einer

gemeinsamen Sprache auszudrücken braucht“ (zit. nach Neumann 1888, 29).

Demgegenüber muß hier aber betont werden, daß weder die Vereinigten Staaten von Amerika noch die Schweiz, zwei wichtige Staatsnationen, eine dynastische Basis hatten. In den Vereinigten Staaten kam eher der Verfassung die Rolle des „Nationmachers“ zu. Dazu schreibt Hans Kohn:

„Ihr Kampf um die Interpretation der englischen Verfassung ... sicherte mehr als nur eine freiere Verfassung für das gesamte Empire. Er verhalf einer neuen Nation zum Leben, in Freiheit geboren durch den Willen der Bevölkerung, entstanden, nicht im Nebel grauer Vergangenheit oder in der feudalen und religiösen Tradition des Mittelalters, sondern im hellen Licht der Epoche der Aufklärung. ... Die neue Nation war entstanden in einer gemeinsamen Anstrengung, im Kampf für politische Rechte, für persönliche Freiheit und Toleranz. ... Was die neue Nation zusammenhielt, war eine Idee, die Idee der in der Konstitution gesetzlich verankerten Freiheit“ (Kohn 1964, 25).

Friedrich Heckmann (1992, 214-218) unterscheidet zwei Typen von Staatsnation: den **demotisch-unitarischen** und den **ethnisch-pluralen** Typus. Für das demotisch-unitarische Nationskonzept ist Frankreich ein markantes Beispiel. Für diesen Typus ist es charakteristisch, daß in ihm eine Assimilierungstendenz angelegt ist, die den ethnisch-kulturellen Pluralismus prinzipiell ablehnt. „Hier besteht also, aus verschiedenen Gründen, eine Übereinstimmung zwischen ethnischem und demotisch-unitarischem Nationalstaat“ (Heckmann 1992, 216). Trotz Vereinheitlichungsmaßnahmen durch die Monarchie und die vereinigenden Ideen der Französischen Revolution war das Staatsvolk in Frankreich nach der Revolution sprachlich und kulturell noch nicht homogen.¹⁷ Diese

¹⁷ Hertz schreibt, daß in Frankreich noch im Jahre 1793 „ein Viertel der ganzen Bevölkerung des Französischen allgemein durchaus unkundig“ war und daß Französisch „ausschließlich ... nur in 15 Departements des Innern gesprochen“ wurde (1927, 13, Anm.: 17). Und Francis berichtet, „daß das Französische im Grunde genommen nur in den *'pays de langue d'oui'* und den *'pays franco-provençals'* verständlich war, wahrscheinlich von der Mehrheit aller Franzosen dagegen nicht oder nur mit großer Schwierigkeit gesprochen, geschweige denn gelesen und geschrieben werden konnte. Dabei braucht man gar nicht an die eigentlich fremdsprachigen Regionen zu denken, die sogenannten *'pays á idiome'* wie Roussillon, Béarn, Pays Basque, Corsica, Flandre Maritime, das *'pays bretonnant'* der Bretagne, Lorraine

Situation stellte für das gute Funktionieren des neuen demokratischen Systems ein Hindernis dar. Die Legitimität des neuen Staates erforderte vielmehr eine sprachliche, kulturelle und wirtschaftliche Vereinheitlichung der Bevölkerung. Um diese Einheit der Nation herzustellen, begann daher die Verwaltungselite nach der Revolution, in Anlehnung an das Prinzip des Mehrheitswillens, alle ethnisch-sprachlichen Partikularismen gewaltsam aufzuheben. In diesem Zusammenhang schreibt Hertz (1927, 23):

„Selbstverständlich verkündete die Französische Revolution den Volkswillen als Grundlage der nationalen Konstituierung. Aber sie war keineswegs bereit, diese Entscheidung etwa jedem Territorium Frankreichs anheimzustellen und ein Sezessionsrecht anzuerkennen. Vielmehr hat gerade die Revolution die Einheit und Unteilbarkeit der Nation als unantastbares Heiligtum verkündet. ... Das Selbstbestimmungsrecht wurde nur der *Nation* nicht jedem Teil derselben zugestanden.“

Da, wie Karl W. Deutsch (1972b, 30) schreibt, die Sprache „eine der ersten Maßnahmen des Assimilierungsfortschritts“ ist, begann man daher nach der Revolution bei der Herstellung der nationalen Einheit zunächst mit der sprachlichen Assimilierung. Am Anfang glaubte man noch, die Kommunikationsschwierigkeiten, die infolge der Sprachenvielfalt entstanden waren, durch Übersetzungen in den Griff zu bekommen. Aber bald stellte sich aufgrund der großen Schwierigkeiten heraus, daß die Durchsetzung einer einzigen Sprache eine unverzichtbare Kommunikationsvoraussetzung war, ebenso wie die der nationalen Einheit. So heißt es in der *Chronique de Paris* vom 10. November 1792:

„Cette bigarrure dans la langue pouvait être tolérée sous l'ancienne division de la France en provinces, et dans un temps où l'ignorance du peuple avait un grand objet d'utilité pour le gouvernement. Mais aujourd'hui, où loin de craindre les lumières, le premier intérêt de l'Etat est de les propager, il faut bannir du territoire de la république tout autre langue que celle que l'on parle à la Convention nationale.“
(Francis 1965, 118)

Daraufhin ergriff der Staat - insbesondere seit einem Dekret vom 27. Januar 1797 über die Errichtung von 'écoles de langue' mit großer Energie

Allemande und das Elsaß, wo jeweils Spanisch, Baskisch, Italienisch, Flämisch, Bretonisch bzw. Deutsch nicht nur die *einzig* sondern z.T die *offizielle* Landessprache geblieben waren.“ (Francis 1965, 116-117)

sprachliche Assimilierungs- und Vereinheitlichungsmaßnahmen. Diese gingen manchmal soweit, daß man in vielen Regionen, wie z.B. im Elsaß, von einem „terreur linguistique“ sprach (Francis 1965, 119).¹⁸ Zu entsprechend radikalen vereinheitlichenden Maßnahmen¹⁹ griffen die Behörden auch im Erziehungswesen. Denn die revolutionäre Führung erkannte schnell, daß nur durch ein einheitliches und gemeinsames Erziehungssystem die Einheit des Landes und die Einigkeit seiner Bürger zu erreichen war. Die Erziehung sollte also neben der Verbreitung der aufklärerischen Ideen der Französischen Revolution gleichzeitig auch als Mittel zur Durchsetzung der Nationalsprache dienen. Nach langen Diskussionen beschloß die Nationalversammlung im Jahre 1794 die Einrichtung eines staatlichen Schulwesens mit der einen Nationalsprache als Unterrichtssprache für ganz Frankreich.²⁰

Die gleiche Assimilationspolitik wurde seit 1867 auch in der ungarischen Staatsnation betrieben, wo nur Magyaren, obwohl sie nicht die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten, politisch anerkannt waren.²¹ Besonders die

¹⁸ Dieser sprachliche Assimilationsdruck hat nie nachgelassen. So erklärte der Chef des französischen statistischen Büros, Legoyt, auf dem Statistischen Kongreß in London im Jahre 1860, „daß er keine Aufnahme der Nationalitäten in Frankreich gestatten könne, da er innerhalb der Grenzen Frankreichs nur eine französische Nationalität anerkenne und der Umstand, daß ein Teil der Elsässer noch deutsch spreche, nur daher komme, daß dieselben noch nicht ganz assimiliert seien“ (Hertz 1927, 26).

¹⁹ Dieser Einheitswahn nahm insbesondere in den Reihen der Jakobiner in einem Maße einen totalitären Zug an, daß Danton 1792 für jeden, „der die Einheit Frankreichs zu zerstören sucht“, die Todesstrafe forderte (Kohn 1964, 33). Die Nation war „eins und unteilbar („une et indivisible“), egalitär und homogen. Widerstände gegen ihre Ansprüche werden notfalls mit Gewalt beseitigt. Im vermeintlichen Interesse der Nation wandten sich die Jakobiner gegen Dissens, Pluralismus, Föderalismus und autonome Institutionen wie die Kirche“ (Alter 1985, 45).

²⁰ Diese Rolle der Sprache bei der Vereinheitlichung der französischen Nation muß von ihrer Rolle, die sie bei der Bildung von Kulturnationen spielt, strikt unterschieden werden. Bei der Kulturnation ist die Sprache Legitimationsbasis und Abgrenzungskriterien schlechthin, bei der Staatsnation französischen Typus dagegen dient sie als Instrumentarium zur Sicherung der inneren Einheit und des politischen Zusammenhalts.

²¹ Hans Christ (1963, 13-14) schreibt, „daß in der Praxis des politischen Lebens meistens diejenigen Nationen sich den französischen Standpunkt zu eigen machten, deren Staatsrahmen über den ethnischen Bestand hinaus ausgedehnt werden sollte. Um

Regierung von Kálmán Tisza (1875-1900) versuchte mit historisch-staatlichen Argumenten - unterstützt durch kulturell-sprachliche Elemente - in Ungarn eine nationale Einheit zu schaffen. Die staatstragenden ungarischen Nationalisten beriefen sich vor allem auf die historischen Grenzen des mittelalterlichen ungarischen Königreiches und zielten mit ihrer Assimilationspolitik darauf ab, das slawische und rumänische Element innerhalb dieser Grenzen auszurotten. Hans Christ (1963, 14) schreibt zu dieser radikalen Magyarisierungspolitik folgendes: „Die sogenannten Völkerkerker Preußen und Österreich waren geradezu mütterlich im Vergleich mit Ungarn und seinen Umvolkungsmaßnahmen.“

Auch in den Vereinigten Staaten von Amerika, dem Land, das als ethnischer „Schmelztiegel“ gilt, sind gleiche Assimilationstendenzen festzustellen. Man sprach den eingewanderten Minderheiten keine politische Eigenständigkeit zu und assimilierte sie in der angelsächsischen Mehrheitskultur. Die Ethno-Politik der USA kommt durch die Worte des ehemaligen amerikanischen Präsidenten Th. Roosevelt folgendermaßen zum Ausdruck:

„Wir heißen den Deutschen, den Iren willkommen, der Amerikaner werden will, aber wir können keinen Fremdling gebrauchen, der nicht von seiner Nationalität lassen will. Wir brauchen keine Deutsch-Amerikaner und Irisch-Amerikaner, die eine besondere Schicht in unserem politischen und gesellschaftlichen Leben bilden wollen. Wir können nichts anderes gebrauchen als nur Amerikaner, und wenn sie das ganz sind, dann kann es uns gleich sein, ob sie deutscher oder irischer Abkunft sind.“ (zit. nach Mayer 1986, 111)

Diesem demotisch-unitarischen Nationstypus steht die zweite Form der Staatsnation gegenüber, nämlich die ethnisch-plurale Nation. Während ethnisch-kulturelle Vielfalt im demotisch-unitarischen Nationskonzept als Problem erscheint, d.h. als „Störfaktor“, welcher durch Assimilation aufzuheben ist, um überhaupt die nationale Einheit herstellen zu können, spielt für die ethnisch-plurale Nation die ethnische Zusammensetzung der

eine derartige Aktion nach Gelingen zu rechtfertigen, war die Einschmelzung ethnischer andersartiger Gruppen das staatlich geförderte Ziel.“

Bevölkerung keine Rolle. Eine solche Nation versteht sich nicht als eine ethnisch-kulturelle Gemeinschaft und versucht deswegen nicht, die vorhandenen ethnischen Unterschiede zu verschmelzen. Das Gewicht wird vielmehr auf die Gemeinsamkeit von Institutionen, Geschichte und Interessen gelegt. Die Schweiz stellt ein prototypisches Beispiel hierfür dar.²² In der Schweiz hat sich, wie Habermas (1991, 7) schreibt, „eine Föderation entwickelt, die stark genug ist, die ethnischen Spannungen eines multikulturellen Staatsbürgerverbandes auszugleichen.“ Es muß hier aber bemerkt werden, daß das Fehlen einer irredentistischen Bewegung bzw. eines ethnischen Konflikts in der Schweiz nicht als idealer Beweis für die Lösbarkeit des Nationalitätenproblems in einem ethnisch-pluralen Staat verstanden werden darf, sondern, wie Theodor Schieder (1991, 303) bemerkt, hat die Schweiz solche Probleme „gar nicht entstehen lassen.“ „Als sich der Einfluß des Nationalismus bemerkbar machte“, so schreibt Heckmann, „versuchten die Schweizer, ihre Einheit nicht auf einem Mythos gemeinsamer Herkunft oder Sprache zu begründen, sondern auf gemeinsamen politischen Traditionen und Institutionen“ (Heckmann 1992, 217-218). Obwohl diese Regel auch für das demotisch-unitarische Nationskonzept gilt, unterscheidet sich die Schweiz von diesem Konzept dadurch, daß die Sprache dort, wie Jahn (1991, 121) schreibt, „nicht nur nicht staats- und nationsbildend, sondern auch nicht teilstaats-(kantonal-) bildend“ wirkte. Wäre in der Schweiz der Sprache bei der Nationsbildung eine gleich wichtige Funktion wie in Frankreich oder den USA zugekommen, gäbe es dort wahrscheinlich eine derart starke Integration nicht, wenn nicht die Nation überhaupt auseinandergebrochen wäre.²³

²² Es sei hier darauf hingewiesen, daß es auch in der neueren Literatur eine alternative Begriffsverwendung für die 'schweizerische Nation' gibt. So z.B. nennt Mayer (1986, 32) die Schweiz einen „Nationalitätenstaat“, oder „multinationalen Staat“. Auch Max Haller (1993, 37) spricht von der „multinationalen Gesellschaft“, wenn es sich um die Schweiz oder auch um Belgien und Kanada handelt. Diese Ansicht wird hier nicht geteilt. Denn solange die ethnisch-kulturelle Differenzierung hinter der Identifikation mit der Staatsnation bzw. hinter dem nationalen Staatsbewußtsein zurückbleibt, solange also für die Mehrheit der Bevölkerung der gemeinsame Nationalstaat noch als höchste Instanz gilt, ist die Schweiz eine einheitliche Nation im weitesten Sinne des Wortes.

²³ Nach Heckmann (1992, 218) schaffen folgende drei institutionelle Mechanismen die schweizerische Integration: „1) eine stark institutionalisierte Form des Interessenausgleichs in Form der 'Vernehmlassungsverfahren'; 2) Föderalismus als ein

2.3 Die Zusammenführung beider Definitionsstrategien und ein Definitionsversuch des Begriffs Nation

Die beiden Definitionstrategien wurden bis jetzt als voneinander getrennt vorgestellt. Obwohl man in der Dichotomie von Kultur- und Staatsnation Idealtypen erkennen kann, darf das gegenseitige Zusammenwirken beider Ablaufformen der Nationsbildung dennoch nicht außer acht gelassen werden. Wie von Meinecke, dem Schöpfer dieser Dichotomie, darauf hingewiesen wird, können die beiden Konstruktionsprinzipien voneinander nicht streng unterschieden werden, sondern sollen vielmehr im Sinne von „dominierenden Tendenzen“ im Nationsbildungsprozeß verstanden werden (vergl. Meinecke 1928, 4). Denn, wie er selbst schreibt, gehen „in der geschichtlichen Wirklichkeit diese verschiedenen Typen ineinander“ über (Meinecke 1928, 15). Fazit: In fast allen Prozessen des *nation-building* vermischen sich beide Ablaufformen. Während zum Beispiel bei den Entstehungsprozessen der westeuropäischen Nationen mit wenigen Ausnahmen den kulturellen Faktoren²⁴ (wie Hochsprache und Nationalliteratur) eine große Bedeutung zukam, spielte bei der Herausbildung der Kulturnationen, wie Alter bemerkt, „der Wille, eine staatliche Gemeinschaft zu bilden“ (Alter 1985, 22), eine entscheidende Rolle. So waren z.B. nach Meinecke bei der Entstehung der italienischen Kulturnation die Erinnerung an das Römische Reich und ferner auch die politische Funktion des Papsttums und der römischen Kirche von dominierender Bedeutung. „Ebenso wird umgekehrt“ wie Meinecke schreibt, „kaum eine Staatsnation je entstanden sein ohne Mitwirkung irgendwelcher kultureller Faktoren“ (Meinecke 1928, 4, Anm.: 2).

Prinzip, das Kooperation organisiert, ohne Eigenarten zu zerstören; 3) eine hohe Legitimität des politischen Systems.“

²⁴ So schreibt Francis: „Dennoch haben ihre geistigen Führer niemals einen Zweifel darüber gelassen, daß im Selbstbewußtsein der Franzosen gerade ‘Kultur’ und ‘*esprit*’ die spezifische Qualität der französischen Nation ausmachen, ja sie aus allen anderen Nationen als die bedeutendste, vielleicht als die einzige wahre Kulturnation herausheben.“ (Francis 1965, 116)

Daher sollte man, um zu einer adäquaten Definition des Begriffs Nation zu gelangen, diese beiden Definitionsstrategien nicht als Gegensätze verstehen und gegeneinander stellen, sondern sie viel eher als sich ergänzende Teilinterpretationen einer einzigen Tatsache, eines einzigen Phänomens, ansehen und beide Definitionsmethoden miteinander zu verbinden versuchen. Kurzum: Es soll zwischen beiden Definitionen eine vermittelnde Position eingenommen werden. Eine Synthese, die die objektiven und subjektiven Definitionsstrategien verbindet und die wichtigsten Elemente der Existenz einer Nation zusammenstellt, gibt Shafers Katalog. Demnach sind „konstitutiv für den Begriff der Nation:

- a) ein einheitliches Territorium, das real oder virtuell vorhanden ist;
- b) gemeinsame Züge wie Sprache, Literatur, Sitten; c) ein Mindestmaß gemeinsamer sozialer, darunter religiöser, und ökonomischer Institutionen; d) eine virtuell oder real vorhandene gemeinsame souveräne Regierung; e) der Glaube an Gemeinsamkeit von Geschichte und Abstammung; f) relative Wertschätzung zwischen Nationszugehörigen; g) Hingabe an ein wie immer aufgefaßtes Ganzes; h) Stolz über Errungenschaften, Trauer über Mißerfolge der nationalen Politik; i) Geringschätzung oder Feindseligkeit gegenüber fremden Nationalitäten; k) Hoffnung auf zukünftigen nationalen Machterwerb.“ (Mommsen 1971, 639)

Im folgenden wird im Licht der bisherigen Darlegungen der Versuch unternommen, eine Definition des Nationsbegriffs herauszuarbeiten, die zugleich als eine Zusammenfassung des bisher Gesagten gelten kann.²⁵ Zunächst ist die Nation kein von den geschichtlichen Ereignissen unabhängiges, natürliches und a priori gültiges Urphänomen. Sie ist kein „Geschöpf aus ‘Gottes Hand’“, keine mystische, metaphysische und theologische Abstraktion, sondern ein Werk geschichtlicher Entwicklung. Kurzum: Die Nation ist eine historische und soziologische Kategorie, die

²⁵ In der Literatur existiert eine so große Anzahl von Nationsdefinitionen, daß man sich über sie alle nicht einmal einen Überblick verschaffen könnte. Es ist auch nicht das Ziel des folgenden Abschnittes, die schwachen und starken Seiten der Nationsdefinitionen von Renan, Bauer, Renner, Gellner, Deutsch, Lepsius und Anderson, um hier nur einige wenige zu nennen, zu diskutieren. Dem interessanten Ansatz von Anderson, der die Nation als eine „imagined community“, eine vorgestellte politische Gemeinschaft begreift (Anderson 1988, 15-17), sollte eigentlich mehr Beachtung geschenkt werden. Aber, da diese Auffassung für die folgenden Kapitel - so zum Beispiel für die Analyse des Kurdenkonflikts - weniger brauchbar ist als die Dichotomie von Kulturnation und Staatsnation, bleibt der Horizont mehr auf diese Dichotomie beschränkt.

von den Kausalgesetzen der geschichtlichen Ereignisse beherrscht wird. Zweitens weist der Begriff der „modernen Nation“ - im Gegensatz zur „Nation als Abstammungsgemeinschaft“ und im Gegensatz zu unpolitischen „Konzils- und Universitätsnationen“ - einen politischen Charakter auf. Drittens unterscheidet sich diese politische Nation von der von Schwinges als „politische Nation“ bezeichneten „Adelsnation“ dadurch, daß sie nicht nur die sozial privilegierte, politisch aktive und herrschende Eliteschicht (wie z. B. Adlige, Barone und Bischöfe), also den „besseren, denkenden, besitzenden und gebildeten“ Teil einer Gesellschaft umfaßt, sondern die Gesamtheit der Bevölkerung mit einschließt. Mit Sieyès gesprochen, schließt die Nation alles ein: „Der Dritte Stand umfaßt also alles, was zur Nation gehört und alles was nicht der Dritte Stand ist, darf sich nicht als zur Nation gehörend betrachten. Was ist also der Dritte Stand? Alles“ (zit. nach Mayer 1986, 33). Es war erst die Französische Revolution, die das gesamte Volk zum Träger der Nation erklärte. Damit war „die politische Verkörperung der Nation“, wie Otto Dann schreibt, „nicht mehr eine Angelegenheit der privilegierten Stände, sondern aller Mitglieder des Volkes, denen das Recht auf persönliche Freiheit und rechtliche Gleichheit zustand. Damit war ein neues Modell der politischen Gesellschaft in Europa entstanden: die Nation der gleichberechtigten Staatsbürger.“ (Dann 1986, 9)

Mit diesen Überlegungen sind die ersten Säulen der Nation herausgearbeitet worden. Eine Nation ist danach eine historisch entstandene politische Einheit, die in ihrem Geltungsbereich einen gesamtgesellschaftlichen Anspruch erhebt. Aber da nicht jede solche Einheit eine Nation ist, - diese politische Einheit könnte genausogut ein Reich, ein Staat o.ä. sein - bedarf dieser Definitionsversuch einer weiteren Präzisierung, wobei in dieser Phase objektive und subjektive Definitionsstrategien herangezogen werden können. Dadurch fließen in die Definition einerseits die Gemeinsamkeiten von Kultur und Sprache u.ä., andererseits historische, politische und institutionelle Gemeinsamkeiten sowie der politische Wille als Grundlage dieser Einheit mit ein. Aber allein das Vorhandensein solcher Gemeinsamkeiten kann die Realität der Nation nicht ganz erklären. Da gab und gibt es viele politische Gebilde, wie z.B.

die Vielvölkerreiche, die Gemeinsamkeiten in bezug auf Institutionen aufwiesen bzw. aufweisen, und trotzdem konnte sich auf dieser Grundlage keine Nation entwickeln. Dagegen existieren heute verschiedene Nationen nebeneinander, die dem gleichen Kultur- und Sprachraum angehören und die die gleiche Religion haben, wie z.B. die verschiedenen mittel- und südamerikanischen sowie arabischen Nationen. Es muß also ein weiteres Moment hinzukommen. Und als solches wäre dann ein auf der Grundlage all dieser Gemeinsamkeiten entstandenes Wir-Gefühl unter den Mitgliedern anzusehen, also ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und Andersartigkeit, das im Namen dieser Zusammengehörigkeit Forderungen nach politischer Selbstbestimmung stellt. Es sollen also das Gefühl der Einheit und das politische Verlangen nach Selbstverwaltung zusammentreffen. Allein die Existenz eines Wir-Gefühls - ohne politische Forderungen - reicht für das Nationsein nicht aus. Eine solche Einheit könnte man höchstens als Volk bezeichnen, noch nicht aber als Nation. Somit kann man die obige Definition der Nation folgendermaßen ergänzen: Eine Nation ist eine historisch entstandene politische Einheit, die innerhalb ihres Machtbereichs einen gesamtgesellschaftlichen Anspruch erhebt und deren Grundlage einerseits das Vorhandensein eines auf politischen und/oder kulturellen Gemeinsamkeiten beruhenden Zusammengehörigkeitsgefühls bzw. Zusammengehörigkeitsbewußtseins zwischen ihren Angehörigen und andererseits ihre Forderung nach politischer Selbstbestimmung bilden.

3. Nation, Volk und Staat

3.1 Nation und Volk

Es gibt einen engen Zusammenhang zwischen den Phänomenen 'Volk'²⁶ und 'Nation', der nicht selten zum synonymen Gebrauch beider Begriffe

²⁶ Bevor hier auf das Verhältnis zwischen 'Volk' und 'Nation' eingegangen wird, sei zunächst an die von Francis und Lepsius vorgenommene analytische Trennung von „Demos“ und „Ethnos“ erinnert. 'Volk' im Sinne von „Demos“ ist der Träger der politischen Herrschaft und Souveränität, und es tritt als politische Kategorie der Lehre von der Souveränität der Fürsten gegenüber. „Ethnos“ dagegen bezeichnet ein ethnisches Kollektiv, eine „kulturelle, sozioökonomische Einheit.“ (Lepsius 1990, 249)

führt. Am Beginn der Nationsforschung war dieser synonyme Gebrauch beider Begriffe beinahe eine feste Regel, wie Ziegler dies im Fall Deutschlands aufzeigt (siehe Ziegler 1931, 9, Anm.: 1). Es wurde also gewöhnlich keine Trennung zwischen beiden Phänomenen vorgenommen. So schrieb Escher vor über hundert Jahren: „Unser positives Staats- und Völkerrecht versteht unter Volk oder Nation nichts anderes, als die Gesamtheit der Einwohner eines Staatsgebietes.“ (zit. nach Neumann 1888, 2) Und auch Nohls Verwendung der Terminologie differenziert hier nicht: „Die Gesamtheit der Teilnehmer des Staates bildet das Volk oder die Nation.“ (zit. nach Naumman 1888, 3)

Im Gegensatz dazu wird in der modernen Nationsforschung zwischen dem Volk und der Nation unterschieden und dabei gewöhnlich das erstere als Grundlage, bzw. Vorstufe des letzteren angenommen. Nationen entwickeln sich demnach auf völkischer Basis. Mit den Worten von Banton ist ein Volk eine „would-be nation“ (zit. nach Heckmann 1992, 49), oder mit Joachimsen gesprochen: „Ein Volk ist, eine Nation wird.“ (zit. nach Mayer 1986, 155) Und nach K. W. Deutsch ist die Nation nichts anderes als das politisierte Volk. Damit stellt sich hier zunächst die Frage, was unter einem Volk zu verstehen ist. Karl W. Deutsch definiert ‘Volk’ mit Hilfe seines kommunikationstheoretischen Ansatzes „als eine Gruppe von Menschen, denen komplementäre Kommunikationsweisen und -gewohnheiten gemeinsam sind“ (Deutsch 1976, 121).

„Es ist eine Ansammlung von Individuen, die schnell und effektiv über Distanzen hinweg und über unterschiedliche Themen und Sachverhalte miteinander kommunizieren können. Dazu müssen sie ergänzende Kommunikationsgewohnheiten haben, gewöhnlich eine Sprache und immer eine Kultur als gemeinsamer Bestand von gemeinsamen Bedeutungen und Erinnerungen, der es wahrscheinlich macht, daß diese Individuen in der Gegenwart und in der nahen Zukunft gemeinsame Präferenzen und Wahrnehmungen miteinander teilen.“ (Deutsch 1972a, 204)

Nach dieser Definition des Volkes existieren Völker also - im Gegensatz zu Nationen - bereits seit längerer Zeit. So schreibt Deutsch: „Die meisten [Völker] bestehen bereits seit mehreren Jahrhunderten, einige lassen sich sogar, wie die Chinesen, über mehr als zweitausend Jahre als Volk

identifizieren. Auch die größeren westeuropäischen Völker weisen eine mehr als tausendjährige Geschichte auf.“ (Deutsch 1976, 105)

Wenn nun in der Literatur das Volk als Keim der Nation akzeptiert wird, interessieren in diesem Zusammenhang vor allem folgende Fragen: Wann geht aus dem Volk eine Nation hervor? Wann kann man ein Volk als Nation bezeichnen? Anders ausgedrückt: Wann hört ein Volk auf, nur Volk zu sein und fängt an, eine Nation zu werden? Und ferner: Ab wann ist ein Volk berechtigt, nationale Ansprüche zu erheben?²⁷ Die Beantwortung dieser Fragen, also z.B. wann ein Volk sich zu einer Nation entwickelt, ist für Karl W. Deutsch klar: Es heißt bei ihm nämlich, wenn ein Volk sich politisiere, werde es zu einer Nation (Deutsch 1976, 103). Auch Karl Renner hatte schon vorher diese Tatsache unterstrichen: „Die Nation ist politisch aktive Volkheit. Die Aktivität der Nation ruht in dem Bestreben nach politischer Selbstbestimmung des geeinten Volkstum.“ (Renner 1918, 9) Diese Aussagen betonen somit also, daß die an sich amorphe, unpolitische Gestalt des Volkes allein noch keine Nation hervorbringen kann. Allein das Vorhandensein der Kommunikationsinstrumente - wie Sprache und Kultur - macht aus einem Volk noch keine Nation. Wie Hans Christ im gleichen Zusammenhang schreibt, sind Sprache, Kultur, Abstammung und Eigenart wichtige Merkmale mit „rohstofflichem“ Charakter“ (Christ 1963, 14), aber sie allein reichen nicht, aus einem Volk eine Nation zu bilden. Mit Renner gesprochen, „gibt eine ihrer selbst noch unbewußte, zum Gefühl gemeinsamer Interessen und zum Entschluß gemeinsamen Handelns noch nicht vorgeschrittene Sprach- und Kulturgemeinschaft ein Volk, aber noch keine Nation im politischen Sinne des Wortes“ (Renner 1918, 13).

Es muß hier jedoch unterstrichen werden, daß es nicht ohne weiteres möglich ist, den genauen Zeitpunkt der Politisierung eines Volkes, also

²⁷ Da mit der Französischen Revolution die „Nation“ zur Quelle der staatlichen Souveränität erklärt wurde und heute nur der Nation (nicht aber dem Volk) das Recht auf politische Selbstbestimmung zusteht, kommt der Beantwortung dieser Fragen auch heute noch eine große Bedeutung in politischen Entscheidungsprozessen zu.

seiner Nationswerdung zu bestimmen. Den politischen Grad der Reife festzulegen, ab welchem das Volk sich zur Nation entwickelt, oder von welchem Punkt des Politisierungsprozesses an man berechtigt ist, ein Volk als Nation zu bezeichnen, ist in der Literatur umstritten. Da kann, wie Leibholz (1961, 159) betont, „der Akt, durch den sich ein Volk seines eigenen Wertes bewußt wird, und der Wille, sich zur Nation zu erweitern, ... verschiedene Formen annehmen“. Hierfür wird meistens die eigene Staatlichkeit als Kriterium herangezogen. Und wie Heckmann es formuliert, wird „der Zusammenhang von ethnischem Gemeinsamkeitsbewußtsein und staatlicher Organisation ... für ‘Nation’ als konstitutiv angesehen.“ (Heckmann 1992, 52) So definierte Cremer die Nation in seiner Monographie *Nationalitätsidee* im Jahre 1885 als „das zu einem selbständigen Staate gewordene Volk“ (zit. nach Neumann 1888, 7).

Die in der Literatur für die Nationswerdung als Voraussetzung postulierte Politisierung des Volkes wird auch bei Deutsch mit der eigenen Staatlichkeit gleichgesetzt. Danach ist eine Nation „ein Volk im Besitz eines Staates. Um einen Staat in Besitz zu nehmen, müssen einige Mitglieder dieses Volkes den Hauptteil der Führungskräfte dieses Staates stellen, und eine größere Zahl von Volksangehörigen muß sich mit dem Staat irgendwie identifizieren und ihn unterstützen.“ (Deutsch 1972a, 204) Dagegen wird in vielen anderen Erklärungsansätzen die eigene Staatlichkeit des Volkes nicht als unbedingte Voraussetzung für die Nationswerdung angenommen. So schreibt Sonnert: „Die Nation kann, muß aber nicht staatlich verfaßt sein.“ (Sonnert 1987, 3) Hier reicht es zur Nationswerdung, wenn ein Ethnos „sich seines politisch-kulturellen Eigenwerts bewußt wird und gefühlsmäßig seine Existenz als selbständige konkrete Ganzheit bejaht“ (Leibholz 1961, 155), sich politisch definiert, also politische Ansprüche stellt, sein politisches Leben selbst bestimmen will und internationale Geltung erlangen möchte. Die Bemühungen zur Gründung eines eigenen Staates, der Versuch, eigene Formen zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung zu entwickeln reichen also für die Nationswerdung aus. Nicht der **Besitz** des Staates, sondern der **Erwerb**

desselben ist hier entscheidend.²⁸ In diesem Sinne definiert Leibholz eine Nation folgendermaßen:

„Wenn ein Volk sich als Subjekt der Geschichte oder ... ‘als Träger existentieller Geschichtlichkeit’ bejaht, wenn es seiner Sendung und Mission bewußt wird und seine Eigenheit und Besonderheit gegenüber dem Fremden akzentuiert und geschichtsgeformt und geschichtsbestimmt konkrete Gestalt annimmt, ist man berechtigt, von einer Nation zu sprechen.“ (Leibholz 1961, 155)

Im selben Zusammenhang hebt Hans Kohn die Rolle des „Nationalbewußtseins“ beim Übergang vom Volk zur Nation hervor und schreibt: „Als Völker, als ‘ethnographischer Rohstoff’, als ‘pragmatische’ und ‘zufällige’ Faktoren haben die Nationen schon sehr lange in der Geschichte bestanden. Aber erst durch die Entstehung des Nationalbewußtseins wurden sie zu willensfähigen und absoluten Faktoren der Geschichte“ (Kohn 1950, 38). Ähnlich schlußfolgert auch Leibholz: „Ein Volk erweitert sich ... zu einer Nation durch einen Akt des Selbstbewußtseins und des Willens.“ (Leibholz 1961, 155) Dagegen legt Lepsius (1990, 256) bei der Nationswerdung den Akzent auf die Idee der Volkssouveränität: „Die moderne Nation politisiert die ethnisch-kulturellen Einheiten der Völker durch die Idee der Volkssouveränität, die die Völker zu politisch verfaßten, eigenständigen Subjekten der Geschichte, zu Nationen erhebt.“

²⁸ Dagegen empfiehlt Karl W. Deutsch für die vorstaatlichen Kollektive, die um eine politisch-staatliche Organisation kämpfen, nicht den Begriff ‘Nation’ sondern ‘Nationalität’ zu benutzen: „Wenn sich ein Volk darum bemüht, einen eigenen Staat zu gründen oder in einem Gebiet auf lokaler oder regionaler Ebene politische Macht zu erwerben, bilden seine Mitglieder eine Nationalität.“ (Deutsch 1976, 123) Der Ausdruck ‘Nationalität’ wird von Peter Alter dagegen in einer anderen Bedeutung benutzt. Nach ihm ist Nationalität eine ethnische Sozialgruppe, „die lediglich nach der Respektierung als eigenständige Gemeinschaft strebt, allenfalls nach kultureller oder politischer Autonomie in einem großen Staatsverband. Sie strebt jedoch nicht nach der Kontrolle politischer Machtpositionen oder der eigenen unabhängigen Staatlichkeit.“ (Alter 1985, 24). Egbert Jahn schreibt dagegen: „Die Bezeichnung Nationalität suggeriert, es handle sich um kleine Nationen, oder um nationale Minderheiten.“ (Jahn 1991, 124)

3.2 Nation und Staat

Das Nationsverständnis der UNO setzt Nation mit dem 'Staat' bzw. 'Staatsvolk' gleich. Auch im englischen und französischen Sprachraum werden beide Begriffe synonym verwendet. Aber es ist nicht immer möglich, von einer Identität von Staat und Nation auszugehen. Es gibt genug Beispiele dafür, daß einerseits staatslose Nationen, andererseits nationslose Staaten existieren können. Außerdem gibt es noch Staaten, die mehrere Nationen umfassen. Staat und Nation hängen zusammen, aber weder die eine noch der andere setzen sich unbedingt gegenseitig voraus. Peter Alter formuliert diese Tatsache folgendermaßen: Die Nation kann „durchaus ohne den eigenen Staat, ein Staat ohne eine einheitliche Nation existieren.“ (Alter 1985, 17). So war Polen zwischen 1795 und 1918 ein gutes Beispiel für eine Nation ohne Staat. Diese Tatsache wird auch von Karl W. Deutsch bestätigt, obwohl er die Eigenstaatlichkeit für das Nationsein als Voraussetzung ansieht. Nach ihm war Polen im 19. Jahrhundert, obwohl es damals über keinen eigenen Staat verfügte, „in einem sehr begrenzten Sinn eine Nation“ (Deutsch 1976, 123). Zu Nationen ohne eigenen Staat schreibt Leibholz folgendes: „Die Geschichte liefert genug Beispiele, die zeigen, daß es einem zur Nation erweiterten Volk verwehrt gewesen ist, ... sich in einem selbständigen Staatsverband zu organisieren. ... Die Nation kann eben, ... auch eine Gemeinschaft sein, die sich mit den Staatsgrenzen nicht deckt.“ (Leibholz 1961, 160)²⁹

Das Osmanische Reich, das in Kapitel II der vorliegenden Arbeit zu untersuchen sein wird, war dagegen ein markantes Beispiel für einen nationslosen Staat. Wie noch zu sehen sein wird, konnte trotz großer Bemühungen seitens der osmanischen Bürokraten seit Anfang des 19. Jahrhunderts keine „osmanische Nation“ geschaffen werden. Setzt man

²⁹ Als Gegenmeinung dazu schreibt Hobsbawm folgendes: Die Nation „ist eine gesellschaftliche Einheit nur insofern, als sie sich auf eine bestimmte Form des modernen Territorialstaates bezieht, auf den 'Nationalstaat', und es ist sinnlos, von Nation und Nationalität zu sprechen, wenn diese Beziehung nicht mitgemeint ist.“ (Hobsbawm 1992, 20-21) Und er fährt fort: „Nicht die Nationen sind es, die Staaten und Nationalismen hervorbringen, sondern umgekehrt.“ (ebd. 21)

Staaten und Nationen gleich, kommt man zu dem Ergebnis, daß sich die Zahl der Nationen mit der Zahl der Staaten decken müßte, was aber heute nicht der Fall ist. Aber es ist doch festzustellen, daß in einer Welt der Nationalstaaten Volk, Nation und Staat immer näher zusammenrücken und dazu tendieren, eine Einheit zu bilden, da heute nur Staaten, aber nicht Nationen, Subjekte des Völkerrechts und Akteure der Weltpolitik sind. In diesem Zusammenhang resümiert Hans Kohn:

„Deshalb ist eine Nation nicht nur eine Gruppe, die durch ein gemeinsames Bewußtsein zusammengehalten und belebt wird; sie ist außerdem eine Gruppe, die das Verlangen hat, sich in dem auszudrücken, was sie für die höchste Form der geordneten Wirksamkeit hält, im souveränen Staat. Solange eine Nation dieses Endziel nicht erreichen kann, begnügt sie sich mit irgendeiner Form von Autonomie oder vorstaatlicher Ordnung, mit der ständigen Tendenz, sich in einem gegebenen Augenblick, 'dem Zeitpunkt der Befreiung', in einen souveränen Staat zu entwickeln.“ (Kohn 1950, 42)

Die steigende Tendenz zur Politisierung der Ethnizitäten, bzw. das immer stärker werdende politische Machtstreben der Kulturnationen wird durch den folgenden Satz von Rudolf Stichweh verdeutlicht: „Nach dem 2. Weltkrieg [betrug] in Europa der Anteil ethnischer Minoritäten ohne jede politische Autonomie nur noch 3% ..., während es um 1820 noch mehr als 50% gewesen sind.“ (Stichweh 1994, 84)

4. Scheitern der Assimilation, Entstehung ethnisch/nationaler Konflikte und ihre Lösungsmöglichkeiten

Hätten die ethnischen Gruppierungen überall nach den Worten des ehemaligen amerikanischen Präsidenten Roosevelt gehandelt, also ihre ethnische Identität zugunsten einer neuen politischen aufgegeben und sich in der dominanten Kultur auflösen lassen, gäbe es heute vielleicht nicht so viele ethnisch/nationale Konflikte auf der Erde, da für eine erfolgreiche Assimilation³⁰ und damit eine gesellschaftliche Homogenität neben der

³⁰ Es muß hier zwischen einer künstlichen (erzwungenen) und einer natürlichen (sich ergebenden, unbeeinflussten) Assimilation unterschieden werden. Jahn (1991, 127)

Aufnahmebereitschaft der dominanten Kultur eine Assimilationsbereitschaft der ethnischen Minderheiten gegeben sein muß. Fehlt sie, ist die Assimilationspolitik des Zentralstaates mit einer Vielzahl von Problemen verbunden, wenn sie nicht überhaupt zum Scheitern verurteilt ist. Speziell im Fall der USA, wie bei den Einwanderungsländern im allgemeinen ist davon auszugehen, daß die Einwanderer eine gewisse Assimilationsbereitschaft und den Willen zur gesellschaftlichen Integration mitbringen, um im Aufnahmeland überhaupt erfolgreich sein zu können. Wie von Egbert Jahn bemerkt wird, ist in solchen Fällen der Drang nach Assimilation unter den Assimilanten nicht selten größer als unter den Assimilatoren. So waren z.B. die Juden „in West- und Mitteleuropa vor 1939 viel häufiger zur ethnischen Selbstaufgabe bereit als ihnen erlaubt worden ist.“ (Jahn 1993, 127) Neben dieser Assimilationsbereitschaft der Einwanderer spielt bei einem erfolgreichen Assimilationsprozeß in der Aufnahmegesellschaft auch die Tatsache eine bedeutende Rolle, daß die Neueingewanderten in der Regel in den Einwanderungsländern geographisch nicht konzentriert sind, sondern über größere Gebiete zerstreut leben müssen. Dies sorgt einerseits für die schnellere Auflösung ihrer herkömmlichen Kultur und Werte, andererseits hindert es sie daran, einen Anspruch auf ein bestimmtes Territorium zu stellen, bzw. sich mit einem Territorium zu identifizieren.

Ganz anders verläuft der Transformations- bzw. Assimilationsprozeß bei den Ethnizitäten eines Staates, wenn diese eine „territoriale Hegemonie“ ausüben, bzw. ein geschlossenes, real oder virtuell vorhandenes Territorium oder Siedlungsgebiet für sich in Anspruch nehmen, was, um nur zwei Beispiele zu nennen, bei Katalanen und Basken in Spanien der Fall ist. Zur

unterscheidet die erzwungene Assimilation folgendermaßen: „Zum ersten besteht ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen einer Politik, die Assimilation anstrebt, indem sie Anreize dazu schafft, wie (überwiegend) in den USA, Kanada, Australien, Neuseeland, anfangs also lediglich die politische Integration (nationale Assimilation) verlangt und dann auf die langsame sprachlich-ethnische Assimilation (Anglisierung) vertraut. Dieser Zuckerbrotnationalismus der USA unterscheidet sich zum Beispiel ganz scharf vom Peitschennationalismus des zaristischen Rußlands, der Germanisierungspolitik in Preußen oder der Madjarisierungspolitik in Ungarn seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, der mit einem ausgefeilten Instrumentarium des Zwanges und des Terrors vorgeht.“

bedeutenden Rolle des Vorhandenseins eines geschlossenen Gebietes bei der ethnischen Identitätsbildung schreibt Haller folgendes:

„Die territoriale Konzentration einer ethnisch-nationalen Minderheit stellt eine grundlegende Determination dar für ihre Chancen, sich zu einer sozioökonomisch und politisch einflußreichen Gruppierung zu entwickeln. Forderungen nach politischer Autonomie lassen sich wesentlich leichter verwirklichen, wenn eine solche Gruppe auf einem territorial klar umgrenzten Gebiet lebt. Ein solches 'historisches' Siedlungsgebiet impliziert in aller Regel, daß die betreffende Gruppe wahrscheinlich auch andere wichtige Elemente einer 'ethnischen Gemeinschaft' entfalten konnte, wie vor allem ein auf gemeinsamer Herkunft und Geschichte aufbauendes subjektives Gefühl der 'Zusammengehörigkeit' ihrer Angehörigen.“ (Haller 1993, 35-36)

Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß, wie Francis (1965, 154) bemerkt, „der Raum nicht nur eine funktionale, sondern auch eine symbolische Bedeutung hat, indem der angestammte Wohnsitz von Familien zu ihrer Identifizierung dient.“ Und vor allem die Frage, ob die ethnische Minderheit bzw. unterlegene Gruppe in diesem Gebiet später zugewandert ist oder hier schon vor Ankunft der ethnischen Mehrheit bzw. der dominanten Gruppe angesiedelt war, wirkt beim Gegen-Assimilationsprozeß entscheidend mit ein. Daneben sind als assimilationshemmende Faktoren noch die numerische Stärke, der Entwicklungsstand der Sprache (feststellbar vor allem am Vorhandensein einer Schriftsprache, an ausgearbeiteten Wörterbüchern, Grammatiken usw.), Existenz und Verbreitungsgrad von Literatur, Kunst usw. einer Ethnizität von Relevanz. Im Hinblick auf die numerische Stärke einer Ethnizität schreibt Waldmann folgendes: „Zum einen wächst proportional zu ihrer Größe ihr Selbstbewußtsein; zum anderen nimmt damit die Bedrohlichkeit des Protest- und Konfliktpotentials im Falle einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der Mehrheit zu.“ (Waldmann 1989, 17)

Es muß jedoch betont werden, daß all diese objektiven Faktoren allein noch keinen „bewußten“ Gegen-Assimilations-Effekt hervorrufen, oder, anders gesagt, nicht immer zur Erzeugung ethnischer Mobilisierung ausreichen. Erst wenn zu diesen objektiv „gegebenen“ Faktoren das Moment eines

politischen Bewußtseins hinzutritt, also wenn sich durch sie (positive Faktoren der Nationsbildung) und in der Konfrontation mit den Assimilatoren (negative Faktoren der Nationsbildung) unter Angehörigen der betreffenden Ethnizität ein Wir-Gefühl, eine soziokulturelle und politische Identität, entwickelt, dann ist der Weg zur ethnischen Mobilisation bereitet. Und erst in dieser Phase, wenn sich nämlich eine in einem abgeschlossen Territorium lebende und numerisch starke ethnisch-nationale Subgruppe ihrer kulturellen Eigenwertigkeit bewußt wird, sie als wertvoll und erhaltenswert ansieht und Forderungen hinsichtlich ihrer Durchsetzung und Weiterentwicklung stellt, kurzum, sich politisiert und organisiert, ist der Angleichungsprozeß von Seiten der Mehrheitskultur nicht mehr erfolgreich. Im Gegenteil, da er von der ethnisch-nationalen Minderheitsgruppe als „Fremdbestimmung“, als Angriff auf die „eigene Sache“ wahrgenommen wird, gibt die Durchsetzung dieses Prozesses der Bewußtseinsbildung und kollektiven Mobilisierung vielmehr Auftrieb und Kraft. Theodor Geiger schreibt über die Wirkung dieses „negativen Faktors“ bei der Entstehung des nationalen Bewußtseins: „Keine Liebe vereint die Glieder der Nation. Aber in Feindschaft und Haß, in Angriff und Verteidigung nach außen, da sind sie solidarisch.“ (zit. nach Haller 1993, 40) Und wenn der vom Zentralstaat betriebene Assimilierungsprozeß in diesem Stadium nicht beendet wird, bzw. sich dieser nicht zur Duldung anderer ethnischer Identifikationen oder zu einer Philosophie des Zusammenlebens verschiedener ethnisch-sprachlicher Gruppen in einem Staat durchringt, ist ein ethnisch-nationaler Konflikt vorprogrammiert.

Es ist strukturell nicht möglich, ethnisch-nationale Konflikte in einer Welt der Nationalstaaten völlig zu vermeiden. Wie Jahn bemerkt, kann es „eine Lösung der nationalen Fragen ... im strikten Sinne des Wortes nicht geben, solange es Staaten und Staatlichkeit und Nationen und das Verlangen nach staatlicher Trennung oder Vereinigung gibt.“ (Jahn 1991, 119) Aber es sollte möglich sein, kriegerisch-gewaltsame Methoden der Konfliktregulierung durch politisch-gewaltfreie zu ersetzen. So bieten sich z.B., um die Spaltung³¹ einer heterogenen Gesellschaft zu verhindern und

³¹ Im Falle einer Abspaltung bieten sich zwei Alternativen an: 1) der Irredentismus, der die Lösung vom bisherigen Staatsverband und den Zusammenschluß mit einem anderen

die Entstehung eines Bürgerkrieges zu vermeiden, einige politische Lösungskonzepte an, die von der Durchsetzung der Idee des Verfassungspatriotismus über Autonomie bis zum Föderalismus bzw. Konföderalismus reichen.³²

Die Idee des Verfassungspatriotismus geht von der Feststellung aus, daß in einem demokratischen Rechtsstaat den Bürgern durch allgemeine Verfassungsbestimmungen individuelle Menschenrechte garantiert werden und diese Bestimmungen automatisch auch kollektive Rechte implizieren. Daher erübrigt sich in solchen Staaten eine besondere Behandlung der Subkulturen, obwohl diese erlaubt ist. Friedrich Heckmann schreibt dazu folgendes:

„Allgemeine Verfassungsbestimmungen über die Gleichheit vor dem Gesetz, über Meinungs- und Religionsfreiheit, über Pressefreiheit, über die Freiheit der Gründung von Vereinigungen und Privatschulen bedeuten eben auch für Angehörige ethnischer Minderheiten Schutz und die Sicherung bestimmter Entfaltungsmöglichkeiten. Im einzelnen heißt das z.B.: im Rahmen der Pressefreiheit drucken ethnische Minderheiten ihre eigenen Zeitungen; im Rahmen der Religionsfreiheit praktizieren sie ihre Minderheitenreligion oder gründen im Rahmen der allgemeinen Vereinigungsfreiheit Vereine, Verbände und andere Organisationen.“ (Heckmann 1992, 227)

Und Habermas kommentiert die Rolle der Verfassung in der pluralistischen Gesellschaft zum Schutz der ethnischen Identität folgendermaßen:

„In einer pluralistischen Gesellschaft drückt die Verfassung einen formalen Konsens aus. Die Staatsbürger wollen ihr Zusammenleben

Staat, in dem die eigene Volksgruppe die Mehrheit bildet, vorsieht und 2) der Separatismus, also die Ablösung vom bisherigen Staat und Gründung eines neuen souveränen Staates. Nach jahrelangen Untersuchungen stellte Waldmann fest, „daß das extreme Ziel der Lösung aus dem alten Staatsverband und der Gründung eines neuen Staates in keinem Fall von allen Minderheitsangehörigen unterstützt wird. Auch in Nordirland, dem Baskenland und Quebec dürfte kaum mehr als die Hälfte der jeweiligen Volksgruppe dieses Fernziel gutheißen (die Katalanen waren stets mehrheitlich für regionale Autonomielösungen). Doch fallen in diese Hälfte die aktivsten Personen und Gruppen, die mit ihrem Engagement sowohl die innere Dynamik der nationalistischen Bewegungen als auch das Bild, das diese nach außen hin vermitteln, prägen.“ (Waldmann 1989, 19)

³² Auf diese Formen der nationalen Konfliktregulierung kann hier nicht näher eingegangen werden. Eine systematische Darstellung dieser Modelle muß einer Detailstudie vorbehalten bleiben.

nach Prinzipien regeln, die, weil sie im gleichmäßigen Interesse eines jeden liegen, die begründete Zustimmung aller finden können. Eine solche Assoziation ist durch Verhältnisse reziproker Anerkennung strukturiert, unter denen jeder erwarten kann, von allen als Freier und Gleicher respektiert zu werden. Jeder soll dreifache Anerkennung finden: Er soll in seiner Integrität als unvertretbares Individuum, als Angehöriger einer ethnischen oder kulturellen Gruppe und als Bürger, das heisst als Mitglied des politischen Gemeinwesens, gleichen Schutz und gleiche Achtung finden können. Diese Idee eines sich selbst bestimmenden politischen Gemeinwesens hat in den Verfassungen, überhaupt in den politischen Systemen Westeuropas und der Vereinigten Staaten auf vielfältige Weise rechtliche Verkörperungen gefunden.“ (Habermas 1991, 11)

Diese Grundüberzeugung verankerte sich auch in der Satzung der Vereinten Nationen. Im Gegensatz zu ihrer Vorgängerorganisation, dem Völkerbund, neigt sie dazu, Minderheitenrechte durch allgemeine Menschenrechte zu ersetzen. Aber nachdem dieser neue Ansatz nicht überall erfolgreich war, insbesondere nicht zum Schutz der Subgruppen und zur Befriedigung ihrer Forderungen geführt hatte, hielt man es 1990 in Paris für erforderlich, in der KSZE-Schlußakte Minderheitenschutzbestimmungen wieder in Erinnerung zu rufen. So lautet eine der Bestimmungen folgendermaßen:

„Wir bekräftigen, daß die ethnische, kulturelle, sprachliche und religiöse Identität nationaler Minderheiten Schutz genießen muß und daß Angehörige nationaler Minderheiten das Recht haben, diese Identität ohne jegliche Diskriminierung und in voller Gleichheit vor dem Gesetz frei zum Ausdruck zu bringen, zu wahren und weiterzuentwickeln.“ (zit. in: Fastenrath 1992, 3)

Dagegen sehen moderne Autoren des Minderheitenrechts und Nationalismusforscher zunehmend die politische Dezentralisierung als wichtige Voraussetzung für den Minderheitenschutz an. Eine Zentralisierung, so Haller, „scheint auf lange Sicht in der Tat unvereinbar zu sein mit einer friedlichen und autonomen Artikulierung von ethnisch-nationalen Interessen.“ (Haller 1993, 46) Bei der Dezentralisierung treten in erster Linie zwei Konzepte zur Lösung ethnisch-nationaler Konflikte in den Vordergrund: Autonomie und Föderalismus.

Beim Konzept der Autonomie wird einerseits zwischen kultureller und nationaler Autonomie³³, andererseits zwischen einer auf dem „Personalitätsprinzip“³⁴ basierenden sogenannten personalen Autonomie und einer territorialen Autonomie³⁵, die eine lokale Selbstverwaltung anstrebt, unterschieden. Territoriale Autonomie bedeutet, „daß die Ausübung bestimmter Rechte an das Wohnen in einem bestimmten Territorium gebunden ist. ‘Ausübung von Rechten’ heißt dabei Selbstverwaltung als auch ‘Satzungsgewalt’, d.h. das Recht, bestimmte Normen selbst erlassen zu können.“ (Heckmann 1992, 225)

Der Föderalismus schließlich, als die dritte Form der Konfliktregulierung in heterogenen Gesellschaften, wird von Heidrun Abromeit „als Anwendungsform der Volkssouveränität in heterogenen, räumlich stark segmentierten Gesellschaften“ definiert (Abromeit 1993, 208). „Sein Zweck“, schreibt sie weiter, „ist die Erhaltung soziokultureller Vielfalt in gesamtstaatlicher Einheit; seine Primärlegitimation liegt in der regionalen Identität bzw. der historisch gewachsenen Eigenständigkeit regionaler Einheiten.“ (Abromeit 1993, 208)

³³ Kulturelle Autonomie bedeutet die Kontrolle über die Erziehungssituation und Massenmedien durch die ethnische Minderheit in der betreffenden Region. Nationale Autonomie bedeutet dagegen die „Übernahme wirtschafts-, sozial- und finanzpolitischer Kompetenzen, so daß nur die Zuständigkeit für die Außenpolitik und Verteidigung bei der Zentralregierung verbleibt.“ (Waldmann 1989, 19) Während z.B. die Bretonen eine kulturelle Autonomie anstreben, kämpfen die Katalanen bzw. Basken um nationale Autonomie.

³⁴ „Unter Personalitätsprinzip“, schreibt Ziegler, „versteht man eine organisatorische Erfassung der Angehörigen einer nationalen Gruppe, die nicht an den Siedlungsraum gebunden bleibt, sondern, etwa in einem nationalen Kataster, diese rein personell zur Einheit zusammenfaßt“ (Ziegler 1931, 4).

³⁵ Zur Problematik der territorialen und personalen Autonomie siehe Heckmann (1992, 222-224).

II. DAS OSMANISCHE REICH

1. Entstehung, Entwicklung und politische Struktur des Osmanischen Reiches

1.1 Vom Nomadentum zum universalen Gottesreich

Obwohl Anatolien schon längere Zeit das Ziel aus Zentralasien ausgewanderter nomadischer Turkstämme war, etablierten sich die Türken dort erst mit dem Selçuken-Stamm im Jahre 1071 unter der Herrschaft von Alp Arslan, der den byzantinischen Kaiser Romanus Diogenes bei Malazgirt, nördlich des Van-Sees, besiegt hatte. Dieser Sieg öffnete das Tor für weitere Einwanderungen der Turkstämme aus Zentral- und Vorderasien nach Anatolien. Bis zu ihrer vernichtenden Niederlage durch die Mongolen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts brachten die Selçuken, die sich nach ihrem ersten Führer, Sultan Selçuk, benannten, einen großen Teil Kleinasiens unter ihre Kontrolle und gründeten das Rum-Selçukenreich mit der Hauptstadt Konya. Die Besetzung Anatoliens durch die Mongolen setzte dem Selçukenreich ein Ende und führte unter den Fürstentümern und Stämmen, die unter seiner Herrschaft gestanden hatten, zum Chaos und zum Kampf um die Vorherrschaft.

Zu jener Zeit setzte in Westanatolien unter den zahlreichen kleineren und größeren Fürstentümern und Stämmen der Aufstieg eines anderen Turkstamms, der Kayı (der zukünftigen Osmanen), ein. Der Stamm Kayı hatte schon Mitte des 13. Jahrhunderts Westanatolien besiedelt und im Grenzgebiet zu Byzanz eines der unbedeutendsten Fürstentümer gegründet. Die Ausdehnung¹ dieses Fürstentums begann erst mit der Machtübernahme Orhans, Sohn des Gründers Osman, im Jahre 1324. Kurz nach seinem Machtantritt erfolgte die Eroberung der bedeutendsten Städte des Byzantinischen Reiches, darunter Brussa (Bursa) (1326), Nikaia (Iznik)

¹ Zu einigen der wichtigsten Werke über die osmanische Ausdehnung zählen Werner 1966, Köprülü 1972 und Werner/Markou 1978.

(1329/1330) und Smyrna (Izmir) (1337). Diese Eroberungen wichtiger Kultur- und Handelsstädte Ostroms stellten in der osmanischen Geschichte einen Wendepunkt dar und wirkten sich insbesondere auf die osmanischen Nomaden aus. Uzunçarşılı (1972, 124) schreibt, daß dadurch bei den Osmanen der Übergangsprozeß von der Stammeskultur und dem Nomadentum zur Sesshaftigkeit beschleunigt wurde. Mit Murads Machtübernahme 1360 erfolgte das Vordringen der Osmanen nach Osteuropa². Die innere Spaltung des Byzantinischen Reiches erleichterte deren Expansion. Im Jahre 1363 wurden Adrianopel (Edirne) und Komotini (Gümülcine), dann Mazedonien (1372) und Sofia (1385) von den Osmanen eingenommen. Danach (1389) besiegten sie in der Schlacht von Kossovo eine vereinigte Balkanarmee von Serben, Bosniern, Ungarn, Walachen, Albanern, Polen und Böhmen (Uzunçarşılı 1972, 255) und weiteten ihr Herrschaftsgebiet bis südlich der Donau aus. „Dieses grandiose Eroberungswerk“, so schreibt Hösch (1968, 72), „ist ihnen nicht nur durch die unwiderstehliche Schlagkraft ihrer Truppenverbände und die überlegene Kunst der Kriegführung, sondern gerade auch durch die mangelnde Zusammenarbeit der christlichen Fürsten gelungen.“ Mit der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 durch Fatih Sultan Mehmet und der Eroberung Kairos 1517 durch Yavuz Sultan Selim dehnte sich das Osmanische Reich gewaltig aus und erstreckte sich nun von Persien bis Ungarn, vom Jemen über die Krim und bis in die Moldau. Somit wurde das Osmanische Reich, wie Albert Hourani (1992, 270) es formuliert, „eines der größten politischen Gebilde der westlichen Welt seit dem Zerfall des Römischen Reiches“. Folgende Gebiete befanden sich bis zum 18. Jahrhundert unter der Herrschaft des Osmanischen Reiches: „Anatolien, Thrazien, Bulgarien, Serbien, Rumänien (Moldau und Walachei), Albanien, Karadagh [Montenegro], Griechenland, Kaukasien, Irak, Syrien, Palästina, Hedschas, Ägypten, Tripolis, Tunesien, Algerien, die Mittelmeer-Inseln Kreta und Zypern und alle Inseln der Ägäis“ (Karal 1970, 1). Entsprechend zeigte die Zusammensetzung der Einwohner des Reiches einen kosmopolitischen Charakter. Neben den Türken lebten im Reich Araber, Kurden, Griechen, Serben, Rumänen, Bulgaren, Albaner, Armenier, Juden,

² Über die osmanische Eroberung der Balkanhalbinsel siehe Hösch 1968, 71f.

Tscherkessen, Georgier usw. Islam, Christentum, Judentum und ihre Unterkonfessionen waren im Reich vertreten.

Nachdem das Oströmische Reich zerschlagen worden war (1453) und sich das Osmanische Reich auf seinen Trümmern erhoben hatte, boten sich für seine politische und kulturelle Orientierung zwei Wege. So schreibt Hilmi Ziya Ülken (1992, 24): „1. Ostrom nach alten Regeln und Traditionen regieren, 2. Die islamische Vorherrschaft, die seit dem Zerfall der Abbasiden-Dynastie umkämpft war, übernehmen.“ (Übers. H.A.) Es dauerte nicht lange, bis der osmanische Militärstaat die Rolle eines Beschützers aller Muslime und Führers des „Heiligen Krieges“ übernahm. Somit entwickelte sich rasch „die universalistische, islamische Staatskonzeption, nach der das politische Oberhaupt des Reiches (Sultan) zugleich der geistliche Führer der islamischen Gemeinde [der Führer aller Muslime in der Welt also] ist.“ (Steinbach 1979, 13) Die Eroberung wichtiger islamischer Zentren - wie Syriens und Ägyptens im Jahre 1517 und des Irak im Jahre 1534 - hatten diese islamische Mission des Reiches noch stärker geprägt.

1.2 Grundstruktur und Legitimationsbasis des universalen Osmanischen Reiches. Die Mission der Welteroberung und die Ethnizität im Islam

Durch die Verlegung des Kalifatenamtes von Kairo nach Istanbul im Jahre 1517 wurden Herrschaft und Expansionspolitik des Sultans religiös untermauert und legitimiert. Der osmanische Staat war nun ein Religionsstaat und verstand sich als der einzige Träger des Islam als Religion und zugleich als Staatsauffassung. Somit bestimmte der Islam seine Außen- und Innenpolitik, sein kulturelles, soziales und rechtliches Leben. Mit anderen Worten: Der Islam war zur unabdingbaren Grundlage des osmanischen Staates und seines Gemeinwesens geworden.

Der Islam ist nicht nur eine Religion sondern auch eine Staatsphilosophie und eine Ideologie universalen Charakters. Als die letzte Offenbarungs-

religion geht er von der Überzeugung der Vollkommenheit seiner Philosophie aus, bezeichnet sich als „die Religion der Wahrheit“ (Koran, Sure 9: 29) und betrachtet daher andere Religionen als überholt und nichtig. Das Endziel der universalen islamischen Philosophie besteht in der politischen Vereinigung der ganzen Welt unter dem Banner des Islam und der Errichtung eines islamischen Weltstaats.³ Um also eine gottgewollte und einheitliche Welt zu verwirklichen, sieht der Islam seine Aufgabe darin, andere Menschen, die einer „Irrlehre“ anhängen, für diese „heilige“ Idee zu gewinnen, bzw. sie gewaltsam zu unterwerfen. Aber bis zur Erfüllung dieses göttlichen Auftrags, d.h. bis die ganze Menschheit unter die islamische Weltherrschaft gebracht ist, herrscht noch ein Zwischenstadium, in dem die Welt aufgrund ihrer Haltung zum Islam zweigeteilt ist: Auf der einen Seite steht das *dar al-islam* („Haus des Islam“, oder „Haus des Friedens“), das Ordnung und Wahrheit repräsentiert, und auf der anderen Seite das *dar al-harb* („Haus des Krieges“), welches das Chaos verkörpert und vom Islam noch zu ordnen ist⁴. „Zwischen diesem ‘Kriegsgebiet’ und dem von Muslimen beherrschten Teil der Erde ist Friede unmöglich“ (von Grunebaum 1963, 22). Und die beiden Welten befinden sich solange im Kriegszustand, bis durch den „Heiligen Krieg“ (*jihad*) das „Haus des Krieges“ vom „Haus des Islam“ endgültig besiegt sein wird.

Dieses islamische Weltbild regelte nicht nur die Außenpolitik des islamischen Osmanischen Reiches; die Teilung fand ihren Ausdruck auch in der osmanischen Innenpolitik gegenüber den nicht-mohammedanischen Untertanen. Die islamische Staatsphilosophie regelte im Osmanischen Reich die rechtliche und politische Stellung der Untertanen stets nach ihrem Verhältnis zum Islam, ihr Wert wurde an ihrer Haltung zur islamischen

³ Wie im folgenden Zitat von Andreas Birken deutlich wird, gelang es der osmanischen Führung sogar, sich im 16. Jahrhundert diesem „Idealzustand“ anzunähern: „Außerhalb des Reiches lebten neben den Sunniten in Indien, Indonesien und Zentralasien nur noch die Häretiker in Persien (Schiiten) und Oman (Ibaditen) und einzelne Gemeinschaften in Zentralarabien und Afrika. Die Ausbreitung der Herrschaft über die Christen in Europa wurde kräftig vorangetrieben.“ (Birken 1976, 2)

⁴ Zu den Grenzen dieser Einteilung siehe Khoury 1986, 103f.

Religion gemessen. Danach waren die Untertanen in eine erste und eine zweite Klasse eingeteilt. Während die muslimischen Untertanen, als natürliche Mitglieder der islamischen Gemeinschaft, die Träger der „staatsbürgerlichen Rechte“ und „Pflichten“ waren (welche im Koran folgendermaßen beschrieben werden: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je für die Menschheit hervorgebracht wurde“ (Koran, Sure 3: 112), oder „Fürwahr, wir haben euch zu einem Volk der Mitte gemacht“ (Koran, Sure 2: 143)), bildeten dagegen die Nicht-Mohammedaner (Anhänger der Offenbarungsreligionen: *ehl-i kitap*), da sie nicht dem Islam, „der Religion der Wahrheit“, sondern einem Irrweg anhängen, im islamischen Staatskörper eine zweite Kategorie von Untertanen und waren damit öffentlich und rechtlich zurückgesetzt. Sie waren also keine vollwertigen und gleichberechtigten Untertanen des islamischen Staates, sondern eher seine Schützlinge.⁵ Als solche bildeten sie kraft des *millet*-Systems⁶ geschlossene Religionsgemeinschaften und standen staatsrechtlich außerhalb des mohammedanischen Staates. Diese Organisationsform, die von Grunebaum als die „unter den im Orient herrschenden Allgemeinbedingungen ... bestmögliche Lösung des Problems eines Zusammenlebens heterogener Bevölkerungsgruppen“ bezeichnet (von Grunebaum 1963, 238), hatte „ein eigenes Privatrecht. ... In der Hauptstadt und in den Provinzen räumte die Regierung einem bestimmten geistlichen Oberhaupt jeder Religionsgemeinschaft eine beschränkte Jurisdiktion ein; die Erhebung der Dschizya und die Aufrechterhaltung der Ordnung unterstanden ebenfalls seiner Verantwortung.“ (Hourani 1992, 275) Für all diese „Dienste“ von Seiten des islamischen Staates, also für die Duldung der freien Religionsausübung und den Schutz des Lebens und des Eigentums, mußten sich die nicht-muslimischen Untertanen dem Staat politisch unterwerfen, gehorchen und Tribut (*ciziy*e)⁷ zahlen. Mit der Entrichtung des Tributs erkaufte sie aber,

⁵ Im Gegensatz zu den Anhängern der Offenbarungsreligionen bildeten die Heidiniden (heidnische Völkerschaften) in diesem islamischen Weltbild keine eigenständige Kategorie. Sie hatten nur die Wahl den Islam anzunehmen oder zu sterben.

⁶ Zum *millet*-System siehe Ursinus 1993, 61-64 und Ursinus 1994, 186-197.

⁷ Die *scharia* kennt zwei Arten der Besteuerung der Nicht-Mohammedaner: die Kopfsteuer (*ciziy*e) und die Grundeigentumssteuer (*harac*). Khoury schreibt zum

wie Münir ausdrücklich schreibt, nur „den Schutz ihres Lebens und Eigentums und die freie Religionsausübung, nicht aber eine staatsrechtlich gleiche Stellung mit ihren mohammedanischen Mitbürgern“ (Münir 1937, 27). Die Zurücksetzung der Nicht-Mohammedaner im Osmanischen Reich konkretisiert sich, abgesehen von der Zahlung des Tributs, auch im Verbot der Ausübung öffentlicher Dienste (Ausschluß von Staatsämtern) und im Verbot des Militärdienstes, ferner in der Unmöglichkeit, vor Gericht als Zeuge aufzutreten, in der Kleiderordnung, in der Bauordnung⁸ usw. All diese Maßnahmen bestanden, um - im Sinne des Islam - die „Welt des Krieges“ zu bekämpfen, wie im Koran folgendermaßen zum Ausdruck kommt: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören - von denen, die die Schrift erhalten haben - (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut (sägirun) aus der Hand Tribut entrichten“ (Koran, Sure 9: 29).

Aufgrund dieser islamischen Einteilung der Welt lebten im Osmanischen Reich die verschiedenen Religionsgemeinschaften und Ethnizitäten nicht miteinander, sondern nebeneinander. Eine scharfe Grenze teilte die osmanischen Untertanen in verschiedene Gruppen, zwischen denen keine zwischenbürgerlichen Beziehungen oder soziale Mobilität bestanden. Daher kann man nicht von einem einheitlichen „osmanischen Volk“ reden. Die Trennungslinie wurde von der Religion gezogen und verlief somit zwischen Religionsgemeinschaften, nicht aber zwischen Ethnizitäten. Im islamisch-osmanischen Weltbild gab es für ethnische Unterschiede kaum einen Platz, sie waren den religiösen Gegensätzen nachgeordnet. Wenn man sich die Entstehungsgeschichte des Islam vergegenwärtigt, so stellt man gleichwohl fest, daß ihm zu Beginn doch eine ethnische Differenzierung zugrundelag (siehe Arsel 1993, 165-170). Der Islam-

Thema *ciziy*e folgendes: „Die Entrichtung der Kopfsteuer [ist] ein Ersatz für den Wehrdienst, den die Dhimmis nicht leisten dürfen, der also allen Muslimen aufgebürdet wird; deswegen werden Frauen und Kinder davon befreit.“ (Khoury 1986, 172)

⁸ So zum Beispiel sah ein osmanisches Gesetz vor, daß die Häuser der Nicht-Muslimen nicht höher gebaut sein durften als die der Muslime, sie mußten einfacher aussehen und ein Zeichen tragen, an dem man erkennen konnte, daß sie Nicht-Mohammedanern gehörten.

wissenschaftler Maxime Rodinson bemerkt, daß der Islam ursprünglich eine „arabische Religion für die Araber“ war (zit. nach Tibi 1992, 47). Aber „nach den islamischen Religionsvorschriften dürfen die nicht-arabischen Muslime nicht diskriminiert werden. ... Die ethnische Maxime des Islams lautet: Außer im Bereich der Pietät darf es keinen Unterschied zwischen Arabern und Nicht-Arabern geben“ (Tibi 1987, XV). Trotz allem wurden nach dem Tod Mohammeds die Neubekehrten nicht gleichberechtigt behandelt, und schon mit der Machtübernahme durch die Omayyaden im Jahre 661 wurden die Türken und Perser als *mawali*, Muslime zweiter Klasse, diskriminiert und den „besten Muslimen“ nämlich den Stamm-Mohammedanern bzw. den arabischen Mohammedanern, in deren Sprache sich Gott offenbarte, gegenübergestellt. Damit begannen die Araber, sich „als die wahre Aristokratie der muslimischen Welt, deren Prophet ja aus ihren Reihen hervorgegangen war, zu fühlen.“ (von Grunebaum 1963, 256-257) Diese Unterscheidung zwischen Arabern und *mawali* und die Diskriminierung der letzteren charakterisierte die gesamten „frühen und mittelalterlichen islamischen Epochen“ (Tibi 1987, XVI). „Diese Geringschätzung“ so schreibt von Grunebaum, „verlor zwar nicht an Bitterkeit, wohl aber an Wirksamkeit, als die Abbasiden ans Ruder kamen“ (von Grunebaum 1963, 258).

Die Höherstellung der Araber im Vergleich zu anderen muslimischen Ethnizitäten im „Haus des Islam“ nahm mit dem Aufstieg der Türken zur Führungsmacht der islamischen Welt im Osmanischen Reich ab. Zwar war auch im Osmanischen Reich aufgrund des Islam der arabische Einfluß stark spürbar, weil aber die Träger des Islam nicht mehr Araber, sondern Türken waren, führte dies zu einer Ausbalancierung und schuf im „Haus des Islam“ ein Gleichgewicht zwischen Arabern und Nicht-Arabern. Im Osmanischen Reich herrschte somit eine relative Gleichstellung und Einheit muslimischer Ethnizitäten, was ihre Identifikation mit dem islamischen osmanischen Staat erleichterte.

Die osmanische Verwaltungselite war ethnisch heterogen und daher der ethnischen Zusammensetzung der Reichsbevölkerung gegenüber gleichgültig eingestellt. Um ein Mitglied der Elite zu werden, genügte es,

dem Islam anzugehören und sich dem Sultan gegenüber loyal zu verhalten. Gemeinsame Identität beruhte in der Elite nicht auf ethnischer Zugehörigkeit sondern auf der Gemeinsamkeit des Status und der Religion. Daher war ihnen die soziale Differenzierung wichtiger als ethnische Gemeinsamkeiten. Unter diesen Umständen konnte die Ethnizität gesellschaftlich und politisch keine oder nur eine sehr geringe Rolle spielen. Da im Osmanischen Reich die gesellschaftliche Integration von der Elite, nicht aber von den breiten Bevölkerungsschichten abhängig war, gab es keine Notwendigkeit zur kulturellen Vereinheitlichung und ethnischen Homogenität der Bevölkerung innerhalb der Staatsgrenzen. Karl W. Deutschs Vergleich mit dem „Aufbau eines Schichtkuchens“ (*layer-cake pattern*), durch den er die Lage der Schichten bezüglich der Integration in universalen Reichen erklärt, ist auch für die Schichtlage im Osmanischen Reich charakteristisch: Es gibt „einen hohen Grad an kultureller Assimilation und Teilnahme an ausgedehnter sozialer Kommunikation in den oberen Schichten der Gesellschaft, einen niedrigen Grad auf den mittleren Ebenen und wenig oder keine Assimilation oder Teilnahme der zuunterst liegenden breiten Masse.“ (Deutsch 1972a, 27) Der osmanische Staat stand über all diesen Ethnizitäten, versuchte aber nicht, sie zu assimilieren. Minorsky (1934, 954) schreibt dazu: „Das Osmanische Reich hatte zur Zeit seiner vollen Entfaltung nicht die geringste Tendenz zum Türkismus. ... Die Theorie von Sultan-Khalif schloss die Möglichkeit aus, die türkischen Elemente den anderen islamischen Untertanen des Reiches vorzuziehen.“

Die herrschende Dynastie, das „Haus Osman“, grenzte sich innerhalb der „Welt des Islam“ sorgfältig gegenüber allen anderen Gruppierungen, insbesondere gegenüber ihrer eigenen Ethnizität, den Türken, mittels ihres Status ab. Die Angehörigen der Dynastie bezeichneten sich nicht als Türken, sondern als Osmanen. *Türk* war für sie die Bezeichnung für eine ungebildete, unkultivierte Bauernschaft (siehe Gökalp 1990, 43f). „Noch im XIX. Jahrhundert hatte der Name Türk im Osmanischen Reich rundweg den Sinn von ‘Bauer, Flegel, Tölpel’ (Etrak- bi idrak),“ schreibt Minorsky (1934, 954). Manchmal benutzten sie das Wort ‘Türke’ sogar als

Schimpfwort (vergl. Ortaylı 1987, 51).⁹ Und ihr Land bezeichneten sie als *memalik-i Islam*, *memalik-i Şahane*, *memalik-i mahrusa* oder *diyar-ı rum*. Das Wort 'Türkei' wird bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts und auch danach in osmanischen Schriften kaum benutzt (vergl. Lewis 1970, 330). Durch ihre abgehobene Sprache, Osmanisch, welche eine Mischung des Arabischen, Persischen und Türkischen darstellte, durch ihre Musik, Literatur und ihren Lebensstil am Hofe unterschieden sie sich deutlich von den türkischen Nomaden und identifizierten sich stärker mit der islamisch-arabischen Kultur. Ihre Geschichte begann mit der islamischen Geschichte (mit der Geburt Mohammeds); und eine vor-islamische Geschichte existierte für sie nicht. Durch eine von Hofhistorikern vorgenommene Geschichtsfälschung führten die Osmanen ihre Herkunft bis auf den Propheten Mohammed zurück. Wie von Lewis (1970, 327) bemerkt wird, hatte keines der Völker, das zum Islam übergetreten war, seine ethnische Identität so für den Islam aufgegeben wie die Türken. Die Türken konnten nur wenige Erinnerungen aus ihrer vor-islamischen Vergangenheit bewahren, und dies nicht einmal durch ihre Elite, sondern durch anatolische Nomaden und Bauern (vergl. Berktaş 1983, 25; mehr dazu siehe Gökalp 1990, 61).

Kurz: Das islamische Osmanische Reich war universalistisch ausgerichtet und kannte daher grundsätzlich keine ethnischen Unterschiede, geschweige denn Begriffe wie 'Nation', 'Nationalismus' oder 'Nationalstaat'. Die Wurzeln des Nationalismus im Osmanischen Reich reichen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts zurück. Die Idee hatte sich zuerst unter den christlichen Völkern des Reiches verbreitet und griff Mitte des 19. Jahrhunderts auch auf die islamischen Völker über. Der Nationalismus artikuliert sich im Osmanischen Reich unter europäischem Einfluß, daher ist es erforderlich, vor der Untersuchung der Geschichte des Nationalismus im Osmanischen Reich zunächst einen Blick auf das Eindringen europäischer Einflüsse zu werfen.

⁹ Zu Gründen dieser Abwertung siehe Akçam 1994, 43-46.

2. Sozialer Wandel, Verwestlichung und Nationalismus im Osmanischen Reich

2.1 Stagnationsprozeß: Die Aufgabe der islamischen Imperialdoktrin und das Vordringen der ersten europäischen Einflüsse ins Osmanische Reich

Das Osmanische Reich erreichte im 16. Jahrhundert den Höhepunkt seines Glanzes und seiner Expansion. Seine Grenzen überschritten sich im Westen mit dem Habsburgerreich, im Osten mit dem Safaviden-Reich, im Norden mit Rußland. Alle drei Staaten waren starke Mächte, die einer weiteren Expansion der Osmanen Grenzen setzten. Für einen Staat, dessen politischer Auftrag in der Errichtung eines islamischen Weltreiches bzw. in der Welteroberung bestand und dessen Wirtschaft, Militär- und Verwaltungssystem auf Eroberungen und Kolonialismus basierte, bedeutete dies den Beginn einer Deformation des gesamten Staatsapparates und des Wirtschaftssystems. Hinzu kamen die sich im Westen durchsetzenden technisch-militärischen und wirtschaftlichen Entwicklungen, die das Osmanische Reich nicht mehr nachvollziehen konnte sowie die Entdeckung neuer Handels- und Seewege, die die bedeutende Stellung des Reiches als Brücke für Warentransporte zwischen Orient und Okzident gefährdeten. Darüberhinaus bewirkte die Entdeckung von Silberminen in Süd- und Mittelamerika im Osmanischen Reich eine hohe Inflation, die das Währungs- und Finanzsystem des Reiches durcheinanderbrachte (siehe dazu Yerasimos 1986, 322-342). Neben diesen externen bestanden noch eine Reihe interner Faktoren wie die Unterhaltung eines auf Eroberungskämpfe ausgerichteten riesigen Heeres, der Zerfall der wirtschaftlichen Struktur aufgrund von Zugeständnissen an die europäischen Mächte sowie die seit dem 19. Jahrhundert einsetzenden nationalistischen Aufstände, um hier nur einige von ihnen zu nennen, die den Zerfallsprozeß im Osmanischen Reich beschleunigten.

Die Ära von Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) gilt sowohl als Blütezeit des Reiches wie auch als der Beginn der Stagnation, die von einem langsamen Niedergang abgelöst wurde. Als Zeichen der Schwäche und der

einsetzenden Stagnation wird gewöhnlich auf die Gewährung von Konzessionen (Kapitulationen) an französische Kaufleute durch Kanuni Sultan Süleyman im Jahre 1535 hingewiesen¹⁰, durch die das Osmanische Reich versuchte, sich gegenüber der Habsburger Dynastie französischer Hilfe zu vergewissern. Es benötigte zum ersten Mal fremde Hilfe. Bereits im 17. Jahrhundert erkannten einige osmanische höhere Beamte (wie Koçi Bey u.a.), Fürstenspiegelautoren und Sultane diese Stagnation bzw. den Deformationsprozeß in den Staatsorganen und versuchten, Schritte dagegen einzuleiten. Zu solchen Bestrebungen zählen vor allem die von Genç Osman (1622), Murad IV. (1623-1640) und dem Großwesir Köprülü Mehmed Paşa (1656-1661) unternommenen Maßnahmen. Ziel dieser Bemühungen war es, in Anlehnung an den „wahren Geist der *scharia*“ das goldene Zeitalter des Osmanischen Reiches wieder zurückzubringen. Die Reformer waren fest davon überzeugt, daß nur die Rückkehr zum „wahren Islam“, die Macht des Osmanischen Reiches wiederherstellen könne. Diese Bestrebungen, bei denen ein direkter Einfluß des Westens nicht festzustellen ist, brachten jedoch keine Besserung, die Phase des Stillstandes setzte sich fort.

Die zweite erfolglose Belagerung Wiens (1683) und die danach folgenden militärischen Niederlagen gegen die Habsburger, die sich in den Friedensverträgen von Karlowitz (1699) und Passarowitz (1718) ausdrückten, ließen die Osmanen erst jetzt ihre Schwäche erkennen. Im Jahre 1774 verloren sie mit dem Vertrag von Küçük Kaynarca neben von christlichen Untertanen bewohnten Gebieten auch die Krim, und damit zum ersten Mal ein Gebiet,

¹⁰ Danach genossen die französischen Kaufleute Privilegien und ökonomische Vorteile auf den osmanischen Märkten: von ihnen wurden dieselben Steuerbeträge verlangt wie von osmanischen Kaufleuten. Außerdem gewährte man Frankreich ein Schutzrecht für seine eigenen Staatsangehörigen im osmanischen Reich (zum Text dieser Vereinbarung siehe Erim 1953, 9-15). Diese Zugeständnisse von seiten der Osmanen an Frankreich zeigten in der Ära Kanunis keine negativen Auswirkungen und waren auch im Interesse der Osmanen. Später wurden aus anderen Motiven heraus auch den übrigen europäischen Mächten, so z.B. England (1580), den Niederlanden (1612), dem Habsburgerreich (1617), Polen (1678), Rußland (1700) und Schweden (1737) die gleichen Rechte zugestanden (vergl. Keskin 1978, 20). (Zu den Auswirkungen dieser Kapitulationen auf das Wirtschaftssystem des Osmanischen Reiches, die mit der Zeit „den Charakter von völkerrechtlichen Verträgen“ erhielten und „vom Sultan nicht mehr gekündigt werden konnten“ (Büttner 1971, 10) siehe Keskin 1978, 20f).

das als dem *dar al-islam* angehörend betrachtet wurde. Außerdem erhielten die Russen mit diesem Abkommen Protektorate über die orthodoxe Minderheit im Osmanischen Reich (zum Text dieses Abkommens siehe Erim 1953, 121-137). Und schließlich landeten 1798 französische Truppen unter Napoleon Bonaparte in Ägypten. Durch all diese Ereignisse erhielt der islamische Auftrag der Weltherrschaft einen schweren Schlag, und die islamische Utopie begann sich langsam als unerfüllbar zu erweisen. Die Osmanen mußten nun auf die bis dahin verfolgte Imperialdoktrin verzichten und sich von jetzt ab allein mit der Erhaltung des Reiches begnügen. Es ging also von da an im *jihad*, im „Heiligen Krieg“, nicht mehr um Eroberung, sondern um die Verteidigung des bisher Erreichten. Sie mußten somit die mittelalterlich-islamische Idee der Weltherrschaft gegenüber dem neu einsetzenden europäischen Imperialismus aufgeben und in die Defensive gehen.

Erst in der Folge der militärischen Niederlagen entstanden Bedingungen, die Kanäle für die Aufnahme europäischer Einflüsse¹¹ öffneten. Vor allem wurde jetzt die Idee von der unermesslichen Überlegenheit der „Welt des Islam“, die jahrhundertlang ein Bollwerk gegen jeglichen westlichen Einfluß gebildet hatte, erschüttert. In der Blütezeit des Reiches hatten die osmanischen Sultane als Führer im „Haus des Islam“ mit großem Selbstbewußtsein und viel Arroganz die Ansicht vertreten, daß sie vom „ungläubigen Westen“ nichts zu lernen hätten. Daher hielten sie ihre Türe gegenüber jedem Einfluß aus dem „Haus des Krieges“ geschlossen. Die osmanischen Sultane betrachteten die europäischen Könige nicht als gleichrangig, erhielten von ihnen keine Geschenke und reisten nicht ins Ausland (vergl. Küçük 1985, 25). Aber nun änderte sich die Situation. Der unaufhaltsame Aufstieg des Westens zwang die osmanischen Sultane, das

¹¹ Die europäischen Einwirkungen auf das Osmanische Reich lassen sich streng genommen bis auf die byzantinischen Einflüsse während der Reichsgründung zurückverfolgen. Später wehte mit der Emigration der Juden, Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts aus Spanien und Portugal, im Reich ein schwacher Wind aus Richtung Westen, der jedoch wirkungslos blieb. Gewiß eigneten sich die Osmanen bis Ende des 18. Jahrhunderts auch manche westliche Erfindung und Technik im Militärbereich an, dies hatte aber aufgrund ihrer Überzeugung von der eigenen Überlegenheit nur geringe Auswirkungen gezeitigt.

bis zu diesem Zeitpunkt verachtete und ignorierte Europa mit anderen Augen zu sehen und es damit neu zu entdecken. Sadrazam Damat Ibrahim Paşa entsandte seine Emissäre nach Wien und Paris (so z.B. zum ersten Mal im Jahre 1720 Yirmisekiz Mehmet Çelebi)¹², um die Gründe des europäischen Aufstiegs zu erforschen; sie kamen mit ausführlichen Informationen über Europa ins Land zurück. Darüberhinaus spielten die europäischen Diplomaten und Beamten, die im Reich tätig waren (wie der französische Botschafter Marquis de Bonnac), bei der Vermittlung der europäischen Kultur eine bedeutende Rolle.

Schon Anfang des 18. Jahrhunderts wehte ein frischer Wind aus Frankreich über das Osmanische Reich, der das Leben der höheren osmanischen Bürokraten in verschiedenen Bereichen beeinflusste, und zwar vom Gartenbaustil bis zur Möbelkunst, vom Kunsthandwerk und der Architektur bis hin zum Nachtleben. Selbst der Sultan ließ vor seinem Palast einen Brunnen im Rokokostil bauen (vergl. Lewis 1970, 47). Manche Historiker bezeichnen diese Ära als „osmanische Renaissance“ (Karal 1970, 55). Mit dieser „Tulpenperiode“ (*Lale Devri*) (1718-1730) unter Ahmed III., die als „erstes Anzeichen einer geistigen Entfremdung“ (von Sivers 1971, 30) der osmanischen Bürokraten angesehen wird, erlebte die osmanische Elite das bis dahin als Feind betrachtete Europa zum ersten Mal im eigenen Lande. Eine der wichtigsten Neuerungen dieser Ära war die Einführung des osmanischen Druckereiwesens, etabliert von einem ungarischen Konvertiten, Ibrahim Müteferikka, zusammen mit Said Efendi (der Sohn von Yirmisekiz Mehmet Çelebi) im Jahre 1727 in Istanbul¹³. In dieser Druckerei durften aber religiöse Schriften nicht gedruckt werden (Özün 1994, 25).

¹² Zu einer interessanten Beschreibung seiner Eindrücke während seiner Reise siehe Yirmisekiz Mehmet Çelebi 1970.

¹³ Die erste Druckerei im Osmanischen Reich überhaupt wurde von den aus Spanien eingewanderten Juden 1493/94 in Istanbul unter der Bedingung gegründet, nicht in osmanischer und arabischer Sprache zu drucken. Ihnen folgten die christlichen Minderheiten: Armenier (1567) und Griechen (1627) gründeten ihre eigenen Druckereien. (Lewis 1970, 51) Mehr darüber bei Altunay 1994, 211-213 und Berkes 1978, 57-65.

Da sich die Osmanen ihrer Rückständigkeit zunächst auf dem militärischen Sektor bewußt geworden waren, beeindruckte die Sultane vor allem die militärisch-technische Überlegenheit Europas. Am Glauben an die Überlegenheit der islamischen Welt über das *dar al-harb* in sozialen, geistigen und ethischen Bereichen hielten sie aber noch immer fest. Deshalb waren die Sultane und die osmanische Bürokratie der festen Überzeugung, daß allein mit der Übernahme einiger militärtechnischer Fertigkeiten aus Europa die Rückständigkeit des osmanischen Staates zu überwinden sei. Dieser Gedanke kommt in einer Schrift aus dem Jahre 1731 zum Ausdruck, die besagt, daß, wenn die Osmanen „die neuen militärischen Wissenschaften erlernen und fähig sind, sie anzuwenden, (ihnen) kein Feind widerstehen könne“ (zit. nach Steinhaus 1969, 31). In Anlehnung an diese Feststellung wurden im Laufe des 18. Jahrhunderts im osmanischen Militärwesen Neuerungen eingeführt, die von Hottinger (1991, 66) als Versuch, „den Westen mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen“, bezeichnet werden. Am Anfang waren es jedoch nur zögernde Schritte, so z.B. unter Ahmed III. (1703-1730), Mahmud I. (1730-1754), Mustafa III. (1757-1774) und Abdülhamit I. (1774-1789).

Der radikalste Erneuerungsversuch im 18. Jahrhundert aber kam von Seiten Selims III. (1789-1807), der „die Bürokratie als ganze in eine Reforminstitution umzuwandeln“ versuchte (von Sivers 1971, 31). Als junger Prinz ließ er sich durch Briefe vom französischen König persönlich über Europa informieren, was ihm neue Horizonte eröffnete (siehe Lewis 1970, 39). Nachdem er an die Macht gekommen war, versuchte er zunächst, durch Kriege gegen Rußland und die Habsburger Monarchie den verloren gegangenen Boden zurückzuerobern. Aber dies führte zu neuen Niederlagen. Selim III. kam dadurch zu der Erkenntnis, daß auf diese Art und Weise das Osmanische Reich nicht zu retten war. Um es zu retten, mußte es in manchen Bereichen erneuert werden. Daher wurden Reformen immer mehr als Voraussetzung für das Überleben des osmanischen Staates angesehen. Im Februar 1793 erließ Selim III. eine große Zahl neuer Gesetze, die unter dem Namen *Nizam-ı Cedid* („Neue Ordnung“) bekannt geworden sind. Eines der wichtigsten sah die Aufstellung einer Infanterie vor. Selim III. legte großen Wert auf diesen Schritt, weil er die Macht der

traditionellen osmanischen Armee, der *janitscharen*¹⁴, die ihre Existenzberechtigung in alten Strukturen fand und daher ein Hindernis für jeden Fortschritt darstellte, einschränken bzw. durchbrechen wollte. Die neu gegründete Armee erhielt den Namen *Nizam-ı Cedid*.

Darüberhinaus modernisierte Selim III. die Waffenfabriken und Marinearsenale, die mit der Zeit ihre Funktionen verloren hatten und unproduktiv geworden waren. Die Ausbildung in der neuen Armee und der Gebrauch der neu übernommenen Techniken verlangte jedoch nach ausgebildeten Offizieren, Ingenieuren und Übersetzern, was wiederum die Gründung neuer Schulen mit qualifizierten Lehrern erforderlich machte. Somit führten die Reformen zur Eröffnung moderner Schulen, Werkstätten und anderer Institutionen. Neben der Marineschule (*Deniz Okulu*), die 1773 gegründet worden war, wurde 1792 eine Haubitzenkugel-Gießerei (*Kumbarahane*) und 1794 eine Schule der Artillerie (*Topçu Okulu*) eröffnet (vergl. Karal 1970, 67). Als Ausbilder für diese Schulen wurden Lehrer, Ingenieure, Techniker und andere Hilfskräfte aus Europa ins Land geholt. Außerdem wurde die seit 1742 geschlossene Druckerei wieder eröffnet und eine Vielzahl Bücher für technische Fächer ins Osmanische übersetzt und gedruckt. Des weiteren versuchte Selim III. auch die Verwaltung zu reorganisieren und förderte die Verbreitung von Verbesserungsvorschlägen für diese Institutionen. Zum ersten Mal in der osmanischen Geschichte wurden 1795 in wichtigen europäischen Städten wie Wien, London, Berlin, Paris und Madrid osmanische Botschaften eingerichtet¹⁵ (mehr dazu bei Berkes 1978, 95). Dadurch wurde sozusagen „ein Fenster nach Europa geöffnet“ (Lewis 1970, 61). Von Sivers formuliert diesbezüglich sehr treffend, daß die Errichtung von osmanischen Botschaften in Europa „die Aufgabe des Weltherrschaftsanspruchs zugunsten des Gedankens der

¹⁴ Gemeint ist hier die osmanische stehende Elitetruppe, welche nach dem *devşirme*-System (Knabenauslese) gebildet war. Dieses Berufsheer, das im Jahre 1363 gegründet worden war, wurde bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts ausschließlich aus den Reihen der Christen rekrutiert, dann wurden auch Muslime zugelassen (mehr zu dieser Truppe siehe Uzunçarşılı 1943, 145f).

¹⁵ Zur Geschichte der Eröffnung dieser ersten osmanischen Botschaften und zu den Aktivitäten der Botschafter in Europa, siehe Kuran 1988.

Koexistenz“ symbolisierte (von Sivers 1971, 32). Damit hatten die osmanischen Diplomaten und ihre Mitarbeiter die Möglichkeit, europäische Kultur und Politik im Lande selbst zu erleben und neue, revolutionäre Ideen kennenzulernen. Als sie später ins Reich zurückkehrten, erhielten viele von ihnen hohe Posten in der Bürokratie. Somit bildeten sie neben den Studenten der neugegründeten Militärschulen den Kern einer europäisch orientierten Gruppe, die später im politischen Leben des Reiches eine wichtige Rolle übernehmen sollte. So hatten z.B die führenden Köpfe der späteren *Tanzimat*-Reformen, Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa und Fuat Paşa, diplomatische Auslandserfahrungen hinter sich.

Aber die Reformen gingen nicht geradlinig vonstatten. Rückschläge aus reaktionären Kreisen wie der Armee (*janitscharen*) und dem islamischen Klerus (*ulema*¹⁶), deren Privilegien durch die Neuerungen gefährdet waren, folgten auf dem Fuße. Unter der Führung von Kabakçıoğlu initiierten die *janitscharen* im Mai 1807 eine Rebellion gegen den Reformler Sultan Selim III. Er wurde abgesetzt und im Serail als Gefangener gehalten. Seine Erneuerungsschritte, einschließlich der Aufstellung einer neuen Armee (*Nizam-ı Cedid*), wurden rückgängig gemacht. Der konservative Sultan Mustafa IV. (1807-1808) wurde sein Nachfolger.

Im Juli 1808 kam Alemdar Mustafa Paşa, ein Vertreter der Notabeln (*ayan*¹⁷), die ihre Macht in Ost-Thrazien seit Ende des 17. Jahrhunderts

¹⁶ Die Macht des *ulema* beruhte darauf, daß ihm „die Exegese des Koran und der grundlegenden islamischen Überlieferungen und damit die Aufstellung verbindlicher Rechtsnormen für die Gestaltung des privaten und öffentlichen Lebens oblag.... Neben Gesetzgebung, Gesetzinterpretation und Rechtsprechung stand auch das gesamte Bildungswesen unter der Kontrolle der muslimischen Geistlichkeit und ihres höchsten Würdenträgers, des Şeyh ül-islam“ (Steinhaus 1969, 20).

¹⁷ „Der soziale Ursprung der *a'yan* in den Provinzen des Osmanischen Reiches war häufig bescheiden. Sie waren niedere Beamte oder Dorfbewohner, die sich durch die Ausbeutung kleinerer Privilegien wie Salzminen, Wassermühlen etc. eine unabhängige finanzielle Basis schufen.“ (von Sivers 1971, 28) Schon im 18. Jahrhundert genießt ein Teil von ihnen eine großzügige Autonomie. Von Sivers schreibt dazu: „Die *a'yan*, die eine direkte Kontrolle über die bäuerlichen und städtischen Wirtschaftskräfte in den Provinzen besaßen, waren von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an als einzige in der Lage, disziplinierte Kavallerie- und Infanterietruppen aufzustellen.“ (von Sivers 1971, 29) Und Anfang des 19. Jahrhunderts kam sogar einer von ihnen mit seinen

verstärkt hatten, mit seinem Heer nach Istanbul, um Selim III. aus der Gefangenschaft zu befreien, ihn wieder an die Macht zu bringen und die von den *janitscharen* abgeschaffte *Nizam-ı Cedid*-Truppe erneut aufzustellen. Obwohl Sultan Selim III. nicht gerettet werden konnte, wurde der Reformgegner, Sultan Mustafa IV., abgesetzt. Somit kam der bedeutendste der Reformer, Sultan Mahmud II., auf den Thron, durch den das von Sultan Selim III. begonnene Reformwerk schließlich fortgesetzt wurde.

2.2 Der Reformansatz von Sultan Mahmud II.

Der als der „Peter der Große der Osmanen“ bezeichnete Sultan Mahmud II. (Lewis 1970, 77) wurde 1784 als Sohn einer französischen Mutter geboren (siehe Karal 1970, 96). Er sprach weder eine europäische Sprache noch hatte er ausreichende Kenntnisse von Europa. „Er kannte Europa nur von Erzählungen und Gerüchten“ schreibt Hans Kohn (1928, 178). Aber von den reformistischen Ideen seines Cousins Selim III. war er tief beeindruckt und hielt ihre Verwirklichung für eine unabdingbare Notwendigkeit, um das Reich vor dem Untergang zu retten. Auf der anderen Seite gaben ihm auch die erfolgreichen Reformen des ägyptischen Gouverneurs Mehmet Ali Paşa Auftrieb und Motivation. Aus Konkurrenzstreben eiferte er dem ägyptischen Beispiel nach.

Als Sultan Mahmud II. an die Macht kam, wußte er genau, daß ohne die Unterwerfung der konservativen Bündnisse aus *janitscharen*-Armee und der *ulema* einerseits, der regional mächtigen Talfürsten (*derebeys*¹⁸) und

Soldaten nach Istanbul, um den Sultan Selim III. zu retten. Im Jahre 1808 erzwangen sie von Mahmud II., den sie an die Macht gebracht hatten, die Unterzeichnung eines Allianzpaktes, *Sened-i Itifak*, durch den der Sultan auch *de jure* ihre Macht anerkannte (mehr zu diesem Allianzpakt bei Berkes 1978, 132f und Inalcik 1993, 343f). Aber später, ab den 20er Jahren, wird er sie unterdrücken und ihre Macht zerschlagen.

¹⁸ „Die Macht der *derebeys* hat ihren Ursprung ebenso wie die der *a'yan* in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Dem sozialen Ursprung nach waren sie reiche Lehensträger, die in der Krise des 17. Jahrhunderts durch die Erwerbung neuer Lehen große Gebiete unter ihre Kontrolle bringen konnten. Auch die *derebeys* besaßen eine

der *ayan* andererseits, jeder Schritt zu einer wirklichen Erneuerung unmöglich war. Die *janitscharen*-Armee erlebte seit der Herrschaft von Murat III. (1574-1595) einen Deformationsprozeß (mehr dazu siehe Uzunçarşılı 1943, 477f) und bot, besonders seit dem 17. Jahrhundert, in den Kriegen ein schlechtes und von Mißerfolgen bestimmtes Beispiel. Sie hatte ihren einstigen hohen Stellenwert längst verloren und bestand nur noch aus undisziplinierten und zerstreuten Einheiten, die „längst aus einem Schutz zu einem Schrecken für die Hauptstadt geworden waren“ (Brockelmann 1943, 310). Sie dachten vorwiegend an ihre eigenen Interessen. Sie „wurden Händler und Handwerker, und Händler und Handwerker traten in die Verbände der *janitscharen* ein oder waren eng mit ihnen verbunden.“ (Hourani 1992, 309) Und der sich täglich deutlicher abzeichnende Untergang des Reiches schien ihnen völlig gleichgültig zu sein.

Der Zerfall der *janitscharen*-Armee schnitt sich zeitlich mit dem Aufkommen lokaler Machthaber, der *derebeys* und der *ayan*, die den Weg zur Errichtung eines absolutistischen Systems und damit auch den der Reformen versperrten. Sie entrichteten keine Steuern mehr, stellten dem Zentralstaat keine Soldaten mehr zur Verfügung, strebten nach zusätzlichen Privilegien und Macht und leiteten darüber hinaus überall, in Nordafrika, auf dem Balkan und in Kurdistan Aufstände gegen die Zentralgewalt des Sultans. Um die Wende des 18. Jahrhunderts stand beinahe ganz Anatolien und Rumelien unter der Kontrolle der *ayan* und *derebeys*, und die Zentralbürokratie kontrollierte unmittelbar nur noch wenige Provinzen (siehe Berkes 1978, 108). Da die osmanische Zentralarmee, die *janitscharen*, nicht einmal in der Lage war, die Macht dieser Zwischeninstanzen zu zerschlagen, schien es für Mahmud II. unabdingbar zu sein, zuerst diese Armee abzuschaffen und an ihrer Stelle eine neue, starke Verteidigung aufzubauen. Er beschritt diesen Weg langsam, aber konsequent: 18 Jahre hatte er gewartet, bis der geeignete Zeitpunkt im Juni 1826 endlich gekommen war, als er nämlich die Unterstützung der Bevölkerung und die Einwilligung der islamischen Geistlichkeit erhielt. Jetzt schuf er eine militärische Einheit namens *Eşkinici Ocağı*, was die

eigene Jurisdiktion und eigene Truppen, mit denen sie ebenso unabhängig wie die *a'yan* operierten.“ (von Sivers 1971, 29)

janitscharen zu einem Aufstand provozierte. Von da an führte er mit Unterstützung dieser Einheit, der *ulema*, den *medrese*-Studenten und der Bevölkerung einen äußerst blutigen Kampf gegen die *janitscharen*-Armee und ihre Kreise. Ortaylı schreibt hierzu, daß dies gerade so war, „als ob der hundert Jahre vorher vor dem Kreml die Strelitzen vernichtende Peter der Große gekommen war“ (Ortaylı 1987, 31; Übers. H.A.). Einige tausend *janitscharen* wurden getötet, einige zehntausend verbannt.¹⁹ Mit diesem Schritt, der in die osmanische Geschichte als *Vaka-yı Hayriye* („wohltätiges Ereignis“) einging, war der Weg für Reformen frei.

Zunächst gründete Mahmud II. anstelle der *janitscharen* eine neue Armee, genannt *Asakir-i Mansure-i Muhammediye*. Zwar war diese „mit ‘russischen Jacken, französischem Reglement, belgischen Gewehren, türkischen Mützen, ungarischen Sätteln, englischen Säbeln, und Instructeurs aus allen Nationen’ versehene neue Armee zunächst für Zwecke der Landesverteidigung kaum verwendbar“ (Steinhaus 1969, 35-36). Aber Mahmud II. hat mit ihrer Hilfe binnen kurzem das zweitwichtigste seiner Ziele, die Entmachtung aller aufständischen feudalen Lokaldynastien mit Ausnahme einer einzigen (der von Mehmed Ali Paşa in Ägypten) erreichen können. Ihre Autorität wurde ausgeschaltet und zerschlagen. „So strebte der Sultan“, schreibt Kohn (1928, 177-178), „nach einer Umformung seines Staates nach dem Beispiel des aufgeklärten Absolutismus“. Die Periode von der Zerschlagung der *janitscharen* im Jahre 1826 bis zum Tod Mahmuds II. im Jahre 1839 ist durch folgende Faktoren gekennzeichnet: a) Errichtung eines Gewaltmonopols; b) Schaffung eines disziplinierten Heeres; c) Etablierung einer effizienten Bürokratie mit einem modernen Verwaltungssystem.

Nachdem der militärische Rückhalt der *ulema*, die *janitscharen*, vernichtet worden war, begann Sultan Mahmud II., die autonome Macht des *seyhülislam*, des höchsten Würdenträgers der *ulema*, einzuschränken und ihn auf die Position eines Beamten zu reduzieren (vergl. Lewis 1970, 97-

¹⁹ Birken schreibt, daß „in den Kämpfen ... in Istanbul 6 - 7 000 und in den Landstädten 15 - 16 000 Janitscharen umgekommen sein“ sollen (Birken 1976, 19).

98). Durch die Schaffung eines Direktoriums wurde die Aufsicht über die Einkünfte aus dem *vaqf*-Besitz (Ländereien der religiösen und privaten Stiftungen), die bis dahin unter der Kontrolle des *şeyhülislam* stand und der direkten Verfügbarkeit der staatlichen Organe entzogen war, diesem Direktorium unterstellt. Dies war ein wichtiger Vorstoß in die wirtschaftlichen Zuständigkeiten der *ulema*.

Danach widmete sich der Sultan den Erneuerungen in anderen institutionellen Bereichen. Zunächst mußten für die neue Armee Offiziere ausgebildet werden. Um die osmanischen Offiziere und Studenten der Militärakademien nach europäischem Vorbild zu schulen, wurden Fachkräfte und Instruktoren aus Europa, insbesondere aus Preußen, ins Osmanische Reich geholt. Der bekannte Feldmarschall Helmuth von Moltke kam zu jener Zeit (1836-39) als junger Offizier ins Reich. Außerdem wurden Offiziere und Studenten zum ersten Mal in der Geschichte der Osmanen zur Ausbildung nach Europa, insbesondere nach Frankreich entsandt.²⁰ Reformen in den Bereichen Verwaltung, Finanzwesen und Erziehung folgten. Es wurden Versuche unternommen, die gesamte Verwaltung zu reorganisieren. So wurden erste Ministerien (*nazır*) und ein Hoher Reformgesetzgebungsrat, (*Meclis-i Valâ-yı Ahkam-ı Adliye* - vergleichbar mit dem *Corps législatif*), geschaffen (siehe Ortaylı 1987, 110). Mahmud II. hatte die Befugnisse, die in den Händen des *sadrâzams* und des *şeyhülislam* monopolisiert waren, teilweise auf diese neu geschaffenen Ministerien umverteilt, was als erster Versuch einer modernen Arbeitsteilung im osmanischen Staatsdienst angesehen werden kann. Durch diese Änderungen wurde einer neuen, jungen und zivilen Beamtenschicht der Weg in die Bürokratie eröffnet, die sich in Herkunft, Weltanschauung und Ausbildung von der älteren Generation stark unterschied. Die erste moderne Volkszählung wurde in dieser Ära (1831) durchgeführt, wobei nur Männer gezählt wurden²¹. Die Zählung diente in

²⁰ Der Gouverneur von Ägypten, Mehmed Ali Paşa, entsandte dagegen schon im Jahre 1826 unter der Leitung von Scheich Rifa'a Rafi' Tahtawi eine erste Gruppe ägyptischer Studenten nach Frankreich.

²¹ Es wurden insgesamt 4 Millionen Männer gezählt. Davon lebten 1,5 Millionen auf dem Balkan, 2,5 Millionen in Anatolien. Abgesehen von Kopten und Juden lebten

erster Linie dem Zweck der Rekrutierung für die moderne Armee und der Erhebung der Kopfsteuer, zwei wichtigen Aufgaben eines Zentralstaates. Der erste Postdienst wurde gegründet und eine neue Kleiderordnung eingeführt. „Der Sultan und sein Gefolge verzichteten auf die langen Roben und hohen Turbane ihrer Vorgänger und übernahmen den förmlichen Frack der Europäer und eine neue Kopfbedeckung: den roten Fez oder Tarbusch mit einer schwarzen Quaste.“ (Hourani 1992, 365) Besonders die von Mahmud II. gegründete Schule der Medizin (*Tıbbiye* 1827) und die Militärschule (*Harbiye* 1834) waren zu dieser Zeit sehr moderne Einrichtungen. Zur Ausbildung des Nachwuchses für diese Hochschulen gründete er in Istanbul einige Hauptschulen wie die *Mekteb-i Maarif-i Adliyye* sowie zwei Mittelschulen: *Mekteb-i Maarif-i Edebiye* und *Mekteb-i Irfan* (vergl. Ortaylı 1987, 145). Durch einen Erlaß wurde die Hauptschulpflicht verkündet, was aber nie in die Tat umgesetzt wurde.

Sultan Mahmud II. erkannte zugleich die wichtige Rolle der Presse bei der Vermittlung seiner Reformideen unter den Staatsbeamten und Gelehrten. So erschien die erste amtliche osmanische Zeitung *Takvim-i Vekayi* im November 1831 in osmanischer, französischer, gelegentlich auch in armenischer, griechischer und arabischer Sprache²² (vergl. Ortaylı 1987, 38, 153, 154f; Lewis 1970, 95). Der Journalismus im Osmanischen Reich begann mit dieser Zeitung, in der neben politischen Nachrichten vom Inland und aus dem Ausland auch Themen folgenden Inhalts behandelt wurden: Gebote und Verbote des Sultans, seine Besuche und Reisen, amtliche Mitteilungen, Nachrichten über Straßen-, Brücken- und Gebäudebau, antipropagandistische Texte, etwa gegen die *janitscharen-*

800.000 christliche und 500.000 muslimische Männer auf dem Balkan, und 2 Millionen muslimische sowie 400.000 christliche Männer in Anatolien (siehe Karal 1970, 156).

²² Aber schon früher, 1796-1798, war in Istanbul vom französischen Generalkonsulat eine Zeitung in französischer Sprache herausgegeben worden. Später, um das Jahr 1820, wurden in Izmir verschiedene französische Zeitungen publiziert. Einige Monate vor der Herausgabe der *Takvim-i Vekayi* wurde die Zeitung *Moniteur Ottoman* in Französisch herausgegeben. In Ägypten dagegen wurde unter Mehmet Ali Paşa schon ab 1828 die Zeitung *Vakayii Misriye* ediert. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Mahmud II., der das ägyptische Beispiel nachahmte, vom Namen dieser Zeitung beeinflusst wurde (siehe dazu Koloğlu 1989; Nüzhet 1931, 10; Ortaylı 1987, 38; Lewis 1970, 95 und Berkes 1978, 197f).

Armee sowie aktuelle Nachrichten aus dem europäischen Kunst- und Kulturleben und wissenschaftliche Abhandlungen u.a.m. „Durch diese Zeitung wurde zum ersten Mal eine Brücke zwischen Staat und Bevölkerung geschlagen“ schreibt Ortaylı (1987, 37-38; Übers. H.A.; vergl. auch Özün 1994, 6-47). Die *Takvim-i Vekayi* blieb bis zur Herausgabe der *Ceride-i Havadis* 1840 die einzige osmanische Zeitung.

Noch wichtiger aber war die Gründung eines Übersetzungsbüros im Jahre 1833, das zur „Fabrik“ (Küçük 1985, 447) der ersten pro-westlichen Bürokraten wurde. Da damals für Muslime das Erlernen einer europäischen Sprache als erniedrigend und als Sünde galt, lief die Kommunikation zwischen dem Reich und der Außenwelt über die christlichen, insbesondere griechischen und armenischen Dolmetscher. Aber mit der Gründung dieses Büros änderte sich dies. Eine zunehmende Zahl von Muslimen erhielt jetzt die Möglichkeit, eine europäische Sprache zu erlernen und somit die europäische Kultur unmittelbar kennenzulernen. Mit der Zeit bildete sich dann aus dieser Übersetzertätigkeit eine neue Schicht, die im Osmanischen Reich zum Vermittler europäischer Kultur wurde. Somit wurde der westliche Einfluß auf das Reich zum ersten Mal direkt über die Muslime vermittelt.

Abschließend ist zur Reform-Ära Mahmuds II. resümierend festzustellen, daß dieser weder über einen Plan noch ein Programm noch über Kräfte, die ihm bei der Durchführung grundlegender Reformen behilflich gewesen wären, verfügte. Außer einer kleinen Gruppe von Männern, die sich um ihn versammelt hatten, standen die *ulema* und die ganze Beamtschaft gegen seine Reformansätze. Wie Ortaylı (1987, 33-34) betont, waren selbst viele seiner engsten Mitarbeiter Reformgegner. Mahmud II. kämpfte also allein mit einigen seiner Anhänger gegen einen konservativen Ozean. Daher ist Kohns Feststellung zu den Reformen von Mahmud II. zutreffend, wenn er schreibt: „Alle seine Reformen blieben an der Oberfläche, drangen nicht in das Wesen und erhielten dadurch leicht etwas von dem Charakter des Operettenbalkans (...) . Als der Sultan 1838 starb, hatten seine Reformen nirgends in der Bevölkerung Verständnis gefunden.“ (Kohn 1928, 178) Trotz allem hatte Mahmud II. ein Fundament gelegt, auf dem weiter

aufgebaut werden konnte. Er hatte zumindest die Tür zur westlichen Welt geöffnet. Berkes stellt mit Recht fest, daß die Reform-Ära von Mahmud II. nicht eine Ära der Erfolge sondern der Anfänge war (Berkes 1978, 201).

Bevor hier weitere Reformansätze, die zur Auflösung der theokratisch-islamischen Gesellschaftsordnung führten und damit die Basis für die europäischen Ordnungsvorstellungen und Ideen vorbereiteten, analysiert werden, wird im nächsten Abschnitt zunächst kurz ein Blick auf den Stellenwert des Nationalismus in den unter osmanischer Herrschaft lebenden christlichen Balkanvölkern geworfen.

2.3 Das „nationale Erwachen“ und die Unabhängigkeitsbewegungen der christlichen Völker im Osmanischen Reich

Aufgrund der islamischen Welteinteilung waren die nicht-mohammedanischen Untertanen im Osmanischen Reich von der islamischen Gemeinschaft ausgeschlossen und in autonome Religionsgemeinschaften (*millet*) eingeteilt. Obwohl der osmanische Staat nur den religiösen Gegensatz, den Gegensatz zwischen Mohammedanern und Nicht-Mohammedanern kannte, gewährte er doch den Nicht-Mohammedanern innerhalb des *millet*-Systems neben religiösen auch weltliche, z.B. sprachliche, kulturelle, administrative und andere Rechte, also diejenigen Rechte, auf die ethnische Minderheiten einen Anspruch haben. Dies hieß aber nicht, daß das Osmanische Reich etwa ethnische oder nationale Minderheiten als solche anerkannt hätte, es war vielmehr die natürliche Folge seiner religiösen Welteinteilung.

Aber gerade dieses gemäß der religiösen Welteinteilung entstandene *millet*-System war schon vor dem Zeitalter des Nationalismus auf dem Balkan ein fruchtbarer Boden für die Entstehung und Entwicklung eines Wir-Gefühls, eines Bewußtseins in bezug auf kulturelle und sprachliche Eigenarten unter den christlichen Völkern. Hösch schreibt hierzu folgendes:

„Da sich die muslimischen Herren nicht in die inneren Angelegenheiten der einzelnen Millets einmischten, wurden über die Kirchenorganisationen Autonomiebezirke aufgebaut, die rechtliche, wirtschaftliche und administrative Anforderungen weitgehend in eigener Regie erledigten. So sind die kirchlichen Abgrenzungen in Südosteuropa während der Türkenherrschaft zu Kristallisationszentren eines politischen und nationalen Eigenbewußtseins geworden.“ (Hösch 1968, 87)

Es darf hier aber nicht unerwähnt bleiben, daß manche Balkanvölker schon vor der Herrschaft der Osmanen ein Wir-Gefühl aufgrund des Vorhandenseins einer eigenen Literatursprache, einer unabhängigen Kirche und auch eines eigenen Staates, entwickelt hatten (siehe Hösch 1968, 54-70). Dieses auf der Religion, der Kultur, der Sprache und der gemeinsamen Geschichte basierende Zusammengehörigkeitsgefühl wurde unter der osmanischen Herrschaft verstärkt, zum einen durch die Vergünstigungen des *millet*-Systems (positiver Faktor), zum anderen durch die Unruhen und Erhebungen, die als Reaktion auf die willkürliche Unterdrückung durch die *janitscharen*, die Lokalherren und die hohen Steuerabgaben der Istanbuler Regierung entstanden waren (negativer Faktor). Durch die gemeinsam erlebte Unterdrückung und das Leid, das ihnen vom osmanischen Staat zugefügt wurde, näherten sich die christlichen Volksgruppen einander immer mehr. Besonders in Folge der Zerfallserscheinungen des Reiches und von Kriegsverlusten der Osmanen gegenüber den Habsburgern am Anfang des 18. Jahrhunderts (wodurch die Besiegbarkeit der Osmanen erwiesen war), entstanden auf dem Balkan günstige Bedingungen für spontane und unorganisierte Bauernaufstände gegenüber der skrupellosen Ausbeutungspolitik der Osmanen. Mit der Herausbildung eines Kaufmannstandes im Laufe des 18. Jahrhunderts wurden diese Unruhen und Aufstände langsam in die Bahnen des aus Europa stammenden und auf dem Balkan eingedrungenen Patriotismus und Nationalismus umgelenkt. Der durch die Kaufleute zum Balkan exportierte Nationalismus wurde also ein Sammelbecken aller Gefühle, Unzufriedenheiten und Wünsche der christlichen Balkanvölker.

Zunächst bildete sich unter den Griechen, die im Reich seit Fatih Sultan Mehmet unter den unterworfenen Völkern eine bevorzugte Stellung²³ genossen, aufgrund des Seehandels eine Handelsschicht heraus. Diese griechischen Händler standen mit Europa dauernd in geschäftlichem Kontakt. Sie bildeten sogar in einigen europäischen Großstädten griechische Kolonien, wo sie mit dem westeuropäischen Kulturgut, neuen Ideen und Strömungen vertraut und bekannt wurden.²⁴ Diese griechischen Kaufleute gründeten dann auf dem Peloponnes, in Epirus und Kreta Schulen nach europäischem Muster und ließen ihre Kinder in Europa ausbilden. Insbesondere auf den Ionischen Inseln, die außerhalb der osmanischen Herrschaft lagen, vermischte sich die klassische griechische Kultur mit den neuen europäischen Ideen. Somit „verbanden“, schreibt Hourani (1992, 329), „die Griechen mit dem neuen Geist eine Wiederbelebung der Werte des griechischen Altertums.“ Dies war aber nicht nur eine Brücke zwischen der Neuzeit und dem Altertum, die Griechen schlugen damit vielmehr eine kulturelle Brücke zwischen Europa und den anderen Völkern auf dem Balkan.

Die slawischen Völker entwickelten ihre kulturellen und religiösen Beziehungen nach Westeuropa zunächst über diese „griechische Brücke“.

²³ Fatih Sultan Mehmet hatte die griechisch-orthodoxe Kirche über alle christlichen Kirchen erhoben. Die serbische, bulgarische und armenische Kirche wurden ihr also untergeordnet. Darüber hinaus hatten die Griechen auch in der Wirtschaft und in der Verwaltung wichtige Positionen inne. So standen z.B., neben anderen Bereichen, auch die Übersetzungstätigkeit bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts unter ihrem Monopol.

²⁴ In diesem Zusammenhang schreibt Behrendt : „Es kann heute kein Zweifel mehr daran bestehen, daß sich die frühesten Regungen der verschiedenen Spielarten des Balkannationalismus (‘griechisch’, ‘serbisch’, ‘rumänisch’ etc.) hier, unter den Kaufleuten und Studenten im europäischen Ausland, in den Zentren des damaligen Bürgertums entwickelten. Der erste griechisch-nationalistische Geheimbund wurde beispielsweise in Wien (1796) gegründet und bestand, den Akten der Wiener Polizei zufolge, hauptsächlich aus Kaufleuten, einigen Studenten, einem Arzt und einem Zeitungsverleger. Andere Geheimorganisationen ähnlicher Zusammensetzung - eine davon in Paris gegründet - sollten folgen. Das wichtigste Organ der literarisch-kulturellen Bewegung war eine seit 1811 in Wien erscheinende Zeitschrift, die es sich zur Aufgabe machte, in Paris verfaßten nationalistischen Werke des Adhamantios Korais zu verbreiten. Überhaupt wurden die relevanten Werke, ob literarischen oder politischen Inhalts, ausnahmslos im Ausland - in Venedig, Leipzig, Wien oder Paris - gedruckt.“ (Behrendt 1993, 133)

Dagegen reichten ihre Kontakte mit der russisch-orthodoxen Kirche bis ins 17. Jahrhundert zurück. Durch das *millet*-System waren neben den religiösen auch ihre kulturellen, erzieherischen und juristischen Angelegenheiten unter die Kontrolle der griechischen Kirche gestellt worden. Dies war ein wichtiger Tatbestand, der unter den slawischen Völkern eine besondere Unzufriedenheit auslöste und sie daher umso stärker an Rußland band. Die durch die Kirche aufrechterhaltene religiöse Unzufriedenheit traf später auf die aus Europa über die Griechen eingedrungenen neuen Ideen wie den Positivismus und den Laizismus, wodurch der slawische Nationalismus entstand.²⁵ Seine Trägerschicht war das neu entstandene slawische Händlertum, das einen geschäftlichen und kulturellen Kontakt mit den Habsburgern entwickelte. Schon Anfang 1804 organisierten die serbischen Händler, Bauern, Priester und Rebellen unter der Führung von Djordje Petrovič, genannt der „Schwarze Georg“ (*Karayorgi*), der aus der neuen Mittelschicht stammte und „als ehemaliger Hajduk ... im Dienste der Österreicher schon gegen Osmanen gekämpft“ hatte (Hösch 1968, 103), einen Aufstand gegen die Osmanen. Obwohl dieser Bewegung klar umschriebene politische Zielsetzungen fehlten, war dies doch der erste Vorstoß, der im Jahre 1816 zu einer begrenzten Autonomie und im Jahre 1829 mit dem Abkommen von Edirne zu einer vollen Autonomie führte, was die unwiderrufliche Lostrennung von den Osmanen bedeutete. Die Serben erlangen ihre offizielle Unabhängigkeit aber erst auf dem Berliner Kongreß im Jahre 1878.²⁶

Dadurch ermutigt gründeten die griechischen Nationalisten, in erster Linie Intellektuelle und Händler, im Jahre 1814 in der russischen Handelsstadt Odessa einen geheimen Verein Namens *Philike Hetairia* („Freundschaftsverein“). Der Vorsitzende dieses Vereins war der in russischen Diensten stehende Fürst Alexander Ypsilanti. Später entstanden

²⁵ Ortaylı (1987, 49) setzt den Anfang des „kulturell-nationalen“ Bewußtseins unter den slawischen Völkern schon im 16. Jahrhundert an. Er schreibt „Die Idee einer slawischen Einheit oder eines Irredentismus gab es bei den Balkanslawen schon seit dem 16. Jahrhundert“ (Ortaylı 1987, 52; Übers. H.A.).

²⁶ Zu den Texten des Edirne-Abkommens und auch des Berliner Kongresses siehe Erim 1953, 275-289 und 403-424.

auch in anderen Städten solche Geheimbünde. 1820 zettelte Ypsilanti in Moldau (Bugdan) einen Aufstand an, der jedoch binnen kürzester Zeit von den Osmanen zerschlagen wurde. Aber der Aufstand auf dem Peloponnes am 12. Februar 1821, der von dem Metropolit Pol Germanos und anderen religiösen Führern organisiert und vom größten Teil der griechischen Bevölkerung aus dem In- und Ausland unterstützt wurde, sorgte auch in Europa für große Aufregung und Sympathie. Die europäischen Intellektuellen hatten ja bereits durch die Renaissance und den Humanismus die alte griechische Kultur wiederentdeckt, und um den griechischen Freiheitskampf zu unterstützen, fuhren nun viele von ihnen, darunter Oberst Fabvier, Richard Church und Lord Byron zum Peloponnes (vergl. Karal 1970, 114). Der griechische Kampf, der, wie Brockelmann schreibt, „durch hellenophile Schwärmerei in Europa geschürt“ wurde (Brockelmann 1943, 311), endete mit der griechischen Unabhängigkeit im Jahre 1829.²⁷

Obwohl die Serben und Griechen mit dem Abkommen von Edirne 1829 ihre Autonomie oder sogar Unabhängigkeit erlangten, blieben die Bulgaren, Bosnier und Albaner davon ausgeschlossen. Diese balkanischen

²⁷ Um die Rolle des Nationalismus bei der Loslösung der Griechen vom Osmanischen Reich zu verdeutlichen (zur Gegenmeinung siehe Behrendt 1993, 143), sei hier ein langes Zitat aus dem Appell des griechischen Nationalführers Ypsilanti an seine Landsleute aus dem Jahre 1821 wiedergegeben: „Erhebt nur eure Blicke, Kameraden! Schet an euren erbarmenswerten Zustand, eure entheiligten Tempel, eure Töchter der Wollust von Barbaren preisgegeben, eure geplünderten Häuser, eure verwüsteten Felder, euch selbst als unselige Sklaven! Wäre es nicht endlich Zeit, das unerträgliche Joch abzuschütteln, das Vaterland zu befreien? Legt alles Ungriechische ab, schwingt die Fahnen, schlagt das Kreuz, und ihr werdet überall siegen und das Vaterland und die Religion von der Beschimpfung der Gottlosen retten. Wer von euch, edle Griechen, wird das Vaterland nicht freudig von seinen Banden befreien wollen?“ Der Aufruf fuhr dann fort: „Vor allem aber muß Gemeinsinn herrschen. Die Reichen unter euch müssen einen Teil ihres Vermögens beisteuern, die Priester durch Lehren und Beispiele dem Volke Mut machen, und die an auswärtigen Höfen dienenden Zivil- und Militärpersonen müssen ihrer Dienste abdanken, unter welcher Regierung sie sich auch befinden. Sie alle müssen zu dem großen Ziele mitstreben und hierdurch dem Vaterlande die alte Schuld abtragen. Wie es edlen Männern ziemt, müssen sie alle sich ohne Zeitverlust bewaffnen, und ich verspreche euch in kurzem den Sieg und mit ihm alles Glück. Stellt jenen verweichlichten Sklaven, jenen Mietlingen ein tapferes Volk entgegen und zeigt euch als wahre Abkömmlinge der Helden der Vorzeit.“ (zit. nach Alter 1985, 29-30)

Völker entwickelten - im Gegensatz zu den Griechen und Serben - erst relativ spät ein nationales Bewußtsein. Während bei den Bosniern und Albanern ihr islamischer Glaube, der sie lange Zeit an die Osmanen zu binden vermochte, ein Hindernis darstellte, spielte bei den Bulgaren die Herrschaft der griechischen Kultur über ihre eigene bei der Ausbildung eines autonomen nationalen Selbstbewußtseins eine hinderliche Rolle. Anstatt ihrem nationalen Interesse nachzugehen, kämpften die Bulgaren jahrelang, und zwar wegen dieses kulturellen Einflusses, auf der Seite der Griechen gegen die Osmanen. Nach dem Abkommen des Jahres 1829, durch das die anderen Völker ihre nationalen Rechte erlangten, die Bulgaren dagegen nicht, führten sie 1835 ihren ersten patriotischen Aufstand, den *Velo Save*, unter der Führung von Georgia Mamachen an. Obwohl der Aufstand von Seiten reicher Händler große Unterstützung erhielt, wurde er wegen der geringen Beteiligung der Bauern von den Osmanen binnen kurzem zerschlagen. Nach dieser bitteren Erfahrung begannen die bulgarischen Nationalisten mit der nationalen „Erweckung“ ihrer Bevölkerung. Sie widmeten sich der Pflege der bulgarischen Kultur und Sprache, womit sie den griechischen „Kultur-Imperialismus“ zu bekämpfen versuchten. Ab 1835 gründeten sie ihre eigenen modernen Schulen und Zeitungen, die als Medien der Verbreitung den nationalen Ideen dienten. Ortaylı findet, daß diese bulgarische Methode des „nationalen Erwachens“ unter den Balkanvölkern einzigartig und originell sei und daß die türkischen Nationalisten später viel davon profitiert hätten (Ortaylı 1987, 67).

Die patriotischen und nationalistischen Bewegungen der unter der osmanischen Herrschaft lebenden Balkanvölker hatten auf den im Osmanischen Reich stattfindenden pro-westlichen Reformprozeß tief eingewirkt und auch zeitweise seine Orientierung bestimmt. Die Entstehung der berühmten *Tanzimat*-Reformen ist auf der einen Seite auf diese nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen zurückzuführen, aber sie waren, wie noch zu zeigen sein wird, nicht allein das Produkt des Nationalismus. Es gilt festzuhalten, daß die Reformen und der Nationalismus der christlichen Völker im Osmanischen Reich sich gegenseitig beeinflussten. Je mehr die Nationalbewegungen sich verstärkten

und durch die eigene Bevölkerung und im Westen Unterstützung fanden, desto mehr sah sich das *Babıáli* (Hohe Pforte) gezwungen, liberalere Schritte durchzuführen. Je mehr der Staat Reformen einführte, desto stärker sahen diese Bewegungen ihre Forderungen legitimiert, und desto mehr bereitete dies den Boden für die Entstehung neuer Forderungen und die Herausbildung neuer Freiheiten. Dieser wechselseitige Einfluß dauerte bis zur Herrschaft Abdülhamits II. (1876) an, als fast der gesamte Balkan aufgrund der nationalen Bewegungen außer Kontrolle geriet und der Machteinfluß des Reiches auf die islamischen Gebiete zusammenschumpfte.

3. Die besondere Rolle der *Tanzimat*-Periode bei der Auflösung der theokratischen Ordnung

3.1 Entstehung und Machtübernahme der ersten pro-westlichen Bürokratschicht: Kulturelle Entfremdung

Mit dem Tod Mahmuds II. und dem Übergang der Macht auf seinen Sohn Abdülmecit (1839-1861) begann eine neue Phase im Reformprozeß und auch in der osmanischen Staatsverwaltung, in der die höheren Bürokraten wie der *sadrızam*, die *wesire*, der Außenminister, der Generalstab, der Finanzminister und die höhere Beamtenschaft in ihrem Umfeld in der Staatsführung in einem in der Geschichte des Reiches bis dahin nicht gekannten Ausmaß die Oberhand gewannen. Hourani (1992, 309) schreibt zu dieser Entwicklung folgendes: „In der Zentralregierung in Istanbul bestand die Tendenz, die Macht dem Sultan und seinem Gefolge zu entziehen und sie einer Oligarchie hoher ziviler Staatsbeamter im Ministerium des Großwesirs oder seiner Umgebung zu übertragen.“ Kurzum: „Das Reich hatte nun die Tendenz, weniger eine Autokratie als eine Oligarchie mächtiger Beamter zu sein.“ (Hourani 1992, 274) Der Machtstreit zwischen Regierung (*Babıáli*) und Serail hatte sich also zugunsten der Regierung entschieden. Daher blieb während dieser Periode der Sultan Abdülmecit als lediglich beobachtende, nicht ins Geschehen eingreifende Instanz im Hintergrund, anders als dies bei Mahmud II. der

Fall gewesen war. Dagegen traten die *sadrzame* wie Mustafa Reşit Paşa, Ali Paşa und Fuat Paşa in den Vordergrund. *De jure* hatte sich an seiner Herrschaftslegitimität und -position nichts geändert, der reformfreundige Sultan blieb weiterhin absoluter Herrscher, *de facto* lagen die Führung und ganze Autorität jedoch bei den westlich orientierten Bürokraten der Hohen Pforte. Von Sivers beschreibt die Situation folgendermaßen: „Die Doktrin eines absolutistischen aber vom Sultan gemeinsam mit der Bürokratie repräsentierten Reiches wurde zur Grundlage der Politik im 19. Jahrhundert.“ (von Sivers 1971, 37)

Die Gründe für den Aufstieg der pro-westlichen Bürokratschicht waren unterschiedlich. Erstens ermöglichten das Fehlen eines Erbadels und die Kontinuität des universalen Reiches die Entstehung einer herrschenden Bürokratenelite. Zweitens war es die Folge des Aufstiegs des Westens als imperialistische Macht und seines sich intensivierenden Einflusses auf das Osmanische Reich. Zwischen beiden Machtzonen begann sich ein Zentrum-Peripherie-Verhältnis zu entwickeln. Das islamische Osmanische Reich nahm immer mehr den Charakter der Peripherie an und geriet dadurch zunehmend in die Abhängigkeit des europäischen Zentrums. Nun bestimmte das Zentrum die innere Dynamik der Peripherie und zwang so das Osmanische Reich, in der Außenpolitik und bei wirtschaftlichen Abkommen die Regeln und Prinzipien der westlichen Mächte und der internationalen Diplomatie als verpflichtend anzuerkennen und sich entsprechend zu verhalten. Kurzum: der wirtschaftliche und militärische Aufstieg des Westens zwang die Osmanen dazu, dessen politische Regeln und Bestimmungen zu akzeptieren. Dies erforderte eine westlich ausgebildete Expertenschicht, welche die vom Westen eingeführten Regeln der internationalen Beziehungen kannte und obendrein fähig war, das Osmanische Reich in der Völkergemeinschaft zu repräsentieren. Die Notwendigkeit dafür hatte sich schon mit dem Abkommen von Karlowitz (1699) abgezeichnet, in dem das Osmanische Reich zum ersten Mal einen Vertrag nach dem säkularen Völkerrecht unterzeichnen mußte. Es kam hinzu, daß die sich täglich verstärkende innere Notwendigkeit einer Weiterführung der westlichen Reformen im Osmanischen Reich für die Entstehung einer verwestlichten Schicht selbst sorgte. Dabei hatte

besonders die Reformära Mahmuds II. eine große Rolle gespielt. Die von ihm durchgeführten Verwaltungsreformen, die Eröffnung eines Übersetzungsbüros und die Konsulatstätigkeiten hatten diesen Prozeß beschleunigt. Mittels dieser Kanäle war eine junge Generation von Beamten bereits mit den Errungenschaften der westlichen Zivilisation konfrontiert worden. Sie hatten bald erkannt, daß die Zeit der europäischen Kultur angebrochen war und daß die Kenntnis europäischer Sprachen und europäischer Kultur zur Voraussetzung für den beruflichen Aufstieg geworden war. Lewis (1970, 118) merkt dazu an, daß die Kenntnis des Französischen im Osmanischen Reich aus einem einfachen Schreiber einen Übersetzer machte, aus einem Übersetzer einen Diplomaten, aus einem Diplomaten einen Staatsmann.

Diese neuen, verwestlichten Bürokraten, die im Gegensatz zu der klassischen osmanischen Eliteschicht aus Zivilisten bestanden, nahmen bereits nach dem Tod Mahmuds II. die Macht in ihre Hände und eröffneten ein neues Kapitel in der osmanischen Reformgeschichte: die *Tanzimat*-Periode. Das Wort *tanzimat* ist die Pluralform des arabischen Wortes *tanzim* („Anordnung“) und bedeutet „Anordnungen“. Um den traditionellen Schichten und der Bevölkerung die Angst vor den Veränderungen zu nehmen und sie mit den bevorstehenden Reformen vertraut zu machen, wurde dazu das Wort *hayriye* („wohlwollend“) hinzugefügt. *Tanzimat-ı Hayriye*: „Wohlwollende (glückverheißende) Anordnungen“. Der Zeitabschnitt, in dem die Reformen in einem umfangreichen Gesetzgebungswerk verankert wurden, wurde danach benannt: „*Tanzimat*-Epoche“. Die Epoche beginnt mit der Verkündung des Reformediktes *Tanzimat-ı Hatt-ı Humayun* am 3. November 1839 durch den Großwesir und das Haupt der neuen liberalen Bürokratie, Mustafa Reşit Paşa, im Palast von Gülhane. Eine weitere Bezeichnung des Ediktes lautet, wegen seiner Verkündung im Garten des Gülhane-Palastes: *Gülhane Hatt-ı Humayunu*. Während manche Historiker die *Tanzimat*-Periode im Jahre 1876, also mit der Verkündung der Ersten Konstitutionellen Monarchie (*Birinci Meşrutiyet*) abschließen, setzen andere ihr Ende mit der Ausrufung der Zweiten Konstitutionellen Monarchie (*İkinci Meşrutiyet*) im Jahre 1908 an.

Das von Mustafa Reşit Paşa vorgelesene Reformedikt beginnt mit einer Bestimmung der Lage des Osmanischen Reiches, worauf dann die vorgesehenen Neuerungen vorgestellt werden. So heißt es unter anderem: Die osmanische Dynastie habe sich - dank ihres Festhaltens an islamischen Gesetzen und dem heiligen Koran - zu einem großen Reich entwickelt. Aber bedauerlicherweise würden seit 150 Jahren diese Gesetze aus verschiedenen Gründen nicht mehr beachtet. Ein Staat verliere aber seine Stabilität, wenn seine Gesetze nicht mehr eingehalten würden. Um die Wohlfahrt und Festigkeit des Staates wiederherzustellen, müßte durch die Einführung von Neuerungen zunächst eine gut funktionierende Verwaltung geschaffen werden. Nach dieser Bestandsaufnahme wurden drei Schwerpunkte, die diesen Neuerungen zugrunde liegen sollten, vorgestellt:

- Vollständige Sicherheit der Person, der Ehre und des Eigentums aller Untertanen;
- Neuregelung des Steuerwesens;
- Aufstellung einer regulären Armee mit allgemeiner Dienstpflcht (siehe Inalcık 1993, 350).

Nachdem weiter die Wichtigkeit dieser neuen Regelungen betont und auf die Notwendigkeit der Erlassung weiterer Gesetze in Zukunft durch den Rat *Meclis-i Ahkam-ı Adliye* hingewiesen wurde, folgten am Schluß die wichtigsten Bestimmungen des Edikts:

- Die neuen Regelungen beziehen sich, ohne Rücksicht auf religiöse Unterschiede, auf alle osmanischen Untertanen.
- Die Bestimmungen dienen dem Wohl der Religion, des Staates und des Volkes. „Wir verpflichten uns daher durch einen Schwur, nichts gegen diese Gesetze zu unternehmen. Die ulema und andere staatliche Würdenträger werden gleichfalls beim Namen Allahs schwören und sich verpflichten, sich nicht gegen die neuen Bestimmungen zu stellen. Wenn einer dieser Würdenträger dies nicht beachtet, wird er mittels geeigneter Gesetze, die noch folgen werden, bestraft.“ (zit. Inalcık 1993, 352; Übers. H.A.).

Der Text vom *Gülhane Hatt-ı Humayunu* wurde am 22. Dezember 1839 in der Zeitung *Takvim-i Vekayi* veröffentlicht. Daneben wurde eine französische Übersetzung an alle Vertreter fremder Staaten im Osmanischen Reich geschickt. In der Folgezeit setzte im ganzen Reich ein bis dahin unvergleichlicher Reformprozeß ein.

3.2 Die Eigentümlichkeiten der *Tanzimat*-Reformen und die Einschränkung der islamischen Philosophie im politischen und kulturellen Leben des Osmanischen Reiches

Die *Tanzimat*-Ära war nicht der erste Schritt in Richtung Verwestlichung des Reiches sondern nur ein Teil eines sich schon früher anbahnenden Gesamtprozesses. Wie oben gezeigt wurde, reichte die Geschichte der Reformen im Osmanischen Reich bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts zurück. Aber die *Tanzimat*-Reformen unterscheiden sich grundsätzlich von allen vorherigen Versuchen. Eine der wichtigsten Besonderheiten dieser Phase besteht darin, daß die *Tanzimat*-Reformen nicht auf die Übernahme einiger im Westen entwickelter technischer Strukturen und Eigenschaften begrenzt blieben sondern sich auf das ganze Sozial- und Rechtssystem des Osmanischen Reiches ausdehnten. Im Gegensatz zu ihren Vorgängern, die die Überlegenheit Europas lediglich als eine Überlegenheit im militärisch-technischen Bereich ansahen, hatten die *Tanzimat*-Reformer die Fortschrittlichkeit Europas auch auf anderen Gebieten wie der Rechtspflege, Verwaltung, dem Erziehungswesen und der Literatur erkannt, bzw. anerkannt. Mit dieser Erkenntnis wurde die Illusion der Überlegenheit des *dar al-islam* gegenüber dem Westen auch in nicht-technischen Bereichen aufgegeben²⁸ und somit der Prozeß der Verwestlichung nicht mehr nur als Verwestlichung des militärischen und technischen Bereiches sondern als ein ganzheitliches Phänomen begriffen. Auf die Frage, wie oder in welcher Weise die Reformer Europa sahen und verstanden, wird hier nicht eingegangen. Aber die *Tanzimat*-Reformer

²⁸ Das Buch von M. Şükrü Hanioglu (1985, 9-75) beschreibt diese geistige Evolution der osmanischen Intellektuellen auf eine recht interessante Weise.

wußten genau, daß der Rückstand des Reiches gegenüber Europa mit den bisher angewandten Methoden nicht mehr zu überwinden war. Ein neues Kapitel im Verwestlichungsprozeß mußte also eröffnet werden.

Über den westlichen Charakter der geplanten Änderungen wurde im Edikt vom Gülhane kein Wort verloren. Darüber hinaus erweckten die Anfangszeilen des Erlasses, in denen die Gründe der Rückständigkeit des Reiches in der Abweichung vom Koran und dem islamischen Gesetz (*scharia*) gesucht wurden, den Eindruck, als ob man mit diesem Schritt zum islamischen Recht und zur islamischen Gesellschaftsordnung zurückkehren wollte. Aber dies sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die *Tanzimat*-Reformer imstande waren, die Richtung der Entwicklung zu erkennen, zu akzeptieren und die Gesellschaft danach auszurichten. Der Satz am Anfang des *fermans* diente lediglich der Überwindung von Ängsten und hatte eine Verschleierungsfunktion, um die Reformen ohne Widerstände der reaktionären Kräfte innerhalb der Bürokratie überhaupt durchführen zu können.²⁹

Wenn man das Reformedikt näher betrachtet, stellt man fest, daß es die ersten Ansätze in Richtung auf eine konstitutionelle Monarchie aufweist und im Grunde gegen das mittelalterliche islamische Staatskonzept gerichtet ist. Als erstes wurden das Prinzip des Schutzes der Person und der Ehre sowie die Garantie des Eigentums unabhängig vom Glauben als Grundwert und Rahmen der neuen Gesetzgebung anerkannt. Somit nahm die Hohe Pforte, wie Steinhaus (1969, 37) bemerkt, „erstmalig ... die Grunderfordernisse der bürgerlichen Gesellschaft in ihre offizielle Programmatik auf“. Die neuen Gesetze sollten in Anlehnung an dieses Prinzip vom Rat *Meclis-i Valâ-yı Ahkam-ı Adliye* verabschiedet werden. Zweitens ist in diesem Zusammenhang zu betonen, daß der Sultan sich mit diesem Edikt verpflichtete, nichts gegen diese (neuen) Gesetze zu unternehmen. Zum ersten Mal anerkannte ein osmanischer Sultan damit

²⁹ Es muß hier in diesem Zusammenhang zum Ausdruck gebracht werden, daß nach Mahmuds II. Reformen außer einer konservativen Fraktion innerhalb der Bürokratie und der Beamtenschaft keine organisierten Kräfte mehr existierten, die sich dem reformerischen Flügel hätten widersetzen können.

eine andere Gewalt über seiner eigenen an, nämlich die Gewalt der Gesetze. Somit wurde zum ersten Mal in der osmanischen Geschichte, so Karal, das Verhältnis zwischen dem Sultan und seinen Untertanen durch eine „Charta“ geregelt und von Rechten und Pflichten der Untertanen gesprochen (siehe Karal 1970, 178). „Damit wurde der unbeschränkte Despotismus aufgehoben und die Geltung von über der Willkür des einzelnen stehenden Grundsätzen und Gesetzen festgelegt“ schreibt Hans Kohn (1928, 178). Daher wird dieser *ferman* von Ortaylı (1987, 81) als Startversuch zur Schaffung einer Verfassung und als ein wichtiger Schritt in Richtung der Entwicklung eines „Rechtsstaates“ betrachtet. Dies alles sollte aber nicht allzu überschwänglich gesehen werden, denn wurde nirgendwo in dieser Charta von der Repräsentanz des Volkes gesprochen. Der Volkswille fand auch im Gesetzgebungsrat (*Meclis-i Valâ-yı Ahkam-ı Adliye*) keinen Widerhall. Dieser Rat bestand nicht aus gewählten Vertretern des Volkes, sondern aus Angehörigen der Eliteschicht, etwa der *ayan*, der Bürokratie und des Militärs, welche von der Hohen Pforte und vom Sultan ernannt wurden.

Mit der Verkündung des Prinzips der rechtlichen Gleichstellung aller Untertanen in der Gerichtsbarkeit, beim Besuch ziviler Schulen und Militärschulen, bei der Besteuerung und der Einstellung in den Staats- und Militärdienst, und zwar ohne Unterscheidung der Religionszugehörigkeit, wurde theoretisch der islamische Grundsatz der Ungleichheit zwischen Nicht-Mohammedanern und Mohammedanern, ein Grundsatz, der im Koran steht, und der das ‘Sein’ des islamischen Reiches sowie seine Politik gegen das *dar al-harb* („Haus des Krieges“) bestimmte, entkräftet. Obwohl dieses Prinzip nur auf dem Papier blieb, widersprach allein seine Verkündung dem religionsstaatlichen Verständnis und stand in Divergenz zur islamischen Philosophie insgesamt. Da, wie Münir bemerkt,

„eine rechtlich *verschiedene* Behandlung im Heiligen Gesetzbuch (Koran), auf dem alles staatliche Leben beruht, niederlegt und außerdem ein scharfer Trennungsstrich zwischen Mohammedanern und Nicht-Mohammedanern gezogen war, konnten die andersgläubigen Untertanen ohne gegen die religiösen Vorschriften zu verstoßen, den mohammedanischen nicht gleichgestellt werden.“ (Münir 1937, 23)

Daher bedeutete die Gleichstellung der Nicht-Muslime mit den Muslimen das Ende des mittelalterlichen islamischen Staates. Büttner (1971, 11) schreibt, daß „mit der rechtlichen Gleichstellung der nichtmuslimischen Minoritäten ... das Reich ... seinen ursprünglichen Sinn als islamisches Imperium“ verlor. Mit dieser Bestimmung gingen die Reformer vom jahrhundertlang verfolgten Prinzip der Duldung der Nicht-Mohammedaner zum Prinzip der Toleranz oder sogar zur theoretischen Gleichberechtigung aller Untertanen und Religionen über, was als erster Grundstein zur Schaffung des Begriffes ‘Osmanische Bürger’ angesehen werden kann.

Die *Tanzimat*-Reformen blieben nicht auf die im Reformedikt verkündeten Bereiche beschränkt, sondern erstreckten sich darüber hinaus auf das Rechtssystem, die Außenpolitik, die Verwaltung und das Erziehungswesen. Die zur Säkularität tendierenden Reformen erschütterten und änderten in diesen Bereichen deren islamische Struktur und Charakter und schränkten im großen und ganzen den Einfluß der *ulema* und die Geltung der islamischen Philosophie auf diesen Gebieten ein. Steinhaus (1969, 36) stellt zu Recht fest, daß dies „ein erster wichtiger Einbruch in die ideologische und kulturelle Monopolstellung des islamischen Klerus“ bedeutete. Mit dieser Ausgrenzung der islamischen Geistlichkeit aus dem politischen Leben und ihrem Funktionsverlust geriet auch die Identität von weltlicher und geistlicher Gewalt ins Wanken.

Da es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, können hier nicht alle Reformen in der *Tanzimat*-Ära im einzelnen dargelegt werden. Es soll hier lediglich auf drei Bereiche eingegangen werden und dabei aufgezeigt werden, wie der Geltungsbereich der *ulema* und der Einfluß der islamischen Staatsauffassung auf diese Gebiete durch die westlichen *Tanzimat*-Reformen mehr und mehr eingeschränkt wurden.

3.2.1 Reform des Erziehungswesens

Im Reformedikt von *Tanzimat-ı Hatt-ı Humayun* wurde zum Erziehungswesen nichts festgelegt, obwohl die Reform im Erziehungs-

wesen die Basis für die übrigen Reformen bilden sollte, denn das geheime Ziel der Reformen, eine neue Ordnung, einen offenen Geist und einen produktiven Menschentyp zu bilden, konnte nur durch die Einführung eines dafür geeigneten Erziehungssystems erreicht werden. Das Erziehungswesen des Osmanischen Reiches stand von den Elementarschulen (*mekteb*) bis zu den Hochschulen (*medrese*) unter der Kontrolle der islamischen Geistlichkeit, der *ulema*. Deshalb war es undenkbar, von solchen Bildungseinrichtungen einen neuen Menschen zu erwarten, der die Reformen weiterführen konnte. Dies erkannten die reformfreudigen Staatsmänner schnell und begannen so zunächst mit den Reformen im Bildungswesen. Aber da sie zu dieser Zeit noch nicht imstande waren, sich die *ulema* in diesem Bereich ganz zu unterwerfen und ihre Einrichtungen aufzulösen, versuchten sie - neben deren traditionellen Einrichtungen - ihre eigenen zu gründen.

Obwohl seit der Reformperiode Mahmuds II. im militärtechnischen Bereich einige westlich orientierte Schulen eröffnet worden waren, konnten auf der zivilen Elementar- und Sekundärschulebene keine umfassenden Neuerungen eingeführt werden. Um für die neu gegründeten Militär- und Medizinakademien Nachwuchs auszubilden, hatte Mahmud II. zwar manche Reformen im Bereich der elementaren und sekundären Schulbildung angekündigt; diese konnten jedoch nicht verwirklicht werden.

In der *Tanzimat*-Ära wurde im Jahre 1846 für das Erziehungswesen zunächst ein Rat, *Meclis-i Daimi-i Maarifi-i Umumiye*, der für die Errichtung einer weltlichen Universität (*darülfünun*) und die Gründung von Grund- und Mittelschulen sowie ihre Bildungsinhalte zuständig sein sollte, geschaffen. Später, im Jahre 1847, wurde dieser Rat durch ein Ministerium (*Mekatib-i Umumiye Nezareti*) ersetzt. Mit der Gründung dieses Ministeriums wurde das Monopol der *ulema* im Erziehungswesen stark geschwächt, denn dieses Ministerium wurde zum einzigen Träger von weltlichen Schulen, wodurch einem säkularen Schulsystems der Weg gebahnt war. Einige wichtige Schritte in diesem Zusammenhang waren die Eröffnung einer Lehrerausbildungsstätte (*Darülmualim*) (1847), einer Verwaltungsschule (*Mekteb-i Mülkiyye*) (1859) sowie des kaiserlichen

Gymnasiums von Galata (*Mekteb-i Sultaniyye*) (1868), dessen Unterrichtssprache Französisch war. Noch wichtiger war aber die Eröffnung der ersten Mädchenschulen (*Inas Rüşdiyesi*) ab 1859 in Istanbul (Ortaylı 1987, 146). Der Antagonismus im Erziehungswesen zwischen weltlichen und religiösen Schulen, die bis zur Gründung der Türkischen Republik andauern sollte, setzte mit diesem Schritt ein und hat dafür gesorgt, daß zwei verschiedene Schultypen verschiedene Menschentypen produzierten, die völlig unterschiedlichen Welten angehörten und sich jahrelang bekämpften.

3.2.2 Die Verdrängung des *sharia*-Rechtes durch das säkulare Rechtssystem

Im Prinzip kannte der islamisch-universalistische osmanische Staat nur ein Recht: das heilige Gesetz, die *sharia*, die direkt von Gott herrührt und alle Bereiche des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens umfaßt. „Die Quellen dieses Rechts sind der Koran (...) und - im Falle der Osmanen - die Sunna (die überlieferte Praxis des Propheten) und die Interpretation des Abu Hanifa, des Begründers der hanefitischen Rechtsschule.“ (Birken 1976, 1)

Da nach Meinung der islamischen Gelehrten der Codex des heiligen Gesetzes mit der Interpretation des Abu Hanifa abgeschlossen ist, blieb die Aufgabe des islamischen Staates nur darauf beschränkt, „die überlieferten Vorschriften auf neue Probleme und neue Situationen anzuwenden und darüber Vorschriften (Urf) zu erlassen und Gewohnheitsrechte (Adat) zu legalisieren“ (Birken 1976, 1). Der Sultan-Kalif durfte also im Namen Gottes zu aktuellen Problemen, deren Lösung in der *sharia* nicht zu finden war, im Einklang mit dieser Vorschriften, die in Kanuns kodifiziert waren, erlassen (siehe dazu Inalcik 1993, 319). Kurzum: das Erlassen von Gesetzen war im Osmanischen Reich durchaus ein vertrauter Vorgang. Aber mit der *Tanzimat*-Periode hatte die Gesetzgebung eine andere Richtung und einen anderen Charakter erhalten. Die neu erlassenen Gesetze standen nämlich nicht mehr im Einklang mit der *sharia*, es wurde

vielmehr „in den fünfziger Jahren ein System ‘konkurrierender Gesetzgebung’ etabliert, durch das nach und nach ein beträchtlicher Teil des Rechts (besonders des Wirtschaftsrechts) und der Gerichtsbarkeit nach europäischem Vorbild umgestaltet wurde“ (Steinhaus 1969, 39). Es entstand also ab der *Tanzimat*-Periode auch im osmanischen Rechtssystem ein Dualismus, ähnlich wie im Erziehungswesen. Zu dieser Dualität im Rechtssystem schreibt Münir folgendes:

„Es entstand eine merkwürdige Lage, nach welcher die Reformgesetze die in der islamischen Staatsauffassung begründete öffentlich-rechtliche oder soziale Zurückstellung der Nichtmohammedaner verwarfen, während die islamisch-religiösen Vorschriften, die ja durch die mit ihnen in Widerspruch stehenden Reformgesetze nicht aufgehoben werden konnten - weil die von der Religion für alle Zeiten bestimmt waren -, nach wie vor an der sozialen Nichtgleichberechtigung der Untertanen festhielten.“ (Münir 1937, 13)

Die *Tanzimat*-Reformer hatten zunächst dem Rat *Meclis-i Valâ-yı Ahkam-ı Adliyye*, der schon seit Sultan Mahmud II. bestand, die Funktionen der Legislative und teilweise auch der Judikative zugesprochen. „In der Folge [wurde er] mehreren Umformungen unterzogen, im Jahre 1854, 1861 und schließlich 1868, wo er endgültig nach den Verwaltungs- und Rechtsfunktionen eingeteilt wurde, nämlich in einen Staatsrat (*Şura-yı Devlet*), ..., und in einen Höchsten Gerichtshof (*Divan-ı Ahkam-ı Adliye*)“ (Kramers 1934, 712; vgl. dazu auch Ortaylı 1987, 110 und 116-117). Dies bedeutete einen ersten Schritt in Richtung Gewaltenteilung, nämlich zur Trennung von gesetzgebender und richterlicher Staatsgewalt. Sultan Abdulaziz erläuterte die Eröffnung von *Şuray-ı Devlet* am 10. Mai 1868 mit folgenden Worten: „Die neue Ordnung basiert auf dem Prinzip der Trennung der Legislative (*kuvve-i tesri'ye*), der Exekutive (*kuvve-i icraiyye*), der Judikative (*kuvve-i adliyye*) und der religiösen Gewalt (*kuvve-i dinniye*) voneinander.“ (Öztuna 1988, 62f; Übers. H.A.)

Im Jahre 1840, gerade sechs Monate nach der Verkündung des *Tanzimat*-Ediktes, wurde ein Strafgesetzbuch, das teilweise aus dem Französischen übersetzt worden war, eingeführt. 1847 wurden gemischte Gerichtshöfe, die aus muslimischen und nicht-muslimischen Richtern bestanden, für

Rechtsfälle zwischen Mohammedanern und Nicht-Mohammedanern geschaffen. Und im Jahre 1850 wurde ein Handelsgesetzbuch eingeführt. Dann erfolgte die Übernahme weiterer Gesetze, wie z.B. des Liegenschaftsgesetzes (1858) und des Seehandelsgesetzes (1864), das hauptsächlich aus Frankreich stammte. Noch wichtiger war die Kodifizierung des Bürgerlichen Gesetzbuches (*mecelle*) unter dem Vorsitz von Ahmed Cevdet Paşa im Jahre 1868. Im Verlauf dieser Entwicklung zog sich die *scharia* (wie auch die *ulema*) aus dem Rechtswesen immer stärker zurück, da mit der Vermehrung weltlicher Gesetze und der Einrichtung neuer Gerichtshöfe immer mehr islamische Rechtsgelehrte ihre Funktionen und Fähigkeiten auf diesem Gebiet einbüßten.

3.2.3 Friedliche Koexistenz statt Welteroberung: Die neue Außenpolitik des Reiches

Die Neuerungen blieben nicht auf das innere System des Staates begrenzt; vor allem die außenpolitischen Beziehungen wurden vom Geist der Reformen erfaßt. Das alte Osmanische Reich, das sich immer selbst genügt hatte und sich bis zur *Tanzimat*-Periode aus der Staatengemeinschaft, aus Bündnissen und Pakten ausgeschlossen hatte, begann plötzlich die Wichtigkeit solcher Zusammenschlüsse zu erkennen. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wurde bereits nach dem Krimkrieg mit der Unterzeichnung des Pariser Vertrages (1856) vollzogen. Der osmanische Staat trat damit dem „Konzert der europäischen Mächte“ bei. Friedliche Koexistenz statt kriegerischer Auseinandersetzungen bestimmte nun seine Außenpolitik. Das Osmanische Reich gab damit die islamische Mission der Weltherrschaft in der Außenpolitik endgültig auf. Es gab nun nicht mehr zwei Welten, *dar al-harb* und *dar al-islam*, die miteinander kämpften, sondern diese lösten sich in eine einzige Welt auf. Um mit Goethe zu sprechen: „Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen“ (zit. nach Hourani 1992, 370).

3.3 Islahat Fermanı: Die „Magna Charta für Christen“

Die Prinzipien des *Tanzimat-ı Hatt-ı Humayun* wurden am 18. Februar 1856 durch einen weiteren Erlaß des Sultans, *Islahat Fermanı* einerseits bestätigt, andererseits hinsichtlich der Rechte der christlichen Minderheiten erweitert. Während der Erlaß *Tanzimat-ı Hatt-ı Humayun* und die *Tanzimat*-Periode insgesamt als das Produkt einer inneren Entwicklung oder Dynamik der osmanischen Gesellschaft zu betrachten ist, wird bei der Entstehung des *Islahat*-Edikts auf die besondere Rolle der westlichen Mächte, insbesondere der Engländer, verwiesen (siehe dazu Yerasimos 1987, 96-97; Ortaylı 1987, 91-92; Karal 1970, 250; Eren 1981, 408-409). Das ungleichgewichtige Verhältnis zwischen dem Zentrum und der Peripherie machte sich bei diesem Erlaß besonders bemerkbar. Steinhaus (1969, 38) schreibt dazu folgendes: „Es verdankte seine Entstehung nicht zuletzt dem Druck der britischen und französischen Regierung, welche die Gelegenheit der Pariser Konferenz von 1856 (die den Krimkrieg beendete) nutzten, um über die Regelung des Minoritätenproblems ihre Positionen in der Türkei zu stärken.“

Mit diesem Erlaß, der als „Magna Charta für Christen“ bezeichnet wurde, wurde versucht, die rechtliche und bürgerliche Gleichstellung der religiösen Minderheiten, die mit der Verkündigung des Reformedikts *Tanzimat-ı Hatt-ı Humayun* am 3. November 1839 zum ersten Mal zum Ausdruck gekommen war, mit der muslimischen Mehrheit herzustellen und gesetzlich zu verankern. So wurde in diesem sultanischen *Ferman* beispielsweise vorgesehen, die Benachteiligungen der Nicht-Mohammedaner in Bereichen wie Anstellung in öffentlichen Ämtern, Militärpflicht, Steuerwesen und Schulausbildung, die durch die Einführung der islamischen Staatsphilosophie entstanden waren, gesetzlich aufzuheben. Die wichtigsten Punkte des *Islahat Fermanı* sind, stichpunktartig resümiert, etwa die folgenden:

- Freie Ausübung jeglichen Glaubens sowie das Recht auf Änderung der Konfession (im Sinne von Abfall/Abwendung vom Islam);

- Zulassung aller Untertanen zu allen Ämtern und zu militärischen und zivilen Ausbildungsstätten;
- Schaffung gemischter Gerichtshöfe, die zusammengesetzt sind aus Vertretern aller Religionen und volle Rechtsgleichheit vor dem Gericht; Zulassung der Nicht-Muslime zum Militärdienst³⁰ (vergl. Eren 1981, 407; Yeresimos 1987, 98).

Die Gleichheit im Dienst und in der Pflicht sowie die Gleichheit vor dem Gesetz waren wichtige Bestimmungen, die die Basis des mittelalterlichen osmanisch-islamischen Staates in Frage stellten. Dieser war gegründet auf der Philosophie der Ungleichheit der Religionen und ihrer Gläubigen, welche auf dem Weg zur Integration verschiedener religiöser Gruppen und somit zur Entstehung einer einheitlichen osmanischen Gesellschaft ein Hindernis darstellte. Der französische Religionshistoriker Ernest Renan schreibt dazu folgendes:

In Böhmen liegen das tschechische und das deutsche Element wie Öl und Wasser in einem Glas übereinander. Die türkische Politik der Trennung der Nationalitäten nach der Religion hat noch gravierendere Folgen gehabt: Sie hat zum Niedergang des Orients geführt. In einer Stadt wie Saloniki oder Smyrna findet man fünf oder sechs Gemeinden, deren jede ihre eigenen Erinnerungen hat und die miteinander so gut wie nichts gemein haben. Es macht jedoch das Wesen einer Nation aus, daß alle Individuen etwas miteinander gemein haben, auch, daß sie viele Dinge vergessen haben.“ (Renan 1993, 295)

Aber mit der Verkündung der Gleichheit aller Untertanen im *Islahat Fermanı* und der rechtlichen Aufhebung aller die gesellschaftliche Integration behindernden Einflüsse verlor diese vom islamischen Grundsatz

³⁰ Aufgrund der Weigerung der osmanischen Offiziere, den Nicht-Mohammedanern Waffen in die Hand zu geben und auch aufgrund der Abneigung der christlichen Völker, Militärdienst zu leisten (sie wollten ihre Tätigkeit im Handel und Gewerbe durch den Militärdienst nicht belasten), wurde die Durchführung der allgemeinen Militärdienstpflicht, die mit dem Reformedikt *Tanzimat-ı Hatt-ı Humayun* angekündigt worden war, nicht verwirklicht. Mit dem *Islahat Fermanı* wurde dieses Problem durch die Einführung des *bedelat-ı askeriyye* (Loskaufgeld) gelöst. Dies unterscheidet sich von der *cizye* (Militärdienstablösung), die für die Befreiung vom Militärdienst nur von Christen bezahlt wurde. Mit dieser neuen Regelung konnten neben Christen auch Muslime durch Zahlung einer bestimmten Geldsumme die Freistellung vom Militärdienst erkaufen.

geprägte gesellschaftliche Klassifizierung nach der Religion ihre Wirkung, und somit wurde, zumindest in der Theorie, die Basis für eine einheitliche „osmanische Gesellschaft“ geschaffen. Die vereinigende und einheitstiftende Kraft dafür sollte ein mit dem Begriff „Osmanismus“ (*osmanlilik*) bezeichnetes osmanisches Reichbewußtsein sein. Man ging davon aus, daß sich die religiösen Minderheiten, sobald sie ihre bürgerlichen Rechte genießen konnten, mit dem osmanischen Staat identifizieren würden, so daß schließlich eine Art osmanischer Patriotismus entstehen würde, der das Reich zusammenhalten könnte. Diese Idee des osmanischen Reichspatriotismus wird später, wie noch zu erläutern sein wird, insbesondere von der Neuosmanen-Bewegung mit dem Konstitutionalismus verknüpft und weiter ausgearbeitet werden.

3.4 Resümee

1. In der *Tanzimat*-Periode wurden nicht alle von der „Oligarchie hoher ziviler Staatsbeamter“ geplanten Änderungen durchgeführt; viele Bestimmungen blieben auf dem Papier stehen. Die Schwierigkeit bei der Durchführung der Reformen lag insbesondere am Personalmangel; Personen, die über das dazugehörige Wissen, den Willen und die Fähigkeit verfügt hätten, die geplanten Reformen durchzuführen, gab es nicht. Da der größte Teil der Beamtenschaft noch aus den *medresen* und anderen traditionellen Bildungsstätten stammte³¹, herrschte bei ihnen eine allgemeine Ablehnungshaltung gegenüber der „Neuen Ordnung“. Diese Voreingenommenheit der Beamtenschaft rührte erstens daher, daß sie trotz der materiellen Rückständigkeit des Osmanischen Reiches gegenüber Europa im Gegensatz zur höheren Bürokratie noch an dessen Überlegenheit auf anderen Gebieten glaubte. Und: „Solange jedoch das Bewußtsein der eigenen Überlegenheit und des gottgewollten Charakters der eigenen

³¹ Die alternativ zu diesen traditionellen Bildungsstätten gegründeten, westlich orientierten Schulen hatten zu der Zeit ihre ersten Absolventen noch nicht entlassen; wo dies doch der Fall war, zeigten sie noch keine Präsenz. So hatte zum Beispiel die im Jahre 1834 eröffnete Militärschule ihre ersten Absolventen erst nach 14 Jahren, also im Jahre 1847, zur Verfügung gestellt (vergl. Eren 1981, 400 b).

Ordnung bei der überwiegenden Mehrheit ... intakt blieb“, schreibt Büttner, „mußten wirksame Modernisierungsmaßnahmen auf unüberwindliche Widerstände stoßen“ (Büttner 1971, 9). Zweitens glaubten viele Beamte, daß die Reformen ein Zeichen der Einmischung christlich-westlicher Mächte in die inneren Angelegenheiten des islamischen Reiches bedeuteten³². Besonders die verkündete Gleichstellung aller Untertanen löste unter ihnen große Sorge aus. Der dritte und wichtigste Grund für die Abneigung der Beamenschaft gegenüber Neuerungen bestand in der allgemein herrschenden Angst darüber, daß die Reformen und die „Neue Ordnung“ den Verlust von Privilegien und traditionellen Aufgaben mit sich bringen würden.

Deshalb verlief die Durchführung der Reformen unkoordiniert und unharmonisch. Es kam zwischen der reformfreudigen höheren Schicht der Bürokratie und der traditionellen mittleren und unteren Beamenschaft zu einem psychologischen Kampf. Um unter diesen Umständen die Reformvorhaben durchführen zu können, legitimierte der verwestlichte Flügel der Bürokratie, der die ganze Macht in seinen Händen hielt, jedes Mittel und agierte mit einer Willkür, die ihm zu Recht den Namen „*Babiâli*-Diktatur“ einbrachte. Von bürgerlichen Rechten und Freiheiten, die auch ein Teil der Verwestlichung sein sollten, wollten die Vertreter der oligarchischen Regierung zu jener Zeit noch nichts wissen.

2. Die führenden *Tanzimat*-Bürokraten waren Reformer und keine Revolutionäre, die die bisherigen politischen und gesellschaftlichen

³² Besonders die Abhängigkeit der Osmanen von englischer Hilfe gegen Ägyptens aufständischen Gouverneur, Mehmet Ali Paşa, ermöglichte es England, im Reformprozeß eine aktive Rolle zu spielen; was im Reich in den traditionellen Kreisen den Verdacht erweckte, alles sei von England geplant worden. Um gegen den rebellierenden Mehmet Ali Paşa englische Hilfe zu bekommen, entsandte der Sultan Mahmud II. im August 1838 Mustafa Reşit Paşa als Botschafter nach England. Die englische Regierung gewährte dem Reich ihre Unterstützung und erhielt dafür mit dem osmanisch-britischen Handelsvertrag von *Balta Limanı* am 16. August 1838 im Reich gewisse Vorrechte im Handels-, Finanz- und Zollbereich (mehr zu diesem Handelsvertrag, der als „Todesurteil für die osmanische Wirtschaft“ bezeichnet wurde, bei Kütükoğlu 1974).

Strukturen und die rechtliche Ordnung vollkommen abschaffen wollten, sie versuchten vielmehr, die bestehenden Institutionen nach westlichem Vorbild von oben her zu reformieren und zu erneuern. Den *Tanzimat*-Reformern ging es in dieser Epoche vor allem darum, durch Gesetzesänderungen und die Einführung neuer europäischer politischer Formen in die Administration das Osmanische Reich vor dem Zerfall zu retten und es dann auf das europäische Entwicklungsstadium zu heben. Aber dafür wurde, wie Keyder (1984, 26) schreibt, von den Reformern „eine strukturelle Transformation ... weder theoretisch ausgearbeitet noch praktisch anvisiert“. Sie waren keine Theoretiker der Modernisierung sondern eher Pragmatiker, die die westliche Bedrohung auf die traditionelle Gesellschaft durch westliche Mittel zu überwinden versuchten, was von Black als „defensive modernization“ bezeichnet wird (zit. nach Pistor-Hatam 1992, 9). Ihre Handlungen und Reformpolitik waren von einer einfachen Realität, der Realität des osmanischen Untergangs, bestimmt worden. Sie handelten also aus praktischen Gründen bzw. alltäglichen Bedürfnissen. Kurzum: Da, wie von Hottinger (1991, 46) betont wird, „die islamische Kultur ... keine Renaissance, keine Reform, keine Aufklärung, keine Revolution gegen das ‘alte Regime’ und keine Industrierevolution“ kannte, konnte die herrschende Bürokratschicht „von ihren spezifischen Interessen her keine weitreichenden strukturellen gesellschaftlichen Umwälzungen intendieren, sondern lediglich institutionelle Modifikationen unter Beibehaltung der alten Produktions- und Herrschaftsverhältnisse“ (Steinhaus 1969, 31). Deshalb entstand fast in allen Bereichen der osmanischen Gesellschaft eine antagonistische Dualität, die bis zu deren Ende andauerte und selbst nach der Ausrufung der Türkischen Republik bis heute fortbesteht. Die orientalistisch-islamischen Strukturen stehen den von Europa übernommenen „modernen“ Strukturen, Institutionen und Denkweisen gegenüber. Zwei verschiedenen Rechtssystemen, zwei verschiedenen Schulsystemen, zwei verschiedenen Kulturen angehörende Beamenschichten existierten nebeneinander, besser gesagt, kämpften gegeneinander, ein Gegensatz, der den Keim der Identitätskrise der Türkei in sich trägt, hatte darin seinen Ursprung genommen.

4. Die Entstehung der ersten osmanischen Intelligenz: Die Neuosmanen-Bewegung und der Einzug westlicher Begriffe und Ordnungsvorstellungen in die islamisch-osmanische Ideenwelt

4.1 Die Entstehung der Neuosmanen-Bewegung

Die *Tanzimat*-Reformen hatten ihre ersten Früchte bereits mit der Entstehung der ersten osmanischen Intelligenz, der Neuosmanen³³, getragen. In den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts begann sich zum ersten Mal eine politische Opposition im Osmanischen Reich gegen die Regierung der höheren Bürokraten, der sogenannten „*Babıâli*-Diktatoren“ zu formieren.

Die führenden Köpfe dieser Aktion stammten nicht aus den Reihen der Politiker, sondern waren Literaten, Dichter und Journalisten, die sich insbesondere in der Presse artikulierten. Mit Mardin gesprochen, waren sie „keine Giganten der politischen Theorie, sondern gehör(t)en zur Kategorie der ‘hommes de lettres’, (zit. nach Steinhaus 1969, 41). Die Presse, die von Sultan Mahmud II. ins Osmanische Reich eingeführt worden war, um seine Reformideen zu verbreiten, wurde mit der Zeit zu einem Ideologiezentrum ersten Ranges. In verschiedenen Zeitungen entwickelte und propagierte eine neue Schicht von Journalisten und Literaten ihre Vorstellungen von der Durchführung von Reformen sowie über die vom Westen

³³ Dieser Name entstand aus einer Übersetzung des Begriffs *Jeune Turquie*, der zum ersten Mal von Mehmet Fazıl Paşa im Jahre 1867 in einem Brief benutzt wurde. Mehmet Fazıl Paşa, der zu jener Zeit in Paris lebte, war beeinflusst von den damals in Europa aktuellen Bewegungen wie z.B. „Jung-Italien“, „Jung-Polen“, „Junge Schweiz“, „Jung-Deutschland“, „Junges Frankreich“ usw., die von Giuseppe Mazzini kurz nach den Revolutionen von 1830 gegründet, oder von ihm inspiriert wurden (siehe Hobsbawm 1978, 235). Obwohl diese Bewegungen keinen großen Einfluß hatten, besaßen sie doch Symbolcharakter, was sich im Namen späterer nationaler Bewegungen wie „Jungtürken“, „Jung-Tschechen“ usw. zeigte. Ali Suavi und Namık Kemal übersetzten das auf französisch geschriebene Wort (*Jeune Turquie*) ins Türkische mit „Neuosmanen“ (*Yeni Osmanlılar*). Die neu entstandene Opposition etablierte sich dann mit diesem Namen. Da aber das Wort ‘Osmanen’ keine Nationalitätsbezeichnung war, blieb unter den Europäern mehr der Name ‘*Jeune Turquie*’ verankert.

übernommenen Begriffe wie 'Freiheit', 'Verfassung' und 'Patriotismus'. Von da an wurde die Richtung und Intensität der Reformen nicht nur von den höheren Bürokraten der Hohen Pforte, sondern auch von diesen Zentren beeinflusst; sie bestimmten die Orientierung der Reformen mit. Damit trat, wie Kohn schreibt, „den Reformen auf staatlichem Gebiete, die diplomatischen und militärischen Notwendigkeiten zuzuschreiben waren, ... eine erste geistige Renaissancebewegung zur Seite, die der Sehnsucht nach einer Verjüngung und Bereicherung, nach einem neuen Rhythmus des gesamten Lebens entsprang“ (Kohn 1928, 179). Im Juni 1865 wurde von diesem Kreis ein Bund mit dem Namen *Ittifak-ı Hamiyet* („Patriotische Allianz“) gegründet. Auf der Gründungsversammlung waren bekannte Persönlichkeiten wie Namık Kemal, Kayazade Reşat, Menapirzade Nuri, Sağır Ahmet Bey zade Mehmet, Refik Bey und Suphi Paşazade Ayetullah Bey anwesend. Kurz nach der Gründung bekam diese Allianz immer mehr Unterstützung von den Intellektuellen und erhöhte ihre Mitgliederzahl auf 245 (siehe Tunaya 1952, 91). Trotzdem hatte diese Gruppe mehr den Charakter eines engen Literaturkreises, und sie interessierte sich auch kaum für die Gewinnung einer breiten Anhängerschaft in der Bevölkerung.

Erst durch die Veröffentlichung eines Briefes in der Zeitung *Tasvir-i Efkar* wurden ihre Ideen in der Öffentlichkeit bekannt. Der Brief wurde von Mustafa Fazıl Paşa (dem Bruder des ägyptischen Khediven), der wegen eines Streites über die Neuregelung der Khediven-Nachfolge für Ägypten nach Paris emigriert war, 1866 von Paris aus an Sultan Abdulaziz geschrieben. In seinem Brief forderte er „eine patriotische Erneuerung des 'moralisch herabgekommenen' Osmanischen Reiches durch den Erlaß einer Verfassung und die Errichtung einer Nationalversammlung“ (von Sivers 1971, 42). Der auf französisch geschriebene Brief wurde von den Neuosmanen in Istanbul mit Begeisterung empfangen und von Namık Kemal, Sadullah Paşa und Ebuzziya Tevfik ins Osmanische übersetzt und veröffentlicht.

Dies führte zur Vertreibung wichtiger Köpfe der Neuosmanen aus Istanbul durch Sadrazam Ali Paşa. Die Vertriebenen folgten der Einladung von Mustafa Fazıl Paşa nach Paris. Von da an führten die Neuosmanen ihre

Opposition mittels ihrer Publikationen gegen die Führung des Osmanischen Reiches von Europa aus. Ali Suavi, der als erster nach Europa ging, begann in Paris, die erste osmanische Exilzeitung *Muhbir* („Journal“), die im Reich bis zur Nummer 32 erschien, zu edieren. Nachdem sein Weg sich von dem seiner Freunde aus politischen Gründen getrennt hatte, gab er die Zeitung *Ulüm* („Wissenschaften“) heraus. Namık Kemal seinerseits publizierte in London ab dem 29. Juni 1868 die Zeitung *Hürriyet* („Freiheit“), welche als Zentralorgan der Neuosmanen galt. Diese Zeitungen, die in Istanbul unter den Gebildeten großes Interesse auf sich zogen, wurden aus dem Ausland in die Türkei geschmuggelt.

4.2 Die Ideen der Neuosmanen: Entstehung und Entwicklung der Idee des Verfassungspatriotismus und des Osmanismus

Die Suche nach dem Geheimnis des europäischen Erfolges, der jahrelang als nur auf die technisch-militärische Überlegenheit begrenzt betrachtet wurde, nahm mit der *Tanzimat*-Periode eine andere Dimension an. Es wurden zum ersten Mal in dieser Epoche die sozialpolitischen Machtstrukturen und Institutionen beider Welten miteinander verglichen. Das hatte, wie bereits erwähnt, zur Folge, daß der Glaube an die eigene Überlegenheit auch in anderen Bereichen (sozialen und politischen) in Frage gestellt wurde. Dadurch wurde eine neue Phase im Auflösungsprozeß der islamischen Idee der Vollkommenheit des *dar al-islam* eingeleitet. Die herrschende Vorstellung unter den Staatsmännern in der *Tanzimat*-Periode bestand darin, daß das Geheimnis der westlichen Stärke in der Überlegenheit ihrer politischen Ideen und Institutionen sowie in der Vorrangigkeit von Gesetzen in diesen Ländern liegen müsse. Die *Tanzimat*-Reformer hatten schon bestimmte Schritte in diese Richtung unternommen. Aber zwei wichtige Bereiche, nämlich die Institution des Sultanats und die Macht der Hohen Pforte, blieben unberührt von dieser Entwicklung und außerhalb des Reformprozesses.

Zum ersten Mal wurde mit dem Auftreten der ersten osmanischen Intellektuellen, der Neuosmanen, die Meinung vertreten, daß es undenkbar sei,

die Institution und Macht der Sultane und der Hohen Pforte unverändert zu erhalten, während alle andere Institutionen vom Geist der Erneuerung und Reform bereits erfaßt waren. Mit dem Aufkommen der Neuosmanen drehte sich die Diskussion nicht mehr darum, ob man die Reformen weiterführen sollte, sondern es ging grundsätzlich um die Frage, ob die Macht der Sultane und ihrer Bürokratie beschränkt werden sollte oder nicht, und falls ja, wie dies bewerkstelligt werden sollte. Es ging also jetzt um die Form der Führung staatlicher Autorität und Gewalt. „Sollte die Macht in den Händen von Beamten liegen, die ihrem Gewissen und Gerechtigkeitsgefühl und den Interessen des Reichs verantwortlich waren, oder bei einer aus Wahlen hervorgegangenen parlamentarischen Regierung?“ (Hourani 1992, 376). Das war die entscheidende Frage der Neuosmanen-Bewegung. Die Neuosmanen traten für die zweite Alternative ein, denn wenn „sich die Staaten des Westens durch nichts deutlicher vom Osmanischen Reich unterschieden als durch politische Freiheiten und Konstitutionalismus, lag es nahe“, schreibt Büttner (1971, 11), „von der Einführung dieser Institutionen die Überwindung aller Probleme des Reiches zu erhoffen“.

Die Neuosmanen glaubten also in der Einführung einer Verfassung und im Parlamentarismus die Zauberformel für den ökonomischen und politischen Erfolg des Westens entdeckt zu haben. Somit stellten zum ersten Mal die Neuosmanen die Institution des Sultanats zur Diskussion und entwickelten sich mit der Zeit zum Vertreter einer repräsentativen Staatsform. Aber sie waren grundsätzlich keine Gegner des Sultanats. Es ging ihnen nicht um die Abschaffung des Sultanats sondern um seine Reformierung und die Einschränkung des Einflßbereiches des Sultans. Trotzdem war dies in der osmanischen Geschichte eine bis dahin noch nicht dagewesene radikale Forderung, mit welcher „die Abkehr sowohl von der imperialen Tradition des Reiches als auch von seinem islamischen Selbstverständnis vollzogen“ wurde (Büttner 1971, 11-12).

Ein politisches Programm der Organisation der Neuosmanen, der *Itifak-ı Hamiyyet*, ist nicht bekannt. Eine feste und alle Mitglieder verbindende Ideologie hatten die Neuosmanen auch nicht. Ortaylı (1987, 212) schreibt, daß „Ideologien statt Ideologie“ diese Bewegung charakterisierte. Ihre

Ideenwelt war vielfältig und reichte vom Verfassungsliberalismus bis zum „modernisierten Islam“, von einem noch gering entwickelten Türkismus bis zum Sozialismus. Und selbst „diese Ideen wurden quer durcheinander vertreten“, schreibt Ortaylı (1987, 213). So war es z.B. möglich, alle diese Weltanschauungen bei ein- und derselben Person anzutreffen. Während beispielsweise Şinasi Laizist und Patriot war, war N. Kemal ein islamischer Modernist, und Ali Suavi pendelte zwischen ‘Islamismus-Laizismus’ und ‘Osmanismus-Türkismus’ hin und her (Ortaylı 1987, 205).

Was die Bewegung charakterisiert, soweit man es aus ihren Publikationen herauslesen kann, war ihr Verlangen nach Abschaffung des Absolutismus, Einführung einer konstitutionellen Staatsform und Gewährung mancher politischer Rechte, was mit dem Begriff ‘*Hürriyet*’ („Freiheit“) zum Ausdruck gebracht wurde. Ihrer Meinung nach konnten die Probleme des Reiches nur durch die Einführung einer Verfassung, durch Freiheit und Gerechtigkeit gelöst werden. Selbst in bezug auf diesen Punkt ist es aber schwierig zu sagen, daß sich alle darin einig waren. Mithat Cemal Kuntay beschrieb diese Situation mit folgendem Satz: „Gibt es 245 Mitglieder der Organisation, so gibt es ebenso viele Vorstellungen von der Verfassungsmonarchie“ (zit. nach Tunaya 1952, 94; Übers. H.A.). Gleichwohl darf der Einfluß der Neuosmanen auf den sozialen Wandel der osmanischen Gesellschaft nicht auf den Kampf um Verfassung und Freiheit begrenzt werden. Sie hatten im Osmanischen Reich eine vielseitige Diskussionskultur begründet, die von der Literatur bis zum Journalismus, von der Bildung bis zur Kindererziehung und von der Geschichte bis zur Wirtschaft reichte. Zum ersten Mal entstand eine osmanische *intelligentia* im modernen Sinne, welche nicht nur gegen die Regierenden, sondern auch gegen die Regierungsform eintrat.

Ein Gründungsmitglied der Allianz, Ebüzziya Tevfik Bey, berichtet, daß auf dem ersten Zusammentreffen von Mitgliedern der Allianz das Programm der italienischen Organisation *Carbonaria*³⁴ gelesen und

³⁴ Die Organisation *Carbonaria* war ein revolutionärer Geheimbund, der um 1807 in Kalabrien gegründet worden war. Er wurde im 19. Jahrhundert zum Vorbild für viele politische Geheimorganisationen in der ganzen Welt.

diskutiert worden sei (siehe Akçuraoğlu 1990, 17). Dies könnte den Eindruck erwecken, als ob die Neuosmanen die Idee der modernen Nation und die des Nationalstaates bereits kannten und sich mit ihr auseinandersetzten, was jedoch nicht zutrifft. Die Haltung der Neuosmanen zu den Themen 'Nation' und 'Nationalismus', die in ihren Publikationen zum Ausdruck kam, blieb weit hinter dem damaligen Entwicklungsstadium dieser Phänomene auf dem Balkan zurück. Akçuraoğlu (1990, 21) gibt für die Zurückhaltung der Neuosmanen gegenüber dem Begriff Nation folgenden Grund an: „Eine theoretische Definition der Nation hätte den Zerfall des Reiches beschleunigen können. Deswegen ist es möglich, daß sich die Tanzimat-Reformer und die Neuosmanen bewußt davor zurückhielten.“ (Übers. H.A.) Anders als Akçuraoğlu glaubt, ist jedoch eher davon auszugehen, daß die Neuosmanen im Gegensatz zu den balkanischen Nationalisten keinen Zugang zu den damaligen europäischen Nationstheorien bzw. Nationalismuskussionen in Europa gehabt hatten. Sie kannten die Ideen der Nation und des Nationalstaates nicht etwa, weil sie sich speziell mit diesen Phänomenen auseinandergesetzt hätten, sondern nur indirekt über die separatistischen Bestrebungen der christlichen Balkanvölker. Und daraus eine spezielle Theorie der Nation für das Osmanische Reich zu entwickeln, überstieg das Können und Wissen dieser ersten osmanischen Intellektuellen.

Im Gegensatz zum abstrakten Begriff 'Nation' war das Wort '*vatan*' („Vaterland“, „Heimat“) den Neuosmanen eher geläufig. *Vatan* bezeichnete eine Landschaft, eine geographische Einheit, die sich innerhalb der existierenden osmanischen Grenzen konkretisierte. Vaterland war also für die Neuosmanen das gesamte Osmanische Reich, worauf sich ihr Wir-Gefühl bezog und sich in Abhängigkeit zu ihm entwickelte. In diesem Sinne ging es den Neuosmanen vor allem darum, den Zerfall dieses Vaterlandes aufzuhalten. Sie suchten daher eifrig nach einer neuen Verbindungsinstanz, die die Mission des „Reichsretters“ übernehmen könnte. Und sie glaubten, im Begriff des 'Osmanismus', der zu Beginn der *Tanzimat*-Periode ausgearbeitet worden war, diese Funktion entdeckt zu haben. Der Osmanismus ähnelte dem „kaiserlichen Patriotismus“ in Österreich und sollte als ein neues Integrationsmuster alle osmanischen

Untertanen ans „osmanische Vaterland“ binden und somit das Reich vor dem Untergang retten. Die Idee, die dem Osmanismus zugrunde lag, war einfach: Eine Verfassung, welche die Macht des Sultans und der Hohen Pforte einigermaßen beschränken und unter allen Osmanen, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis, Gleichheit schaffen und garantieren sollte, würde nach Ansicht ihrer Erfinder für die Entstehung eines Zugehörigkeitsgefühls - und somit eines osmanischen „Verfassungspatriotismus“ - sorgen. Damit würde nämlich das Amt Kalifat-Sultanat, das nur für den muslimischen Teil der osmanischen Bevölkerung als Verbindungsinstanz diente, durch die Verfassung ergänzt. Und indem diese Verfassung auch die Rechte der nicht-mohammedanischen Untertanen garantierte und schützte, würden diese sich zugehörig fühlen, sich mit der Konstitution identifizieren und sich somit nie mehr vom Osmanischen Reich trennen. Steinbach formuliert die Erwartung der Neuosmanen in bezug auf die Idee des Osmanismus folgendermaßen:

„Wenn alle Völker Rechte und Freiheiten genossen, wenn ein Gefühl für den Wert des Vaterlandes durch eine allgemeine Erziehung vermittelt würde, und wenn gezeigt würde, daß alle, die separatistische Ziele verfolgten, der Ausbeutung durch europäische Mächte verfielen, dann würden alle ihre religiösen und nationalen Gefühle einem höheren Gefühl von Patriotismus unterordnen.“ (Steinbach 1988, 157)

Kurzum: Die Treue und Loyalität zum „Haus Osman“ sollte sich mit der Entwicklung des Begriffes Osmanismus in Richtung Zugehörigkeitsgefühl zum osmanischen Staat (bzw. zum Vaterland) wandeln. Ahmed Mithat Efendi versuchte in seinem Buch *Üss-i Inkilab* („Das Prinzip der Reformation“) diese Theorie des Osmanismus zu entwickeln.

Die Formulierung der Idee des Osmanismus durch die Neuosmanen erinnert an die Renansche Definition vom „freiwilligen Bekenntnis zur Nation“ (vergl. Kapitel I). Aber der Osmanismus war ein sehr schwankender und kein präzis definierter Begriff und barg in sich noch islamische Schattierungen und Tendenzen, war also von islamischen Zügen noch nicht ganz befreit. So wurde beispielsweise die Grundlage des Konstitutionalismus, auf der der Osmanismus aufbauen sollte, im Islam

gesucht. Namık Kemal, der Vordenker der Bewegung, versuchte aufzuzeigen, wie der Islam mit der Verfassung und Konstitution in Einklang steht. Er geht sogar noch weiter, indem er beweisen möchte, daß die eigentlichen Wurzeln des Konstitutionalismus, der Vaterlandsliebe und der Freiheit im Islam liegen. So schreibt er in seiner Zeitung *Hürriyet* vom 30. Juli 1868 den folgenden Koran-Vers, in dem er den konstitutionellen Charakter des Islam zu erblicken glaubte, als Überschrift eines Artikels: „Verzeih ihnen nun und bitte (Gott) für sie um Vergebung, und ratschlage mit ihnen über die Angelegenheit.“ (Koran, Sure 3: 159, zit. nach Pistor-Hatam 1992, 202) Da der Begriff Osmanismus noch keinen radikalen Bruch zwischen dem islamischen Staat und einem „säkularen Vaterland“ zustande brachte, blieb diese vor allem gegen die Lostrennung der christlichen Balkanvölker erfundene Formel hinter dem Entwicklungsstadium des säkularen Nationalismus im damaligen osmanischen Vielvölkerstaat zurück. Daher konnte diese Idee nicht verhindern, daß die christlichen Balkanvölker, angesteckt vom neuen säkularen Nationalismus, für ihre nationale Unabhängigkeit und ihren eigenen Nationalstaat kämpften.

Obwohl die Neosmanen keine Nationalisten im modernen Sinne waren, hatten sie doch den Weg für die Entstehung des türkischen Nationalismus vorbereitet. Besonders durch die Anwendung des Begriffs *vatan* („Vaterland“) hatten sie dafür gesorgt, daß die Loyalität gegenüber dem Sultan in Frage gestellt und stattdessen auf den Begriff ‘Heimat’ verlagert wurde. Dieser Heimatbegriff, dem allein nun Treue und Loyalität zukommen sollte und der bei ihnen „das Land der Osmanen“ bedeutete, wird sich später bei den Jungtürken, als andere Völker nach ihrer Unabhängigkeit strebten oder diese teilweise schon erlangt hatten, zum Begriff „*Türk Vatanı*“ („Land der Türken“), entwickeln.

4.3 Das Ende der Neosmanen-Bewegung

Die Gruppe der Neosmanen war - im Gegensatz zur späteren Jungtürken-Bewegung - keine Untergrundorganisation und hatte nie eine Partei

gegründet. Ihr Einfluß reichte über eine kleine städtische Intellektuellen-
gruppe nicht hinaus. Außerdem befanden sich die Zentren ihrer Aktivitäten
außerhalb des Osmanischen Reiches, vornehmlich in europäischen
Metropolen wie Paris und London. Daher bereitete bereits die Reise von
Sultan Abdulaziz nach Frankreich und Großbritannien vom 21. Juni bis 7.
August 1867 das Ende der Neuosmanen-Bewegung vor. Nach Absprache
mit Abdulaziz trat zuerst ihr Mäzen, Mustafa Fazıl Paşa, aus der Allianz
aus und kehrte nach Istanbul zurück. Ihm folgten die anderen Mitglieder, da
sie nach dem Staatsbesuch des Sultans den Druck der jeweiligen Staaten
spürten und in finanzielle Schwierigkeiten kamen. Sie wurden vom *padişah*
begnadigt und erhielten verschiedene Posten im Staatsdienst.

Jedoch hat diese Rückkehr ins Reich die Neuosmanen nicht zum
Schweigen gebracht. Manche Mitglieder der Allianz führten, wenn auch
nicht organisiert wie vormals, ihre Aktivitäten im Reich auf literarischer
und journalistischer Ebene weiter. Besonders der als führender Kopf der
Bewegung geltende Namık Kemal nahm seine journalistische Tätigkeit
nach seiner Rückkehr wieder auf und gab 1872 die Zeitung *İbret* heraus.
Außer in dieser Zeitung brachte er seine Meinung über 'Freiheit',
'Verfassung' und 'Vaterland' bei jeder sich bietenden Gelegenheit und mit
allen Mitteln zum Ausdruck. Und als sein Theaterstück *Vatan yahut Silistre*
(„Vaterland oder Silistrien“), in welchem er die heldenhafte Verteidigung
der Festung Silistria durch die Osmanen gegen die Russen thematisierte
und alle Osmanen zum Kampf gegen den Feind im Norden aufrief, von ihm
im Theater Gedikpaşa am 1. April 1873 inszeniert wurde, löste es unter der
Bevölkerung große Begeisterung aus. Diese patriotische Welle veranlaßte
den Sultan, den Autor und seine Freunde zu verhaften und aus Istanbul zu
vertreiben, da in diesem Stück, wie Lewis (1970, 157) formuliert, anstelle
der Liebe zur islamischen *umma* und zum Sultan-Kalifen die Liebe zum
Vaterland - also ein abstraktes und bis dahin im Reich unbekanntes und
ungewöhnliches Phänomen - zum Thema gemacht wurde. Die
Neuosmanen-Bewegung ging damit zu Ende, die Wirkung ihrer liberalen
Ideen blieb im Reich jedoch lange Zeit bestehen und führte 1876 zur
Ausrufung der ersten Konstitutionellen Monarchie.

5. Die Verkündung der ersten osmanischen Verfassung: *Kanun-u Esasi* und die Ära Abdülhamits II.

Die reformistische *Tanzimat*-Periode erreichte ihren Höhepunkt mit der Einführung der Verfassung unter Großwesir Mithat Paşa im Jahre 1876, „durch welche das Osmanische Reich - wenn auch dem Sultan-Kalifen die entscheidenden Prärogativen verblieben - den formalen Status einer konstitutionellen Monarchie erhielt“ (Steinhaus 1969, 38). Ortaylı (1987, 210) schreibt, daß der Reformprozeß, der Anfang des 19. Jahrhunderts eingesetzt hatte, mit diesem Schritt einen neuen Charakter erhalten habe. Die Zeit der Reformen sei durch die Zeit der radikalen Umwälzungen („Revolutionen“) verdrängt worden. Aber der Übergang zur Verfassung selbst sei nicht durch eine Revolution ermöglicht worden, sondern das Produkt des Aufstands einer Beamtengruppe gegen die hohen Bürokraten, gewesen.

Diese Beamtengruppe setzte Ende Mai 1876 durch einen Putsch Sultan Abdülaziz ab, und brachte an seine Stelle den reformfreudigen Sultan Murad V. an die Macht. Die Herrschaft des liberalen Sultans Murad V. war aber aufgrund einer Krankheit nur kurz. Abdülhamit II. wurde sein Nachfolger und versicherte den Putschisten, daß er eine Verfassung ankündigen werde. Die Rolle der Führer und Mitglieder der Neuosmanen-Bewegung bei dem Putsch ist zwar noch nicht klar beschrieben worden, es ist aber sicher, daß sie es waren, die durch ihre Ideen über ‘Verfassung’ und ‘Freiheit’ dem rebellierenden Teil der Beamtenschaft den Weg zum Konstitutionalismus eröffneten. Wie Lewis (1970, 165) schreibt, war zu der Zeit der Verkündung der Verfassung, im Jahre 1876, der Reformprozeß im Osmanischen Reich gerade hundert Jahre alt und die Idee der Verfassung noch jünger, aber nicht unwirksamer. Diese Idee sei, so Lewis, bei einem Teil der Elite schon verwurzelt gewesen.

Am 23. Dezember 1876 wurde in Istanbul in feierlicher Form die erste osmanische Verfassung, *Kanun-u Esasi*, die aus 12 Teilen und 119 Artikeln bestand, proklamiert. Sie war vor allem von den französischen und belgischen Verfassungen und einer Kommission unter der Führung von Mithat Paşa inspiriert (siehe TA 1974, 219). Mit der Verkündung der

Verfassung erhielt die Idee des Osmanismus ihre verfassungsrechtliche Grundlage. So bildet das Osmanische Reich nach Artikel 8 dieser Verfassung ein einheitliches und untrennbares Ganzes, und alle Untertanen waren demnach, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis und ihrer Ethnizität, „Osmanen“ (siehe hierzu Hirsch 1966, 24).

Schon am 19. März 1877 wurde das erste osmanische Parlament eröffnet. Es setzte sich aus zwei Kammern zusammen, dem Senat (*Meclis-i Ayan*) mit 25 vom Sultan ernannten Mitgliedern und der Deputiertenkammer (*Meclis-i Mebusan*), die aus 120 vom Volk gewählten Abgeordneten bestand. Aber das Parlament konnte nur zu wenigen Sitzungen zusammentreten. Unter dem Vorwand der Kriegereignisse mit Rußland löste Abdülhamit II. im Februar 1878 das Parlament wieder auf und suspendierte die Verfassung. Es war Abdülhamit II. bereits klar, daß die Idee des Osmanismus das Osmanische Reich nicht mehr zusammenhalten konnte. Vielmehr ermutigte und förderte diese liberale Idee, verstärkt durch die Verfassungsgarantie, die Unabhängigkeitsbestrebungen der christlichen Völker eher noch. So strebten die christlichen Völker, eines nach dem anderen, nach Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich. Der bulgarische Aufstand von 1876, die Aktivitäten der armenischen Nationalbewegung im Jahre 1890 und der Aufstand auf Kreta zwischen 1896 und 1897 sind Beispiele dafür. Die separatistischen Bewegungen waren einerseits zurückzuführen auf die Nicht-Realisierung der in den *Fermanen* von *Tanzimat* und *Islahat* verkündeten und mit der Verfassung von 1876 bekräftigten Idee der Gleichstellung aller Untertanen: Der Staat konnte nämlich seine Versprechungen nicht einhalten, wie es von Sivers folgendermaßen zum Ausdruck bringt:

„Gemischte Schulen, die die Regierung von 1868 mit der Absicht einer Förderung des osmanischen Reichsbewußtseins, des sogenannten Osmanismus (*osmanlilik*), einrichtete, konnten sich aus Geld- und Lehrermangel nur langsam entwickeln. Zudem blieben die Primärschulen vom gemischten System ausgenommen. Ähnliche Ausnahmen von der Gleichheit zwischen den Muslimen, Christen und Juden im Militär und in der Bürokratie machten den Osmanismus oft zu einem papierenen Prinzip.“ (von Sivers 1971, 40)

Andererseits konnte der islamisch gefärbte Osmanismus im Zeitalter des säkularen Nationalismus sowieso keine Alternative bieten; er erschien als ein Anachronismus und war für Nicht-Muslime nicht mehr interessant genug.

Um dem Zerfall des Reiches entgegenzuwirken, schien für Abdülhamit II. die Rückkehr zum islamischen Absolutismus, der den islamischen Institutionen und dem islamischen Recht wieder Geltung verschaffen sollte, die einzige Hoffnung darzustellen. Im Gegensatz zu den christlichen waren damals die muslimischen Völkerschaften im Reich von der Idee des Nationalismus noch nicht erfaßt. Sie standen der *umma* und ihrem Oberhaupt, dem Sultan-Kalifen, noch *treu* und *loyal* gegenüber. Deshalb erblickte Abdülhamit II. in diesen muslimischen Elementen die Garanten des bedrohten islamischen Reiches. Ein auf dem Islam basierendes Bewußtsein konnte seiner Meinung nach als 'Gegengift' gegen die christlichen Nationalismen dienen. Um unter den muslimischen Völkern ein islamisches Gemeinschaftsgefühl zu erwecken, bzw. um das **islamische** Wir-Gefühl zu fördern - anstelle des **osmanischen**, was die Reformer bis dahin getan hatten -, versuchte er daher, das höchste Amt der islamischen Gemeinschaft, das Amt des Kalifen, das seit der *Tanzimat*-Periode schwere Schläge erlitten hatte, wiederzubeleben. In diesem Sinne wurde er nie müde zu betonen, daß er der Beschützer **aller** Muslime sei, und er fing gleichzeitig an, vom Titel *Halife-i Müslimin, zill'ullah fi'larz* („Vertreter Gottes auf Erden“) wieder Gebrauch zu machen, womit er den Grundstein einer panislamistischen Politik legte. Die Bedingungen für die Entfaltung einer solchen Strömung bestanden bereits: Die Unabhängigkeitsbewegungen der christlichen Völker innerhalb des Reiches und die Expansion und die Drohungen der westlichen Mächte gegenüber der islamischen Welt hatten hier zusammengewirkt und so die Entstehung des Panislamismus osmanischer Version erleichtert. Der Panislamismus, so schreibt Tibi (1987, 77), „dokumentiert den Versuch, den in seiner Funktion als Herrschaftslegitimität geschwächten islamischen Universalismus durch eine moderne Auslegung wirksam zu halten.“ Die ideologische Basis dieser anti-westlichen Strömung wurde von Gamaladdin Afghani (1839-1897) gelegt.

Im Verlauf seiner panislamistischen Politik unterdrückte Abdülhamit II. einerseits die westlich orientierten Reformer und die christlichen Nationalisten innerhalb des Reiches und versuchte andererseits, im Ausland die religiöse Herrschaft des Kalifenamtes über alle Muslime - von Algerien bis Indien - wiederherzustellen. Somit ersetzte der Panislamismus, der die Loslösung christlicher Balkanvölker voraussetzte, bzw. diese durch militärische Gewalt an einer Mitsprache zu hindern versuchte, den Osmanismus, der diese Völker durch ihr „freiwilliges Bekenntnis“ oder, besser gesagt, durch eine Verfassung an das Reich zu binden versucht hatte.

Obwohl die osmanische Verfassung *de jure* bis 1908 bestand, herrschte *de facto* ein „unaufgeklärter Absolutismus“ (Steinhaus 1969, 40), der 30 Jahre andauern sollte. Wie von Sivers schreibt, scheint „selbst die Bürokratie“ in dieser Ära „ihren Status als Ko-Repräsentant des Reiches wieder verloren zu haben: Der Sultan ist der einzige Vertreter des Reiches.“ (von Sivers 1971, 47) Die Macht verlagerte sich somit von der Hohen Pforte wieder zum Serail des Sultans. Während viele führende Köpfe des Konstitutionalismus, wie z.B. Namık Kemal und Ziya Paşa, verbannt wurden, wurde der Großwesir Mithat Paşa, der Initiator der ersten osmanischen Verfassung, im Jahre 1884 ermordet. Hans Kohn resümiert die Abdülhamit-Ära folgendermaßen:

„Die fortschrittsfreundliche Periode wurde schnell durch einen schrankenlosen und korrupten Despotismus abgelöst. (...) Damit begann für die Türkei die dreißigjährige Periode der Abdul Hamidischen Reaktion.... Eine Willkür- und Polizeiherrschaft schlimmster Art, verbunden mit einem ausgebildeten Spitzelwesen und einer strengen Zensur, machten das Leben unerträglich. Hand in Hand gingen damit Korruption und Mißverwaltung in allen Teilen des Reiches.“ (Kohn 1928, 182-183)

Mit der hamitischen Herrschaft ging nach Meinung mancher Historiker die *Tanzimat*-Periode zu Ende (vergl. Eren 1981, 392).

III. DIE ENTSTEHUNG DES TÜRKISCHEN NATIONALISMUS

1. Untersuchungsschritte

Der tschechische Historiker Miroslav Hroch teilt in seiner Abhandlung *Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen sozialgeschichtlichen Forschung* die Entstehung der nationalen Bewegungen der „kleinen Nationen“ in drei Phasen auf. In der ersten Phase (**Phase A**) handelt es sich um das „Erwachen“ des Interesses einiger Persönlichkeiten aus dem Bildungsbürgertum für die völkische Kultur und Sprache. So formuliert Hroch: „An der Schwelle liegt die Phase des gelehrten Interesses und der Vorliebe einiger Einzelpersonen für das Nationale - etwa im Sinne des aufklärerischen Durstes nach neuen Erkenntnissen.“ (Hroch 1978, 160) Dieses Interesse ist rein kulturell-literarisch und trägt noch keine politisch-ideologischen Züge.

In der zweiten Phase (**Phase B**) entwickelt sich aus diesem kulturell-literarischen Interesse und geformt von den in dieser Etappe entstandenen unpolitischen Arbeiten bereits eine „energische Minorität“ als „Entdecker“ der Nation und tritt mit ihrer ganzen Kraft für die Realisierung der nationalen Idee ein: Sie macht Werbung für das Nationale, stellt politisch-nationale Forderungen usw. Obwohl diese nationale Politik im Kreise einer engeren Bildungsschicht Anziehungskraft besitzt und große Unterstützung erlangt, bleibt ihre Wirkung in dieser Phase auf die große Masse der Bevölkerung sehr gering oder ist zu vernachlässigen. Diese Phase ist gekennzeichnet, so Hroch, durch die

„zielbewußte nationale Agitation, geführt von einer national bewußten Minorität (einer kleinen Patriotengruppe), die sich um die allgemeine Verbreitung des wertbezogenen Nationalbewußtsein bemüht, die also für die Begeisterung die breiteren Schichten ihrer ethnischen Gruppe zu gewinnen versucht. ... Hier liegt im engeren Sinne das nationale Erwachen kleiner Nationen, wobei erst der Übergang zur Phase C ein Zeichen des erfolgreichen Erwachens liefert.“ (Hroch 1978, 160)

In der dritten Phase (**Phase C**) beginnt dann die nationale Idee, in breiten Teilen der Bevölkerung vor allen anderen politischen Bindungen vorrangig zu werden. Das Nationale schwächt alle anderen Loyalitäten und tritt an die erste Stelle der Prioritätenskala. Die nationale Idee und Programmatik erreicht somit das Stadium, in welchem sie in der Lage ist, einen großen Teil der Bevölkerung zu mobilisieren. Hier setzt, um mit Hroch zu sprechen, „die Massenbewegung der Nationalbewußten“ ein (Hroch 1978, 160).

In Anlehnung an dieses Schema soll nun im folgenden die Entwicklung des türkischen Nationalismus untersucht werden, wobei die erste Phase dem Zeitraum zwischen 1860-1908 und die zweite Phase in etwa dem Abschnitt 1908-1923 entspricht. Die erste Phase (Vorbereitungsphase) sei dabei nach dem Schwerpunkt der Aktivitäten als **kulturell-literarische Phase** und die zweite Phase als **politisch-organisatorische Phase** des Türkismus bezeichnet. Die dritte Phase, in welcher der Türkismus als eine die Massen bewegende Kraft dient, beginnt erst in der Zeit nach Ausrufung der Republik 1923 und wird in der vorliegenden Arbeit nicht untersucht.

2. Die ‘Türken’ und die ‘türkische Sprache’ als Interessens- und Untersuchungsgegenstand der europäischen Orientalisten

Es waren nicht die ersten osmanischen Intellektuellen, die Neuosmanen, sondern zuerst die europäischen Orientforscher, die die ‘Türken’ entdeckten. Nachdem die Orientalisten des 18. Jahrhunderts, die über China und den Islam forschten, zufällig auf Informationen über die Türken vor ihrer Islamisierung gestoßen waren, bildete sich daraus ein neuer Interessenschwerpunkt in der Orientforschung. Aus diesem Interessensbereich, der durch die Arbeiten von J. de Guignes, Arthur Lumley Davids, Arminius Vámbéry, Leon Cahun und anderen bereichert wurde, entstand dann innerhalb der Orientalistik eine Unterdisziplin: die ‘Turkologie’. Sie gewann an Aufschwung, insbesondere nachdem Thomsen und Radloff die alten türkischen Schriften (*Orhun yazıtları*) aus dem 8. Jahrhundert entschlüsselt hatten (vergl. Bertkay 1983, 16).

Schon Mitte des 18. Jahrhunderts wurde in Frankreich von de Guignes ein Geschichtsbuch (*Histoire Général des Huns, des Turcs, des Mongols, et Autres Tartares occidentaux*) über die Hunnen, Türken und Mongolen veröffentlicht. Dann wurde Anfang des 19. Jahrhunderts ein Grammatikbuch der türkischen Sprache von Arthur Lumley Davids in Englisch (*A Grammar of the Turkish Language*, London 1832) und Französisch herausgegeben¹. Obwohl es in diesem Werk überwiegend um die Grammatik der türkischen Sprache ging, wurden nebenbei auch die türkische Geschichte und Kultur behandelt. Dieses Buch hatte gegen Ende des Jahrhunderts „großen Einfluß auf die osmanischen Intellektuellen ausgeübt“, berichtet der Vater des politischen Türkismus, Ziya Gökalp (Gökalp 1990, 10).

Die von den Orientalisten über die Türken geschriebenen Bücher enthielten in der Regel eine Karte der Turkvölker in Zentralasien, auf dem Balkan und in Anatolien, was ihre sprachlich-kulturelle Verwandtschaft betonte bzw. dokumentierte und ans Licht brachte. So machte z.B. der ungarische Turkologe und Türkophile, Arminius Vámbéry² (1832-1913) „nach seinen abenteuerlichen Reisen durch Rußland, Zentralasien und Persien seine türkischen Freunde durch seine Bücher und Vorträge mit ihren zentralasiatischen Verwandten bekannt.“ (Hostler 1960, 173) In diesem Zusammenhang waren auch die Bemühungen von Martin Hartmann, „der eine Verbindung zwischen den Turkvölkern herzustellen suchte“, (Minorsky 1934, 955) wichtige Quellen, aus denen sich der 'kulturelle Türkismus' nährte. Aber am bedeutendsten für die Entwicklung und Propagierung des türkischen Einheitsgedankens waren die Arbeiten von Cahun. Insbesondere sein Buch *Introduction á l'Histoire de l'Asie*, das von Necip Asim ins Türkische übersetzt worden war, fand bei der türkischen Intelligenz großen Anklang und war Ende des 19. Jahrhunderts eines der meistgelesenen Bücher in Istanbul überhaupt. Ziya Gökalp schreibt zu dem

¹ Die französische Übersetzung des Buches wurde 1833 von der Mutter des Autors dem Reformsultan Mahmud II. geschenkt (siehe Gökalp 1990, 10-11).

² Sein eigentlicher Name war Hermann Weinberg, und seine Reise fand zwischen 1861 und 1863 statt (vergl. Gust 1993, 75).

Buch, es sei so, „als ob es zur Ermutigung und Verbreitung der Idee des Türkismus geschrieben worden sei.“ (Gökalp 1990, 18; Übers. H.A.; vergl. dazu auch Kushner 1979, 195, Anm.: 27). Hostler schreibt in seiner Bewertung des Buches von Cahun:

„Der französische Autor verherrlicht die mongolischen Kriegsherren Dschingis Khan und Timur als Übermenschen und die Mongolen als 'rassische' Aristokratie. Die Türken werden als Nachkommen der Mongolen und weit bessere Krieger als die Araber und Perser geschildert. Die Araber haben nach Meinung Cahuns die Türken mit ihrem heuchlerischen Koran vergiftet, sie entnationalisiert und geschwächt und damit die Errichtung eines großen türkischen Weltreiches verhindert. Im letzten Kapitel, das er den Timuriden widmete, gibt er eine ausgezeichnete Darstellung der Leistungen der Türken in Kultur, Wissenschaft und Kunst.“ (Hostler 1960, 173)

Daher schreibt Rıza Nur mit Recht, daß „der Pantürkismus und Panturanismus von europäischen Turkologen entwickelt wurden“ (zit. nach Avcıoğlu 1989, 16; Übers. H.A.).

Im folgenden wird der Versuch unternommen, vor dem Hintergrund dieser Einführung die Etappen des türkischen Nationalismus zu untersuchen.

3. Die Phasen des türkischen Nationalismus

3.1 Die Entstehung des „Interesses“ und der „Vorliebe einiger Einzelpersonen für das Nationale“: Phase A

Die Forschungen der europäischen Orientalisten und Turkologen über die türkische Geschichte und Sprache zeigten ihre Wirkungen auf die türkische Intelligenz in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts, wobei es sich am Anfang um ein sehr schwaches und exotisches Interesse handelte. So begannen einige verwestlichte türkische Intellektuelle (insbesondere Literaten), orientiert am Beispiel der westlichen Orientalisten, sich mit der türkischen Sprache und Kultur zu beschäftigen. Die abgewerteten, verachteten und als „unkultivierte Bauern“ hingestellten 'Türken' wurden so plötzlich entdeckt. Diese Periode, in der die Türken zum ersten Mal im

Osmanischen Reich zum Objekt des Interesses wurden, entspricht der **Phase A** des von Hroch entworfenen Schemas.

Das Interesse konzentrierte sich in erster Linie auf die 'türkische Sprache'. Dadurch tauchte zum ersten Mal der Unterschied zwischen der Gebildetensprache (Osmanisch) und der Volkssprache (Volkstürkisch) im Bewußtsein mancher Intellektueller auf. So stellen z.B. die Überlegungen von Ziya Paşa (1825-1880), der für die Rückbesinnung auf die „Volkssprache“ eintrat, in diesem Zusammenhang wichtige Schritte dar. In seinem Artikel, *Şiir ve İnşa*, („Dichtung und Stil“) unterschied er zwischen der klassischen osmanischen „Hof-Literatur“ und der türkischen „Volksliteratur“, und als Romantiker, der unter dem Einfluß Rousseaus stand und dessen *Emile* ins Türkische übersetzt hat, entschied er sich dann für die letztere, d.h. für das Völkische (vergl. Köprülü 1966, 302-303). Er weist daraufhin, daß „die Dichtung in jedem Volke der Natur gemäß ist und alle Völker der Erde ihre eigene und ihnen eigentümliche Dichtung haben“. Und „unsere natürliche Dichtung und unser natürlicher Stil leben [nicht im osmanischen Hof, sondern] ... in der Bevölkerung der (anatolischen) Provinzen und in der Bevölkerung Stambuls“. Die türkische Dichtung besteht nach ihm „in den Volksliedern und sonstigen Volksdichtungen, die unter verschiedenen Namen bekannt sind“ (zit. nach Ahmed Muhiddin 1921, 43). Auch die Bemühungen von Şinasi (1826-1871), einem der ersten modernen osmanischen Autoren und Journalisten, der in seinem Werk, *Durüb-i Emsal-i Osmanniyye* die wichtigen Sprichwörter zusammenfaßte und mit einer Wörterbucharbeit (*Kamus-i Osmani*) begann (vergl. Tuncer 1990, 7), stellen weitere wichtige Schritte auf diesem Weg dar.

Die ersten Sprachforschungen über die türkische Sprache bei den Türken selbst begannen aber erst mit Ahmet Vefik Paşa (1823-1891), dem Schriftsteller, Staatsmann, Übersetzer, Botschafter, Professor der Geschichte und Vorsitzenden des ersten osmanischen Parlaments. Sein Großvater, Yahya Efendi, war ein Konvertit, und sein Vater, Ruhuddin Mehmet Efendi, Übersetzer unter dem großen Reformier Mustafa Reşit Paşa in Paris. Mit ihm ging der 11jährige nach Paris, wo er drei Jahre eine französische Schule besuchte. Im Vorwort seines Wörterbuches *Lehçe-i*

Osmani („Osmanische Dialekte“), erschienen 1890, vertritt er die Meinung, daß der osmanische Dialekt nur einer von vielen Dialekten einer Hochsprache, nämlich des Türkischen, sei, die im Raum von der Mandschurei bis Ungarn gesprochen wird (vergl. Lewis 1970, 345; Gökalp 1990, 11). In diesem Werk versucht er außerdem zum ersten Mal, die türkischen Wörter von den arabischen und persischen abzusondern (siehe Akçuraoğlu 1990, 25-26). Er war ein leidenschaftlicher Anhänger der türkischen Sprache und sprengte, wie Ortaylı schreibt, „in seiner Annäherung an die türkische Sprache und Geschichte den Rahmen des Islam. ... Er war zwar kein türkischer Nationalist, aber er wußte ganz genau, daß die Türken das Hauptelement des Osmanischen Reiches bildeten.“ (Ortaylı 1987, 184; Übers. H.A.) Wichtig ist es in diesem Zusammenhang, seinen Vorschlag zu erwähnen, den er den syrischen Mitgliedern des ersten osmanischen Parlamentes machte. Er sagte zu ihnen: „Wenn ihr klug seid, lernt ihr so schnell wie möglich Türkisch.“ (Ortaylı 1987, 58)

Ein interessanter Ansatz über den Ursprung, die Sprache und die Kultur der Türken wurde von Mustafa Celalettin Paşa (1826-1876) entwickelt. Er wurde in Polen geboren, und sein eigentlicher Name war Constantin Borzeck. Als Teilnehmer am Aufstand von 1848 floh er nach dessen Niederschlagung ins Osmanische Reich. Er konvertierte dort zum Islam und arbeitete für das osmanische Militär, zunächst als Hauptmann, dann als General, und fiel 1876 bei einem Kampf in Montenegro (vergl. dazu Kushner 1966, 172, Anm.: 23). Er schrieb 1869 das Buch *Les Turcs anciens et modernes*, in dem er die Meinung vertritt, daß die Türken der Rasse „*Touro-Aryenne*“ angehörten und daß es daher zwischen den europäischen Völkern und den Türken eine Verbindung gebe. Nach seiner Meinung stammt die europäische Zivilisation von der Rasse „*Touro-Aryenne*“ ab, neben den „*Ariern*“ wären nämlich auch die „*Turanen*“ an der Entwicklung dieser Zivilisation beteiligt gewesen. Aber nachdem die Türken den Islam angenommen hätten, hätten sie den Kontakt zu diesem Kulturbereich verloren und sich immer mehr dem semitischen Kulturkreis angenähert. Deswegen würde die neue türkische Rückbesinnung auf Europa die Rückkehr zu ihrem Ursprung bedeuten (vergl. Akçuraoğlu

1990, 30). Und gerade diese Rückbesinnung muß seiner Ansicht nach das Ziel der türkischen Politik sein, weswegen er als der erste „Verkünder der kemalistischen Verwestlichung“ angesehen wurde (siehe Berktaş 1983, 29). Mustafa Celalettin Paşa vertritt weiterhin in seinem Buch die Meinung, daß die türkische Sprache eine reiche Sprache ist und daß die Türken in der Geschichte eine große Rolle gespielt haben. Er forderte außerdem die Reinigung der türkischen Sprache von nicht-türkischen Elementen. Obwohl seine „*Touro-Aryenne*“-Theorie und das Buch allgemein keine wissenschaftliche Bedeutung haben, lieferten seine Überlegungen doch wichtige Puzzleteile für die Entstehung des späteren Türkismus.

Während Ahmet Vefik Paşa die „sprachliche Einheit“ der Turkvölker betonte, machte Süleyman Paşa (1838-1892), welcher nach Mustafa Celalettin Paşa der zweite osmanische Intellektuelle war, der von der europäischen Originalliteratur über die Türken Gebrauch machte und ein Geschichtsbuch (mit dem Titel *Tarih-i Alem* - „Geschichte der Welt“ - erschienen 1876) schrieb, auf die **vorislamische Geschichte** der Türken aufmerksam. Somit wurde das osmanische Geschichtsverständnis, welches die Geschichte der osmanischen Türken mit Mohammeds Geburt beginnen ließ, in Frage gestellt. Der bekannte türkische Historiker Fuad Köprülü erblickt in diesem Schritt den Beginn nationaler Historiographie (siehe Köprülü 1966, 312). „Die neue Art, in der er die Geschichte seines Volkes betrachtete“, schreibt Hostler, „zeigte sich bereits im Titel der von ihm verfaßten Sprachlehre, der ‘Sarf-i Türki’ (türkische Formenlehre) lautet“ (Hostler 1960, 174). Dies war ein bedeutender Fortschritt im Gegensatz zu Cevdet Paşa, der sein Grammatikbuch noch als *Kavaidi-i Osmaniye* („Regel der osmanischen Sprache“) bezeichnet hatte. In diesem Sinne vertritt Süleyman Paşa in einem Brief, den er dem bekannten osmanischen Literaten Recaizade Ekrem Bey schrieb, die Meinung, daß „*Osmanlı*“ („osmanisch“) nur die Bezeichnung eines Staates sei, dessen Sprache und Literatur aber müßten als „Türkisch“ bezeichnet werden:

„Es ist nicht richtig, osmanische Literatur zu sagen. Es ist genauso falsch, wenn man unsere Sprache und unsere Nation als osmanisch bezeichnet, da das Wort Osmanen nur der Name unseres Staates ist. Unsere Nation heißt türkisch, und deshalb ist unsere Sprache

Türkisch, und unsere Literatur ist türkische Literatur.“ (zit. nach Gökalp 1990, 13; Übers. H.A.)

Die gleiche Meinung wird von einem anderen osmanischen Intellektuellen, Şemseddin Sami (1850-1904), im Vorwort seines Wörterbuches *Kamus-i Türk* („Türkisches Wörterbuch“) folgendermaßen vertreten: „Unsere Sprache ist Türkisch, es wäre undenkbar dem Wörterbuch dieser Sprache einen anderen Namen [als Türkisches Wörterbuch] zu geben.“ (Akçuraoğlu 1990, 85; Übers. H.A.). Er vertritt weiterhin die Meinung, daß das Westtürkische (Osmanische) und Osttürkische (welches in Zentralasien gesprochen wird) zwei Dialekte derselben Sprache seien. Wie aber allgemein behauptet wird, seien die Unterschiede zwischen diesen Dialekten nicht so groß, wie z.B. die zwischen Latein und Italienisch oder Spanisch und Französisch. Der Unterschied sei eher so klein wie zwischen dem Nord- und Süddeutschen, dem Italienisch der Toskana und dem Italienisch von Neapel oder wie die Unterschiede zwischen den verschiedenen arabischen Dialekten in Nordafrika, Tunesien, Marokko und Ägypten (vergl. Akçuraoğlu 1990, 85 und Ahmed Muhiddin 1921, 44f). Es muß hier ebenfalls angesprochen werden, daß Şemseddin Sami in seiner Person einen dualen Patriotismus vertrat. Er war zugleich osmanisch-türkischer und - aufgrund seiner Abstammung - albanischer Patriot. Er glaubte an die Unabhängigkeit von Albanien, aber das Osmanische Reich war für ihn das Mutterland. Dieser Dualismus zeigte sich besonders darin, daß er sowohl der Verfasser des ersten osmanischen Romans *Taaşuk-i Talat ve Fitnat* als auch eines der ersten albanischen Theaterstücke, *Besa yahut Ahde Vefa*, war. Auch das heutige, auf dem Lateinischen basierende albanische Alphabet stammte, so Ortaylı, von ihm (siehe Ortaylı 1987, 185-186).

Den Ruf, der „erste osmanische Turkologe“ zu sein, erhielt erst Necib Asım (1861-1935) (vergl. Lewis 1970, 345). Er arbeitete in der Redaktion der Zeitung *İkdam*, in deren Logo der Untertitel „Türkische Zeitung“ stand. Akçuraoğlu und Gökalp bezeichnen übereinstimmend diese Zeitung als „erstes Organ des Türkismus“ (Akçuraoğlu 1990, 88, Gökalp 1990, 15). Necib Asım schrieb sowohl in dieser als auch in anderen osmanischen

Zeitungen und Zeitschriften wissenschaftliche Artikel über die alte türkische Sprache und Geschichte. Darüber hinaus ist er Verfasser zahlreicher Bücher, und er hat auch Übersetzungen zu dieser Thematik angefertigt. So wurde beispielsweise das Buch *Einführung in die Asiatische Geschichte* des bekannten Orientalisten Leon Cahun von ihm übersetzt. Wie Gökalp feststellte, hatte dieses Werk damals auf die jungen Türken großen Eindruck gemacht (siehe Gökalp 1990, 18). All seinen Bemühungen lag die Hervorhebung der Tatsache zugrunde, daß die Türken außer der osmanischen noch eine vor-osmanische Geschichte und außer der osmanischen auch noch die türkische Sprache (das sog. Volkstürkisch) hätten (vergl. Kushner 1979, 48f). Durch seine Arbeiten hatte er daran mitgewirkt, so Berktaş, daß der türkische „Nationalismus als Pantürkismus entsteht“ (1983, 29).

Eine andere wichtige Unternehmung in dieser Ära wurde von Bursalı Tahir Bey (1861-1926) eingeleitet. In seinen Bestrebungen ging es ihm vorwiegend darum, das negative Bild, das die Außenwelt von den Türken hatte, zu verändern. Er versuchte in seinen Arbeiten aufzuzeigen, daß die Türken nicht nur durch ihr „Schwert“ stark geworden waren, sondern genauso in anderen Bereichen wie etwa in Kultur und Wissenschaften herausragende Fähigkeiten besaßen. Um dies zu beweisen, schrieb er im Jahre 1896 ein Buch mit dem Titel *Türklerin Ulüm ve Fünuna Hizmetleri* („Die Dienste der Türken für Wissenschaft und Kultur“), in dem er die bedeutende Rolle der Türken, insbesondere in der islamischen Geschichte, aufzuzeigen versuchte. Die wichtigste Mission dieses Buches ist es zu verdeutlichen, daß, „wenn nicht die Hälfte, so ungefähr doch ein Drittel der großen Persönlichkeiten, die zur Entstehung der islamischen Zivilisation und ihrer Verbreitung beigetragen hatten, Türken“ waren³ (siehe Akçuraoğlu 1990, 100; Übers. H.A.; vergl. auch Kushner 1979, 54-55).

³ Man kann diese Behauptung einigermaßen verstehen, wenn man sich das damalige Türkenbild in Europa, bei welchem die Türken als kulturlose „Barbaren“ dargestellt wurden, vor Augen hält. Zu diesem negativen Türkenbild siehe Akçam 1994, 46-47.

All diese Forschungen über und das Interesse an der türkischen Sprache und Geschichte verärgerten den Sultan Abdülhamit II. Er vermutete in dieser ethnisch/nationalen Zuneigung die Entstehung einer starken Konkurrenz zu seinem Panislamismus. Deshalb verbot er durch einen Befehl die Beschäftigung mit der Sprache (siehe Akçuraoğlu 1990, 96). Aber weder dieses Verbot noch seine allgemeinen Unterdrückungsmaßnahmen konnten verhindern, daß in der osmanischen Literatur ein patriotisch-populistischer Trend einsetzte, durch den die türkische Sprache und Volkskultur belebt wurden. Die türkische Volkssprache versuchte, sich auf literarischer Ebene gegen die osmanische Literatursprache zu behaupten. Immer mehr Dichter und Schriftsteller tendierten dazu, in reinem Türkisch zu schreiben. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet der Dichter Mehmet Emin Yurdakul (1869- 1944).

Im Gegensatz zu Vorläufern des sprachlich-kulturellen Türkismus und den damals bedeutenden osmanischen Literaten stammte er aus der unteren Schicht der Gesellschaft. Als er in Istanbul als kleiner Beamter tätig war, lebte der Ideologe des Panislamismus, Gamaladdin Afghani, ebenfalls in Istanbul (1892-1897). Mehmet Emin zählte zu seinen ständigen Besuchern. Er war insbesondere beeindruckt von dessen Lehre, daß jedes islamische Volk sich separat entwickeln und befreien sollte, da nur aus diesen entwickelten und befreiten Völkern eine starke islamische Welt entstehen könne. Von den Forschungen über die türkische Sprache und Geschichte beeinflusst, schuf der Dichter aus dieser Erkenntnis heraus ein Werk von großer Bedeutung für das türkische Volk (siehe Akçuraoğlu 1990, 109-110, vergl. auch Tansel 1969, XVI-XVII).

Im Jahre 1889 veröffentlichte er seine ersten Gedichte in einem kleinen Band, betitelt *Türkische Gedichte*. In diesen Gedichten benutzte er die Sprache des „einfachen Volkes“ und brachte dessen Sorgen, Probleme und Tapferkeit zum Ausdruck. Er verzichtete in seinen Gedichten, soweit dies möglich war, auf die Verwendung arabischer und persischer Wörter und auf grammatische Regeln. So z.B. verwendete er das türkische Versmaß (*Hece ölçüsü*) und nicht mehr die klassische osmanische *Aruz Vezni*. Sowohl inhaltlich als auch formal war dies ein radikaler Bruch mit der

klassischen osmanischen Literatur, wie das Ziya Gökalp folgendermaßen beschreibt: Seine Gedichte „verkündeten das Kommen einer Revolution“ (Gökalp 1990, 14). Und Akçuraoglu (1990, 125) schreibt: „Die Gedichte von Mehmet Emin sind, bewußt oder unbewußt, die Unabhängigkeitsmanifestation der Türkischen Sprache“ (Übers. H.A.). Er vergleicht diese Neuerung in der Literatur mit der „Erlangung der politischen Unabhängigkeit der Türkei“ nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches (ebd. 125). Dieser Schritt Mehmet Emins löste unter den osmanischen Literaten eine breite Diskussion aus. Besonders die traditionellen osmanischen Intellektuellen und Literaten griffen seinen Stil an und bezeichneten ihn als vulgär. Ihrer Meinung nach waren die Volkssprache und das neue Versmaß (*Hece ölçüsü*) ungeeignet für die Schaffung literarischer Werke. Daher sollte die gehobene intellektuelle Sprache, nämlich Osmanisch, als Literatursprache weiterbestehen.

Mehmet Emin war unter den osmanisch-türkischen Dichtern der erste, der ein türkisches Nationalbewußtsein entwickelte, der auf seine türkische Sprache und türkische Nationalität aufmerksam machte und der darauf auch stolz war. In einem Vers eines Gedichtes von ihm kommt diese Tatsache deutlich zum Ausdruck: „Ich bin ein Türke, meine Religion und meine Nationalität sind erhaben“. In einem anderen Gedicht tritt sein Nationalbewußtsein deutlicher hervor: „Das schönste [fremde] Gesicht kommt uns häßlich vor, wir mögen [nur] türkische Gesichter“ (zit. in: Tansel 1969, 22 und 24; Übers. H.A.). Mehmet Emin hat das Volk für die Literatur entdeckt. So bezeichnet ihn Yusuf Akçuraoglu (1990, 115) als „den Dichter des einfachen Volkes“... „In keinem seiner Gedichte ist eine Zuneigung oder Sympathie für Sultan oder Adel feststellbar“. Diese wurden nicht zum Inhalt seiner Gedichte. In diesen „gibt es Gott, Heimat, Volk, aber keinen Sultan und keinen Serail und keine Schmeichler um ihn herum“ (Akçuraoglu 1990, 115; Übers. H.A.). Der Sultan-Kalif verlor in diesen Gedichten seine Funktion als verbindende Kraft: die Loyalität ging vom Sultan auf das Volk über. Professor Horn stellte in seinem Buch *Die Geschichte der modernen türkischen Dichter* eine sinngemäße Parallele zwischen Mehmet Emins Gedichten aus *Eine Stimme aus Anatolien* und dem Satz: „Deutschland, Deutschland über alles“, fest. In beiden Fällen

gibt es keine Könige, vielmehr bilden das Volk und die Heimat die wichtigsten Verbindungsinstanzen (siehe Akçuraoğlu 1990, 117). In diesem Sinne schreibt der berühmte Orientalist E. J. Gibb in einem Brief an den Dichter, daß das türkische Volk erst durch ihn seine eigene Stimme gefunden habe (vergl. Tansel 1969, XXIV). Somit hatte Mehmet Emin, der auch vom Populismus Namik Kemals stark beeinflusst war, dessen Osmanismus aber keine Bedeutung zumaß, den Weg für den populistisch-literarischen Türkismus geebnet.

Es bleibt festzustellen, daß die Träger dieser ersten Phase (**Phase A**) keine Politiker, sondern Historiker, Sprachwissenschaftler und Literaten waren, die als erste die Idee einer ethnischen, kulturellen und sprachlichen Verwandtschaft aller Turkvölker in ihren Arbeiten hervorhoben. Insofern war diese Idee in dieser Etappe noch keine politische Richtung, die sich gegen den Osmanismus und Islamismus hätte behaupten können. Hinter diesen damals dominanten politischen Bewegungen blieb die Sympathie „einiger Einzelpersonen“ für das neue Konzept noch weit zurück und zeigte in der osmanischen Politik so gut wie keine Wirkung. Um zur politischen Ideologie zu werden, ging diesem zuerst noch eine Organisationsphase voraus, die aber erst nach 1908 einsetzte.

Bei dieser Entwicklung darf die besondere Rolle der „turko-tatarischen Intelligenz“ in Rußland nicht vergessen werden.⁴ In der Folge der bedeutenden Bemühungen Ismail Gasprinskis (1851-1914) von der Krim,

⁴ Viele Krim- und Wolgatataren, welche neue Ideen mit sich brachten, wanderten in jener Zeit aufgrund des russischen Vorstoßes massenhaft ins Osmanische Reich aus. Die Zahl dieser Einwanderer wurde damals von Vámbéry auf eine halbe Million geschätzt (siehe Kohn 1928, 189). Es muß aber gesagt werden, daß unter den Einwanderern neben den Turkvölkern auch Moslems anderer Ethnizitäten waren. Es handelte sich z.B. um: „die Hälfte aller Abchasen (ein zumeist sunnitische Volk im Westkaukasus), die meisten Lasen (einst orthodoxe Christen, dann sunnitische Moslems südlich des georgischen Hafens Batum), viele Adscharen (georgische Moslems), fast 400.000 Tscherkessen, alle etwa 30 000 Ubychen (ein den Tscherkessen verwandter Stamm am Nordufer des Schwarzen Meers), ein Achtel aller etwa 200. 000 Kabardiner (den Tscherkessen verwandte Sunniten), und fast alle der etwa 30 000 Tschetschenen (sunnitische Viehzüchter aus dem Nordkaukasus) vom Arstchwoi-Stamm, die so dem Schicksal ihrer Landsleute entgingen, von den Russen nach Kasachstan und Kirgisien ausgesiedelt zu werden.“ (Gust 1993, 73)

der sich um den „Untergang der turko-tatarischen Rasse“ sorgte und während seines ganzen Lebens dagegen ankämpfte (siehe Akçuraoğlu 1990, 70), war es erst der Kasache Yusuf Akçuraoğlu (1876-1935), der den Türkismus neben anderen dominanten Richtungen wie dem Osmanismus und dem Islamismus als eine weitere Alternative in die politische Diskussion einbrachte. Während seines Studiums in Paris hielt er Kontakte zu osmanischen Oppositionellen, d.h. zu den Jungtürken, insbesondere zu deren Führer Ahmet Rıza Bey, in dessen Zeitung *Şüra-yı Ümmet* er zunächst über die verschiedensten Themen schrieb. In diesen Artikeln, die vornehmlich im Jahre 1902 verfaßt wurden, kamen die Ideen der Nation und des Nationalstaates noch nicht zum Ausdruck. Dagegen ging er mit dem damals üblichen Ausdruck „osmanische Nation“ vorsichtig um, er gebrauchte statt dessen die Wendung „osmanische Gesellschaft“. Erst in seinem bekannten Artikel *Üç Tarzı Siyaset* („Drei Arten der Politik“), der im Jahre 1904 in der Zeitung *Türk* in Kairo veröffentlicht wurde, vergleicht er drei politische Richtungen **zur Rettung des Osmanischen Reiches** miteinander. Hier kam zum ersten Mal der Türkismus neben dem Osmanismus und dem Islamismus als politisches Konzept in Betracht. Im einführenden Teil des Artikels stellte er die drei Richtungen zunächst einmal vor. Zum Türkismus schreibt er folgendes:

„Die Idee, eine türkischen Nation auf der Basis der Rasse zu etablieren [er meint damit die Stützung des Osmanischen Reiches auf das türkische Element] ist sehr neu. Ich glaube nicht, daß die alten türkischen Staaten und das Osmanische Reich diese Idee kannten. ... Erst in der letzten Zeit hat sich in Istanbul eine nicht politische, sondern mehr kulturelle Eliteschicht gebildet, die diese Idee vertritt. ... Semsettin Sami, der Autor von *Türkischen Gedichten* (Mehmet Emin), Necip Asım, Veled Çelebi und Hasan Tahsin sind führende Persönlichkeiten dieser Idee. Die Zeitung İkdam sympathisiert mit dieser Idee.“ (Akçuraoğlu 1976, 23-24; Übers. H.A.)

Nach der Einführung stellt er im nächsten Teil seines Artikels die berühmte Frage: **Welche von den drei Richtungen kann das Reich retten?** Indem er aber feststellt, eine osmanische Nation zu bilden sei eine hoffnungslose Bemühung, läßt er den Osmanismus, welcher seit den *Tanzimat*-Reformen ausgearbeitet worden war, um das Reich vor dem Untergang zu retten, außer acht. Zwischen dem Islamismus und dem Türkismus kann er aber noch keine Entscheidung treffen, weshalb er den Schluß offenläßt und die

Frage stellt: „Türkismus oder Islamismus: Welche Richtung von den beiden ist realisierbar und Hoffnungsträger für das Osmanische Reich?“ (Akçuraoglu 1976, 36).

Obwohl Yusuf Akçuraoglu noch von der Rettung des Osmanischen Reiches träumte (also nicht etwa von der Gründung eines Nationalstaates) und den Islamismus noch als „Rettungsideologie“ in Betracht zog, waren seine Überlegungen zum Türkismus trotzdem doch sehr neu. Als er diese Überlegungen anstellte, sahen Ziya Gökalp, der zukünftige Ideologe des politischen Türkismus und die Vorkämpfer der Jungtürken-Bewegung noch im Osmanismus die einzige Rettung für das polyethnische Osmanische Reich, zogen den Türkismus aber noch nicht in Betracht.

3.2 Politisch-organisatorische Phase des Türkismus: Der Türkismus als Organisationsprinzip: **Phase B**

Die kulturell-literarische Phase des Türkismus, die **Phase A**, die etwa Mitte des 19. Jahrhunderts eingesetzt hatte, wurde nach mehr als 40 Jahren, und zwar mit der Einführung der Zweiten Konstitution im Jahre 1908, von der politisch-organisatorischen Phase des Türkismus, (**Phase B**) abgelöst, die im folgenden untersucht werden soll. Bevor aber auf diese politisch-organisatorische Phase des Türkismus einzugehen ist, werden hier zunächst ihre Ursachen kurz analysiert. Denn ohne einen Blick auf das politische Geschehen dieser Ära ist die darauffolgende Phase nicht zu verstehen.

Die 30jährige Ära zwischen 1878 und 1908 - also zwischen den beiden konstitutionellen Regimen - wird gewöhnlich durch die hamitische Diktatur und den Kampf der oppositionellen Jungtürken-Bewegung gegen sie charakterisiert. Diese Bewegung verdient daher in der weiteren Untersuchung besondere Beachtung. Andererseits entwickelte sich, obwohl die Hauptideologie der Jungtürken am Anfang noch der Osmanismus war, die kulturelle Idee des Türkismus am Rande dieser Bewegung und in Konfrontation mit ihrer Hauptidee. Viele Vorläufer und Vertreter des kulturell-sprachlichen Türkismus, wie zum Beispiel der Dichter Mehmet

Emin und Yusuf Akçuraoğlu, um nur die zwei wichtigsten von ihnen zu nennen, standen auf die eine oder andere Weise mit dieser Bewegung oder ihren Publikationen in Kontakt. Selbst der Ideologe des politischen Türkismus, Ziya Gökalp, war inmitten der Bewegung aktiv. Die sprachlich-kulturelle Idee des Türkismus war also in dieser Ära nicht selbständig, sondern sie konnte sich erst richtig in den Reihen der oppositionellen Jungtürken-Bewegung entwickeln und entfalten. Aus all diesen Gründen ist hier die Untersuchung der Jungtürken-Bewegung von besonderer Bedeutung.

3.2.1 Die Jungtürken-Bewegung: Vom Osmanismus zum aggressiv-expansiven *Turanismus*

A. Entstehung

Die Schreckensherrschaft von Abdülhamit II., unter dem im Jahre 1878 das erste osmanische Parlament aufgelöst wurde und dadurch die von den *Tanzimat*-Reformern und der Neuosmanen-Bewegung erlangten pro-westlichen Errungenschaften zunichte gemacht wurden, konnte nicht verhindern, daß unter den osmanischen Intellektuellen und Studenten eine neue Bewegung (der Jungtürken) entstand, die ihn durch ihre harte und auch gewalttätige Oppositionsarbeit schließlich zu Fall bringen sollte.

Bereits elf Jahre nach der Auflösung des Parlaments entstand im Mai 1889 an der militär-medizinischen Akademie⁵ (*Askeri Tıbbiye*) von Istanbul eine Geheimorganisation mit dem Namen *İttihad-ı Osmani*. Die Gründer waren Angehörige der verschiedensten Volksgruppen: Ibrahim Temo (Albaner), Abdullah Cevdet (Kurde), Ishak Sükuti (Kurde), Mehmed Reşit (Georgier) (vergl. Bleda 1979, 59; Hanioglu 1985, 174), als fünfter Gründer wird von manchen Quellen Hüseyinzade Ali (Aserbaidchaner) genannt (siehe

⁵ Hanioglu bezeichnet diese Akademie als Zentrum der damaligen pro-westlichen Opposition im Osmanischen Reich (vergl. Hanioglu 1985, 173). Und als Grund dafür nannte er in einem anderen Buch den Einfluß der in das Programm dieser Hochschule eingeführten „westlich-materialistischen Philosophie“ (siehe Hanioglu 1981, 8f).

Tunaya 1984, 19). Die *İttihad-ı Osmani* nahm sich die Organisationsstruktur der italienischen *Carbonaria*-Gesellschaft zum Vorbild.⁶ Sie wurde daher wie diese nach dem Zellenprinzip organisiert. Ein Zelle bestand aus vier Mitgliedern, und jede dieser Personen hatte eine andere vierköpfige Zelle zu gründen (vergl. Yeresimos 1987, 416). Wie Ramsaur (1965, 17-18) schreibt, überschritt die Organisation durch dieses System sehr schnell die Grenzen der militär-medizinischen Akademie und gewann eine beträchtliche Anhängerschaft unter den Studenten anderer Hochschulen, wie z.B. der Kriegsschule (*Harbiye*), der Veterinärschule (*Baytariye*), der Verwaltungsschule (*Mülkiye*), der Kriegsmarineschule (*Bahriye*), der Artillerieschule (*Topçuokulu*) und der Ingenieurschule (*Mühendishane*).

Dauernde Repressalien und Verfolgungen unter Abdülhamit II. trieben schon von Anfang an viele Mitglieder der Gesellschaft ins Ausland. Paris wurde zum Hauptquartier aller Oppositionellen. Die Gruppe in Paris, die sich als Filiale der Organisation in Istanbul betrachtete und ab 1895 unter der Leitung von Ahmet Rıza eine im 15tägigen Rhythmus erscheinende Zeitung namens *Meşveret* („Beratung“) in Französisch und Türkisch herausgab, wurde mit der Zeit zur Hauptakteurin der Bewegung. Die Zeitung *Meşveret* wurde heimlich über ausländische Postämter nach Istanbul geschmuggelt und von den dort lebenden Regimegegnern begeistert aufgenommen und gelesen. Unter dem Einfluß der positivistischen Philosophie von Auguste Comte, der Ahmet Rıza anhing, nannte sich die Gruppe um und nahm den Namen *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti* an („Osmanische Gesellschaft für Einheit und Fortschritt“) (vergl. Hanioglu 1985, 180).

Ab 1896 folgte die Gründung anderer Filialen, sowohl im europäischen Teil des Reiches als auch im Ausland, z.B. in Städten wie Genf (1897) und Kairo (1897), dann in London und Neapel (siehe Tunaya 1952, 105 und 110). Gleichzeitig traten persönliche und ideologische Konflikte auf, die

⁶ Aber über einen theoretischen Einfluß der *Carbonaria*-Gesellschaft auf diese Organisation „können wir aufgrund des Informationsmangels nichts sagen“, schreibt Hanioglu (Hanioglu 1985, 176).

sich insbesondere auf der Pariser Konferenz der Bewegung im Februar 1902, auf der Vertreter verschiedenster Volksgruppen wie Türken, Araber, Griechen, Kurden, Albaner, Armenier, Tscherkessen und Juden zusammentrafen, verstärkten. Auf der Konferenz standen zwei Themen im Zentrum der Diskussion: Die Frage des bewaffneten Kampfes und die Frage nach „ausländischer“ Unterstützung (siehe Tunaya 1952, 106; Lewis 1970, 200; Yeresimos 1987, 420-421). Obwohl der erste Diskussionspunkt, der eine Unterstützung des politischen durch den bewaffneten Kampf vorschlug, die Zustimmung aller Delegierten fand, löste der zweite Diskussionspunkt, der gegen die hamitische Diktatur fremde Hilfe rechtfertigten wollte, eine heftige Diskussion aus. Besonders die armenischen Delegierten legten großen Wert auf die Unterstützung eines westlichen Staates. Während Prinz Sabahattin, der Oppositionsführer innerhalb der Bewegung, diesen Vorschlag befürwortete, kam von seiten Ahmed Rızas, des Anführers der Bewegung, heftige Kritik. Die meisten türkischen und kurdischen Delegierten unterstützten Ahmed Rıza s Haltung mit dem Argument, es handle sich um eine innere Angelegenheit des osmanischen Staates und bedürfe daher keiner Einmischung fremder Mächte (Kurdistan 1991, 560-564). Auf dieser Konferenz trennten sich die Wege der osmanischen Oppositionellen. Die Gruppe der „Zentralisten“ um Ahmed Rıza nannte sich nun *Terakki ve Ittihad Cemiyeti*, während auf der anderen Seite die „Dezentralisten“ unter Prinz Sabahattin die Gesellschaft *Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkezîyet Cemiyeti* gründeten. Das wichtigste Ergebnis der Konferenz sei die Feststellung dieses Unterschiedes gewesen, schreibt Tunaya (1952, 107).

Trotz dieser Trennung gewann die Jungtürken-Bewegung zwischen 1902 und 1906 im Osmanischen Reich, insbesondere innerhalb der Offizierskorps, großen Einfluß, und ab dem Jahr 1906 entstanden unter den Armeeangehörigen sogar „revolutionäre Gruppierungen“ (siehe Lewis 1970, 202). Die wichtigste von ihnen war die *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti* („Osmanische Freiheits-Gesellschaft“), die im September 1906 in Thessaloniki gegründet wurde (siehe Bleda 1979, 21-22). Diese autonome

Organisation vereinigte sich 1907 mit der Organisation Ahmed Rıza s in Paris und nahm von da an den Namen *Ittihad ve Terakki* an.⁷

Um zerstreute oppositionelle Gruppen im Ausland gegen die hamitische Diktatur auf praktisch-pragmatische Prinzipien einzuschwören, wurde auf Anweisung der armenischen *Taşnaksutyun*-Gesellschaft hin eine zweite Konferenz im Dezember 1907 in Paris einberufen, an der auch die beiden Konkurrenten, Ahmed Rıza und Prinz Sabahattin, teilnahmen. Auf dieser Konferenz ließ man die ideologischen Streitpunkte beiseite und einigte sich „auf die Absetzung des Sultans, die Unteilbarkeit des Reiches, volle Gleichberechtigung der verschiedenen Rassen und Religionen und eine parlamentarisch-demokratische Regierung“ (Kohn 1928, 184).

Die entscheidende Rolle spielten aber nicht mehr die Exilgruppen, denn das Zentrum der Opposition hatte sich nach Thrazien und Mazedonien verlagert. In diesen, der staatlichen Kontrolle weitgehend entzogenen europäischen Provinzen, die im Gegensatz zu den anatolischen und arabischen Provinzen auch sozioökonomisch viel weiter entwickelt waren, herrschte eine günstige politische und ideologische Atmosphäre. Deshalb wurde Thessaloniki von den Jungtürken als „Kaaba der Freiheit“ bezeichnet, während Istanbul das „verräterische Byzanz“ genannt wurde (siehe Bleda 1979, 53). Dort hatten, wie Yeresimos schreibt, die osmanischen Offiziere die Möglichkeit, sich mit „fremden Ideen“ auseinanderzusetzen und in verschiedenen Kreisen unter verschiedenen Menschen zu verkehren, wie beispielsweise mit bulgarischen, serbischen und griechischen Freischärlern, die nationalistische und teilweise auch sozialistische Ideen bereits kannten, oder mit den unter einem italienischen General dort stationierten englischen, französischen, italienischen, österreichischen und russischen Offizieren, oder auch mit den sich um Freimaurer-Vereine scharenden muslimischen, griechischen und jüdischen Händlern und Geschäftsleuten (Yeresimos 1987, 414-415). Außerdem

⁷ Es ist hier anzumerken, daß diese Organisation auch, ohne daß man dafür den Grund weiß, den Namen *Osmanlı Terakki ve Ittihad Cemiyeti* trug (siehe Bleda 1979, 31; Tunaya 1952, 114).

übten die aktuellen Ereignisse im Ausland Einfluß auf die Ideenwelt der osmanischen Offiziere aus. Wie Lewis (1970, 204) in diesem Zusammenhang anmerkt, besiegte ein östlicher, aber konstitutioneller Staat wie Japan einen westlichen, aber despotischen Staat wie Rußland. Sowohl die nördlichen Nachbarn, die Russen, als auch die östlichen Nachbarn, die Iraner, sahen dies als einen Sieg des Konstitutionalismus und der Freiheit über die Diktatur an, ein Gedanke, der auch in diesen Ländern zum Konstitutionalismus führte.

Diese Kontakte und Ereignisse beeinflussten die Weltanschauung der jungen osmanischen Offiziere, die sich seit 1907 in den Reihen des Komitees *Ittihad ve Terakki* organisierten. Mit ihren Aktivitäten, sowohl unter der Bevölkerung als auch in der Armee, hatten sie aber schon früher, nämlich mit der Gründung der *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti* (1906), begonnen. Die Armee war leicht zu gewinnen, sie hatte wenig Sympathien für das bestehende Regime, da sie schlecht bezahlt und miserabel mit Nahrungsmitteln versorgt wurde. (vergl. Akşin 1980, 68). Auch die Bevölkerung zeigte Sympathie für die Aktivitäten der jungen Offiziere. Als Abdülhamit II. von diesen Plänen erfuhr und sie unter Kontrolle zu bringen versuchte, war es bereits zu spät. Die Zeit sei reif für eine Rebellion, beschlossen Enver Bey und Niyazi Bey, zwei junge Offiziere, und gingen deshalb Anfang Juli 1908 in die Berge. Sie begannen dort die Freischärler zu organisieren, und die Bevölkerung wurde aufgerufen, sich den Rebellen anzuschließen. Am 23. Juli 1908 gelang es den Aufständischen in der Stadt Manastur, die Wiedereinführung der Verfassung von 1876 zu erzwingen (vergl. Akşin 1980, 75). Andere Städte folgten nach. Sultan Abdülhamit II. sah sich unter Druck gesetzt und führte am 24. Juli 1908 die Verfassung wieder ein.

B. Die Hauptideen der Jungtürken-Bewegung⁸ bis 1908

Die Mitglieder der Jungtürken-Bewegung stammten in ihrer Mehrzahl aus den Provinzen des Osmanischen Reiches (im Gegensatz zu den

⁸ Zu einer interessanten Darlegung dieser Ideen siehe Hanioglu 1985.

Neuosmanen, die vorwiegend aus städtischen Familien, vor allem aus Istanbul, kamen), waren aber dem europäischen Einfluß gegenüber aufgeschlossener (siehe Oran 1988, 22). Trotzdem unterschied sich die Ideenwelt der Jungtürken anfangs von der der Neuosmanen noch nicht sehr stark. Sie suchten, wie ihre Vorgänger auch, die Antwort auf die ewige Frage: „**Wie ist das Reich zu retten?**“ Denn die Integrität des Reiches war auch das höchste Ziel der Jungtürken-Bewegung. Sie erblickten in der hamitischen Herrschaft die Quelle aller Probleme und glaubten, daß diese durch Absetzung Abdülhamits II. und mit der Wiedereinführung der außer Kraft gesetzten Verfassung von 1876 automatisch gelöst würden. In diesem Zusammenhang sahen auch die Jungtürken im Osmanismus, der von den *Tanzimat*-Reformern und der Neuosmanen-Bewegung ausgearbeitet worden war, die einzige Ideologie zur Integration verschiedener Völker im Reich. Daher verlangte die Führung der Bewegung von den Mitgliedern jeder Volksgruppe, sich als Angehörige dieses Reiches zu fühlen und sich auch dementsprechend zu verhalten. Die separatistischen und nationalistischen Gegenbewegungen anderer Völker wurden von ihnen scharf verurteilt und als Verrat am gemeinsamen osmanischen Vaterland betrachtet.

Ihre Diskussionen, so z.B. auf den beiden Konferenzen und in ihren Publikationen, drehten sich um die Frage der Absetzung des Sultans Abdülhamit II. Aber wie sollte das zukünftige, von ihnen erwünschte neue Regime organisiert werden? Würde darin eine grundlegende Änderung des Systems erfolgen? Auf derartige Probleme hatten sie, wie ihre Vorgänger auch, keine Antwort. Sie galten für sie vielmehr als zweitrangig. Die Jungtürken waren somit auch nicht in der Lage, die fundamentalen Probleme des Osmanischen Reiches zu erkennen. In diesem Zusammenhang wundert sich Yeresimos, daß die in Europa im Exil lebenden jungtürkischen Intellektuellen von den europäischen Ideen nur geringe Kenntnisse hatten und vom Phänomen des Imperialismus überhaupt nichts wußten. Sie verhielten sich so, als ob es keinen Imperialismus gäbe. Europa bedeutete für sie nur Demokratie, Freiheit, Recht und Gerechtigkeit. Wenn ein konstitutionelles Regime im Osmanischen Reich herrschen würde, so glaubten sie, würden diese europäischen Ideen

automatisch ins Reich gelangen, wodurch dieses gerettet würde. Über die Wirkungen des europäischen Imperialismus auf die außereuropäische Welt hätten sie jedoch überhaupt nichts gewußt (siehe Yeresimos 1987, 417).⁹

Es muß hier allerdings angemerkt werden, daß die Jungtürken-Bewegung, so wie die der Neuosmanen, keineswegs politisch homogen war. Neben der Hauptideologie des Osmanismus war auch der Islamismus eine wichtige Strömung innerhalb dieser Bewegung. Der wichtigste Unterschied aber, der die Jungtürken von den Neuosmanen trennte, war eine innerhalb der Bewegung steigende Tendenz zum Türkismus. Der seit Mitte der 60er Jahre von Einzelpersonen entwickelte kulturelle Türkismus war zwar im Vergleich zum Osmanismus und Islamismus noch keine politische Kraft, aber er trug bereits den Keim der zukünftigen Politik in sich und sollte nach der Jungtürken-Revolution von 1908 alle beide Richtungen ablösen und zur einzigen Ideologie der Jungtürken-Bewegung werden.

3.2.2 Die Machtergreifung der Jungtürken und die Entstehung der ersten „türkistischen“ Vereinigungen

Die Wiedereinführung der Verfassung von 1876 erweckte überall im Reich große Hoffnungen. Die 33jährige Despotie war zu Ende, und eine neue Ära der Diskussion und der geistigen Entwicklung, die das Reich bis dahin nicht erlebt hatte, setzte ein. Das meiste Interesse zogen in dieser Ära Themen wie „Loyalität“, „Religion“ und „Nationalität“ auf sich (siehe Lewis 1970, 212). Verbotene und neuentstandene Vereine und Organisationen blühten überall auf. In dieser freien Atmosphäre entstanden neben vielen anderen auch solche Vereine und Organisationen, die sich den kulturellen Türkismus zur Grundlage nahmen. Mit ihrer Entstehung beginnt die **Phase B** der türkischen nationalen Entwicklung. Akçuraoğlu mißt dieser Phase große Bedeutung bei, wenn er schreibt, daß die 20jährige Periode zwischen 1908 und 1928 für die Entwicklung des Türkismus

⁹ Zu Gegenbehauptungen siehe Hanioglu 1985, 51-52.

wichtiger war als die fast 50jährige Periode von 1860 bis 1908 (siehe Akçuraoğlu 1990, 171).

Die erste Organisation dieser Art war der „Türkische Verein“ (*Türk Derneği*), der kurz nach der Revolution, im Jahre 1908, in Istanbul gegründet wurde. Unter den Gründern werden folgende bekannte Namen aufgezählt: „Ahmet Midhat Efendi, Emrullah Efendi, Necip Asım, Korkmazoğlu Celal, Akçuraoğlu Yusuf, Akyiğitoğlu Musa, Fuat Raif, Rıza Tevfik und Ahmet Ferit“ (Tunaya 1984, 414). Außer diesen boten einige bekannte Orientalisten, wie z.B. Prof. Gordlevsky, Dr. Karaçon und Prof. Martin Hartmann, bei diesem Schritt der Vereinsgründung ihre Unterstützung an. Im Oktober 1912 zählte die Vereinigung 63 Mitglieder (siehe Akçuraoğlu 1990, 172). Der „Türkische Verein“ war jedoch ein reiner Kulturverein und das Interesse „dieser Gesellschaft [beschränkte] sich auf Sprachfragen“ (Minorsky 1934, 955). Dies kam im ersten und zweiten Artikel der Satzung der Vereinigung folgendermaßen zum Ausdruck: „Der Verein ist kulturell und unpolitisch“ (zit. nach Tunaya 1952, 377), und sein Ziel ist es, „die Geschichte, Sprache, Literatur, Ethnographie, Ethnologie, das soziale Leben und die Zivilisation ... der Türken zu erforschen, zu analysieren, zu verbreiten und in der ganzen Welt bekannt zu machen. Weiterhin wird die Entwicklung unserer Sprache zu einer Kultur- und Forschungssprache angestrebt.“ (zit. nach Akçuraoğlu 1990, 171-172; Übers. H.A.). Der kurzlebige Verein gab ab 1911 eine Zeitschrift gleichen Namens (*Türk Derneği*) heraus. Nachdem die Gründungsmitglieder jedoch Istanbul verlassen hatten, stellte der „Türkische Verein“ 1912 seine Aktivitäten ein, und die Mitglieder wechselten zum später gegründeten Verein *Türk Ocağı* über.

Die zweite Organisation, die in dieser Ära (August 1911) entstand, war der Verein *Türk Yurdu* („Türkenheimat“). Er geht auf die Initiative des „nationalen Dichters“ Mehmet Emin Yurdakul zurück. Andere Gründungsmitglieder waren Müftüoğlu Ahmet Hikmet, Ağaoğlu Ahmet, Hüseyinzade Ali Bey, Dr. Akıl Muhtar Bey und Yusuf Akçuraoğlu (vergl. Akçuraoğlu 1990, 174-175; Tunaya 1984, 415). Im Jahre 1912 beteiligten sich u.a. auch der zukünftige Ideologe des Türkismus, Ziya Gökalp, sowie

wichtige Literaten wie Ömer Seyfettin und Ali Canip an dieser Gruppe. Die Vereinigung zeigte am Anfang mehr den Charakter eines Literaturzirkels, dessen Mitglieder sich als „Populisten“ (*Halkçı*) bezeichneten. In diesem Zusammenhang schreibt Halil Berktaş (1983, 38), daß im Osmanischen Reich die Köpfe des Nationalismus gleichzeitig die Köpfe des Populismus waren. Zu diesem Populismus bemerkt Baskın Oran, daß er keinen Klasseninhalt habe, ohne gesellschaftliche Basis und somit utopisch sei. Er sei aus den Enttäuschungen und Reaktionen gegenüber den reichen christlichen Mächten Europas hervorgegangen. Der ideologische Rahmen dieses Populismus würde aus Rußland (*Narodniki*-Bewegung) importiert und käme durch die balkanischen, insbesondere die bulgarischen Intellektuellen sowie durch Rußlandtürken wie Hüseyinzade Ali und durch sozialistische armenische Intellektuelle ins Reich (vergl. Oran 1988, 25). Ende 1911 wurde von dieser Gruppe unter dem gleichen Namen (*Türk Yurdu*) eine Zeitschrift, die bei der Entwicklung der türkistischen Ideen eine große Rolle spielte und in der auch religiöser Fanatismus angegriffen, Frauenrechte verteidigt und der Wunsch nach einer modernen Erziehung zum Ausdruck gebracht wurde, herausgegeben (vergl. Berktaş 1983, 37-38). Ab 1912 wird von derselben Gruppe eine andere Zeitschrift mit dem Namen *Halka Dođru* („Zum Volk“) publiziert, die einem breiteren Publikum zugänglich war und in der auf die Propaganda für das „Bauerntum“ (*Köylücülük*) und das „Anatolientum“ (*Anadoluculuk*) großer Wert gelegt wurde (vergl. Berktaş 1983, 38).

Eine dritte Organisation, die in dieser Phase gegründet wurde, war die bekannte Vereinigung *Türk Ocađı* („Heim der Türken“). Die Gründung geht zurück auf einen Aufruf der militär-medizinischen Studenten, die sich mit einem Brief am 11. Mai 1911 an bekannte türkische Persönlichkeiten richteten. In dem Aufruf hieß es u.a.: „Der türkische Stamm (*kavim*) erlebt einen tiefen Niedergang... Wir können nicht, wie unsere Vorfahren es getan haben, diese Situation hinnehmen“ (zit. nach Akçuraođlu 1990, 178; Übers. H.A.). Um etwas dagegen zu tun, heißt es weiter, sei es notwendig, so schnell wie möglich zu handeln und eine Organisation zu gründen. Der Aktionsbrief wurde von 190 Studenten unterschrieben und an bestimmte Persönlichkeiten verschickt. Darauf reagierten einige Intellektuelle, und so

fand am 20. Juni 1911 ein Zusammentreffen statt, welches als inoffizielles Gründungsdatum der Vereinigung gilt. Als Gründer gelten: Mehmet Emin Yurdakul, Ahmed Ferid Bey, Ağaoğlu Ahmed Bey, Doktor Fuat Sabit Bey, Yusuf Akçuraoğlu und M. Ali Tevfik Bey (siehe Akçuraoğlu 1990, 180). Die oben genannte Zeitschrift *Türk Yurdu* verschmolz nach ihrer Gründung mit der Vereinigung *Türk Ocağı* und wurde ihr Zentralorgan. Mit diesem Schritt wurden *Türk Ocağı* und *Türk Yurdu* gemeinsam zum Sammelbecken aller türkischen Patrioten.

Die Leitidee der Vereinigung kam im Aktionsbrief folgendermaßen zum Ausdruck: Im Gegensatz zu „unseren Vorfahren, die damals ohne Unterschied von Rasse und Religion das osmanische Vaterland zu retten versuchten, geht es uns heute vor allem darum, den sozialen Zerfall des türkischen Stammes [Ethnizität] zu verhindern.“ (zit. nach Akçuraoğlu 1990, 179; Übers. H.A.) Sie beabsichtigten mit den Worten Kohns „die Anhebung des intellektuellen, sozialen und wirtschaftlichen Niveaus des türkischen Volkes“ (Kohn 1928, 191). Es ging ihnen also nicht mehr um die Rettung eines Staates, oder genauer gesagt, um die Rettung des Osmanischen Reiches, sondern um die Stärkung der türkischen Ethnizität innerhalb dieses Reiches. Sie waren realistisch genug, in der Zeit des Nationalismus nicht mehr von der Rettung eines multiethnischen Reiches, wie es das Osmanische Reich war, zu träumen. Sie hatten sich also von den supranationalen Ideen des Osmanismus und des Islamismus befreit und an deren Stelle den türkischen Faktor gesetzt. Aber was sie unter der „Rettung des türkischen Stammes“ verstanden, war nicht so klar bestimmt. Der Behauptung Tunayas (1952, 379), daß sie die Rettung in einer politisch vereinigten türkischen Nation bzw. einem Nationalstaat sahen, ist schwer zuzustimmen. Diese Alternative scheint zu jener Zeit für diese Gruppe noch undenkbar. Wie die vorherigen türkistischen Organisationen hielt auch der *Türk Ocağı* noch an der kulturellen Idee des Türkismus fest, nämlich daran, daß die Völker, die türkisch sprechen, eine kulturelle Einheit bilden. Aber der Türkismus als eine politische Ideologie, die zur Bildung eines Nationalstaates führen würde, war bei ihnen noch nicht vorhanden. Dafür hatten sie weder ein politisches Konzept noch eine theoretische Basis

bereitstellen können. Ein solches nationales Konzept wird, wie unten noch zu sehen sein wird, erst von Ziya Gökalp entwickelt werden.¹⁰

Parallel zu dieser Entwicklung des türkischen Patriotismus und Nationalismus nahmen auch in dieser Ära die nationalistischen Bewegungen und Bestrebungen anderer, insbesondere die der verbliebenen christlichen Völker, auf dem Balkan zu. Zuerst erklärte Bulgarien nach langer Kampfzeit seine Unabhängigkeit (Oktober 1908), dann verkündete im gleichen Jahr Kreta seine Vereinigung mit Griechenland. Österreich-Ungarn annektierte Bosnien-Herzegowina (1908-1909), albanische und jemenitische Aufstände waren 1910 erfolgreich; der Besetzung Tripolis durch Italien 1911 folgten die Balkankriege, die 1912 begannen und zum Verlust von Edirne, Thrakien und Mazedonien führten. Also fiel das Reich weiter auseinander, und der Übergang zur Konstitutionellen Monarchie konnte den Niedergang des Reiches nicht aufhalten. Unter diesen Umständen wiederholte sich die stereotype Frage jetzt auf Regierungsebene: **Wie ist das Reich zu retten?**

Bezüglich dieser Frage setzte sich die alte Meinungsverschiedenheit unter den Jungtürken nach der Revolution 1908 fort. Die osmanischen Liberalisten um Prinz Sabahattin, die sich unter verschiedenen Namen, ab dem Jahr 1908 als *Ahar* und dann ab 1911 als *Hürriyet ve Itilaf* organisierten, standen für Dezentralisation und begrenzte kulturelle Autonomie der christlichen Völker. Ihr stärkster Gegenspieler war die „Gesellschaft für Einheit und Fortschritt“ (*Ittihat ve Terakki Cemiyeti*), die innerhalb der Jungtürken-Bewegung nach der Revolution als stärkste und bestorganisierte Kraft hervorging und die Abdülhamit II. im Jahr 1909 zur Abdankung zwang. Dieses Komitee war darauf bis 1913 im Hintergrund die regierende Macht im Reich und nahm ab 1913, nachdem es sich zur

¹⁰ Daher sollte man eigentlich nach dem Schema von Hroch, welches am Anfang dieses Kapitels vorgestellt wurde, die **Phase B** der nationalen Entwicklung mit Gökalp beginnen lassen. Aber da es sich bei den ersten türkischen kulturellen Organisationen um organisierte Kräfte handelte, die auf ethnischer Basis gegründet waren und indirekt zur Realisierung des Nationalen dienten, wurde der Beginn der **Phase B** bereits mit ihnen angesetzt.

Partei erklärt hatte, die Herrschaft ganz in seine Hände. *Ittihat ve Terakki Cemiyeti* hielt sich zu Beginn noch an die Idee des Osmanismus und trat für die Zentralisation und Unteilbarkeit des Reiches ein. Aber dank der besonderen Bemühungen eines türkistisch orientierten Flügels begannen sich die türkistisch-nationalistischen Tendenzen innerhalb des Komitees binnen kurzer Zeit bemerkbar zu machen. Schon nach Ablauf eines Jahres nach der Revolution, am 23. August 1909, wurden mit dem Erlaß von *Cemiyetler Kanunu* („Gesetz der Gesellschaften“) alle nicht-türkischen Organisationen verboten (vergl. Lewis 1970, 217). Mit diesem Schritt wurden die jahrelang von der Jungtürken-Bewegung verbreiteten übernationalen Ideen - wie die des Osmanismus und des Islamismus - verworfen. An dieser Stelle muß die besondere Rolle Ziya Gökalps bei der Herstellung des Kontaktes zwischen der „Gesellschaft für Einheit und Fortschritt“ und der Vereinigung *Türk Ocağı* betont werden. Ziya Gökalp war im Zentralkomitee der „Gesellschaft für Einheit und Fortschritt“ in Thessaloniki und seit 1912, nach seinem Umzug nach Istanbul, auch Mitglied der *Türk Ocağı*. Durch seine Bemühungen gewann die nationalistische *Türk Ocağı* in den politischen Entscheidungen des „Komitees für Einheit und Fortschritt“ immer mehr an Gewicht (siehe Tunaya 1984, 433f). Aber, um den Osmanismus endgültig aufzugeben und ihn durch den Türkismus bzw. Pantürkismus zu ersetzen, war erst das Ergebnis der Balkankriege 1913 abzuwarten, durch die das Osmanische Reich fast seine gesamten europäischen Gebiete verlor. Minorsky interpretiert die Konsequenzen folgendermaßen: „Mit jedem Gebietsverlust gewann das türkische Element Anatoliens an Bedeutung, nicht nur rein zahlenmäßig, sondern auch als die einzige sichere und dauernde Basis, auf die der Staat sich stützen konnte.“ (Minorsky 1934, 955) Es wurde also durch diese Kriegsniederlagen klar, daß es nicht mehr möglich war, verschiedene völkische Elemente im Reich zu halten, bzw. zu integrieren, weder durch Zwang noch durch die Idee des Osmanismus. Das ethnisch/nationale Organisationsprinzip kristallisierte sich also immer mehr als die einzige Alternative heraus.

3.2.3 Ziya Gökalp¹¹ und der politische Türkismus

Eine der ersten Personen, die diese Realität erkannten und darauf aufbauend ein politisches Konzept zu entwickeln vermochten, war der in Diyarbakır geborene kurdischstämmige¹² Ziya Gökalp (1876-1924). Um an einem Kongreß des „Komitees für Einheit und Fortschritt“ teilnehmen zu können, kam er als Delegierter von Diyarbakır Ende des Jahres 1909 nach Thessaloniki, wo er blieb und sehr bald mit westlich-bürgerlichen Ideen konfrontiert wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er, wie seine Organisation auch, gehofft, das Osmanische Reich mittels des Konzepts des Osmanismus retten zu können. Aber die nationalen Bewegungen auf dem Balkan, die wissenschaftlichen Arbeiten der europäischen Turkologen über die Türken und die türkische Sprache sowie seine Beschäftigung mit Werken europäischer Soziologen und Philosophen, insbesondere mit den Arbeiten Emile Durkheims, der einen starken Einfluß auf ihn ausübte, ließen ihn am supranationalen Prinzip des Osmanismus zweifeln. Es war aber nicht zuletzt die seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich von einigen Literaten und Historikern (wie Ahmed Vefik, Mustafa Celalettin, Süleyman Paşa und Necip Asım) vertretene Idee der kulturellen und sprachlichen Verwandtschaft bzw. Einheit der Turkvölker, die sein Interesse erregte und den Osmanismus in Frage stellte.

Diese Neigung zum kulturellen Türkismus drückte sich insbesondere ab 1911 in seinen Schriften, die er in der Zeitschrift *Genç Kalemler* („Junge Federn“) in Thessaloniki veröffentlichte, aus. Es dauerte aber nicht lange, bis er dieser Idee der kulturellen Einheit der Turkvölker einen politisch-

¹¹ Ziya Gökalp ist der erste türkische Soziologe. Seine soziologischen und politischen Ideen, welche nicht das Thema dieser Studie sind, wurden sowohl in der Türkei als auch in Europa ausführlich untersucht. In diesem Zusammenhang seien nur einige dieser Untersuchungen erwähnt: Heyd 1980, Parla 1989 und Nirun 1981. Im folgenden geht es auch nicht um eine detaillierte Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit Gökalps Nationstheorie, sondern es werden nur diejenigen wichtigsten Merkmale seiner Theorie angedeutet, die später bei der Gründung der Türkischen Republik eine bedeutende Rolle spielen werden.

¹² Zur Problematik seiner Abstammung und zur Haltung Gökalps gegenüber Kurden siehe Rohat 1992 und Gökalp 1975.

ideologischen Inhalt verlieh. So kam Ziya Gökalp in seinen Überlegungen zu dieser Thematik zu dem Schluß, daß die unpolitische kulturelle Einheit (Kulturvolk) sich in einer politischen Form (Staatlichkeit) verwirklichen sollte. Mit diesem Postulat machte er in der Diskussion um die Türkenfrage einen großen Sprung, er begnügte sich nämlich - im Gegensatz zu seinen Vorgängern - nicht mehr mit der Feststellung einer türkischen Kulturnation, sondern fordert zugleich für diese kulturelle Einheit einen staatlichen Rahmen, d.h., die Gründung eines türkischen Nationalstaates, der alle Turkvölker unter seinem Dach vereinigen sollte und somit den Untergang des Osmanischen Reiches kompensieren würde. Kurzum: Statt nach der Rettung des osmanischen Vielvölkerreiches zu streben, sollte ein neues Staatskonzept, das auf der Idee der 'Nation' basiert, ausgearbeitet werden. Dies war der Höhepunkt der **Phase B** in der türkischen nationalen Entwicklung.

Ziya Gökalp übernahm von Durkheim das Konzept der „organischen Gesellschaft“ und übertrug es auf den Begriff der Nation. Nach ihm kann ein Staat (in diesem Fall das Osmanische Reich) nur dann fortbestehen, wenn er sich auf die Nation gründet. Die Staaten dagegen, die sich die Religion und/oder andere integrative Elemente als Existenzbasis nehmen bzw. die sich durch die nationale Idee nicht legitimieren können, seien zum Zusammenbruch verurteilt, da, wie er schreibt, „dieses Jahrhundert das Jahrhundert des Nationalismus ist. Und die stärkste Kraft, die in diesem Jahrhundert auf das Gewissen wirkt, ist die Idee der Nation.“ (Gökalp 1992, 10; Übers. H.A.) Bildete die Religion die Basis der sozialen und politischen Institutionen der osmanischen „religiösen Gemeinschaft“ (*umma*), so sollte nach ihm die türkische Nation als „organische Gesellschaft“ auf der Sprache und einem gemeinsamen kulturellen Erbe gegründet werden.

Nach Gökalp bedeutet eine Nation „eine Gemeinschaft von Individuen, die in gleicher Weise erzogen wurden und denen Sprache, Religion, Moral und Ästhetik gemein sind“ (Gökalp 1990, 27; Übers. H.A.)¹³ Nicht „Rasse“,

¹³ Nach Gökalps Definition der Nation gibt es z.B. keine iranische, schweizerische, belgische Nation, sondern, wie er schreibt, „gibt es im Iran drei Nationen: die persische,

„Stamm“, „Geographie“, „Politik“ oder „individuelle Selbstentscheidung“¹⁴, so Gökalp (1990, 21-27), machen also den Inhalt der Nation aus, entscheidend für die Herausbildung einer Nation sei vielmehr die Kultur, die durch die Sprache von Kindheit an einem Individuum vermittelt wird. Mit der Sprache als dem wichtigsten Instrumentarium nimmt der Mensch nach Gökalp schon im Säuglingsalter ethische, religiöse und ästhetische Werte auf (siehe Gökalp 1990, 26). Es ist nicht schwer festzustellen, daß der theoretische Rahmen seiner Definition der Nation zwei deutschen Philosophen, Herder und Fichte, entlehnt wurde. Die Gründe für die Anlehnung eines des Deutschen unkundigen Anhängers Durkheims an das deutsche Konzept der Kulturnation sind vielfältig: Zunächst war es die Enttäuschung über die jahrelang vertretene Idee des Osmanismus. Der Osmanismus, der gegen die Loslösungsversuche der christlichen Völker vom Osmanischen Reich entwickelt worden war, schob die kulturell-ethnischen Identifikationsmerkmale der im Osmanischen Reich lebenden Ethnizitäten in den Hintergrund und legte dagegen den Schwerpunkt auf die gemeinsame Staatlichkeit. Aber einen Erfolg konnte diese politische Strömung nicht erzielen: Die christlichen Völker lösten sich, eines nach dem anderen, vom islamischen Reich. Zum anderen erblickte Gökalp eine Parallele zwischen der deutschen Zerrissenheit vor 1871 und der Zerrissenheit der Turkvölker. Wie einst die Deutschen diese Situation durch ihre gemeinsame Sprache und Kultur meisterten, sollten nun auch die Türken denselben Weg einschlagen. Bei diesem Vergleich scheint Gökalp aber die großen geographischen und kulturell-sprachlichen Differenzen der Turkvölker nicht berücksichtigt zu haben. Dieser Tatsache wurde er sich erst nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg bewußt, worauf er den Traum von der politischen Einheit aller Turkvölker fallen ließ.

die kurdische und die türkische. In der Schweiz existieren auch drei Nationen: die deutsche, die französische und die italienische, und in Belgien leben französisch-stämmige Wallonen und germanisch-stämmige Flamen. ... Da diese verschiedenen Gemeinschaften sich durch ihre Sprachen und Kulturen voneinander unterscheiden, ist es nicht richtig, sie als eine einzige *Nation* zu bezeichnen.“ (Gökalp 1990, 24; Übers. H.A.)

¹⁴ Gökalp (1990, 26) schreibt, daß man aufgrund einer freiwilligen Entscheidung einer politischen Partei beitrifft, nicht aber einer Nation, folglich gilt: „Es steht nicht im Belieben des Individuums, seine Nation zu ändern.“ (Gökalp 1990, 25)

In Anlehnung an seine Definition der Kulturnation versteht er trotz der rassischen Unterschiede alle Turkvölker (die Türken Anatoliens, die Turkmenen, die Krimtataren, die Kirgisen, die Usbeken, Aserbeidschaner und verschiedene andere kleine Turkstämme), die im sogenannten „*Turanland*“¹⁵ lebten, als Angehörige einer einzigen türkischen „Nation“. „Ist es richtig“, so fragt er, „all diese Gemeinschaften, obwohl sie die gleiche Sprache und Kultur haben, als verschiedene Nationen zu betrachten?“ (Gökalp 1992, 24; Übers. H.A.) Und diese „Nation“, die nach Gökalp auf ihre politische Wiedervereinigung¹⁶ wartet, wurde durch seine Dichtungen religiös geweiht und mystifiziert. Das Gedicht *Turan* von Hüseyinzade Ali Bey, das als „der erste Appell für die türkische Einheit in poetischer Form“ (Hostler 1960, 174-175) bezeichnet wird, inspirierte ihn besonders, und er verfaßte selbst ein Gedicht unter demselben Titel. Es hieß darin:

„Die Gefühle, die in meinen Adern pulsieren
sind ein tiefer Klang der Geschichte.
Ich lese, verstehe und verherrliche alle nahen und fernen Siege
meiner erlesenen, ruhmreichen, edlen Rasse nicht
in den Seiten, sondern im Schallen meines Herzens,
in meinen Adern.
Denn nicht in den Seiten sind Attila, Dschingis,
diese Gestalten, die meine Rasse mit Siegen krönen,
sehen sie in jenen verstaubten Rahmen, in jenem verleumdeten Ort
schmutzig und schandhaft aus;
Aber ehrenhaft erscheinen Cäsar und Alexander!
Ja, in meinem Puls, denn mein Herz kennt den für die Geschichte
ungeklärten Oghus Khan vollkommen.
In meinen Adern lebt er in all seinem Ruhm und all seiner Pracht
Oghus Khan, gerade dies ist was mein Herz entzückt:
Das Vaterland der Türken ist weder die Türkei, noch Turkistan;

¹⁵ Der sehr vage Begriff *Turan* bezieht sich auf den Namen *Tura*, der sich wiederum von dem Eponymos *Tür/Tur* ableitet. Er wird in weitester Bedeutung mit den damals von den uralaltaischen Volksgruppen und in engerer Bedeutung mit den von den Turkvölkern bewohnten Gebieten in Zusammenhang gebracht (mehr dazu bei Minorsky 1934, 953 und Gökalp 1990, 29-34).

¹⁶ Gökalp schreibt, daß diese *turanistische* Idee, die Vereinigung aller Turkvölker unter einer Herrschaft, in der Vergangenheit schon verwirklicht war. So schreibt er: „210 v. Chr. hatte Mete alle Türken unter dem Namen Hunnen vereinigt und diese Idee realisiert. Nach den Hunnen Avaren, danach die Gök-Türken, dann die Oğuzen, dann Kirgiz-Kasachen, dann Kür Khan, dann Dschingiskhan und schließlich Timur, hatten sie diese Idee nicht verwirklicht?“ (Gökalp 1990, 33; Übers. H.A.)

Das Vaterland ist ein weites und ewiges Land: Turan.“ (in Akyüz 1958, 660; Übers. H.A.)¹⁷

Diese „*turanistische Romantik*“ fand im Osmanischen Reich zuerst Widerhall auf rein literarischem Gebiet, „so in den Werken Ahmet Hikmet's (*Altın Ordu*), Khalide Edip Khanim's (*Yeni Turan*, 1913), Aka Gündüz' (*Muhterem Katil*- ein 1914 aufgeführtes Drama, dessen Stoff eine türkische Revolte im Kaukasus ist) und Müfide Ferid Khanim's (*Ay Demir*- türkische Revolte in Zentralasien).“ (Minorsky 1934, 956) Aber innerhalb kürzester Zeit wurde diese Art von Romantik zur leitenden Ideologie der „Partei für Einheit und Fortschritt“, insbesondere als diese Partei allein an die Macht gekommen war; mit Hans Kohn (1928, 188) gesprochen, als „an Stelle des orientalischen Despotismus ... die Herrschaft einer europäischen orientierten Schar von Offizieren und Beamten“ trat. Lewis (1970, 210) spricht in diesem Zusammenhang von einer „militärischen Oligarchie“, d.h. einer militärischen Despotie von Enver, Talat und Cemal Paşa (siehe Lewis 1970, 224).

Um die Wunden zu heilen, die dem Osmanischen Reich in den Balkankriegen geschlagen worden waren, benötigte diese neue Herrschaftselite - anstatt des bisherigen Osmanismus - eine neue Ideologie. Die aggressiv-expansive Ideologie des *Turanismus*¹⁸ entsprach genau den

¹⁷ Man kann hier wieder den deutschen Einfluß feststellen: So ist die Parallele zwischen dem im letzten Satz zum Ausdruck kommenden Gedanken und einem Gedicht von Ernst Moritz Arndt (*Des Deutschen Vaterland* (1813)) nicht zu übersehen. Arndt dichtet: „Was ist des Deutschen Vaterland?! Ist's Preußenland, ist's Schwabenland?! Ist's, wo am Rhein die Rebe blüht?! Ist's, wo am Belt die Möwe zieht?! O nein! nein! nein! Sein Vaterland muß größer sein./ ... Das ganze Deutschland soll es sein.“ (zit. nach Willms 1986, 77)

¹⁸ Der politische Begriff *Turanismus* wird einerseits mit dem Pantürkismus synonym verwendet, andererseits „deckt er“, so Minorsky, „ein viel unklareres Streben nach einer Annäherung der 'turanischen Völker'.“ (Minorsky 1934, 954) In letzter Bedeutung wurde er zum ersten Mal 1839 in Ungarn, das zwischen Pangermanismus und Panslawismus nach seiner Identität suchte bzw. sie bewahren wollte, verwendet. Er beinhaltet die Vorstellung, daß das ungarische Volk, das finnische Volk und die Turkvölker von ein- und demselben Stamm kämen, der einst in einem Raum, im *Turanland*, das sich vom Pazifik bis zur Wolga erstreckte, gelebt haben sollte. Diese Idee gelangte später durch Flüchtlinge aus Ungarn auch ins Osmanische Reich (siehe Berktaş 1983, 16-17). Der *Turanismus*, wie Gökalp ihn versteht, entspricht eher dem Pantürkismus und umfaßt nur die „Oğuz-Türken“ (d.h. die Türken in Anatolien und

damaligen Bedürfnissen. Wenn wir den *Turanismus* als eine Variante des integralen Nationalismus bezeichnen dürfen, geht dem integralen Nationalismus, so Eugen Lemberg, in der Regel „eine Krise des nationalen Selbstbewußtseins voraus, eine außerordentliche Bedrohung von außen, eine wirkliche oder vermeintliche Gefahr für die nationale Existenz.“ (zit. nach Alter 1984, 51) Das ist nach Lemberg insbesondere immer dann der Fall, wenn eine Nation eine schwere politische oder militärische Niederlage erlitten habe, die ihr Selbstwertgefühl verletzt und in der Folge die für den Fortbestand der Nation unentbehrliche Integrationskraft schwinden lasse (ebd. 1985, 51). Diese Feststellung Lembergs traf recht gut auf das Osmanische Reich und die „Partei für Einheit und Fortschritt“ zu. Die mit der Mission der „Reichsrettung“ an die Macht gekommenen Jungtürken verloren innerhalb von sechs Jahren mehr Territorium als Sultan Abdülhamit II. in 30 Jahren, was ihren Stolz und ihr Selbstbewußtsein tief verletzte und sie in das *turanistische* Abenteuer trieb.

Mit der Absicht, die im Westen verlorengegangenen Gebiete in der entgegengesetzten Richtung, d.h. im Osten, mit der Vereinigung aller Türken im „Land *Turan*“ zu kompensieren, trat die regierende „Partei für Einheit und Fortschritt“ in den Ersten Weltkrieg ein. Aber, da die in diesem Raum lebenden, nicht-türkischen Völker bei der Verwirklichung dieses Planes ein Hindernis darstellten, begann die „Partei für Einheit und Fortschritt“ während des Krieges zunächst mit der „Ausräumung“ und Turkisierung anderer Völker. Edgar Hösch (1968, 10) schreibt dazu: „Der Traum von der Errichtung eines nationalen Großreiches war nur auf Kosten der unmittelbaren Nachbarn zu verwirklichen und hat die Atmosphäre in den gegenseitigen Beziehungen vergiftet.“ So bringt Ziya Gökalp mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges seine expansiv-aggressiven Gedanken folgendermaßen zum Ausdruck: „Das Land des Feindes wird verwüstet werden, und die Türkei wird wachsen, bis sie Turan geworden ist“.

Ascrbajdschaner), die „Tataren“, die „Yakuten“, die „Kirgisen“, die „Usbeken“ und die „Kıpçaken“. Die Finnen, Mongolen und Magyaren schließt Gökalp nicht mit ein (siehe Gökalp 1990, 29-34).

Die armenische Tragödie¹⁹ vom Jahre 1915 muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Aber dieses Abenteuer, mit dem man anstelle des untergegangenen multiethnischen Osmanischen Reiches ein ausschließlich aus Turkvölkern bestehendes „*Turanreich*“ zu gründen versuchte, konnte keinen Erfolg haben, es brachte vielmehr am Ende des Ersten Weltkrieges das Ende des Osmanischen Reiches - wie auch das Ende der „Partei für Einheit und Fortschritt“.

¹⁹ Zur armenischen Tragödie gibt es zwei Hauptpositionen: Während die offizielle Ansicht der Türkei - abgesehen von kleineren kriegerischen Zwischenfällen - die These vom „systematischen Massaker“ ablehnt und stattdessen den „Verrat“ und Gewaltaktionen der Armenier gegen den osmanischen Staat und die muslimische Bevölkerung ins Zentrum der Ereignisse stellt, gehen armenische Nationalisten von einem von der „Partei für Einheit und Fortschritt“ „geplanten Völkermord“ aus, und geben sehr hohe Zahlen von Personen an, die bei diesem „Massaker“ ums Leben gekommen sein sollen. Nach Ansicht des Historikers Johannes Lepsius „war nicht armenischer Verrat, sondern der extreme Nationalismus der Jungtürken die Wurzel der Tragödie“ (zit. nach Hovannisian 1984, 24). Lepsius beziffert die Zahl der Armenier, die während dieser Tragödie umgekommen seien, auf eine Million (siehe Hofmann 1984, 114). Dagegen schreiben Stanford J. Shaw und Ezel Kural-Shaw: „About 200.000 perished as a result not only of the transportation but also of the conditions of famine, disease, and war action.“ (zit. nach Bihl in: Ohandjanian 1989, 7) Zur Darstellung der Problematik hier einige andere Arbeiten: Ternon 1981; Şimşir 1982, 1983 und 1984; Gürün 1983; Ohandjanian 1989 sowie Gust 1993 und Akçam 1994.

IV. DIE GEBURT DER TÜRKISCHEN REPUBLIK

1. Objektive Gegebenheiten in der Nachkriegszeit in Anatolien: Politische Situation, soziale Struktur und die Haltung der Bevölkerung zur nationalen Frage

1.1 Besetzung des Osmanischen Reiches und Entstehung lokaler Abwehrgruppen als Vorläuferorganisationen der nationalen Bewegung

Der osmanische Staat, der mit der Hoffnung, ein *Turanreich* zu gründen, auf der Seite der Mittelmächte in den Ersten Weltkrieg eingetreten war, wurde am Ende des Krieges, nach den Worten von Steinhaus, „uneingeschränkt zum politischen Objekt der Entente“ (Steinhaus 1969, 59). „Der kranke Mann Europas lag im Sterben“ schreibt Lewis (1970, 239).

Die Alliierten, die diese Lage vorhersahen, schmiedeten schon früher, noch während des Krieges, mit dem Sykes-Picot-Abkommen¹ (1916) auf seinen Überresten geheime Verteilungspläne. Der am 30. Oktober 1918 unterzeichnete Waffenstillstandsvertrag von Mudros² öffnete dann den offiziellen Weg zur Verwirklichung dieser Pläne. Schon am 8. Dezember 1918 wurden verschiedene Stadtteile von Istanbul durch das Militär der Ententemächte besetzt. Es folgte die Besetzung anderer Städte in Anatolien. Die arabische Zone stand schon vor der Unterzeichnung des Waffenstillstandsvertrags von Mudros unter der Kontrolle der Alliierten. Sie hatten diesem Gebiet schon vorher aufgrund arabischer nationaler Bestrebungen seit 1916 unter dem Haschimitenführer Scherif Husain, der die Besetzungsaktion der Franzosen und Engländer befürwortete, die Selbstverwaltung versprochen (siehe Tibi 1987, 101). Von diesem Gebiet

¹ Zu diesem Abkommen siehe Melek 1983, 16f.

² Zu den Bestimmungen des Waffenstillstandsvertrages von Mudros siehe Meray/Olcay 1977, 1-5 und Erim 1953, 519-524.

aus besetzten nun die Engländer und Franzosen den Osten und Südosten Anatoliens. Am 29. April 1919 landeten italienische Soldaten in Antalya und brachten das Gebiet bis Konya unter ihre Kontrolle. Schließlich begann am 15. Mai die griechischen Besetzung Izmirs und der ägäischen Küstenzone.

Einige Tage nach der Unterzeichnung des Waffenstillstandsvertrages von Mudros löste der letzte osmanische Sultan, Mehmet Vahdettin, das Parlament auf. Das Triumvirat - Enver, Talat und Cemal - von der „Partei für Einheit und Fortschritt“ verließ danach mit einem deutschen Schiff Istanbul, während andere Parteifunktionäre, darunter auch der Ideologe des Turanismus und (später) der türkischen Republik, Ziya Gökalp, verhaftet und verbannt wurden. Die „Partei für Einheit und Fortschritt“ löste sich dann am 5. November 1918 selbst auf (siehe Tunaya 1986, 51).

Die in Istanbul von englandfreundlichen Kräften gegründete neue Regierung, die alle traditionellen Gegner der Verwestlichung wie auch der „Partei für Einheit und Fortschritt“ in sich vereinte, war jedoch nicht imstande, gegen die Besetzung etwas zu unternehmen und beschäftigte sich mehr mit der Beseitigung der Spuren der Vorgängerregierung. Unter diesen Umständen gab es wenig Raum für Hoffnung. Der Krieg, der seit acht Jahren andauerte, hatte das Land zugrunde gerichtet: Es war parzelliert und verarmt, seine Hauptstadt war besetzt, seine Armee zerschmettert und die Einwohnerzahl ging drastisch zurück. Die Moral der Bevölkerung war am Ende, und, um einem neuen Krieg aus dem Weg zu gehen, war sie bereit, jede Forderung der Alliierten zu akzeptieren. Für einen Widerstand gegen die Besatzer gab es also keine Grundlage. Lewis (1970, 241) schreibt dazu:

„Die Besetzung von durch andere Ethnizitäten bewohnten [osmanischen] Gebieten durch die Großmächte konnte [von der Bevölkerung] hingenommen werden. Selbst die Besetzung der Hauptstadt [Istanbul] konnten sie akzeptieren, da die Besatzer schließlich die siegreichen Großmächte des Westens waren, die nicht einfach zu besiegen waren. Und [außerdem], die Soldaten würden irgendwann ja selbst dahin zurückkehren, von wo sie gekommen waren.“ (Übers. H.A.).

³ Wie Keyder anmerkt, schien es tatsächlich so, daß, „abgesehen von den Griechen, nur die Italiener ernsthaft in Erwägung zogen, ein Territorium in Anatolien dauerhaft zu

Während unter der muslimischen Bevölkerung Todesstimmung herrschte, verhielt es sich mit den vertriebenen oder auch in Anatolien verbliebenen christlichen Minderheiten (Griechen und Armeniern) ganz anders. Ihre nationalen Gefühle waren bereits durch den am 8. Januar 1918 der Weltöffentlichkeit verkündeten 14-Punkte-Plan⁴ des amerikanischen Präsidenten Wilson „wiedererweckt“ worden, und es schien so, als sei nun durch die Besetzung des Osmanischen Reiches der erwartete Augenblick zur Realisierung ihrer Wünsche gekommen.

Damals, bis Anfang des Ersten Weltkrieges, wohnten in einigen Gegenden Anatoliens überwiegend Christen. So machten z.B. in manchen Städten im Westen, wie in Ayvalık, die Griechen die Mehrheit der gesamten Bevölkerung aus (siehe Oran 1988, 88). Sie waren in der Regel reiche Kaufleute und besaßen das „Monopol sowohl über kommerziellen als auch über industriellen Besitz“ (Keyder 1984, 30). Gleichzeitig kontrollierten sie in diesen Regionen auch eine exportorientierte Landwirtschaft. Auch in vielen Gegenden im Osten hatten vor ihrer Vertreibung durch hamitische Truppen in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts und vor der armenischen Tragödie (1915) viele Armenier gewohnt. Sie waren ebenfalls reiche Handwerker und Kaufleute. Wegen des Experimentes der Islamisierung und Türkisierung der osmanischen Wirtschaft durch die „Partei für Einheit und Fortschritt“ wenige Jahre nach deren Machtergreifung und dann aufgrund von Deportationen und Übergriffen während des Ersten Weltkrieges wurde der Anteil der christlichen

besetzen. Sie wurden jedoch neutralisiert, als die griechische Armee unter britischer Vormundschaft eine Invasion Westanatoliens begann“ (Keyder 1984, 31).

⁴ Der 12. Punkt dieses Planes betraf direkt die unter osmanischer Herrschaft lebenden Völker. Es heißt darin: “The Turkish portions of the present Ottoman Empire should be assured a secure sovereignty, but other nationalities which are now under Turkish rule should be assured an undoubted security of life and absolutely unmolested opportunity of autonomous development, and the Dardanelles should be permanently opened as a free passage to the ships and commerce of all nations under international guarantees.“ (zit. nach Decker 1955, 360).

Bevölkerung in Anatolien drastisch gesenkt⁵. Ihr Hab und Gut haben sich dann muslimische Notabeln und Bauern angeeignet.

Kurz nach dem Krieg, als die Osmanen politisch und militärisch stark geschwächt waren, wollten nun diese anatolischen Christen, die Griechen im Westen und die Armenier im Osten, ihre damaligen Ländereien und Werkstätten wieder zurück erhalten. Aber gerade diese Drohung sowie die durch die verschärften nationalen Aktivitäten entstandene Mißhandlung der muslimischen Bevölkerung (als Rache auf die vormalige Unterdrückung von Seiten der Muslime) sorgten für eine Gegenreaktion und mobilisierten die betroffene muslimische Bevölkerung. Die Furcht vor einer Rückkehr der von der „Partei für Einheit und Fortschritt“ vertriebenen Griechen und Armenier rüttelte nun die kriegsmüde muslimische Bevölkerung auf, insbesondere aber diejenigen, die in den Grenzgebieten lebten. Sie gründeten binnen kurzem in verschiedenen Städten Anatoliens, vor allem an der Westküste und im Osten, spontane lokale Abwehrvereinigungen: *Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri* („Gesellschaften für die Verteidigung der Rechte“).⁶ Die *Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri* waren nur lokal aktiv und ihr Aktionsradius beschränkt. Ihre Aktivitäten blieben anfangs darauf begrenzt, den Alliierten die Zugehörigkeit und Loyalität ihrer Gebiete und ihrer Bevölkerung zum Osmanischen Reich zu demonstrieren. Sie hofften, durch die Veröffentlichung von Statistiken über die Zusammensetzung der Bevölkerung in den jeweiligen Gebieten sowie Informationen über ihre Geschichte und Geographie die Alliierten von ihrem Recht auf diese Gebiete zu überzeugen und dadurch die Forderungen der christlichen Minderheiten zu entkräften (vergl. Bıyıklıoğlu 1955, XIV). Nachdem es aber im Zuge der Okkupation hier und da immer wieder zu Zwischenfällen

⁵ „Im Jahr 1910 gab es 2,4 Millionen [es muß wahrscheinlich 1,4 Millionen heißen] Griechen in der Türkei (bei einer Gesamtbevölkerung von 13,5 Millionen); die Emigration, die 1912 einsetzte und sich mit Unterbrechungen fortsetzte, umfaßte bis 1923 1 Million Menschen.... 1923 waren nur noch 400.000 Griechen in der Türkei verblieben ... Die Armenier, die im Jahre 1896 1,2 Millionen zählten, wurden auf weniger als 100.000 im Jahre 1927 reduziert“ (Keyder 1984, 30; vergl. auch Hofmann 1984).

⁶ Mehr über diese Abwehrvereinigungen bei Tunaya 1952, 478-539. Siehe dazu auch Slek 1987a, 98-104 und Oran 1988, 88-89.

gekommen war, entstanden innerhalb dieser Gruppen die ersten bewaffneten Flügel: *Kuvayı Milliye*⁷. Jeder dieser einzelnen bewaffneten Widerstandsgruppen ging es vor allem um die Verteidigung ihrer eigenen Region oder Stadt; die Idee der Verteidigung des alle Partikularismen überwindenden gesamten Vaterlandes kannten sie noch nicht.

Wie überall in Agrargesellschaften bot auch die sozioökonomische Struktur der osmanischen Gesellschaft für die Entstehung und Entwicklung eines die breiten Bevölkerungsschichten umfassenden Nationalgefühls keinen fruchtbaren Boden. Die große Masse der Bevölkerung wurde von der Bauernschaft gestellt, die innerhalb des traditionellen Werte- und Normensystems lebte und vom sozialen Wandel noch nicht erfaßt war. Sie war durch ihren Glauben dem Kalifat verbunden und lebte in isolierten Stämmen und Dörfern.⁸ Die allgemeine Feststellung von Friedrich Hertz ist auch für die Beschreibung der Situation der türkischen Bauern in bezug auf die nationale Idee sehr treffend. Er schreibt: „Solchen Menschen ist der Stamm die Nation, eine Gruppe von Dörfern das Vaterland. Jenseits ist die Fremde. Man darf sich also nicht wundern, wenn sie eine Frage nach ihrer Nation meist gar nicht verstehen oder mißverstehen.“ (Hertz 1927, 41) Die folgende Antwort eines türkischen Bauern auf eine Anfrage des Führers der türkischen Nationalbewegung, Mustafa Kemal, der um dessen Hilfe

⁷ Zum Charakter dieser Einheiten siehe Ercan 1985.

⁸ Obwohl bis zu diesem Zeitpunkt seit mehr als 100 Jahren im Osmanischen Reich ein Verwestlichungsprozeß im Gange war, konnte ein radikaler Wertewandel auf gesamtgesellschaftlicher Ebene nicht vollzogen werden. Wenn auch, wie bereits im vorigen Kapitel angedeutet, traditionelle Bindungen und Werte während dieses Verwestlichungsprozesses große Rückschläge erhalten hatten, bestimmten sie in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts immer noch das politische Leben im Osmanischen Reich. Die aus Europa stammenden Ideen hinsichtlich Verfassung und Nationalismus stießen zwar unter der gebildeten Schicht auf eine große Resonanz, konnten die Macht der religiös-dynastischen Bindungen in der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung jedoch nicht zerschlagen, bzw. nicht mit ihnen kongruieren. Die in der Nachkriegszeit verbreitete Meinung, daß die „ungläubigen Freimaurer“ von der „Partei für Einheit und Fortschritt“ das Reich in diese Lage versetzt hätten, erhöhte die Sympathie für das Amt des Kalifen. Die Bevölkerung sah den jahrelangen Innovationsprozeß, der mit der „Partei für Einheit und Fortschritt“ seinen Kulminationspunkt erreicht hatte, als Ursache für ihre Situation. In dieser Zeit liefen die Verwestlichung und der Krieg und die damit einhergehende Armut quasi parallel.

gebeten hatte, ist dafür ein gutes Beispiel: „Meine Heimat fängt an der Grenze meines Feldes an. Bis der Feind dahin kommt, erwarte von mir keine Hilfe, mein Herr.“ (zit. nach Avcıoğlu 1986, 909; Übers. H.A.) Es ist daher verständlich, daß die ersten Reaktionen der muslimischen Bevölkerung nicht gegen die großen Besatzungsmächte, die sogar ihre Hauptstadt besetzt hatten, sondern gegen die anatolischen Christen (die griechische und armenische Gefahr) entstanden waren, und zwar nur in den durch diese bedrohten Gebieten. Aus diesem Grunde kann man die ersten Widerstandsgruppen nicht als nationale Organisationen bezeichnen. Bis die westlich gebildete „kleinbürgerliche“ Schicht und die Militäroffiziere die Initiative ergriffen und begannen, ihre historische Rolle zu spielen, kann man diesen Gruppen also keineswegs den Stempel des Nationalismus aufdrücken.

1.2 Strukturelle Zusammensetzung der osmanischen Gesellschaft der Nachkriegszeit und die nationale Idee

Die osmanische Gesellschaft weist am Ende des Ersten Weltkrieges trotz eines bis Anfang des 19. Jahrhunderts zurückreichenden Innovationsprozesses den Charakter einer Agrargesellschaft auf. So lebten ein Jahr nach Ausrufung der Republik (1924) noch 80% der Bevölkerung auf dem Lande, und die landwirtschaftliche Produktion machte 80% des gesamten Nationalprodukts aus (vergl. Keskin 1978, 63). Das Klassenverhältnis der osmanischen Gesellschaft zu Beginn dieses Jahrhunderts entsprach also dem Gefälle in typischen feudalistischen⁹ Gesellschaften.

⁹ Über die Gesellschaftsformation des Osmanischen Reiches wird in der Türkei seit Ende der 60er Jahre zwischen den Vertretern der These der 'Asiatischen Produktionsweise' und jenen des 'Feudalismus' eine endlose Diskussion geführt (siehe dazu Divitçioğlu 1971, Sencer 1969 und Perinçek 1991). Aber da hier die Bezeichnung 'feudal' für die letzte Phase des Osmanischen Reiches verwendet wird, welche auch von den Vertretern der ersten These als feudalistisch angesehen wird, soll auf diese Diskussion nicht näher eingegangen werden.

Die erste bürgerliche Schicht in dieser feudalistischen Gesellschaft hatte sich durch die schon lange Zeit mit dem Ausland betriebene Handelstätigkeit, etwa ab Mitte des 19. Jahrhunderts, entwickelt. Diese Handelsbourgeoisie, die sich überwiegend aus nicht-mohammedanischen Ethnizitäten (Griechen, Armeniern und Juden) zusammensetzte, konnte aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit in der islamischen osmanischen Gesellschaft keine politische Macht erwerben. Sie wurde später mit der Machtübernahme durch das „Komitee für Einheit und Fortschritt“ mit der Absicht, an ihre Stelle eine islamisch-nationale Bourgeoisie treten zu lassen, größtenteils eliminiert. Aber dieses neue türkisch-islamische Bürgertum befand sich am Ende des Ersten Weltkrieges noch in der Aufbauphase und war keineswegs reif genug, um sich nach dem Krieg politisch durchzusetzen. Steinhaus schreibt zu dieser neuen Schicht folgendes: „Die aus Grundherren, Beamten und Offizieren hervorgegangenen Gruppen von Kriegsgewinnlern waren kaum auf industriellem Gebiet tätig, sondern befaßten sich fast ausschließlich mit Handels- und Spekulationsgeschäften. Sie stellten mithin im wesentlichen nur eine Ergänzung und einen Ersatz der nichttürkischen Kompradorenbourgeoisie dar.“ (Steinhaus 1969, 68) Was Miroslav Hroch über das Verhältnis des Bürgertums der „kleinen Nationen“ zur nationalen Idee schreibt, gilt auch für diese neu entstehende türkische Händlerschicht. Danach kann „die Bourgeoisie (als neue Klasse, gekennzeichnet durch ein neues Verhältnis zum Eigentum der Produktionsmittel, sei es in der Beteiligung an der industriellen Gesellschaft in der Produktion, in Handel, Finanzen oder Transport) keinen bemerkenswerten Anteil in der Phase B der nationalen Bewegungen, ... aufweisen.“ (Hroch 1978, 160)

Obwohl die seit der *Tanzimat*-Periode eingeführten Innovationen keine starke muslimische Bourgeoisie zustande zu bringen vermochten, hatten sie dennoch für die Entstehung einer politisch aktiven, patriotisch sensiblen und westlich orientierten „kleinbürgerlichen“ Schicht, die sich vorwiegend aus der städtischen Beamtenschaft, den Armeeingehörigen und der Intelligenz zusammensetzte, gesorgt. Diese Schicht, die größtenteils ein Produkt des importierten westlichen Bildungssystems war, reproduzierte sich vor allem aus den Reihen der Jungtürken-Bewegung und der „Partei

für Einheit und Fortschritt“. Innerhalb dieser Schicht, der einzigen Trägerin der **Phase B** der nationalen Entwicklung, bildete das Offizierskorps jedoch - und zwar aus folgenden Gründen - die handlungsfähigste, aktivste, und gegenüber den Besatzern am empfindlichsten Berufsgruppe der Nachkriegszeit: Erstens stellte das Militär hinsichtlich Organisation und Technologie die modernste Institution in der traditionellen Gesellschaft dar. Wie im vorherigen Kapitel ausführlich dargestellt wurde, hatte der Verwestlichungs- und Modernisierungsprozeß im Osmanischen Reich zunächst im Militärbereich angesetzt und am Ende des Ersten Weltkrieges bereits eine knapp 100jährige Tradition hinter sich.¹⁰ Zweitens verfügte das Militär über eine starke innere Kohäsion: „Soldaten verschiedener Landsmannschaften und Sprachgruppen werden im Militär zusammengeschweißt“, erklärt Rothermund (1978, 201) diese Eigenschaft, welche das Militär von anderen Organisationen unterschied und ihm eine besondere Stärke verlieh. Drittens wurden die Militäroffiziere in bezug auf die nationalistischen Ideen der „Partei für Einheit und Fortschritt“ am besten geschult und sahen in der Integration und Verteidigung des Staates ihre primäre Aufgabe. Aus diesen Gründen war das Militär im Osmanischen Reich schon seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts Hauptmotor von Erneuerungen, Reformen und Opposition gewesen. Und trotz eines verlorenen Krieges und der Zerstörung seiner Organisationsstrukturen war es auch am Ende des Ersten Weltkrieges die einzige Institution, die imstande war, das durch den Krieg entstandene Machtvakuum zu füllen und die Regierungsgewalt wieder zu übernehmen. Außer dem Militär war keine andere gesellschaftliche Schicht in der Lage, die spontan entstandenen lokalen Reaktionen der Bevölkerung zu mobilisieren, zu organisieren und diesen Reaktionen eine national-ideologische Basis zu verschaffen. Um mit Steinhaus zu sprechen: „Insgesamt wird man das Offizierskorps als diejenige sozioprofessionelle

¹⁰ Im Gegensatz zum Ideologen der türkischen Marxisten, Hikmet Kıvılcımlı (1965 und o.J.), der dem osmanischen Militär von seiner Gründung an einen „revolutionären“ Charakter zuweist, wird hier die damalige „fortschrittliche“ Haltung des Militärs auf die Verwestlichung und Reformen, die seit Anfang des 18. Jahrhunderts im militärischen Bereich durchgeführt wurden, zurückgeführt.

Gruppe anzusehen haben, in der die nationale Bewegung ihre zuverlässigste Stütze hatte.“ (Steinhaus 1969, 77)

Kurzum: Dem Offizierskorps und der Bildungselite kam im Osmanischen Reich der Nachkriegszeit praktisch die Rolle des Dritten Standes zu. Was die nationale Führungsrolle betrifft, ersetzte diese Schicht das schwache türkisch-islamische Bürgertum und erklärte sich zum einzigen „Retter der Nation“. Hans Kohns (1950, 22) Feststellung zur Rolle des Dritten Standes in Europa gilt auch für diese türkische kleinbürgerliche Schicht: „Bei seiner Konstituierung nahm er für sich in Anspruch, der Vertreter des gesamten Volkes und nicht nur eines einzelnen Standes und seiner Interessen zu sein“. Als „energische Minorität“ begann sie dann Mitte 1919, unter Führung Mustafa Kemals ihre historische Rolle zu übernehmen, indem sie zunächst versuchte, die unter den städtischen Gebildeten vorhandenen schwachen patriotisch-nationalistischen Gefühle zu reaktivieren und mit den spontan entstandenen lokalen Reaktionen der Bevölkerung in Verbindung zu bringen. Die Besetzung Izmirs durch die griechische Armee am 15. Mai 1919, die bei einer relativ breiten Schicht der Gesellschaft eine patriotische und antichristliche Welle auslöste, schuf hier für den Anfang bereits gute Voraussetzungen.

Im folgenden wird nun der Versuch unternommen, die von dieser nationalistischen Elite zur Durchführung gebrachte **Phase B** der nationalen Bewegung, die schließlich zur Gründung des türkischen Nationalstaates führte, in ihren wichtigsten Stadien zu beschreiben.

2. Subjektive Bedingungen: Organisation, Trägerschicht und soziale Basis der türkisch-nationalen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg

2.1 Mustafa Kemal und die Herausbildung der nationalen Führungselite - Organisation der spontan entstandenen regionalen Bewegungen zu einer nationalen Befreiungsfront

Als junger Offizier in der osmanischen Armee war Mustafa Kemal Anhänger des „Komitees für Einheit und Fortschritt“. Er erkannte schon sehr früh, daß er in einer Zeit des „nationalen Erwachens“ lebte und daß das Osmanische Reich als Vielvölkerstaat gerade aus diesem Grunde nicht mehr zu retten war. Wie einst Byzanz, glaubte er, würde auch das Osmanische Reich in Istanbul sterben (vergl. Selek 1987a, 209). Nach Atay soll Mustafa Kemal schon im Jahre 1907, ein Jahr vor der Wiedereinführung der Verfassung, zu seinen Freunden gesagt haben, daß dieses abgenutzte und leblose Reich nicht mehr die Grundlage eines neuen Staates sein könne. Anstatt darauf zu warten, daß die Großmächte das Reich auflösten, müßte das „Komitee für Einheit und Fortschritt“ das selbst tun. Die Einführung der Konstitutionellen Monarchie würde seiner Meinung nach den Entwicklungsprozeß der Nationalismen im Reich beschleunigen. Da es außer dieser dominanten Richtung keine andere Alternative gäbe, so Mustafa Kemal, müßten auch die Türken diesen Weg gehen; ihnen bliebe keine Alternative als in jenem Gebiet einen Staat zu gründen, wo die Türken die Mehrheit bilden: Außer auf Anatolien und die naheliegenden Inseln sowie Hatay, Halep und Musul, müßten die Türken auf alle anderen Gebiete verzichten (siehe Oran 1988, 68-69).¹¹ Um erste

¹¹ Diese Überlegung, also einen Vielvölkerstaat durch einen Nationalstaat zu ersetzen, schien im Jahr 1907 noch sehr gewagt. Sie paßte nicht zu der damaligen Ideenwelt der muslimischen Intellektuellen im Osmanischen Reich. Selbst Yusuf Akçuraoğlu, der diese Diskussion mit einem Artikel im Jahre 1904 auslöste, wagte es nicht (bzw. war noch nicht imstande), diese Idee deutlich zu formulieren. Und Ziya Gökalp, der Nestor des politischen Türkismus, zerbrach sich seinen Kopf in den Reihen der Jungtürken-Bewegung noch darüber, wie man am besten das Osmanische Reich retten könne. Erst später, als Mustafa Kemal im Jahre 1919 nach Samsun fuhr, war ihm der Gedanke der Gründung eines Nationalstaates klar.

Schritte zur Realisierung dieser für jene Zeit radikalen und revolutionären Gedanken zu ergreifen, mußte er aber warten, bis er vom Sultan - mit Einwilligung der englischen Besatzungsmacht - als Inspektor der 9. Armee berufen und nach Anatolien geschickt wurde, um die dortigen Unruhen zwischen den Muslimen und der christlichen Bevölkerung (Pontus-Griechen) zu beseitigen.

Der junge General Kemal sah in den Unruhen und Reaktionen der anatolischen Bevölkerung gegen die Besatzer, die in der spontanen Bildung von Selbstverteidigungsgruppen zum Ausdruck kamen, eine große Chance und in diesen Gruppen die einzigen Hoffnungsträger für die Durchsetzung seiner geheimen nationalen Ideen. Um aus diesen unorganisierten Gruppen eine einheitliche Bewegung zu entwickeln, nahm er gleich nach seiner Ankunft in Samsun am 19. Mai 1919 mit den Armeeeoffizieren, den regionalen Verwaltungsorganen und den Volksführern Kontakt auf. In dieser Anfangsphase trat er aber, wie Steinhaus (1969, 61) schreibt, „keineswegs als Rebell gegen den Sultan in Erscheinung, sondern vielmehr als ein von diesem selbst ernannter General und Armeeeinspekteur.“ Er wollte in dieser Etappe noch keinen Bruch mit der Istanbuler Regierung provozieren. Erstens wußte er ganz genau, daß die Lage für säkular-nationalistische und anti-dynastische Parolen noch nicht reif genug war. Zweitens wollte er von seiner beruflichen Position als Ehrenadjutant des Sultans (*padışahın fahri yaveri = yaveri Hazreti şehriyari*) noch Gebrauch machen, um mit Hilfe dieses Aushängeschildes geeignete Bedingungen für sein säkular-nationalistisches Vorhaben zu schaffen und es zu legitimieren. Und schließlich, da es zu jener Zeit in Anatolien keine höherrangigen Offiziere außer ihm gab, schuf auch sein hoher militärischer Rang eine gute Ausgangsbasis, um sich dort durchsetzen zu können¹² (siehe Selek 1987a, 259). Deshalb hütete er sich ganz bewußt vor jeglichen radikalen Schritten, die ihm diese Möglichkeiten hätten zunichte machen können.

¹² Es gab in der osmanischen Armee natürlich höhere Generale als ihn, aber sie befanden sich zu jener Zeit nicht in Anatolien.

Schon im Juni traf er sich in Amasya mit Persönlichkeiten, die höhere militärische und zivile Posten innehatten, zu einem geheimen Gespräch. Bei diesem Zusammentreffen formte sich eine Führungsspitze, die das „Zirkular von Amasya“ (*Amasya Tamimi*) entwarf, in welchem die ersten nationalistischen Absichten der Nachkriegszeit zum Ausdruck kamen. Es hieß darin:

„1. Die Integrität des Landes, die Unabhängigkeit der Nation ist in Gefahr. 2. Die Zentralregierung ist der Aufgabe, für die sie die Verantwortung übernommen hat, nicht gewachsen, was zur Folge hat, daß man mit unserer Nation nicht rechnet. 3. Nur die Energie und der Wille der Nation werden ihre Unabhängigkeit retten. 4. Unbedingt nötig ist es die Schaffung einer Nationalversammlung, die gegen jede Beeinflussung geschützt und von jeder Kontrolle frei ist, um die Lage der Nation zu prüfen und vor der Welt die Geltendmachung ihrer Rechte zu Gehör zu bringen.“ (Mustafa Kemal Pascha 1928a, 25)

In dieser Erklärung sind zwei Punkte von besonderer Bedeutung: Erstens hieß es, daß die nationale Unabhängigkeit nur durch die Energie und den Willen der „Nation“¹³ erlangt werden kann, d.h., die Nation, oder besser gesagt, die Schicht, die sich als „Nation“ begreift, über ihre Zukunft selbst entscheiden und ihre Sache in die eigenen Hände nehmen sollte. Die „Nation“ begreift sich somit nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt der geschichtlichen Ereignisse. Der Sultan-Kalif und seine Regierung werden damit nicht mehr als „Beschützer“ oder „Retter“ der „Nation“ akzeptiert. Und zweitens, um zu ermöglichen, daß die „Nation“ über ihre Zukunft selbst entscheiden kann, wird auf die Einberufung einer „Nationalversammlung“ großer Wert gelegt, was als Vorstufe einer einheitlichen nationalen Bewegung, die alle regional entstandenen

¹³ Wenn die Führung der Bewegung hier von der „Nation“ spricht, bedeutet das nicht, daß bei ihr ein präzisiert definierter und allgemein akzeptierter Begriff der ‚Nation‘ vorhanden war. Selbst eine exakte Vorstellung über die Grenzen des zukünftigen Staates hatte sie damals noch nicht. Die Grenzen der Nation bzw. des Staates sollten erst auf dem Kongreß von Erzurum theoretisch gezogen werden. Der Begriff „Nation“ bezeichnete in dieser Phase noch die loyale „osmanisch-islamische“ Mehrheit und diente mehr pragmatisch-taktischen Zwecken. Die Führungsschicht benutzte diesen Begriff also weiterhin in diesem Sinne, bis sich die türkischen Nationalisten nach der Ausrufung der Republik damit beschäftigten und eine klare Definition von der Nation ausarbeiteten.

Widerstandsgruppen unter ihrem Dach vereinigen sollte, angesehen werden kann.

Obwohl diese erste Initiative von Militäroffizieren ausging, wollte die nationalistisch-militärische Führungselite ihre Aktivitäten so schnell wie möglich über den militärischen Einflußbereich hinaus ausdehnen und sich an die unzufriedene Bevölkerungsmasse anlehnen. Erstens: Obwohl das Militär nach dem Krieg immer noch die handlungsfähigste Institution darstellte, war es aufgrund der langdauernden Kriege doch erschöpft und nicht in der Lage, **allein** gegen die Besatzung Widerstand zu leisten. Zweitens war das Militär durch die Niederlagen in den Balkankriegen in Mißkredit geraten und hatte in den Augen der Bevölkerung seine ehemalige Popularität und sein Image eingebüßt. Nun versuchte die Militärführung, eben indem sie mit den Volksführern Kontakt aufnahm, das negative Bild in der Bevölkerung zu korrigieren. Drittens wurde der Mißerfolg der „Partei für Einheit und Fortschritt“ auf die Politisierung der Armee zurückgeführt, was bei der Bevölkerung und manchen Offizieren eine Antipathie gegen eine erneute Politisierung der Armee weckte. Schließlich, und als wichtigstes, wollte diese nationalistisch-militärische Führungselite sowohl der Regierung in Istanbul als auch den Alliierten demonstrieren, daß die in Gang gesetzte Bewegung nicht vom Militär, sondern vom Volk ausging und die Einheit und Geschlossenheit des Volkes zum Ausdruck brachte. Sie legte großen Wert darauf zu zeigen, daß eine Volksbewegung vorhanden ist, die den Volkswillen (*volonté générale*) zum Ausdruck bringt, während die Regierung in Istanbul der Bevölkerung entfremdet und auch der Aufgabe, das Land von der Okkupation zu befreien, nicht gewachsen sei. Die nationalistische Elite hoffte, daß sie die Regierung in Istanbul nur so ablösen könne. Deshalb sollte die Rolle der Armee möglichst im Hintergrund bleiben. Aus diesem Grunde traten die Nationalisten sofort mit den Volksführern, der Geistlichkeit und den Notabeln in Kontakt und versuchten, jede kleine spontane Reaktion der Unzufriedenheit, die aus dem Volk kam, in ihre Kanäle zu lenken und sie nach dem eigenen nationalistischen Interesse zu steuern. In diesem Zusammenhang sandte Mustafa Kemal am 1. Juni 1919 ein Telegramm an verschiedene Gouverneure in seinem Dienstbereich und bat sie, ihn über

die in ihren Gebieten organisierten oder spontan entstandenen Aktivitäten zu informieren. In seinem Telegramm hieß es weiter, daß er gern wissen wolle, wo genau sie entstanden, wer ihre Organisatoren und wie ihre Kontakte zur Bevölkerung sind (vergl. Selek 1987a, 255).

Bevor die weiteren Schritte der Nationalisten in Anatolien untersucht werden, sei hier noch kurz auf die Methoden eingegangen, die in diesem Zeitraum von der nationalistischen Führung entwickelt wurden, um sich eine breite Unterstützung der Bevölkerung zu sichern.

2.2 Taktiken und Manöver der nationalistischen Führungselite bei der Bildung der Befreiungsfront

Aufgrund der oben geschilderten Strukturen in Anatolien mußte die nationalistische Führung während der Herausbildung der Befreiungsfront in Anatolien ihre nationalistisch-laizistischen und antimonarchistischen Parolen und Wertvorstellungen genauso verbergen wie ihre gemeinsame Vergangenheit mit der „Partei für Einheit und Fortschritt“. In der osmanischen Nachkriegszeit wurden unter der Bevölkerung westliche Ideen, wie die des Nationalstaates und der Nation mit der *turanistischen* Praxis der „Partei für Einheit und Fortschritt“ und ihren Mißerfolgen, die das Land ruiniert und sein Ende herbeigeführt hatten, in Verbindung gebracht. Wie Oran schreibt, herrschte unter der Bevölkerung Haß gegenüber dieser Partei, und zwar in einem solchen Maße, daß auf die Frage, „wessen Herrschaft würden Sie bevorzugen, die der „Partei für Einheit und Fortschritt“, oder die der Griechen“, die große Mehrheit geantwortet hätte: „Die der Griechen“ (Oran 1988, 50). Selbst zu einer Zeit, in der sich die Nationalisten relativ stark fühlten, nämlich während der Eröffnung der „Großen Nationalversammlung“, unterblieb daher jegliche Kritik am Sultan-Kalifen, und es wurden auch keinerlei Hinweise auf eine säkular-nationalistische Orientierung seitens der Nationalisten gegeben. Steinhaus stellt in diesem Zusammenhang zu Recht fest: „Hätten die Nationalisten von Anfang an die Ausrufung der Republik verlangt, so wären sie in eine völlige Isolierung von der Mehrheit der Bevölkerung

geraten.“ (Steinhaus 1969, 79) Ein Land ohne Sultan-Kalif war zu jener Zeit für die Bevölkerung noch unvorstellbar. Darüberhinaus hätte die Verkündung der nationalistischen Absichten der Führung die ethnisch heterogene osmanische Gesellschaft spalten können. Mustafa Kemal formulierte später seine damalige diesbezügliche Taktik folgendermaßen:

„Es bestand eine gebieterische Notwendigkeit, Fragen aufs Tapet zu bringen, deren öffentliche Erörterung nicht ohne ernste Mißhelligkeiten abgehen würde. Man mußte sich empören gegen die osmanische Regierung, gegen den osmanischen Padischah, gegen den Kalifen aller Mohammedaner, und die ganze Nation und die ganze Armee zur Empörung aufreizen. ... Es wäre ohne Zweifel wenig zweckmäßig gewesen, von Anfang an alle Forderungen zu verkünden, die aus einem Entschluß von solcher Tragweite folgten. Es war vielmehr notwendig, die Ausführung desselben auf mehrere Phasen zu verteilen, das Gefühl und den Geist der Nation unter Ausnutzung der Ereignisse vorzubereiten und zu versuchen, das Ziel in Etappen zu erreichen. So geschah es übrigens auch.“ (Mustafa Kemal Pascha 1928a, 11-12)

In diesem Sinne, um die aus Angst vor dem Verlust ihrer Ländereien und Werkstätten an anatolische christliche Minderheiten und die aus religiösem Zorn entstandenen Reaktionen der islamischen Bevölkerung in ihre nationale Bahn zu leiten und dadurch eine breite Massenbewegung zu organisieren und eine starke Befreiungsfront zu installieren, hob die nationalistische Führung in ihrem Kampf nicht die laizistisch-nationalen, sondern eher die einheitsstiftenden, dynastisch-religiösen Wertsymbole hervor. Da die osmanische Gesellschaft der Nachkriegszeit religiös homogen¹⁴, aber ethnisch heterogen war, wurde der Islam von den Nationalisten als einheitsstiftende Ideologie geschickt ausgenutzt. Vor allem die Tatsache, daß die „Feinde“, die den „heiligen Boden“ besetzten und sogar den Sultan-Kalif in ihre „Gefangenschaft“ nahmen, - wie die Nationalisten es damals in Anatolien formulierten und propagierten - Christen waren, erleichterte es den Nationalisten, die muslimische Bevölkerung für ein erstes Minimalziel zusammenzubringen, nämlich das, diesen „heiligen Boden“ von den christlichen Besatzern, insbesondere den

¹⁴ Abgesehen von den verbliebenen aufständischen christlichen Minderheiten, die sich sowieso nicht mehr als Teil dieser Gesellschaft betrachteten sowie den Aleviten.

Griechen und Armeniern, zu befreien.¹⁵ Was Dietmar Rothermund in diesem Zusammenhang über die Rolle der Religion in sogenannten Ländern der „Dritten Welt“ schreibt, hatte auch für das Osmanische Reich seine Gültigkeit:

„Es gab kaum ein Land, in dem es sich nicht als notwendig erwies, zur Begründung des Solidaritätstraditionalismus der Nation auf die Religion zurückzugreifen. Meist bemühten sich die Nationalisten auch darum, die Amtswalter der Religion in den Freiheitskampf einzubeziehen. Da die Masse der Bevölkerung noch kaum vom sozialen Wandel erfaßt worden war, folgte sie dem Zuspruch religiöser Lehrer und Priester eher als dem Appell der Nationalisten.“ (Rothermund 1978, 195)

Die säkular-nationalistische Führungsspitze agierte in dieser **Phase B** aber nicht nur mit Hilfe einer islamischen Rhetorik, sondern versuchte auch fast mit allen gesellschaftlichen Kräften Kompromisse einzugehen, so z.B. mit den Kommunisten und den Kurden. Während die Zusammenarbeit mit den Kommunisten eher exogene Vorteile brachte, (die Nationalisten - als Antiimperialisten! - sicherten sich damit nämlich die Hilfe der Sowjetunion), war die Gewinnung der Kurden, die aufgrund ihrer Stammesstruktur organisiert und bewaffnet waren, als Militärpotential für die Nationalisten sehr wichtig. Um all diese verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen mit ihren unterschiedlichsten Interessen für die eigene Ziel zu gewinnen, hatten die Nationalisten die Interessenschwerpunkte der jeweiligen Gruppierung sehr geschickt herausgefunden und hervorgehoben.¹⁶

¹⁵ So rief Mustafa Kemal nach der Besetzung Istanbuls folgendermaßen zum Kampf auf: „Wir werden den Beifall der Menschheit verdienen und den Weg vorbereiten zu der Befreiung, die die Welt des Islams betreibt, wenn wir den Sitz des Kalifats von fremden Einflüssen frei machen, ihn mit einer Glaubenstreue verteidigen, die unseres Ruhmes würdig ist, und indem wir die Unabhängigkeit der Nation verwirklichen. Gott ist mit uns in dem heiligen Kampfe, den wir für die Unabhängigkeit des Vaterlandes unternommen haben.“ (Mustafa Kemal Pascha 1928a, 396). Zu weiteren Taktiken und Aufrufen, in denen der Islam in den Vordergrund gestellt wurde, siehe Selekt 1987a, 78-85 und Avcioglu 1987, 137f.

¹⁶ So setzte Mustafa Kemal, der Kopf der Bewegung, am Anfang der 20er Jahre eine sozialistische Rhetorik ein, wodurch er viele Kommunisten auf seine Seite zu ziehen vermochte. Um diese Paradoxie, einerseits mit den islamischen Führern, andererseits mit den Kommunisten zu kooperieren, zu verschleiern und sein pragmatisches Vorgehen zu rechtfertigen, bemühte sich Mustafa Kemal in seinen Gesprächen, die

Es muß hier gleichwohl betont werden, daß die nationalistische Führung trotz all dieser Methoden die erwünschte Beteiligung der Bevölkerung an der Befreiungsbewegung nicht zustande zu bringen vermochte. Um mit Steinhaus zu sprechen, gab es „eine aktive eigenständige Beteiligung größerer Bevölkerungsgruppen hieran ... demgegenüber nicht“ (Steinhaus 1969, 92). „Es ist jedoch nicht möglich“, so Keyder „die Unabhängigkeitsbewegung als eine soziale Revolution von unten zu betrachten: die Bauernmassen wurden nicht einbezogen, außer als zwangsrekrutierte Soldaten.“ (Keyder 1984, 32) Um jedoch die Beteiligung der Bevölkerung an der Unabhängigkeitsbewegung zu forcieren, gründeten die Nationalisten später, als sie Herr der Lage waren, die sogenannten „Unabhängigkeitsgerichte“. Die Zahl der Soldaten, die aufgrund ihrer Verweigerung von diesen Gerichten hingerichtet worden waren, dürfte höher liegen als die Zahl der Soldaten, die in den Kriegsjahren 1919-1922 ums Leben kamen (vergl. Oran 1988, 49).

2.3 Abschiedserklärung von den osmanischen Grenzen und Grenzziehung der neuen „Nation“ auf dem Kongreß von Erzurum

Anstelle einer „nationalen Konferenz“, wie sie im Zirkular von Amasya angekündigt worden war, fand zwischen dem 23.7. 1919 und dem 7.8.1919 in Erzurum zunächst ein regionaler Kongreß statt. Als Veranstalter dieses Kongresses trat die Organisation „Vereinigung für die Verteidigung der Rechte Ostanatoliens“ (*Şarkı Anadolu Müdafaaı Hukuk Cemiyeti*) auf, die als Reaktion auf die Aktivitäten der anatolischen Christen - in diesem Fall der Armenier - am 3.3. 1919 in der ostanatolischen Stadt Erzurum gegründet worden war. Auf dem Kongreß in Erzurum versammelten sich unter der Leitung von Mustafa Kemal insgesamt 54 Delegierte¹⁷ aus fünf

Existenz einer Brücke und die Parallelitäten zwischen dem Islam und dem Bolschewismus zu zeigen (siehe dazu Tanyol 1993, 12-13). Zu den Taktiken Mustafa Kemals zur Gewinnung der Kurden siehe Kapitel V dieser Arbeit.

¹⁷ Über die Berufe, Tätigkeiten und den sozialen sowie ethnischen Ursprung der Delegierten siehe Selek 1987a, 276 und Beşikçi 1992, 253.

Provinzen (Städten) (siehe Selek 1987a, 276). Obwohl dieser Kongreß keineswegs den Charakter eines nationalen, oder besser gesagt, eines überregionalen Kongresses aufwies, wurden dort Entscheidungen getroffen, die die ganze „Nation“ betrafen, die sich also nicht auf eine Stadt, ein Gebiet oder eine Region, sondern auf die „Nation“ bezogen.

Die wichtigste Entscheidung dieses Kongresses bestand jedoch in der theoretischen Festsetzung der „nationalen“ Grenzen, die mit den osmanischen Grenzen vor dem Ersten Weltkrieg nicht identisch waren. Es handelte sich hier um das Gebiet, das während der Unterzeichnung des Waffenstillstandsvertrages in Mudros noch nicht besetzt war¹⁸. Dieses wurde als das von der „osmanischen-muslimischen“ (Oran 1988, 127) Mehrheit bewohnte Gebiet ausgewiesen. Die Grenzziehungen werden später, am 28. Januar 1920, vom letzten Osmanischen Parlament mit dem bekannten Text, *Misak-ı Milli* („Nationalpakt“), als endgültige nationale Grenzen anerkannt. Und sie stellen, abgesehen von kleinen Änderungen, die heutigen Grenzen der Türkischen Republik dar. Auf dem Kongreß wurde außerdem beschlossen, daß, falls die Istanbuler Regierung nicht imstande sein sollte, diese Grenzen zu schützen und die Integrität des Gebietes zu sichern, in Ostanatolien eine provisorische Verwaltung zu bilden sei (siehe Selek 1987a, 277). In den Kongreßbeschlüssen heißt es weiter, daß, um „die Unversehrtheit des osmanischen Heimatlandes“ und

¹⁸ Eine fest bestimmte und klare Grenzziehung des osmanischen Staates nach dem Waffenstillstand gab es nicht. Die Nationalisten gingen davon aus, wie es Steinhaus formuliert, „daß die Abtrennung der arabischen Provinzen nicht mehr rückgängig zu machen war und daß lediglich die Zukunft Kleinasiens und Ostthraziens noch offen stand. Was dieses Kerngebiet anging, hatten sie sich allerdings nie zu Kompromissen bereitgefunden“ (Steinhaus 1969, 78). Ihnen ging es also vor allem darum, die Gebiete, die nach der Unterzeichnung des Waffenstillstandsvertrages in Mudros von Griechen und Armeniern besetzt bzw. beansprucht wurden, zurückzugewinnen bzw. zu behalten. Diese Vorstellung von den neuen Grenzen wurde eigentlich von den regionalen Kraft- und Machtverhältnissen der Nationalbewegung bestimmt (dazu siehe Oran 1988, 126-129). In diesem Zusammenhang kann man Behrendt nur zustimmen, wenn er schreibt, „daß die von Menschenhand bewirkte und aufrechterhaltene Heraustrennung eines 'Territoriums' aus der Kontinuität der Erdoberfläche prinzipiell immer einen Willkürakt darstellt, der seine Realität ausschließlich durch faktische Macht, also Gewalt, die Menschen gegen andere Menschen ausüben, erhält. Man könnte auch sagen, die gesellschaftlichen Raumgestaltungen sind gelebte Formen der Herrschafts- und Produktionsverhältnisse.“ (Behrendt 1993, 35)

seine „nationale Unabhängigkeit“ zu sichern, es notwendig sei, die nationalen Kräfte und den Willen des Volkes zu mobilisieren und jeder Besetzung und jeder Bewegung zur Bildung eines unabhängigen Armeniens oder eines unabhängigen griechischen Westanatoliens Widerstand zu leisten. Aber trotz all dieser Schritte wurde die Absicht, in Zukunft eine säkular-bürgerliche Republik auszurufen, nie erwähnt. Man war auch mit der Benutzung von Begriffen wie „Türkei“ oder „Türken“ ganz vorsichtig; sie tauchen nie auf.

Der Kongreß von Erzurum war gleichzeitig ein Schritt zur Vorbereitung eines die ganze „Nation“ umfassenden „Nationalkongresses“ in Sivas, der schon vorher angekündigt worden war. Dafür wurde unter Vorsitz von Mustafa Kemal ein zehnköpfiges Repräsentativkomitee (*Heyet-i Temsiliye*) gewählt.

2.4 Die Formierung der einheitlichen Befreiungsfront auf dem ersten „Nationalkongreß“ in Sivas

Obwohl weniger Delegierte¹⁹ als erwartet sich zwischen dem 4. und dem 11. September 1919 auf dem Kongreß in Sivas zusammenfanden, gilt er als der erste „Nationalkongreß“. Das Hauptgewicht dieses Kongresses lag auf der Bildung einer „einheitlichen nationalen Befreiungsfront“, die alle spontan entstandenen regionalen Abwehrgruppen und Organisationen unter ihrem Dach vereinigen sollte. Eine starke Tendenz zur Nationalisierung war auf diesem Kongreß von Anfang an festzustellen. Schon mit der Namensänderung der Organisation „Vereinigung für die Verteidigung der Rechte Ostanatoliens“ zur „Vereinigung für die Verteidigung der Rechte Anatoliens und Rumeliens“²⁰ (*Anadolu ve Rumeli Müdafai Hukuk Cemiyeti*) wurden regionalistische Anklänge beseitigt und damit ein erster Schritt in die nationale Richtung vollzogen. Parallel dazu wurde das auf

¹⁹ Es waren 31 Delegierte aus 15 Provinzen. (Mehr dazu siehe Selek 1987a, 289-290).

²⁰ Rumelien: Ostthrazien (europäischer Teil der heutigen Türkei).

dem Kongreß in Erzurum gewählte Repräsentativkomitee erweitert und sein zu jener Zeit beschlossenes Ziel, die Rechte der „ostanatolischen Provinzen“ zu vertreten, zur Aufgabe der Vertretung der „ganzen Nation“ ausgedehnt. Damit war dieses lokal entstandene Organ auf dem Weg, eine nationale Instanz zu werden: es machte sich die neu festgesetzten Grenzen zur Arbeitsgrundlage und stellte einen gesamtnationalen Anspruch. Während auf dem Kongreß von Erzurum vor allem die anatolischen Christen (Griechen und Armenier) als Gegner bezeichnet worden waren, wurde jetzt mit der Bestimmung „gegen jede Intervention und jede Okkupation sind die nationalen Interessen zu verteidigen“ in der Abschlusserklärung des Kongresses von Sivas auch vor den Ententemächten als potentieller Gefahr für die Integration der Nation gewarnt. Damit zeigte sich die Führung in Sachen Unabhängigkeit und territorialer Integrität der Nation wachsam. (vergl. Oran 1988, 91; Selek 1987a, 291).

Trotz tiefer Meinungsunterschiede der Delegierten über die Frage eines „Mandatsstatus“ oder der „vollen Unabhängigkeit“ sowie der Unentschlossenheit in der Repräsentationsfrage und des Nicht-Vorhandenseins eines eindeutigen Programms war der Kongreß in Sivas aufgrund der dort getroffenen Entscheidungen eine wichtige Etappe bei der Formierung der türkischen Nationalbewegung. Mit ihm hatte sich aus spontan entstandenen, regionalen und religiösen Widerstandsgruppen, die gegen christliche Minderheiten entstanden waren, eine einheitliche Bewegung, die sich die Befreiung des ganzen „Vaterlandes“ zum Ziel setzte, entwickelt.

Nach dem Kongreß zog das Führungsorgan der Bewegung (Repräsentativkomitee) unter Vorsitz von Mustafa Kemal Ende 1919 nach Ankara. Ankara entwickelte sich somit zum Zentrum der Opposition und der Nationalbewegung.

2.5 Bildung der ersten oppositionellen Regierung unter Führung der Nationalisten in Ankara

Während die Nationalisten in Anatolien ihre Aktivitäten weiterführten und ihren Einflußbereich ausdehnten, fand im Oktober 1919 in Istanbul eine Regierungsumbildung statt. Der neue, liberalere Ministerpräsident Ali Rıza Paşa näherte sich der nationalen Idee der Opposition unter der Führung von Mustafa Kemal an und entsandte eine Delegation nach Anatolien, um mit ihr Kontakt aufzunehmen. Bei dem Zusammentreffen in Amasya (20-22 Oktober) anerkannte die Regierung in Istanbul sowohl die Kongreßbeschlüsse von Sivas als auch, wie Mustafa Kemal es selbst ausdrückte, „die nationale Bewegung und ihre Führung, nämlich das Repräsentativkomitee“ (zit. nach Selek 1987a, 316). Eine der wichtigsten Beschlüsse dieses Zusammentreffens war die Vereinbarung beider Seiten, daß so schnell wie möglich eine neue Parlamentswahl stattfinden sollte. Die Nationalisten legten großen Wert auf diese Entscheidung, da sie für sie die Öffnung des Weges zur Macht bedeutete. Und dies zeigte sich auch bei der darauffolgenden Parlamentswahl Ende November 1919: Die oppositionelle Einheitsfront unter Führung der Nationalisten erzielte einen großen Erfolg und stellte die Mehrheit der Abgeordneten.

Das nun mehrheitlich aus Abgeordneten der Einheitsfront bestehende letzte osmanische Parlament verkündete am 28. Januar 1920 auf der Grundlage der Bestimmungen der Kongresse von Erzurum und Sivas den berühmten „Nationalpakt“ (*Misak-ı Milli*)²¹. Daraufhin wurde Istanbul am 16. März 1920 von den Alliierten wieder okkupiert, und mehrere nationalistisch orientierte Abgeordnete wurden festgenommen. Als Reaktion auf dieses Vorgehen löste sich das letzte Osmanische Parlament am 18. März 1920 auf. Die Besetzung Istanbuls und die Auflösung des Parlaments schufen günstige Bedingungen für die weitere Entfaltung und Verselbständigung der oppositionellen Bewegung. Einmal wurden dadurch national-religiöse

²¹ *Misak-ı Milli*: Es handelt sich hier um den Text, in dem nationale Forderungen, basierend auf vorher getroffenen Bestimmungen der Kongresse von Erzurum und Sivas für die bevorstehende Friedenskonferenz zum Ausdruck kamen. (Siehe dazu Oran 1988, 128-129, Anm.: 272, sowie Kaymaz 1983, 1941-1958).

Gefühle derjenigen Intellektuellen, Beamten und Angehörigen der Armee geweckt, die sich bis dahin von der nationalen Bewegung distanziert hatten. Gleich nach der Besetzung Istanbuls verließen viele von ihnen die Stadt und sammelten sich um das Repräsentativkomitee in Ankara. „Ankara konnte“, wie Glasneck schreibt, „den Zustrom der Flüchtlinge aus Istanbul kaum fassen“ (zit. nach Çatalcalı 1982, 93). Somit befand sich Ankara auf dem Weg, das Zentrum der politischen Macht zu werden. Noch wichtiger aber war für die Nationalisten die Entstehung eines politischen Machtvakuum in Folge der Auflösung des Parlaments. Die Nationalisten sahen sich als die einzige Kraft, die diese Machtlücke füllen konnte. Dies kam damals in einem von Mustafa Kemal herausgegebenen Rundschreiben an Walis und die Militärkommandeure folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die offizielle Besetzung der Hauptstadt durch die Ententemächte hat die nationalen Kräfte des Staates, das heißt, die gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt desorganisiert, und die Deputiertenkammer hat sich zerstreut, ... Unter diesen Umständen ist es, um die Maßnahmen zu erwägen und durchzuführen, die die Unberührbarkeit der Hauptstadt, die Unabhängigkeit der Nation und die Befreiung des Landes zu sichern geeignet wären, für unerlässlich gehalten worden, in Angora eine Versammlung zusammenzuberufen, die vom Volke mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet wäre“ (Mustafa Kemal Pascha 1928a, 397-398).

Danach machten sich die Nationalisten auf den Weg und konstituierten am 23. April 1920 die „Große Nationalversammlung“ in Ankara, und zwar nach Wahlen, die auf der Grundlage eines indirekten Wahlsystems in den nicht besetzten Gebieten abgehalten worden waren. Auch viele Abgeordnete des aufgelösten Osmanischen Parlaments wurden in die „Große Nationalversammlung“ aufgenommen. Diese erklärte sich daraufhin zum höchsten politischen Organ des Landes: „Keine Macht steht über der der Großen Nationalversammlung ... (Sie) umfaßt sowohl die Funktionen der Exekutive als auch der Legislative. ... Der Sultan-Kalif wird - sobald er von der Beeinflussung, der er unterliegt, frei ist - innerhalb des verfassungsmäßigen Systems den Platz einnehmen, den die Versammlung beschließt.“ (zit. nach Steinhaus 1969, 63) Anschließend wählte die „Große Nationalversammlung“ aus ihren Reihen einen elfköpfigen Ministerrat und

ein sechsköpfiges Exekutivkomitee. Den Vorsitz beider Organe übernahm Mustafa Kemal.

2.6 Machtergreifung durch die Befreiungsfront und Ausrufung der Republik

Nachdem die Befreiungsfront unter der Führung der Nationalisten mit diesem Schritt ihre Macht im politischen Bereich demonstriert hatte, sah sie sich nun gezwungen, sie durch militärische Erfolge zu stützen und zu vergrößern. Dafür mußten zunächst die undisziplinierten, lokalen und irregulären *Kuvayı Milliye*-Einheiten durch eine zentralisierte, reguläre „Nationalarmee“ ersetzt werden. Einerseits waren die zerstreuten Einheiten mit ihrem Guerillakrieg gegen die reguläre griechische Armee nicht mehr erfolgreich, andererseits stellte ein Teil dieser irregulären Verbände - wie z.B. Çerkez Ethem und Demirci Efe - für die Regierung in Ankara eine große Gefahr dar. Die Notwendigkeit zur Bildung einer zentral strukturierten Armee zeigte sich insbesondere während der griechischen Großoffensive am 22. Juli 1920, bei der die *Kuvayı Milliye* keine Präsenz zeigte. Dies gab der „Großen Nationalversammlung“ den Vorwand, über die Gründung einer (aus der demobilisierten osmanischen Armee umzustrukturierenden) modernen Armee zu diskutieren. Kurz danach ergriffen die kriegserfahrenen nationalistischen Offiziere die Initiative und brachten die zerstreuten Teile der osmanischen Armee unter einem einheitlichen Kommando zusammen.

Die neu strukturierte Armee wurde vor allem im Westen gegen die Griechen, die sich von den Engländern im Stich gelassen fühlten, eingesetzt. Und sie verzeichnete bereits im Jahre 1921 beträchtliche Erfolge, was der Regierung in Ankara sowohl außenpolitisch als auch innenpolitisch große Akzeptanz einbrachte. Sie wurde von manchen Staaten als einzige repräsentative Kraft der Türkei angesehen. Die Sowjets hatten bereits im März 1921 einen Freundschaftsvertrag, welcher die Grenzen zwischen beiden Länder bestätigte, mit ihr geschlossen. Ihnen folgten sodann die Franzosen. Sie unterzeichneten im Oktober ein türkisch-

französisches Übereinkommen, das den Abzug der französischen Armee aus Klykya vorsah und die neue türkisch-syrische Grenze regelte. Dann zogen die Italiener ihre Kräfte aus Anatolien zurück. Schließlich verließen nach der Niederlage bei Dumlupınar (im August 1922) auch die Griechen Anatolien, und mit der Räumung Izmirs am 9. September 1922 war Anatolien ganz befreit. Zum Schluß wurde mit England am 11. Oktober 1922 ein Vertrag in Mudanya geschlossen, der den Türken die Kontrolle über Istanbul, die Meerengen und Ostthrazien zurückgab. Auf der Friedenskonferenz in Lausanne (20. November 1922 - 24. Juli 1923) wurden die von den Nationalisten auf dem Kongreß in Erzurum konzipierten und dann durch militärische Erfolge bestätigten Grenzen (mit einigen Ausnahmen, wie z.B. dem Gebiet um Mosul - siehe Kapitel V) international anerkannt. Und mit der Ausrufung der Republik am 29. Oktober 1923 erreichten die Nationalisten ihr Endziel, nämlich die Gründung eines Nationalstaats, auf den Trümmern des islamisch-osmanischen Vielvölkerreiches.

3. Staatsgründung (*state-building*)

Obwohl die Nationalisten bei ihrem Auftreten in Anatolien (ab Mitte Mai 1919) jahrelang aus taktischen Gründen (um die aus verschiedenen Interessengruppen bestehende Befreiungsfront zusammenzuhalten und dadurch die Unterstützung der breiten Masse zu erhalten) vor der Öffentlichkeit Propaganda in dem Sinne betrieben, daß es ihnen nur um die Rettung des Sultan-Kalifen und um die Integrität des islamischen Osmanischen Reiches gehe, hatten sie schon vor der Verkündung der Republik Schritte unternommen, die die Einrichtung einer neuen Staatsform ankündigten. Bereits am 1. November 1922, als das Bündnis aus verschiedenen Gruppen unter der Führung der Nationalisten sowohl im Inland als auch im Ausland große Anerkennung gefunden hatte und die letzten Griechen aus Anatolien vertrieben waren, ergriffen die Nationalisten die Initiative und zeigten ihre wahren Absichten. Sie trennten das Kalifat und Sultanat voneinander und schafften letzteres nach 600jähriger Existenz ab. Dies war eine logische Konsequenz aus der nationalen Entwicklung.

Denn, um mit Hans Kohn zu sprechen, der Begriff Nation „ist undenkbar ohne die Voraussetzung der Idee der Volkssouveränität“ (1950, 21), und „die Verlagerung der obersten Loyalität auf die Nation bezeichnet den Anfang des Zeitalters des Nationalismus.“ (Kohn 1950, 41)

Die Nationalisten fühlten sich also in dieser Phase sowohl innerhalb des Bündnisses als auch nach außen hin stark genug und konnten es nun wagen, der Dynastie die Macht zu entziehen und die daraus entstehenden Folgen auf sich zu nehmen. Mit diesem Schritt demonstrierte die nationalistische Führung zugleich, daß die Zeit des Taktierens und der liberalen Kompromisse vorbei war. Die aus den verschiedensten Interessengruppen bestehende provisorische Befreiungsfront hatte ihre Aufgabe erfüllt und konnte sich nun nach Ansicht der Nationalisten wieder auflösen. Kurz danach wurde jede Opposition nicht-nationalistischer und nicht-säkularer Kräfte innerhalb des Bündnisses (die aufgrund dieses Vorgehens und aus Enttäuschung entstanden war) zum Hochverrat erklärt und mit harten Maßnahmen unterdrückt bzw. zur Unterwerfung gezwungen. Die Nationalisten verstanden sich somit von jetzt ab als die einzigen Vertreter der Nation und behielten in deren Namen die Staatsgewalt. Mustafa Kemal sagte in einer Rede dazu folgendes:

„Meine Herrn, ... die Souveränität und das Recht zu regieren, können niemandem durch niemanden infolge einer akademischen Diskussion übertragen werden. Die Souveränität wird durch Kraft erworben, durch Macht und durch Gewalt. Durch Gewalt haben sich die Söhne Osmans der Macht bemächtigt, haben sie über die türkische Nation geherrscht, und haben sie ihre Herrschaft sechs Jahrhunderte hindurch aufrechterhalten. Jetzt ist es die Nation, die sich gegen diese Usurpatoren empört, sie auf ihren Platz weist und tatsächlich selbst die Ausübung ihrer Souveränität übernimmt. Das ist eine vollendete Tatsache.“ (Mustafa Kemal Pascha 1928b, 227)

Somit stand die Staatsgewalt auch *de jure* nicht mehr dem Sultan, sondern der „Nation“ zu, welche von der „Großen Nationalversammlung“ repräsentiert wurde. Die Nation bzw. die „energische Minorität“, die sich als Nation begriff, wollte also nicht mehr Objekt, sondern souveränes völkerrechtliches Subjekt der Geschichte sein.

Mit der Ausrufung der Republik am 29. Oktober 1923 wurde von den Nationalisten die Gründung eines Nationalstaates eingeleitet. Hier ist von einem 'Nationalstaat' im Sinne von Karl W. Deutsch zu sprechen, den er folgendermaßen beschreibt: „Wenn sich einige Mitglieder dieses Volkes an die Spitze eines souveränen Staates stellen -, das heißt, ein Staat, der über sich keine weitere Entscheidungsinstanz anerkennt -, sprechen wir von ... einem Nationalstaat.“ (Deutsch 1976, 103) In dem darauffolgenden Prozeß ging es vor allem darum, den von den *Tanzimat*-Reformern ab den 40er Jahren des vergangenen Jahrhunderts begonnenen westlichen Innovationsprozeß innerhalb der Grenzen dieses Nationalstaates fortzuführen und die alten islamisch-osmanischen Institutionen, Herrschaftsstrukturen und Machtverhältnisse im westlich-nationalistisch-laizistischem Geist, der in den angekündigten kemalistischen Prinzipien wie Reformation, Nationalismus und Laizismus seinen Ausdruck fand, zu ändern.

Wie bereits im vorherigen Kapitel angedeutet, sind viele Reformen, die in der republikanischen Zeit eingeleitet wurden, so z.B. die Einführung des lateinischen Alphabets, die Sprachreinigung, die Kleiderordnung, die Übernahme des Zivilrechts von der Schweizer Jurisprudenz und die Säkularisierung, schon in den Reihen der Jungtürken-Bewegung diskutiert bzw. teilweise eingeführt worden. Da die Träger des republikanischen Regimes vorwiegend aus den Reihen der „Partei für Einheit und Fortschritt“ stammten, hatten sie ihre Tradition der Verwestlichung und der Reformen weitergeführt. Es waren also insbesondere auch in dieser Ära keine ökonomischen Umwälzungen beabsichtigt. Die Modernisierung wurde als Übernahme kapitalistischer Überbauformen (in rechtlichen und politisch-institutionellen Bereichen) verstanden. Keyder schreibt dazu:

„Das Komitee [für Einheit und Fortschritt] hatte, als es im Jahre 1909 an die Macht kam, die politischen und administrativen Züge des Reiches erfolgreich reformieren können; jetzt, nach dem Weltkrieg, ergriff eine rivalisierende Gruppe innerhalb der Elite - deren Mitgliedschaft sich teilweise deckte - die Initiative und interpretierte die Politik des Komitees in der vergangenen Periode neu.“ (Keyder 1984, 32)

Dem Schritt der Staatsgründung folgte der Prozeß der Nationsbildung, durch den sich der neue Staat legitimieren sollte. Es mußte nun also die 'Nation' als Trägerin des Staates geschaffen werden. Dieser Prozeß soll im nächsten Kapitel untersucht werden.

V. DIE ENTSTEHUNG DER KURDENFRAGE IN DER TÜRKEI

1. Allgemeine Informationen über die Kurden

1.1 Ursprung der Kurden

Der Ursprung der Kurden ist für die Kurdenforschung heute noch immer ein Rätsel. Trotz eines zunehmenden Interesses und ausführlicher historischer Forschungen seit nunmehr 200 Jahren herrscht weiterhin Unklarheit über die Vergangenheit der Kurden.

Wie im Fall der Türken wurden auch die Kurden erstmals von europäischen (Bibel-)Wissenschaftlern als Forschungsobjekt 'entdeckt'. Als erster vermutete der Göttinger Theologe und Orientalist J. D. Michaelis (1717-1791) in den Kurden mögliche Nachkommen der biblischen „Syrer“ (Aramäer). Auf seiner Arabien-Expedition geht er u.a. der Frage nach, „ob die syrische Sprache noch lebend sei“, und schlägt vor, „von der Landsprache der am Euphrat und Tiger herum wohnenden Völker, insonderheit der Kurden und Sabier etwas zuverlässiges [zu] erfahren.“ (Michaelis 1762, 220) Sein Schüler A. A. Schlözer (1735-1809) kam später zum Ergebnis, daß „die Kurden ... ursprünglich Chaldäer“ sind (zit. nach Bohrmann 1991, 317). Auch der bekannte französische Religionshistoriker Ernest Renan sucht in seinem erstmals 1855 aufgelegten Buch *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* „in der Sprache der Kurden die Spuren der alten Sprache der Chaldäer“ (Renan 1855, 61).

Besonders nach dem Erscheinen des Werkes *Grammatica e Vocabulario della Lingua Kurda* („Grammatik und Wortschatz der kurdischen Sprache“) des italienischen Dominikanerpaters M. Garzoni im Jahre 1787, in dem auf die Verwandtschaft des Kurdischen mit dem Persischen hingewiesen wurde¹, kristallisierte sich unter den europäischen

¹ Garzoni schreibt im Vorwort seines Werkes, das als erstes Grammatikbuch des Kurdischen gilt, über die kurdische Sprache u.a. folgendes: Das Kurdische „stammt aus

Orientalisten die These von der medischen Abstammung der Kurden heraus. Moritz Wagner (1813-1887) vermutet im Jahre 1852 in seinem Buch *Reise nach Persien und dem Lande der Kurden* dementsprechend, daß „medische Bergbewohner“ (*Karduchen*) die Vorfahren der Kurden sein könnten. So schreibt er: „In der Masse der Kurdenstämme mag das Blut jenes Barbarenvolkes der medischen Bergbewohner, welche die griechischen Historiker Karduchen nannten und Xenophon bei dem Rückzug der Zehntausend in kriegerischer Begegnung kennen lernte, vorwalten“ (Wagner 1852, 221). Der britische Offizier, Orientalist und spätere Gouverneur der britischen Besatzungsmacht in Sulaimani E. B. Soane (1881-1923) bestätigt die These Wagners und schreibt: „They hold themselves as only mountain men can do, proudly and erect, and look what they are - the Medes of today, worthy, were they only united, of becoming once again a great military nation“ (Soane 1926, 398). Eine theoretisch fundierte Systematisierung aus derartig vagen Behauptungen gelang erst dem russischen Iranisten und Kurdologen Vladimir Minorsky (1877-1966). Mit seinem Beitrag auf dem XX. Internationalen Orientalistenkongreß in Brüssel im Jahre 1938 verankerte er die Hypothese von der medischen Abstammung der Kurden, die in den darauffolgenden Jahren eine starke Resonanz finden sollte. In seinem Vortrag wies er darauf hin, daß er im populären Namen der Kurden *Kurmanc*, nach der Abtrennung des Suffixes 'c', die Wörter **Kur**(d) und **Man** (Mannäer/Marder/Meden) enthalten sah (vergl. Kuchler 1978, 93).

Demgegenüber entwickelte der georgische Linguist N. J. Marr (1864-1934) die *Japhetiten*-Theorie, die neben Hamito-Semiten und Indogermanen von der Existenz eines „dritten ethnischen Elements im Bildungsprozeß der mittelländischen Kultur“ ausgeht. Marr nennt diese Gruppe entsprechend dem biblischen Terminus „*japhetitische*“, und die Kurden bilden als „japhetitischer Volksstamm ... [die] armenische [Unter]gruppe“ (Marr

Kurdistan, einem Land, das zwischen Mesopotamien und Persien liegt“. „Es ist aus dem Persischen hervorgegangen“, aber „im Laufe der Zeit wurde vieles aus dem arabischen“ und „chaldäischen“ „Wortschatz übernommen und gleichzeitig verändert und entsprechend angepaßt.“ „Über die Jahrhunderte hinweg hat sich daraus eine neue Sprache entwickelt, die einen eigenen Namen trägt“ (Garzoni 1787, 3; für die Übersetzung bedanken wir uns bei Frau Tiziana Bellucci).

1923, 50). In seinem Artikel in der Zeitschrift der „Ostabteilung des archäologischen Vereins Zaren-Rußlands“ (*Zapiski*) betont er, daß die Kurden, obwohl sie eine indogermanische sprachliche Assimilation erlebt hatten, genetisch von der autochthonen Bevölkerung Anatoliens abstammen (Marr 1911, 150). Er erwähnt vor allem die Möglichkeit einer Verwandtschaft zwischen den Kurden und den *K'orten* (Georgiern). In Anlehnung an diese *Japhetiten*-Theorie von Marr entwirft dann Ephraim A. Speiser (1930, 115-119) die Hypothese von der Herkunft der Kurden von den *Guti* (*Gutäern*). Er geht gleichzeitig von der Identität dieses Bergvolkes (*Guti*), welches im Jahre 2160 v. Chr. dem Sargon-Reich ein Ende setzte, mit den *Quti*, *Qurti* bzw. *Kyrtioi* aus.

In diesem Zusammenhang warfen Namen der alten Bergvölker wie *Karda*, *Qurda*, *Qurtie*, *Cyrtii*, *Kyrtioi*, *Karduchen* usw., die in arabischen, altorientalischen, armenischen, hebräischen und griechischen Quellen Erwähnung fanden und die Ähnlichkeit mit dem Ethnonym '*Kurd*' zeigen, die Frage auf, ob es sich bei diesen Volksgruppen um die möglichen Vorfahren der Kurden handelte. Driver bemerkt, daß es zuerst die Sumerer waren, die im 3. Jahrtausend v. Chr. in einer Tonplatte ein „Land der *Karda* oder *Qar-da*“ erwähnten. Und dieses Land der *Karda* „adjoined that of the people of Su, who dwelt on the south of Lake Wän, and seems in all probability to have been connected with the Qur-ti-e, who lived in the mountains to the west of the same lake, and with whom Tiglath-Pileser I fought“ (Driver 1923, 393). Der griechische Geschichtsschreiber Xenophon (430-355 v. Chr.) berichtet in seiner *Anabasis* (401-400 v. Chr.) von einem kriegerischen Volksstamm im Gebiet um Tigris mit dem Namen *Karduchen*² (siehe Xenophon 1990, 191-219). Ob die *Karduchen* die Vorfahren der Kurden sind, ist aufgrund des Materialmangels über sie nicht

² Über die *Karduchen* lesen wir bei ihm u.a. folgendes: „Nachdem sie [die griechischen Feldherrn] die Gefangenen in die Mitte geführt hatten, fragten sie sie aus, was für Gebiete rings in jeder Richtung lägen. Diese sagten, gegen Süden führe der Weg nach Babylon und Medien, ...; gegen Osten nach Susa und Ekbatana, ...; jenseits des Flusses gegen Westen führe er nach Lydien und Ionien; der Weg durch das Gebirge und gegen Norden bringe sie zu den Karduchen. Diese, sagten sie, wohnten oben in den Bergen, seien kriegerisch und dem Großkönig nicht untertan.“ (Xenophon 1990, 191)

beweisbar, aber „Tatsache bleibt“, schreibt Minorsky (1927, 1213), „daß das Gebiet der alten Karduchen heute einer [sic] der Hauptherde der kurdischen Nation bildet.“ Schon 75 Jahre vor ihm erwähnte Moritz Wagner (1852, 221) diese „Tatsache“: Die Karduchen „bewohnten dasselbe Bergland in den Zagrosketten zwischen den Seen von Van und Urmia und zwischen den steilen Felshalden der oberen Zabthäler, wo sie damals den Zehntausend unter Cheiresiphos und Xenophon so heiß zugesetzt. Sie waren das alte Stammvolk der modernen Kurden, die primitiven Bewohner Kurdistans“. Dahoodi schreibt, daß „mit diesem Namen und über die ‘Anabasis’ ... die Vorfahren der Kurden wenige Jahrhunderte vor der Zeitenwende erstmals und umfassend in den Blickpunkt der Öffentlichkeit“ traten (Dahoodi 1987, 66). Bohrmann bestätigt die Verwandtschaft zwischen den Karduchen und den Kurden folgendermaßen: „Spätestens seit Schlözer (1781, 131) stand ihre [Karduchen] Identität (oder zumindest Verwandtschaft) mit den Kurden unumstößlich fest, wobei man sie je nach Standpunkt den Indogermanen ... oder Japhetiten ... zuwies.“ (Bohrmann 1991, 318)³

Der Ausdruck ‘Kurd’⁴ (Plural: *Akrád*) wurde erst mit der arabisch-islamischen Eroberung (seit 637 n. Chr.) durch die Araber für „ein Gemisch iranischer und iranisierter Stämme“ im heutigen Kurdengebiet geprägt (siehe Minorsky 1927, 1213). Seit langem identifiziert sich jedoch schon ein Volk mit diesem Namen und grenzt sich dadurch von seinen Nachbarvölkern ab.⁵ Die Vorstellungen der Kurden über ihre eigene

³ Der Orientalist Lehmann-Haupt bestritt dagegen die Verwandtschaft der *Karduchen* mit den Kurden und behauptet, sie seien Vorfahren der Georgier gewesen (vergl. Nikitin 1976, 22f). Mehr zur Diskussion über den Ursprung der Kurden siehe Nikitin 1976, 19-55.

⁴ Zu einem linguistischen Erklärungsansatz des Begriffs ‘Kurd’ siehe Driver 1923, 393-403.

⁵ Den Höhepunkt dieser Identifikation markiert das Werk des Dichters Ahmedi Xani (1651-1707) im 17. Jahrhundert. In seinem romantischen Epos *Mem ü Zin* (1695) beklagte er die Zerrissenheit der Kurden und wünschte sich einen kurdischen König, der diesen Zustand beenden, d.h. die Kurden unter seiner Herrschaft einigen würde (siehe Xani 1990, 53-59). Wie Niccoló Machiavelli (1469-1527), der ca. 200 Jahre vor ihm in seinem berühmten *Principe* nach einem starken Mann ruft, der Italien vor den Barbaren retten sollte, blieb auch er in der Bevölkerung unverstanden.

Herkunft beschränkten sich lange Zeit auf Legenden und Mythen.⁶ Doch seit dem „nationalen Erwachen“ der Kurden suchen die kurdischen Nationalisten intensiv nach ihren Vorfahren, um ihren kulturellen und nationalen Forderungen Nachdruck und historische Legitimation zu verleihen. Ihnen geht es in erster Linie darum, die politisch-ideologisch motivierten Pseudatheorien des „Mischvolkes“ bzw. „Nicht-Volkes“ durch historische Argumente zu entkräften, indem sie aufzeigen, daß die Kurden kein Konglomerat verschiedener ethnischer Elemente darstellen, sondern ein eigenständiges Volk mit eigener Sprache, Kultur und Geschichte bilden.

Der erste systematische Versuch seitens der kurdischen Intellektuellen, selbst, eine Antwort auf die Herkunft der Kurden zu finden, wurde von den Autoren der Zeitschrift *Jin* (1918-1919) unternommen. Einer ihrer produktivsten, Kurdiye Bitlisi (Halil Hayali), begründet diesen Versuch mit folgenden Worten: „Jede Nation sucht auf den dunklen Wegen der Vorgeschichte nach den Spuren ihrer Ahnen. Wir müssen uns ebenfalls an dieser Karawane beteiligen. Also, bei uns muß ebenfalls mit der Bestimmung der Herkunft angefangen werden“ (Jin 1987, 781; Übers. H.A.). Entsprechend nimmt das Problem der kurdischen Abstammung in der *Jin* beachtlichen Raum ein.⁷ Bezeichnend für diese Anfänge ist, daß die kurdischen Nationalisten die von den türkischen und arabischen Nationalisten aufgestellten Behauptungen - wie: die Kurden seien ‘turanischen’ bzw. ‘semitischen’ Ursprungs - zu entkräften versuchten, indem sie nachdrücklich auf die ‘iranische’ Herkunft der Kurden hinwiesen. So formuliert Bitlisi dies folgendermaßen: „Die Kurden sind von der Herkunft her Iraner und sind die ältesten aller iranischen Völker“ (Jin 1985a, 192; Übers. H.A.). Für seine These brachte er drei Merkmale als Beleg ein: die sprachliche Verwandtschaft, die mythologischen (bzw. geschichtlichen) Gemeinsamkeiten und die sich ähnelnde „soziale

⁶ Zu diesen Legenden siehe Şerefhan 1990, 17-20; Küchler 1978, 129-139; Dahoodi 1987, 13-14 und 49-52.

⁷ Siehe dazu Jin 1985a, 189-192; 213-217; 243-245; 269-271, 297-298; Jin 1986, 578-580; Jin 1987, 779-784, 816-818, 861; Jin 1988, 901-902 usw.

Lebensweise“, wobei dem letzteren Faktor nur eine sekundäre Bedeutung beigegeben wird (siehe Jin 1987, 779-784 und 816-818).

Insbesondere Behauptungen wie: „der Ursprung der Kurden ist ungewiß“ oder: „die Kurden haben immer zerrissen gelebt und nie eine Einheit gebildet“ (Jin 1985a, 245), die, wie Kurdiye Bitlisi schreibt, „von denen, die uns verleugnen“ aufgestellt würden (Jin 1985a, 213), sorgten unter den kurdischen Gebildeten für große Aufregung. Bitlisi warnt vor allen „Lösungsansätzen“ zur Kurdenfrage, die auf diesen „heute nichts bedeutenden“ Annahmen basierten. Er vergleicht sie mit einer Zeitbombe, die „die Menschheit dauernd bedrohte“: „da der status quo nicht geändert werden kann und da von heute ab eine Nation weder aufgelöst noch vernichtet werden kann“ (Jin 1985a, 215). Er stellt dann die Frage: „Ist diese Situation [der Zerrissenheit] nur für uns charakteristisch?“ Seine Antwort lautet folgendermaßen: „In einer Zeit, in der der Begriff Nation noch nicht seinen heutigen Bedeutungsumfang hatte, war es eine natürliche Situation, in geteiltem Zustand zu leben“ (Jin 1985a, 244; Übers. H.A.). Um dies einzusehen, genüge es, wenn „man einen Blick auf die nur ein halbes Jahrhundert zurückliegende Vergangenheit der großen Nationen wirft“ (Jin 1985a, 245). Er weist darauf hin, daß dagegen die Kurden seit 4900 Jahren in ihrer Heimat gelebt und bis heute „hier und da mehrere Staaten gebildet“ hätten, „die ein längeres Leben hatten als die von Dschingis und Timur“ (Jin 1985a, 245). Trotzdem sei es möglich, schreibt er, daß eine Nation in ihrem langen Lebenslauf von der Geschichte ab und zu nicht registriert werde. „Welche Nation zeigt denn“ fügt er hinzu „von dem Auftauchen vor der Linse der Geschichte bis zum heutigen Tag eine kontinuierliche Einheit?“ (Jin 1985a, 245; Übers. H.A.).

Die unter den heutigen kurdischen Nationalisten angesehenste These vom „medischen Ursprung der Kurden“ kam damals in der *Jin* ebenfalls zur Erwähnung. So schreibt Yamülkizade in seinem Artikel *Kürd ne idi, neler ister?* („Was war der Kurde, was will er?“) folgendes darüber: „Sie [die Kurden] waren entstanden aus den Medern, die ihr Wesen ausmachen, und den Iranern, welche später die Regierung in die Hand nahmen und die

Grenzen hinausgeschoben - aus [beiden Völkern], welche die gleiche Rasse und das gleiche Blut haben“ (Jin 1985a, 297; Übers. H.A.).

Der Streit über die Herkunft der Kurden sowie die Frage, wann der Volksbildungsprozeß bei ihnen abgeschlossen war, sind nicht Themen des folgenden Kapitels. Ihre Beantwortung sollte Ethnologen und Kurdologen überlassen bleiben. Als Ausgangspunkt dieses Teils dient vielmehr die Tatsache, daß eine Gruppe von Menschen sich mit dem Attribut 'Kurde' identifiziert und sich als eine eigenständige Einheit „anderen“ Gruppen gegenüber abgrenzt.⁸ In diesem Sinne geht es hier um ein modernes Phänomen bei den Kurden, nämlich die Vorgeschichte, Entstehung und Entwicklung des kurdischen Nationalismus.

1.2 Sprache der Kurden

Auch die ersten Untersuchungen über die kurdische Sprache wurden von Europäern durchgeführt.⁹ Eine allgemeine Annahme in der Literatur besteht darin, daß die kurdische Sprache zum iranischen Sprachzweig der indogermanischen Sprachfamilie gehört und daß sie sich in fünf Hauptdialektgruppen gliedert: *Kurmanci*, die südlichen Dialekte (*Sorani*, *Silemani*, *Mukri*), die südöstlichen Dialekte (*Sinei*, *Kirmanşahi*, *Leki*),

⁸ In diesem Zusammenhang schreibt Behrendt treffend folgendes: „Zwar kann es angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß Hunderte, ja Tausende Menschen mißhandelt, getötet und gefoltert werden, weil sie darauf bestehen, 'Kurden' zu sein, und daß umgekehrt ebensoviele Menschen bereit sind, selbst zu töten oder notfalls auch zu sterben, um 'Kurden' sein zu können, keinen Zweifel daran geben, daß 'die Kurden' eine höchst handfeste Realität sind.“ (Behrendt 1993, 16)

⁹ Neben Garzoni hatten auch andere Historiker und Sprachwissenschaftler wie G. Hörnle, E. Rödiger, A.F. Pott, H. Abovyan, E. Bérésine, P. Lerch, B. Dorn, F. Müller, A. Jaba, F. Justi, S. A. Rhea, A. Houtoum-Schindler, E. Prym, A. Socin, S. A. Egiazarov, H. Makas, Jacques, A. Querry, A.v. Le Coq, O. Mann, E. B. Soane, L. O. Fossum u.a. im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts wichtige Beiträge zu Untersuchungen über die kurdische Sprache und zur Entstehung der Kurdologie geleistet. (Vergl. Blau 1985, 60-71 und Rohat 1987).

Zaza¹⁰ und *Gurani* (Bruinessen 1989b, 37; Burkay 1992, 199-200)¹¹. Sprecher verschiedener Dialekte können sich untereinander nur sehr begrenzt verständigen. Denn zwischen diesen Dialekten gibt es nicht nur lexikalische und phonologische Unterschiede, sondern

„sie weichen auch in bestimmten grammatikalischen Merkmalen in signifikanter Weise voneinander ab, etwa in der Bildung der Vergangenheitsformen des transitiven Verbs, durch das Vorhandensein eines eigenen Passiv-Verbstammes in den südlichen Dialekten (der in den anderen fehlt) und, was für Außenstehende aber auch Einheimische besonders auffällig ist, durch das häufige Vorkommen des Suffixes -ewe in den südlichen Dialekten.“ (Bruinessen 1989b, 38)¹²

¹⁰ Es gibt eine Reihe von Kurdenforschern, die nach linguistischen Kriterien das *Zaza* nicht als einen Dialekt des Kurdischen, sondern als eine eigenständige Sprache betrachten (vergl. Minorsky 1927, 1234). Zu dieser Problematik schreibt Yayla Mönch-Bucak (1994, 243): „Für die heutige Situation der kurdischen Sprache besagen indessen diese Auseinandersetzungen der Iranistik kaum etwas, weil es neben dem philologischen Begriff der kurdischen Sprache mittlerweile nach Entfaltung eines kurdischen Nationalbewußtseins im 20. Jahrhundert einen quasi politischen Begriff der kurdischen Sprache gibt: So bezeichnen sich die Sprecher des *Zaza* selbst als Kurden und sehen das *Zaza* als integralen Bestandteil des Kurdischen an.“ Die gleiche Problematik gilt auch für *Gurani* (siehe dazu Fuad 1970, XXIf).

¹¹ Dagegen spricht MacKenzie von drei Dialekten der kurdischen Sprache: „Nord“- , „Mittel“- und „Süd“-gruppe (siehe Bois/Minorsky/MacKenzie 1986, 479). Diese Verteilung entspricht in Grunde genommen Bruinessens Klassifizierung mit Ausnahme eines Unterschiedes, nämlich daß die miteinander verwandten und umstrittenen Dialekte *Zaza* und *Gurani* von ihm nicht erwähnt werden. Eine ähnliche Gruppierung finden wir bei Blau (1985, 60): *Kurmanci*, *Sorani*, und südliche Dialekte. Ghassemlou (1965, 27) schreibt dagegen von zwei vorherrschenden kurdischen Dialekten: *Kurmanci* und *Sorani*.

¹² Aufgrund dieser großen Differenzierung zwischen verschiedenen kurdischen Dialekten taucht in der Kurdenforschung immer wieder die Frage auf, ob es noch gerechtfertigt ist, von der „kurdischen Sprache“ zu sprechen. Minorsky schreibt dazu: „Aber trotz dieser Verwirrung und des Nebeneinanders von heterogenen Elementen in den modernen Dialekten hat das Kurdische im ganzen einen vom Persischen deutlich unterscheidbaren Charakter.“ (Minorsky 1927, 1233) Außerdem herrscht unter fast allen Kurdologen darüber Einigkeit, daß es aufgrund der Gemeinsamkeiten, die diese Dialekte untereinander haben, legitim ist, sie alle unter einem Namen, dem Kurdischen nämlich, zusammenzufassen. In diesem Zusammenhang stellt Friedrich Hertz (1927, 29) zu Recht die Frage, „ob Sprachgemeinschaft (nicht bloß Sprachverwandtschaft) überhaupt irgendwo zu finden ist, wo nicht einst ein gemeinsamer Staat eine gemeinsame Sprache hergestellt hat, die allerdings dann durch Wanderungen oder Kultureinfluß sich über die Grenzen verbreitet haben mag.“ So schreibt Jahn zum „Sprachproblem“ der Juden: „Sicherlich ist die Entwicklung der neuhebräischen Sprache nicht Grundlage des jüdischen Nationalismus, sondern umgekehrt Folge des Bedürfnisses nach einem einigenden sprachlichen Band der jüdischen Nation auch schon vor der Staatsbildung.“ (Jahn 1991, 122)

Neben der gemeinsamen Hochsprache fehlt es den Kurden auch an einem einheitlichen Alphabet, was sich wiederum auf die Entwicklung einer einheitlichen kurdischen Standard-Schriftsprache negativ auswirkt.¹³ Die kurdische Schriftsprache kennt drei Alphabete: das arabisch-persische (unter den Kurden im Irak, in Syrien und im Iran), das lateinische (unter den Kurden in der Türkei) und das kyrillische (unter den Kurden in Rußland bzw. in der Armenischen Republik)¹⁴. Dagegen existierte eine in verschiedenen kurdischen Dialekten, insbesondere in *Kurmanji*, *Sorani* bzw. *Silemani* geschriebene kurdische Literatur schon relativ früh. Vanly schreibt, daß „die klassische kurdische Literatur ... ihren Höhepunkt in der Feudalzeit zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert“ hatte. (Vanly 1986, 37) Und, wie Fuad (1988, 55) anmerkt, bestand „die kurdische Kunstliteratur bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ... fast nur aus Poesie. Hauptthemen waren, mit wenigen Ausnahmen, Helden- und romantische Epen, Gedichte religiösen und lyrischen Inhalts, sowie Panegyrik.“ Als wichtigste Vertreter der klassischen kurdischen Dichtung werden Eli Heriri (1009-1078), Mele Ehmedé Baté (1417-1491), Mele Ceziri (1570-1640), Faqe Tayran (1590-1660), Besarani (1641-1702), Ahmedi Xani (1651-1707) und Xanai Qubadi (1700-1759) genannt (vergl. Minorsky 1927, 1236f; Burkay 1992, 203-212; Fuad 1970, XXXIIf und Shakely 1989, 53-54)¹⁵.

1.3 Territorium der Kurden

Die Kurden bilden heute nach den Arabern und Türken, jedoch vor den Persern die drittgrößte Ethnizität des Nahen und Mittleren Ostens (vergl. Allafi 1994, 101). Da die Kurden niemals einen Staat mit Namen

¹³ Zur Problematik eines einheitlichen kurdischen Alphabetes siehe Nebez 1969.

¹⁴ Für einen Überblick über die historische und aktuelle Problematik der kurdischen Sprache siehe Mönch-Bucak 1994, 239-255; Meyer-Ingwersen 1989, 36-49.

¹⁵ Eine Zusammenfassung der kurdischen Literaturgeschichte geben Fuad 1970, XXXIIf; Fuad 1988, 54-67 und Shakely 1989, 50-62. Vergl. außerdem Burkay 1992, 199f.

‘Kurdistan’ gegründet hatten, ist es heute umstritten, was dieser Begriff ganz genau bezeichnet und bis wohin die Grenze des „Landes der Kurden“ reicht. Obwohl ein allgemein akzeptiertes und politisch abgeschlossenes Territorium der Kurden nicht vorhanden ist, machen die Kurden in manchen Regionen der Türkei, des Iran, Iraks und Syriens die Mehrheit der Bevölkerung aus, wodurch sie zumindest eine ethnographische Einheit bilden.

Der Name ‘Kurdistan’ wurde nach Minorsky im 12. Jahrhundert von den Seldschuken geprägt „zur Bezeichnung der Provinz, welche die zwischen Adharbaidjan und Luristan gelegenen Gebiete ... sowie einige angrenzende Gebiete westlich des Zagros ... umfaßt“ (Minorsky 1927, 1237). Im Osmanischen Reich wurde der Begriff Kurdistan im administrativen Sinne für ein Territorium verwendet, das allerdings nur einen Teil des heute von den kurdischen Nationalisten in Anspruch genommenen Gebietes, nämlich das Gebiet um Diyarbakır, Dersim und Muş, umfaßte¹⁶. So zählt Kanuni Sultan Süleyman in einem Brief an den französischen König Franz I. stolz seine Herrschaftsgebiete auf, darunter auch „Kurdistan“ (siehe Toker 1979, 238-239).

¹⁶ Es gab im Osmanischen Reich anscheinend mehrere Anwendungsformen des Ausdruck ‘Kurdistan’. So schreibt der kurdische Fürst von Bitlis Şerefhan in seinem im Jahre 1597 erscheinenden Werk *Şerefname*, daß sowohl in den offiziellen Urkunden als auch in der Volkssprache dieser Ausdruck für den Regierungsbezirk Çemişgezek benutzt wurde (Şerefhan 1990, 190). Für eine andere Form gibt Minorsky (1927, 1237) folgendes Beispiel: “In der Geschichte Selims I. (*Selim-name* ...) sagt der Autor Hakim Idris, nach der Rückkehr von Tabriz hätte der Monarch ihn beauftragt, die ganze Gegend ‘vom Anfang des Kurdenlandes (*Bilad-i Akrad*), d.h. von Urmia und Ushnu an bis nach Amid und Malatiya’ zu durchreisen, um ‘sich die Fürsten und Statthalter des Gebietes Kurdistan (*ta’lif-i Muluk wa-Hukkam-ı Mamalik-i Kurdistan*) gewogen zu machen und um die Verträge und den (ihnen gewährten) Schutz (*‘Uhud wa-Iman-i ishan*) zu befestigen“. Mehr zum Ausdruck ‘Kurdistan’ und Kurdengebiet siehe Nikitin 1976, 56-87 und Burkay 1992, 7-12.

2. Die Kurden unter osmanischer Herrschaft¹⁷

2.1 Sozialstruktur und Machtverhältnisse im osmanischen Kurdengebiet bis Anfang des 20. Jahrhunderts

Vor der Besetzung durch die Selçuken im 11. Jahrhundert bestimmten die mehr oder weniger unabhängigen kurdischen Fürstentümer das politische Leben im kurdischen Gebiet. Der Krieg im Jahre 1071 zwischen dem Selçuken-Sultan Alp Arslan und dem byzantinischen Kaiser Romanus Diogenes bei Malazgirt brachte erstmals die türkische Herrschaft über einige von diesen kurdischen Dynastien. Nach dem mongolischen Zustrom seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der zum Ende des Selçukenreichs führte, wurden die kurdischen Stämme bis Anfang des 16. Jahrhunderts zunächst in den Kampf der beiden turkmenischen Dynastien Karakoyunlu und Akkoyunlu hineingezogen; danach wurden sie in die Auseinandersetzungen zwischen dem sunnitischen Osmanischen Reich, das sich aus den Überbleibseln des Selçukenreichs gebildet hatte, und dem schiitischen Safavidenreich verwickelt. Einen Wendepunkt in dieser Entwicklung bildet jedoch die Schlacht bei Tschaldiran zwischen dem osmanischen Sultan Selim (1470-1520) und dem safavidischen Schah Ismail I. (1487-1524) im Jahre 1514. Nach der Niederlage des Schahs von Persien wurde das Gebiet der kurdischen lokalen Herrscher endgültig zweigeteilt, wobei der größte Teil der Kurden unter osmanische Herrschaft kam. Später wurde aufgrund des Friedensabkommens von 1639 zwischen dem Osmanischen Reich und dem Safavidenreich eine Grenze gezogen, die, abgesehen von kleinen Änderungen im Südosten durch osmanische Sultane, bis heute konstant blieb; sie bildet die heutige Grenze zwischen der Türkei und dem Iran¹⁸.

¹⁷ Zur vor-osmanischen Geschichte der Kurden siehe Şerefhan 1990, 20f; Minorsky 1927, 1214f; Burkay 1992, 104-172.

¹⁸ Zu dieser Grenzziehung schreibt Behrendt (1993, 120) folgendes: „Von einer Grenzziehung im modernen Sinne kann keine Rede sein; man verständigte sich vielmehr darüber, welche befestigten Plätze wem untertan sein sollten, denn staatliche Autorität konnte unter den damaligen Umständen nur von solchen 'Inseln' ausgehen. Die Hoheit über ein 'legal abgegrenztes Territorium' stand nicht zur Diskussion.“ Auch

Das unter die Kontrolle der Osmanen geratene kurdische Gebiet wurde darauf in drei neue osmanische Verwaltungsbezirke (*eyalet*) unterteilt: Diyar Bekr, Raqqa und Mosul (siehe Bruinessen 1989b, 206). Aufgrund der Unterstützung der sunnitischen Kurdenstämme im Krieg gegen die schiitischen Safaviden behielten einige kurdische Herrscherhäuser unter sunnitisch osmanischer Herrschaft ihre volle Autonomie. Sie wurden „kurdische Regierungen“ (*Kürd Hükümetleri*) genannt. Ihre Zahl wird für das 17. Jahrhundert von Kendal (1988, 78, Anm.: 7 und 44), der sich auf den türkischen Professor Şerafettin Turan stützt, auf 16 geschätzt, obwohl diese Zahl vermutlich schwankte¹⁹. Diese autonomen kurdischen Einheiten, deren Verwaltung vom Vater auf den Sohn vererbt wurde, waren bezüglich ihrer inneren Angelegenheiten fast unabhängig. Sie mußten dem Staat weder Soldaten bereitstellen noch Tribut abgeben. „Osmanische Beamte und Verwaltung hatten keinen Zugang und Kontakt zu diesen Gebieten“, schreibt Bayram Kodaman (Kodaman 1987, 16; vergl. auch Yeresimos 1986, 209-210). Und sie standen außerhalb der osmanischen Gerichtsbarkeit (siehe Kodaman 1987, 17). Kurzum: „Es handelte sich um Vasallenfürstentümer außerhalb der Verfügungsgewalt des Sultans, die sich einzig dazu verpflichteten, nicht die Safaviden zu unterstützen“ (Behrendt 1993, 100).

Neben diesen völlig autonomen Einheiten existierten im kurdischen Gebiet unter osmanischer Herrschaft eine große Anzahl von *sancaks* („Regierungsbezirke“). Ihre Zahl wird von Beşikçi (o.J., 14) und Kendal

Benedict Andersons allgemeine Bestimmung hilft bei der Verständigung in bezug auf die damalige Grenzziehung zwischen den Osmanen und den Persern: „Nach moderner Vorstellung wird die staatliche Souveränität vollständig, umfassend und gleichmäßig über jeden Quadratmeter eines legal abgegrenzten Territoriums ausgeübt. Früher hingegen, als Staaten durch Zentren definiert wurden, waren die Grenzen durchlässig und unklar.“ (Anderson 1988, 27)

¹⁹ Nach Kodaman gab es zehn solche Regierungen: Hazzo, Cizre, Egil, Tercil, Palu, Genç, Bitlis, Hızan, Hakkari und Mahmudi (Kodaman 1987, 14). Dagegen befinden sich auf einer von Bruinessen vorgelegten Karte nur sieben solcher kurdischer Regierungen: Palu, Egil, Cezire, Genç, Hezû, Çolamerik und Xoşab (Bruinessen 1989b, 207). Und Evliya Çelebi berichtet nur von fünf autonomen Distrikten (Cezire, Egil, Genç, Palu und Hazzo) (siehe Bruinessen 1989b, 481, Anm.: 100).

(1988, 44) auf 50 geschätzt. Während einige²⁰ von ihnen unter die Regierungsgewalt des von der osmanischen Zentralregierung ernannten *sancakbeyi* („Herr der *sancak*“) gestellt wurden, wurden andere *sancaks* unter dem Status *ocaklık*, *yurtluk* oder *akrad beyliği* („Familienbesitz“ oder „kurdische Regierungsbezirke“) von der kurdischen Herrscherfamilie regiert²¹. Diese konnten die anvertrauten Ländereien an ihre Nachkommen weitervererben. Aber anders als die „kurdischen Regierungen“ mußten sie Steuern an die Zentralregierung entrichten und ihr Soldaten zur Verfügung stellen. Bruinessen schreibt zu deren Situation folgendes: „Wenn die Zentralregierung stark war und die Truppen des Sultans in der Nachbarschaft standen, kamen diese kurdischen Sanjaqbegi in der Regel ihren Verpflichtungen nach. In anderen Zeiten gingen sie lieber ihre eigenen Wege und kümmerten sich wenig um ihre militärischen und finanziellen Verpflichtungen“ (Bruinessen 1989b, 208).

Diese Herrschaftsstruktur im Kurdengebiet, die sich eindeutig von der sonst im Osmanischen Reich gültigen Form unterscheidet, blieb, abgesehen von kleinen Veränderungen, bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts bestehen. Dafür nennt Ferhad Ibrahim drei Gründe:

- „a) Der Modus der Ethnopolitik der Osmanen bis ins XIX. Jh. hinein, sich nicht in die inneren Angelegenheiten ethnischer und religiöser Gruppen einzumischen (Milletsystem und im Fall Kurden ‘Kürt Hükümeti’)
- b) Die andauernden Machtrivalitäten zwischen Osmanen und Persern ermöglichten den kurdischen Fürsten, durch den Frontwechsel ihre Selbständigkeit aufrechtzuerhalten.
- c) Die Kämpfe der Osmanen im 16. und 17. Jh. in Europa verhinderten eine starke Präsenz der osmanischen Administration in Kurdistan.“ (Ibrahim 1983, 115)

Seit Mitte des 18. Jahrhunderts, als sich im Osmanischen Reich der Zerfallsprozeß verstärkt und dadurch die Zentralregierung ihre Macht an der Peripherie stark eingebüßt hatte, gewannen auch in anderen Teilen des

²⁰ Nach Kodaman (1987, 15) waren es 14 *sancaks*.

²¹ Bayram Kodaman (1987, 14 und 16) spricht von 22 solcher *sancaks*. Bruinessen schreibt dagegen von der Existenz von 20 kurdischer *sancaks* im Osmanischen Reich (Bruinessen 1989b, 207).

Reiches Zwischeninstanzen (*ayan, derebey* und auch Gouverneure) an Macht und Stärke - ähnlich wie im Kurdengebiet - und wollten ihren Pflichten der osmanischen Oberherrschaft gegenüber nicht mehr nachkommen. Diese Ära der allgemeinen Dezentralisation im Reich ging aber nach der Thronbesteigung Mahmuds II. im Jahre 1807 zu Ende. Durch die von ihm in Anlehnung an eine Reihe militärischer und politischer Aktionen eingeführten Zentralisationsmaßnahmen wurden die kurdischen feudalen Machtzentren, wie auch die anderen neu entstandenen osmanischen Zwischenautoritäten, zerstört und zerschlagen (siehe Kapitel II). Dieser Prozeß der Unterwerfung dauerte bis Mitte des 19. Jahrhunderts an. Seitdem unterstand das kurdische Gebiet bis zum Untergang des Osmanischen Reiches hauptsächlich den von der Zentralregierung ernannten Gouverneuren.

Die kurdischen Aristokraten nahmen dieses Vorgehen der Zentralregierung nicht hin. Als Reaktion auf die Zentralisierungsbestrebungen des osmanischen Staates kam es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu kurdischen Erhebungen²². In diesen Aufständen ging es hauptsächlich um die Beibehaltung des Autonomiestatus und der alten Privilegien der in ihrer Existenz bedrohten Feudalherren. Deshalb muß man sie im Kontext einer Reihe ähnlicher Ereignisse jener Zeit in Anatolien und anderen Teilen des Reiches sehen. Dagegen werden die kurdischen Aufstände von einigen Kurdenforschern als Ausdruck des „kurdischen Nationalgedankens“²³

²² Folgende wichtige Aufstände wurden im 19. Jahrhundert von den kurdischen Fürstentümern geführt: Der Aufstand von Mir Muhammede Sorani, der Aufstand von Bedirxan Beg und der Aufstand von Yezdan Şer. Der letzte Aufstand des 19. Jahrhunderts, der Aufstand von Scheich Ubeydullah, wurde jedoch nicht von einem Fürsten, sondern einem Religionsführer angeführt. Zu diesen Aufständen siehe Kendal 1988, 49-60; Burkay 1992, 348-398, Moradi 1992, 53-72 und Ibrahim 1983, 128. Für eine detaillierte Darlegung der kurdischen Herrschaftsverhältnisse und Aufstände im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich siehe Celil 1992.

²³ So stellt Moradi (1992, 64) fest, daß „die vier vorherigen Aufstände von Anfang des Jahrhunderts bis 1856 ... ausschließlich nationalen Charakter“ hatten. (Moradi 1992, 64) Und Kendal schreibt: „Man muß zunächst feststellen, daß sie für die Schaffung eines freien Kurdistan geführt wurden.“ Dann, im Widerspruch dazu, schreibt er im gleichen Satz weiter: „Die Führung wird von den Feudalherren übernommen, für die es sich vor allem um die Aufrechterhaltung und Ausweitung ihrer eigenen Interessen handelte.“ (Kendal 1988, 50)

bezeichnet. Im Grunde genommen waren den traditionellen Anführern dieser Aufstände die Ideologie des Nationalismus und die Idee der Nation überhaupt nicht bekannt, wie Chaliand dies beschreibt: „Sie waren keineswegs Bewegungen, die von der großen europäischen Ideologie des 19. Jahrhunderts - dem Nationalismus - inspiriert waren. Die traditionellen Führer verteidigten ihre Vorrechte gegenüber einer zentralen Macht, aber ihre Forderungen gingen nicht über lokale Fragen hinaus und weisen keine moderne politische Perspektive auf.“ (Chaliand 1988, 27-28)

Vor allem bei den Kurden selbst ist eine Tradition festzustellen, die im Aufstand von Bedirxan den Beginn des kurdischen Nationalismus sieht²⁴. Gegen diese Deutung spricht sich der bekannte Kurdologe Martin van Bruinessen aus. Er schreibt:

„Die Dokumente, die sich mit Bedr Xan Beg beschäftigen ..., lassen an eine andere Ursache für den Aufstand denken. Es gab Pläne zu einer Neuorganisation der Verwaltung, die die Aufteilung Botans [Herrschaftsgebiet des Bedirxan] auf die beiden eyalet von Diyar Bekr und Mosul regeln sollten. Bedr Xan protestierte vehement gegen diese Pläne, die - wie er meinte - dazu bestimmt waren, seine Macht zu brechen.“ (Bruinessen 1989b, 486, Anm.: 146)

Aus diesem und noch mehreren anderen Gründen, die Bruinessen noch aufzählt (siehe: ebd. 240-241), kommt er zu dem Schluß: „Dies läßt spätere Interpretationen hinsichtlich seiner [Bedirxan] nationalistischen und sezeptionistischen Absichten als zumindest zweifelhaft erscheinen.“ (Bruinessen 1989b, 241)²⁵

²⁴ Siehe Nebez 1970, 101; Celil 1990, 21-31 und Burkay 1992, 353-368.

²⁵ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Behrendt; er nennt einen weiteren Grund, der „gegen eine ‘nationale’ Interpretation Bedir Khans Bestrebungen spricht“: Es ist „Tatsache“, schreibt er, „daß es deutliche Anzeichen dafür gibt, daß der Emir zu keinem Zeitpunkt seiner sogenannten ‘Rebellion’ die Hoheit des Sultans ernstlich angezweifelt hat; vielmehr bemühte er sich, selbst nachdem seine Macht gewaltig angewachsen war, seinem Status als Vasallen des Sultans wenigstens der Form nach gerecht zu werden.“ (Behrendt 1993, 170) Selbst wenn es sich bei den Bestrebungen von Bedirxan um Separatismus handeln sollte, muß trotzdem zwischen einem national motivierten und einem dynastisch begründeten Separatismus strikt unterschieden werden: Die entscheidende Frage ist hier also, ob es sich dabei um Absicherung bzw. Vergrößerung von dynastischer Macht oder um die „Befreiung Kurdistans“ handelte.

Mit der Zerschlagung des Aufstands von Yezdan Şer im Jahre 1855, des letzten von den Fürstentümern geführten Aufstandes, verloren die kurdischen Lokaldynastien ihre Führungsrolle. Das sogenannte „Goldene Zeitalter“ der kurdischen Fürstentümer, das im 16. Jahrhundert begonnen hatte, ging somit endgültig zu Ende. In der Folge begannen sich die komplizierteren Konföderationen der Lokaldynastien in einfachere Stammeseinheiten aufzulösen. Kendal schreibt dazu: „Seit dem Ende der unabhängigen Fürstentümer hatte sich lokale politische Macht weiter zersplittert, jeder Stammesführer hatte eine winzige Parzelle - soweit, daß kein traditioneller Führer auch nur die Hälfte der Kräfte mobilisieren konnte, wie ein Bedir Khan, oder ein Yezdan Sher sie hatten aufbieten können.“ (Kendal 1988, 70) Es entstand damit ein enormes Machtvakuum im Kurdengebiet, das von den von der Zentralregierung ernannten Gouverneuren als Außenakteuren nicht aufgefüllt werden konnte. Ihre Macht reichte, wie Behrendt schreibt, „außerhalb der Mauern dieser Garnisonsstädte kaum weiter als bis zum jeweiligen Standort ihrer Armee.“ (Behrendt 1993, 175) Diese durch die Zentralisationspolitik der osmanischen Regierungen entstandene Machtücke im Kurdengebiet führte unter den kurdischen Stämmen zu Konflikten, Rivalitäten und Chaos. Ein Kampf um die Vorherrschaft, der ein bedrohliches Ausmaß annahm, ging Hand in Hand mit Hungersnot, Elend und Unsicherheit. Diese Situation wurde insbesondere durch die osmanisch-russische Kriege von 1828-29, 1853-58, 1877-1878, die überwiegend im Kurdengebiet stattfanden, verschärft. Jwaideh beschreibt die damalige Situation wie folgt:

“The havoc wrought by the war in the north-eastern provinces (1877-1878) resulted in unprecedented social and economic dislocation in that part of Kurdistan. A population harassed by violence and insecurity, and decimated by famine and pestilence, looked in vain for a savior. With the government apparently incapable of providing the urgently needed relief, the Kurdish people, perhaps now more than ever before, yearned for a leader of their own race.“ (zit. nach Moradi 1992, 64).

Unter diesen Umständen tauchte im Kurdengebiet eine neue gesellschaftliche Schicht in der Rolle der politischen Führer auf: die Scheichs („Religionsführer“). Bruinessen (1989b, 308) zählt für den Aufstieg des Scheichs zur politischen Führungsfigur folgende Gründe auf:

Erstens nahmen infolge der wachsenden Unsicherheit bei vielen Menschen die millenarischen Erwartungen zu, und sie fanden dann in der Religion (bei den Scheichs) Zuflucht. Kendal schreibt dazu: „In diesem Augenblick höchster Not richteten sich die Blicke der Anhänger auf den Sheikh, in dem sie nicht nur einen geistigen Führer, sondern auch einen Befreier sahen.“ (Kendal 1988, 58) Hinzu kam die Rolle der Scheichs als Friedensstifter zwischen rivalisierenden kurdischen Stämmen. „Die Scheichs waren“, so schreibt Bruinessen (1989b, 308), „die einzigen Autoritäten, die aufgrund ihrer fehlenden Einbindung in die Stammesordnung solche Konflikte beenden konnten.“ Und „indem sie Konflikte zwischen tribalen Gruppen beilegten, kam ihnen de facto politische Superiorität über diese selbst zu.“ (Bruinessen 1989b, 303) Schließlich machten auch die zunehmenden Aktivitäten der christlichen Missionare im Kurdengebiet, die von der muslimischen Bevölkerung als Bedrohung empfunden wurden, die Kurden besonders empfänglich für eine islamische Propaganda und einigte sie unter der Führung der Scheichs als religiösen Führern gegen die „ungläubigen“ Eindringlinge. Obwohl die Scheichs bis dahin in der kurdischen Gesellschaft hauptsächlich mystisch-religiöse Funktionen innegehabt hatten, wuchs aus diesen Gründen seit Mitte des 19. Jahrhunderts ihr weltlicher Einfluß in der Bevölkerung ununterbrochen. Seit dieser Periode waren fast alle wichtigen politischen Führer der Kurden Scheichs, bzw. stammten aus Scheichfamilien.

Schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es unter der Führung dieser neuen Autoritäten zu einer Reihe von Aufständen gegen die Zentralregierung. Der erste Aufstand dieser Art wurde im Jahre 1880 von Scheich Ubeydullah, dem am meisten geachteten kurdischen Scheich, geführt. Mit der *Scheich-Said-Revolt* im Februar 1925 setzte sich die Periode der Aufstände unter den Scheichs fort und endete erst mit dem *Dersim-Aufstand* unter der Führung von Seyid Rıza im Jahre 1938.²⁶ Es gibt eine Reihe von Kurdenforschern, die in diesen Aufständen unter der

²⁶ Dieser Aufstand ging im Gegensatz zu den vorherigen Revolten nicht von den sunnitischen, sondern von den alevitischen Kurden aus. Zu einer ausführlichen Darstellung dieses Aufstandes siehe Dersimi 1988.

Führung der Scheichs einen ersten Ausdruck des kurdischen Nationalismus sehen. Für Bruinessen „lag die Führung der ersten wirklich nationalistischen kurdischen Rebellionen in den Händen von Scheichs“ (Bruinessen 1989b, 82). Burkay (1992, 379) interpretiert den ersten Aufstand dieser Ära, den Aufstand von Scheich Ubeydullah als „die größte nationale Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“. Robert Olson (1992, 21) sieht im Scheich Ubeydullah einen „nationalen Führer“. Beşikçi (1992, 77) bemerkt, daß der Aufstand „die Absicht hatte, alle kurdischen Gebiete und alle Kurden, die sich unter osmanischer und iranischer Herrschaft befanden, zu vereinigen. In dieser Hinsicht ist es ganz klar, daß er einen nationalen Charakter hatte“ (Übers. H.A.). Bazil Nikitin (1978, 34) schreibt auch, daß das Ziel des Scheichs Ubeydullah die Gründung eines „unabhängigen kurdischen Staates“ gewesen sei. Und Ibrahim fügt hinzu:

„Aus der Korrespondenz des Séx [Ubeydullah] mit den britischen Diplomaten und amerikanischen Missionaren glauben wir, daß der Séx eine klare Vorstellung über die Gründung eines kurdischen Staates gehabt hat, die den Vorstellungen des Sarifs von Mekka während des Ersten Weltkrieges von einem arabischen Königreich ähnelten. Es ist auch problematisch, die Motivationen der Beduinenarmee Sarif Husains als nationalistisch zu klassifizieren.“ (Ibrahim 1983, 141-142)

Ferner schreibt Bruinessen zum Aufstand von Scheich Ubeydullah folgendes: „Die bedeutendste (proto)nationalistische Bewegung des 19. Jahrhunderts war wahrscheinlich jene unter der Führung von Séx Ubedullah aus der berühmten Familie von Scheichseyyids in Nehri.“ (Bruinessen 1989b, 342) Er sah in dieser Bewegung „die natürliche Verkörperung nationalistischer kurdischer Hoffnungen“ (ebd.):

„Vielleicht ist Séx Ubeydullahs Revolte ... das wenig verfälschte Beispiel dieser Entwicklungsphase des kurdischen Nationalismus. Der Scheich selbst hatte nationalistische Absichten, ... Seine nationalistische Motivation und rationale Planung ... steht in starkem Kontrast zu dem irrationalen Eifer der Masse seiner Anhänger. Diese waren weniger durch den Nationalismus motiviert als durch ihre persönliche Loyalität dem Scheich gegenüber...“ (Bruinessen 1989b, 385)

All diese Feststellungen basieren in erster Linie auf zwei Briefen, die der Scheich während der Erhebung an zwei verschiedene Personen geschickt haben soll: einen an den amerikanischen Missionsarzt Dr. Joseph Cochran und den anderen an den persischen Statthalter von Urmia, Ikbaldowleh. In dem Brief an Cochran schrieb der Scheich Ubeydullah angeblich u.a. folgende Sätze: „Die kurdische Nation, die mehr als 500 000 Familien zählt, ist ein Volk für sich. Ihre Religion ist anders (als die der anderen), und ihre Gesetze und Sitten sind verschieden.“ (zit. nach Behrendt 1993, 217) Nach dieser Feststellung äußert er dann seine Wünsche: „Die europäischen Regierungen sollen Nachforschungen über unsere Lage anstellen. Auch wir sind eine selbständige Nation. Wir wünschen, unsere Belange selbst zu regulieren, so daß wir (...) Vorrechte genießen wie die anderen Nationen.“ (ebd. 218). Und in dem anderen Brief seien folgende Sätze des Scheichs zu lesen: „Sowohl die persischen als auch die türkischen Kurden sind entschlossen, sich zu vereinigen und eine einzige Nation zu bilden und für die Ordnung unter sich zu sorgen.“ (zit. nach Behrendt 1993, 217)

Da über die Motivation und Absichten des Scheichs Ubeydullah außer diesen beiden Briefen keine weiteren Materialien und Informationen vorliegen, soll hier auf diese Revolte nicht näher eingegangen werden. Hinzuzufügen wäre jedoch, daß Behrendt neben den Behauptungen der oben erwähnten Autoren, die diesem Aufstand einstimmig einen nationalen Charakter zuschreiben, mit seiner Gegenmeinung recht alleine dasteht. Er bemerkt zum Unternehmen des Scheichs Ubeydullah folgendes: „In seiner Zielsetzung unterscheidet es sich nicht wesentlich von all den Verselbständigungsversuchen der Jahrzehnte zuvor, in mancher Hinsicht blieb es sogar hinter ihnen zurück“ (Behrendt 1993, 226). Die Argumente, die er für die Unterstützung dieser These aufzählt, überzeugen jedoch wenig. So argumentiert er beispielsweise damit, daß der Scheich nicht von allen Stämmen Unterstützung bekommen habe (siehe Behrendt 1993, 215). Diese Argumentation sagt weniger etwas über den Charakter dieses Aufstands bzw. über die Pläne des Scheichs aus als über die Einstellung der übrigen Stämme zu diesem Aufstand. Sein zweites Argument, daß die „Botschaften des sheikhs ... im wesentlichen ... Antwort und Reflex auf die

Agitation um die 'armenische Frage'“ (Behrendt 1993, 217) gewesen seien, erläutert den Sachverhalt auch nicht. Denn selbst wenn es so gewesen wäre, wie er behauptet, sagt das nichts über den möglichen nationalen Inhalt der Botschaften des Scheichs aus, sondern vielmehr darüber, wogegen sich diese Botschaften richteten bzw. wodurch sie als Reaktion entstanden waren. Jedoch sind die Faktoren, welche bei der Entstehung eines möglichen kurdischen Nationalismus mitgewirkt haben, eher von zweitrangiger Bedeutung; wichtig ist in diesem Zusammenhang vielmehr, ob ein Nationalgedanke in diesen Botschaften vorhanden war oder nicht. Darüber hinaus ist in der Nationalismusforschung bekannt, daß die nationalen Bewegungen auch *ex negativo* bestimmt werden können. Auch „äußere Faktoren“, bzw. „negative Faktoren“, spielen also bei der Entstehung der Nationalismen eine gewichtige Rolle. Die „Erwecker“-Rolle Napoleons hinsichtlich des deutschen Nationalgefühls am Anfang des 19. Jahrhunderts ist ein gutes Beispiel dafür.

In der Frage, ob eine Bewegung nationalen Charakter aufweist oder nicht sei hier an die von Peter Alter formulierten Kriterien angeknüpft, durch die dieses Thema abgerundet werden soll:

„Nationalismus liegt dann vor, wenn die Nation die gesellschaftliche Großgruppe ist, der sich der einzelne in erster Linie zugehörig fühlt, und wenn die emotionale Bindung an die Nation und die Loyalität ihr gegenüber in der Skala der Bindungen und Loyalitäten oben steht. Nicht der Stand oder die Konfession, nicht eine Dynastie oder ein partikularer Staat, nicht die Landschaft, nicht der Stamm und auch nicht die soziale Klasse bestimmen primär den überpersonalen Bezugsrahmen.“ (Alter 1985, 14)

2.2 Die Ära Abdülhamits II. und die Entstehung der ersten kurdischen Bildungsschicht

Nach der totalen Unterwerfung der kurdischen Lokaldynastien erlebte die kurdische Gesellschaft eine strukturelle Atomisierung. Die traditionellen Einheiten zersplitterten, und viele Angehörige des kurdischen Adels sowie die Stammes- und Religionsführer fanden in den großen Städten des Osmanischen Reiches, insbesondere in Istanbul, entweder Zuflucht oder

wurden durch den Zentralstaat dorthin verbannt. Das Kurdengebiet verlor immer mehr sein Anderssein, seinen privilegierten Status, den es seit dem 16. Jahrhundert genossen hatte. Die kurdischen Sonderrechte wurden im Zuge des Zentralismus und Reformismus aufgehoben. In der nachfolgenden Ära (etwa zwischen 1830 und 1890) wurde das Kurdengebiet von der Zentralregierung als ein ganz gewöhnlicher Teil des Reiches betrachtet und regiert. Diese Situation änderte sich mit dem Aufstieg der armenischen Nationalbewegung²⁷ im Osten gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Die Aktivitäten der christlichen armenischen Partisanen machten die osmanische Verwaltungselite wieder auf die besondere Rolle der muslimischen Kurdenstämme als „Grenzsoldaten“ für die Integration des Osmanischen Reiches aufmerksam. Sultan Abdülhamit II. war es schließlich, der die Mission der Rückgewinnung der Kurden für das Reich übernahm. Sein Engagement bestand darin, die muslimischen kurdischen Stammes- und Religionsführer, die infolge der Zentralisierungspolitik seiner Vorgänger vom Reich fast ausgeschlossen worden waren, durch seine panislamistische Politik²⁸ wieder ins Osmanische Reich einzubinden und sie schließlich gegen die christlich-armenischen Nationalisten auszuspielen.

Zu diesem Zweck bildete er zunächst im Jahre 1890/91 aus kurdischen Stammesangehörigen unter ihren Führern eine Stammesmiliz, die nach seinem Namen, *Hamidiye* bzw. *Hamidiye Alayları*, benannt wurde. Die *Hamidiye* wurde von den osmanischen Offizieren nach kosakischem Vorbild aufgebaut und bestand aus Regimentern, deren Zahl mit der Zeit immer mehr zunahm. Waren es im Jahre 1892 erst 40, wuchsen sie 1893 auf 56 und 1899 auf 62 Regimenter an (siehe Bruinessen 1989b, 249). Nach den Angaben von Rohat erreichten sie im Jahre 1908 eine Stärke von 65 Regimentern (Rohat 1992, 79). Und jedes dieser Regimenter bestand aus 700 bis 1000 Mann (vergl. Avcıoğlu 1986, 1086). Diese Milizen,

²⁷ Zur Entstehung der armenischen Nationalbewegung im Osmanischen Reich siehe Gust 1993, 91f und Behrendt 1993, 235f.

²⁸ Zum hamitischen Panislamismus und zu seiner Politik überhaupt siehe Kapitel II und III.

welche hauptsächlich in der Nähe der russischen Grenze und in von Armeniern bewohnten Gegenden²⁹ aufgestellt wurden, hatten primär zwei Aufgaben: Die Bekämpfung von armenischen Guerilleros und die Kontrolle und Gewinnung der kurdischen Stammesführer durch und für die Zentralregierung. In beidem hatte Sultan Abdulhamid II. Erfolg:

„Die Stammesführer, die zu Offizieren und Paschas ernannt, gehätschelt und gut bezahlt wurden, verstärkten zunehmend ihren Einfluß auf die ländlichen Massen, in deren Augen sie künftig die absolute Autorität repräsentierten, da sogar der Staat und der Kalif hinter ihnen standen. Gleichzeitig standen sie in unverbrüchlicher Treue zu Abdul Hamid, ihrem 'Wohltäter', „(Kendal 1988, 61-62).

In diesem Sinne haben die *Hamidiye*-Regimenter in den Jahren zwischen 1894 und 1896, wie Moradi (1992, 82) schreibt, „ihre 'Loyalität' und 'treuen Dienste' dem Sultan in der Weise unter Beweis gestellt, daß sie Tausende von Armeniern und Assyrem von Erzurum bis Van ermordet haben.“³⁰ Abdülhamit II. hatte also mit der Gründung dieser Regimenter im wahrsten Sinne des Wortes zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen³¹.

Während Abdülhamit II. mit seinen Maßnahmen einerseits den Großteil der Kurden als Anhänger gewann und sie ans Reich zu binden vermochte, was auch an der kurdischen Bezeichnung „*Bavé Kurdan*“ („Vater der Kurden“) (Bruinessen 1989b, 249) abzulesen ist, konnte er andererseits nicht verhindern, daß sich zum ersten Mal eine kurdische Opposition, angestiftet von der Idee des Osmanismus und Konstitutionalismus, gegen seine despotische Politik bildete. Die im Osmanischen Reich unter der Intellektuellenschicht herrschende anti-hamitische Welle erfaßte auch die

²⁹ Beşikçi (1992, 87) zählt einzelne Gebiete auf, in denen diese Regimenter aufgestellt worden sind und stellt fest, daß es im Süden, wo keine Armenier lebten, zur Bildung solcher Einheiten nicht kam.

³⁰ Mehr dazu siehe Hovannisian 1984, 19f und Gust 1993, 105f.

³¹ Neben der Aufstellung dieser Regimenter eröffnete Abdülhamit II. im Jahre 1892 in Istanbul eine „Stammesschule“ (*Aşiret Mektebi*), um auch die Kinder der kurdischen Feudalherren zur Loyalität seiner Person gegenüber zu erziehen und sie zu treuen Dienern des osmanischen Staates zu formen (siehe dazu Avcioğlu 1986, 1087). Diese Schulen haben nur wenige Absolventen hervorgebracht und hinterließen deshalb weniger Spuren als die *Hamidiye*-Regimenter.

kurdische Jugend, die damals in Istanbul studierte. Ein Teil schloß sich der Jungtürken-Bewegung an. Einige zählten sogar zu den Initiatoren des „Komitees für Einheit und Fortschritt“ und hatten innerhalb der Jungtürken-Bewegung wichtige Funktionen inne.³²

Im Kurdengebiet überlebten die feudalen Strukturen - im Vergleich zu anderen osmanischen *eyaletes* - am längsten. Während Ägypten spätestens durch Napoleons Expedition im Jahre 1798 Europa kennengelernt hatte und das türkische Kernland seit Mahmud II. eine relativ umfassende Umwälzung erlebte (siehe Kapitel II), blieb die kurdische Gesellschaft noch über längere Zeit von jedem Einfluß der Außenwelt und vom sozioökonomischen Wandel ausgeschlossen. Sie stellte im 19. Jahrhundert „ein Konglomerat aus Fürstentümern, Regionalherrschaften, Stammesgebieten und bäuerlichen Kabyleien (Klangebieten) mit eingesprenkelten staatlichen Verwaltungsposten dar. Diese mosaikartigen diffusen Raumstrukturen waren von keiner Seite aus zu einer Einheit zusammenzuschweißen.“ (Franz 1986, 19) Aufgrund eines relativ spät erfolgten wirtschaftlichen und ideologischen Dranges des Westens ins Kurdengebiet konnte sich eine Handelsbourgeoisie wie im Fall der Balkanvölker (siehe Kapitel II) oder eine westlich orientierte Bildungsschicht kleinbürgerlicher Herkunft wie in Arabien und im türkischen Kernland (siehe Kapitel III und IV), die als Trägerin moderner Ideen in der traditionellen Gesellschaft hätte dienen können, dort nicht entwickeln. Handelsbourgeoisie und Bildungselite waren in den genannten Teilen des Reiches anfangs das Produkt eines westlichen Vordringens, später aber selbst Ursache für die Verbreitung von westlichem Denken und westlicher Lebensart. Ihr Fehlen im Kurdengebiet führte dazu, daß die westlichen Einflüsse, darunter auch patriotische und nationalistische Ideen, die in anderen Teilen des Reiches relativ früh eine recht breite Anhängerschaft vorfanden, dort lange Zeit keine soziale Basis hatten. Kurz:

³² So z.B. waren Abdullah Cevdet und Ishak Sukuti zwei Kurden unter insgesamt vier bzw. fünf Gründern des Geheimbundes *Itihadi Osmani*, der im Jahre 1889 an der Militär-Medizinischen Akademie in Istanbul gegründet wurde und als Kernorganisation der Jungtürken-Bewegung gilt (siehe Kapitel III). Mehr zu Abdullah Cevdet bei Hanioglu 1981 und Malmisanij 1986.

Die erste kurdische oppositionelle Bildungsschicht entstand nicht aufgrund eines Urbanisierungs- und Verwestlichungsprozesses im Kurdengebiet sondern außerhalb des kurdischen Siedlungsgebiets und entwickelte sich aus den Reihen der Aristokraten- und Scheichfamilien (wie Bedirxan, Baban und Şemdinan), die nach ihrer sozialen und politischen Entmachtung in den Westen des Reiches gezogen waren. Gerade diese Bildungsschicht aristokratischen Ursprungs war aber Trägerin der ersten zwei Phasen der kurdischen Nationalentwicklung, die im folgenden skizzenhaft dargestellt werden sollen.

3. Zur Genesis des kurdischen Nationalbewußtseins

Das von dem tschechischen Historikers Miroslav Hroch entworfene Schema, mit dem wir die Entwicklungsphasen des türkischen Nationalismus analysiert haben (siehe Kapitel III), ist auch auf die Untersuchung der kurdischen nationalen Entwicklung anwendbar. Demnach beginnt die erste Phase (**Phase A**) des kurdischen Nationalismus mit der Herausgabe der Zeitschrift *Kurdistan* im Jahre 1898 und dauert bis zum Ersten Weltkrieg. Bezeichnend für diese Phase ist, daß einerseits „die Kurden“ zum ersten Mal im Osmanischen Reich zum Objekt eines bewußten Interesses wurden und andererseits dieses Interesse niemals die Grenzen des supranationalen Osmanischen Reiches überschritt und das Prinzip des Osmanismus in Frage stellte. Es handelte sich also um das „Erwachen“ des Interesses einiger kurdischer Intellektueller an der kurdischen Kultur und Sprache, das keine politischen Züge aufwies. Diese **kulturell-literarische** Phase wurde mit der Gründung der *Kürdistan Teâlî Cemiyeti* nach dem Ersten Weltkrieg von der **politisch-organisatorischen** Phase (**Phase B**) abgelöst, mit der ein Verlangen nach politischer Selbstbestimmung für die Nation, sei es in Form einer Autonomie innerhalb des Osmanischen Reiches, sei es in Form einer Loslösung von ihm, verbunden war. Die **Phase B** wird von einer kleinen „national bewußten“, „energischen Minorität“ getragen und hat noch keine Massenbasis. Den Charakter einer Massenbewegung (**Phase C**) erhielt der kurdische Nationalismus erst später, nach Gründung der Türkischen Republik, worauf

die vorliegende Arbeit nicht eingeht. Es ist jedoch anzumerken, daß die **Phase C** der kurdischen nationalen Entwicklung, da sie nämlich nicht mehr von Aristokraten und Religionsführern getragen wird, im Gegensatz zu den ersten beiden Phasen einen besonderen Charakter aufweist. Vor allem ab den 60er Jahren unseres Jahrhunderts, nachdem der Integrations- bzw. Schwächungsprozeß der kurdischen feudalen und religiösen Kräfte³³ in der Türkischen Republik abgeschlossen und parallel dazu das kurdische Gebiet einem relativ radikalen Umwälzungsprozeß unterzogen war, entwickelte sich innerhalb der kurdischen Gesellschaft eine neue Trägerschicht des kurdischen Nationalismus, nämlich die neue Bildungselite kleinbürgerlicher Herkunft, die insbesondere in den türkischen Metropolen und auch in kurdischen Großstädten eine westliche Bildung genossen und sich anfangs in den Reihen der marxistischen türkischen Gruppen organisiert hatte. Die von dieser Schicht getragene neue Version des kurdischen Nationalismus hat von Ziel, Inhalt, Entstehungsbedingungen und der Unterstützung durch die Bevölkerung her gesehen einen neuartigen Charakter: Sie ist als direktes Produkt der Etablierung des Kapitalismus und der damit einsetzenden Urbanisierung im Kurdengebiet anzusehen. Dieser aus der gesellschaftlichen Umwälzung heraus entstandene Nationalismus entspricht seinem Wesen nach den Nationalismen seiner Zeit in der „Dritten Welt“: Er definiert sich als „antiimperialistisch“ und „revolutionär“ und weist eine ausgeprägt sozialkritische Färbung auf.³⁴

³³ Diese Kräfte verloren seit der Niederschlagung des letzten Kurdenaufstands im Jahre 1938 innerhalb der neuen kurdischen Nationalbewegung nicht nur ihre Führungsrolle, sondern stellten in den folgenden Jahren sogar ein Hindernis dar. Um ihre letzten wirtschaftlichen und sozialen Privilegien nicht zu verlieren, kollaborieren sie seither mit den türkischen Regierungen und nehmen an der Bekämpfung der marxistisch-nationalistischen Kurdenorganisationen teil.

³⁴ Zur neuen kurdischen Nationalbewegung siehe Vanly 1986, 64-77; Küchler 1978, 224f; Franz 1986, 43-99; Heinrich 1989.

3.1 Phase A: Erste kurdische Publikationen und Organisationen vor dem Ersten Weltkrieg; Trägerschicht und Ziele

3.1.1 Die erste kurdische Publikation: Die Zeitung *Kurdistan*

Stellte die erste kurdische oppositionelle Bildungsschicht ihre kurdische Identität innerhalb der Jungtürken-Bewegung bis kurz vor Beginn des 20. Jahrhunderts eher zurück, so wurde ein erstes Zeichen der kurdischen Emanzipation innerhalb dieser Bewegung mit der Herausgabe der ersten kurdischen Zeitung *Kurdistan* am 22. April 1898 gesetzt³⁵. *Kurdistan* wurde von Exilkurden - unter der Schirmherrschaft der Angehörigen der Familien Bedirxan - in Kairo herausgegeben. Diese erste kurdische Publikation emigrierte nach der fünften Ausgabe der politischen Lage wegen zuerst nach Genf, dann wieder nach Kairo und später der Reihenfolge nach nach London, Folkstone (England) und schließlich wieder nach Genf. Die vierseitige Zeitung hatte anfangs eine Auflage von mehr als 2000 Exemplaren und erschien unregelmäßig.³⁶ *Kurdistan* war zweisprachig³⁷: kurdisch (*Kurmanci*-Dialekt) und osmanisch, und hatte einen eher erzieherischen und kulturellen Inhalt. Die meisten Artikel wurden jeweils vom Herausgeber selbst geschrieben. Seine Absichten zur Edition der Zeitung erläuterte der erste Herausgeber, Mikdad Midhat Bedirxan, der sein Amt nach der fünften Ausgabe aus gesundheitlichen Gründen seinem Bruder Abdurrahman Bedirxan überließ, folgendermaßen:

³⁵ Aus diesem Grund wird im irakischen Kurdistan der 22. April seit 1973 als 'Tag der Presse' gefeiert (siehe Lewendi 1993, 10).

³⁶ Angaben über die genaue Auflagenhöhe der Zeitung *Kurdistan* fehlen. Auf ihrem Titelblatt stand jedoch bis Nummer 20 der Satz des Herausgebers: „Jedesmal werde ich 2000 Zeitungen nach Kurdistan schicken, damit sie dort kostenlos unter der Bevölkerung verteilt werden“. Deshalb gehen wir davon aus, daß sie anfangs mindestens eine Auflage von über 2000 Stück gehabt haben mußte. Später, ab Nummer 20 wird die Zahl der nach Kurdistan geschickten Exemplare auf 200 reduziert und in den letzten beiden Nummern (30 und 31) fehlt die entsprechende Bemerkung auf dem Titelkopf.

³⁷ Es muß jedoch angemerkt werden, daß *Kurdistan* in den Ausgaben 1,2,3,8,9,11, und 15 nur auf kurdisch herauskam.

„In dieser Zeitung werde ich die Vorteile der Wissenschaft und des Wissens erörtern; werde darüber informieren, woher man das Wissen erwerben kann und werde den Kurden zeigen, wo es gute Hochschulen (medrese) und Schulen gibt, wo und welche Kriege stattfinden, was die großen Staaten machen, wie sie Kriege führen, wie Handel getrieben wird, über alles werde ich erzählen“ (Kurdistan 1991, 112; Übers. H.A.).

Der tagespolitische Teil der Zeitung *Kurdistan* wurde jedoch hauptsächlich von zwei Themen bestimmt: Erstens von der Kritik an der Politik Abdülhamits II. (an seinen menschenverachtenden Unterdrückungsmaßnahmen, an den korrupten Beamten und *Hamidiye*-Regimentern - insbesondere an ihrem Umgang mit den Kurden -),³⁸ zweitens von der Mahnung an die Kurden, nicht der verlängerte Arm Abdülhamits II. gegen die Armenier zu sein. Eine der wichtigsten kulturellen Aktivitäten dieser Zeitung bestand in der Veröffentlichung des klassischen kurdischen Epos *Mem ü Zin* des Dichters Ahmedi Xani aus dem 17. Jahrhundert. *Kurdistan* stellte im Jahre 1902 - nach insgesamt 31 Ausgaben - ihr Erscheinen ein.³⁹ Danach waren unter den Kurden bis zur Wiedereinführung des Konstitutionalismus im Jahre 1908 keine auffälligen Aktivitäten mehr zu beobachten. Sie betätigten sich politisch wieder überwiegend innerhalb der Jungtürken-Bewegung.

³⁸ Obwohl in den ersten Nummern nur die osmanischen Beamten kritisiert wurden und Abdülhamit II. davon verschont blieb, stellt man in den letzten Ausgaben eine direkte und scharfe Kritik an der Person des Sultans fest.

³⁹ Die einzige originale Kollektion der Zeitung *Kurdistan* befindet sich in der Marburger Stadtbibliothek. Dort sind die Exemplare bis zur Nummer 31, mit Ausnahme von fünf Nummern: 10,12,17,18,19, vorhanden. Allerdings gibt es keinen Hinweis darauf, ob die Zeitung nach 31 Ausgaben ihr Erscheinen wirklich eingestellt hat. Die in arabischen Lettern gedruckte Zeitung wurde von dem kurdischen Historiker M. Emin Bozarslan in lateinische Schrift transkribiert und in zwei Sammelbänden herausgegeben, die wir hier als Quelle zugrundelegen.

3.1.2 *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* („Kurdische Gesellschaft für gegenseitige Hilfe und Fortschritt“)

Mit der Wiedereinführung der Verfassung im Jahre 1908 begann im Osmanischen Reich eine geistige Renaissance. Der hamitische Despotismus wurde nach über 30jähriger Herrschaft beseitigt und sogleich wurden Bedingungen für eine freie Meinungsäußerung geschaffen. Der Traum, für den die Jungtürken fast zwanzig Jahre lang gekämpft hatten, wurde somit wahr.

In dieser offenen und liberalen Atmosphäre entstanden im multi-ethnischen Osmanischen Reich innerhalb der verschiedenen Nationalitäten kulturelle und politische Organisationen (siehe Kapitel III). Diese Entwicklung ergriff auch die kurdisch-patriotische Führung. Bereits am 19. September 1908 gründeten Mitglieder prominenter kurdischer Familien in Istanbul den ersten kurdischen Verein⁴⁰: *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* („Kurdische Gesellschaft für gegenseitige Hilfe und Fortschritt“).⁴¹ Diese Vereinigung richtete noch im gleichen Jahr in den Städten Bitlis, Diyarbakır und Mosul Zweigstellen ein (Tunaya 1984, 404).

Das Gründungsziel des Vereins kommt in seiner Satzung (Artikel 1) folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die Prinzipien und die Bedeutung der Kanun-u Esasi [der ersten osmanischen Verfassung], welche den hohen Bestimmungen des Islam entspricht und die Sicherheit des Vaterlandes und das Glück der Nation gewährleistet, sind denjenigen Kurden, die dies noch

⁴⁰ Es gab noch die Organisation *Azm-i Kavi Cemiyeti*, über die heute keine Information mehr vorhanden ist. Sie soll im Jahre 1900 in Istanbul von Fikri Efendi und Ahmed Ramiz gegründet worden sein (vergl. Silopi 1991, 31; Kutlay 1991, 9). Außerdem berichtet Tunaya (1984, 404) von einer anderen kurdischen Gesellschaft mit dem Namen *Osmanlı Kürd İttihat ve Terakki Cemiyeti* („Osmanisch-kurdische Gesellschaft für Einheit und Fortschritt“), über die ebenfalls keine Informationen existieren.

⁴¹ In der Literatur werden als Gründer des Vereins folgende Persönlichkeiten genannt: Seyyit Abdülkadir, Emin Ali Bedirxan, İsmail Paşazade Mûşir Ahmet Paşa, Şükri Mehmet Sekban, Ahmet Naim Bey, Halil Hayali, Miri Katipzade Cemil und Kürdizade Ahmet Ramiz (vergl.: Tunaya 1984, 404; Bruinessen 1989b, 395-396 und Silopi 1991, 28-29).

nicht wissen, zu erklären, und neben der Bewahrung der erhabenen osmanischen Tugend ist - solange der Konstitutionalismus und die politische Meinungsbildung, die die wesentliche Grundlage für die Existenz und den Fortschritt des Staates und des Glaubens darstellen, geschützt und aufrechterhalten werden - die Verbundenheit der Kurden zu dem erhabenen Kalifat und allerhöchsten Sultanat zu bekräftigen, und es ist für ein harmonisches Zusammenleben zwischen [ihnen - den Kurden -] und ihren Mitbürgern, den Armeniern und Nestorianern und anderen osmanischen Völkern zu sorgen und dieses zu festigen und durch die Beseitigung der Stammeskonflikte die Möglichkeit zu schaffen, daß sie alle sich um ein legitimes Zentrum [vereinen] und weiterentwickeln, und es ist die Verbreitung von Bildung, Industrialisierung, Handel und Landwirtschaft zu fördern“ (Tunaya 1984, 409; Übers. H.A.. Für eine neu-türkische Übersetzung siehe Bayrak 1993, 83)

Die Weiterentwicklung und Förderung der kurdischen Sprache durch die Herausgabe von Wörter-, Grammatik- und Schulbüchern (Artikel 11) und die Sammlung, Veröffentlichung und Verbreitung bis dahin entstandener kurdischer Schriften sowie die Herausgabe einer kurdischen Literaturgeschichte (Artikel 14) waren u.a. als weitere Ziele der Organisation formuliert (siehe Tunaya 1984, 411).

Zur Verwirklichung dieser Ziele richtete diese auf der Idee des Osmanismus⁴² begründete Organisation in Istanbul (im Çemberlitaş-Viertel) eine kurdische Schule ein und gründete einen Verlag (*Kürd Neşri Maarif Cemiyeti -KNMC*)⁴³, der unter der Leitung von Tewfiqi Sileymaniyeyi (Piremerd) eine Zeitschrift mit dem Namen *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi* („Kurdische Zeitung für gegenseitige Unterstützung und Fortschritt“) herausgab. Im Logo dieser zweisprachigen (kurdisch: *Kurmanci* und *Sorani*, und osmanisch) Zeitschrift steht der Satz: „Eine religiöse, wissenschaftliche, politische, literarische, soziale Wochenzeitung“ (Malmisanij/Lewendi 1992, 34).⁴⁴

⁴² Zur Idee des Osmanismus siehe Kapitel II und III.

⁴³ Im zweiten Artikel der Satzung der KNMC wurde ihr Ziel mit „Förderung und Entwicklung der Kultur und Bildung unter den Kurden“ umschrieben, die, wie sie es formulierten, „unter den Kindern der Heimat im Bereich der Bildung am meisten benachteiligt sind“ (Tunaya 1986, 214).

⁴⁴ Mehr über die Aktivitäten des Vereins und den Inhalt seiner Zeitschrift bzw. über ihre Erscheinungsdauer ist bis jetzt in der Literatur nicht zu finden. Ihre erste Nummer vom November 1908 haben allerdings die kurdischen Forscher Malmisanij/Lewendi (1992, 33-42) in der Hand. Außerdem zitieren der türkische Politikwissenschaftler

Nachdem die „Partei für Einheit und Fortschritt“ sich zur einzigen Führungsmacht des Osmanischen Reiches entwickelt hatte und dabei nationalistisch-türkistische Tendenzen anzunehmen begann (vergl. Kapitel III), wurde diese erste kurdische Vereinigung wie alle anderen nicht-türkischen Vereinigungen verboten.

3.1.3 *Civata Talebeyi Kurdan- Hevi* („Kurdische Studentenvereinigung - Hoffnung“)

Als zweiter Verein wurde im Juli 1912 die *Civata Talebeyi Kurdan-Hevi* („Kurdische Studentenvereinigung-Hoffnung“) von kurdischen Studenten in Istanbul gegründet. Bei dieser ersten kurdischen, „zentralisierten und strukturierten Organisation“ (Kendal 1988, 66) spielten in erster Linie die Kinder der städtischen Notabeln, wie beispielsweise die Mitglieder der Familie Cemil Paşa aus Diyarbekir, eine Rolle. Der vorwiegende Teil ihrer Mitglieder kam aus demselben städtischen Milieu⁴⁵. Bruinessen berichtet über den sozio-politischen Charakter der Mitglieder dieser Studentenorganisation folgendes: „Sie gehörten der gleichen sozialen Schicht an wie die meisten Jungtürken; ihr romantischer Nationalismus war eine Parallele zu dem der türkischen Nationalisten dieser Zeit. Auch ihre Kontakte mit 'gewöhnlichen' Kurden waren recht oberflächlicher Art.“ (Bruinessen 1989b, 397)⁴⁶

Tark Zafer Tunaya (1984, 408, Anm.: 27) aus der fünften Nummer (Dezember 1908) und der türkische Historiker Şükrü Hanioglu (1981, 318, Anm.: 12) aus der neunten Nummer (Januar 1909) dieser Zeitschrift. Und der Verlag Öz-Ge bemerkt, daß auch die sechste und achte Nummer der *Kurd Teavün ve Terakki Gazetesi* in der Stadtbibliothek Istanbul und der Bibliothek Hakkı Tarık Us zu finden seien (siehe Malmisanij/Lewendi 1992, 465).

⁴⁵ Zu Mitgliedern der *Hevi* siehe Silopi 1991, 34-35.

⁴⁶ Die fehlenden Kontakte der ersten kurdischen Patrioten zur Bevölkerung kann man nicht allein, wie Behrendt behauptet, mit ihrem „elitär-paternalistischem Politikverständnis“ (Behrendt 1993, 272) erklären. Es handelt sich vielmehr um ein charakteristisches Phänomen der ersten Phase (**Phase A**) der nationalen Entwicklung fast aller „kleinen Nationen“. Wie Hroch (1978, 160) schreibt, hat der Nationalismus selbst in der **Phase B** noch keinen Massencharakter. Behrendt sieht dagegen in dieser Zurückhaltung ein spezielles Problem der kurdischen Patrioten: „Politik war in ihren Augen die Angelegenheit einiger weniger Führer, die durch ihre noble Abstammung dafür qualifiziert waren.“ (Behrendt 1993, 272) Er schreibt weiter: „Für Menschen wie

Die Gruppe *Hevi* veröffentlichte im Jahre 1913 in osmanischer und kurdischer (*Kurmanci* und *Sorani*) Sprache eine Zeitschrift mit dem Titel: *Roji Kurd* („Kurdische Sonne“ bzw. „Kurdischer Tag“). Der Herausgeber war Evdilkerime Sileymaniyeye. In ihrem Logo stehen auf osmanisch die Worte : „Wird zur Zeit einmal im Monat erscheinen“. Auf den Titelblättern sind Bilder berühmter kurdischer Persönlichkeiten wie Saladin Eyübi, Kerimxane Zend, Huseyin Ken'an Paşaye Bedirxan abgedruckt (siehe *Roji Kurd* 1913). Nachdem *Roji Kurd* nach nur drei Ausgaben von der Regierung verboten worden war, wurde von der gleichen Gruppe ab 24. Oktober 1913 unter Leitung von Baban Abdülaziz *Hetawi Kurd* („Kurdische Sonne“) herausgegeben (Tunaya 1984, 406 Anm.: 17). Nach Angaben des Verlags Öz-Ge in Ankara erschien diese Zeitschrift bis Juni 1914 und sind die ersten zehn Nummern - außer Nr. 6 und 7 - in verschiedenen Bibliotheken der Türkei vorhanden (siehe Malmisanij/Lewendi 1992, 457-458).⁴⁷ Diese kurdischen Zeitschriften sahen - wie es damals bei nahezu allen kulturell-politischen Strömungen im Osmanischen Reich üblich war - in der Erziehung der Bevölkerung die Lösung aller Probleme. Daher legten sie besonderen Wert auf die Frage der Erziehung der kurdischen Bevölkerung. So bestanden die Ziele dieser Zeitschriften nach Zinar Silopi (1991, 40) allesamt darin, „die kurdische Kultur zu entwickeln und die kurdische Sprache unter den Kurden zu verbreiten“. Allerdings konnte von der ersten zentralisierten kurdischen Organisation und ihren Publikationen weder eine politische Perspektive noch eine Alternative zum Osmanismus entwickelt werden. Da ihre Mitglieder in die Armee eingezogen wurden, löste sich *Hevi* mit dem

die Bedir Khans, Sheikh Abdulkadir oder auch für Şerif Paşa ... stellten 'die Kurden' keine Gemeinschaft von gleichberechtigten Individuen dar; die Idee gleicher bürgerlicher Rechte und Pflichten ging ihnen völlig ab. Vielmehr sahen sie 'die Kurden' unverändert als eine Herde von Schafen, die ihnen zur Führung und Förderung anvertraut war.“ (Behrendt 1993, 296) Dabei übersieht er auch die von Mommsen (1971, 634) hervorgehobene Tatsache, daß „das Prinzip der Volkssouveränität und ... eine breite bürgerliche Emanzipationsbewegung“ nicht „am Beginn des 'nationalen Erwachens' der in übernationalen Staatsgebilden lebenden Nationalitäten“ stehen.

⁴⁷ Malmisanij/Lewendi (1992, 58-60) weisen daraufhin, daß im Jahre 1913 noch eine kurdische Zeitschrift (*Yekbun*: „Einigung“) herauskam. Man weiß jedoch nicht, ob und in welchem Verhältnis die Gruppen *Hevi* und *Yekbun* zueinander standen (vergl. außerdem mit Malmisanij 1986, 58).

Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Jahre 1914 auf. Erst nach dem Krieg nahm sie ihre Aktivitäten wieder auf.

3.1.4 Der sozio-politische Charakter der ersten kurdischen Organisationen

Mit der Auflösung der *Hevi* ging die erste Phase (**Phase A**) des kurdischen Nationalismus, die vom Adel, der religiösen Führung und von städtischen Notabeln geführt wurde, zu Ende. Diese Phase war, wie Kendal schreibt, „für die entstehende kurdische Intelligentsia eine Periode des Tastens, der politischen Lehre von kurzer Dauer.“ (Kendal 1988, 67) Kennzeichnend für die frühe kurdische Intelligenz der Vorkriegszeit ist ihre Loyalität gegenüber dem Osmanischen Reich, wie sie bereits in den Artikeln der Zeitung *Kurdistan* und in der Satzung der *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* deutlich zum Ausdruck kam. Sie zählte zu dieser Zeit noch zu den treuen Anhängern der supranationalen Idee des Osmanismus und unterschied sich in diesem Sinne von den nicht-kurdischen Jungtürken nur unwesentlich. So schreibt z.B. der Herausgeber der Zeitung *Kurdistan*, Abdurrahman Bedirxan, in Nr. 29 seiner Zeitung über die „armenische Frage“ im Osmanischen Reich einen Artikel, in welchem er den armenischen Separatismus scharf kritisiert. Er beendet seinen Aufsatz mit der Drohung: „Wenn die Armenier sich nicht gemeinsam mit anderen [ethnischen] Elementen bemühen, unter der freien und unabhängigen Fahne des Osmanismus ihr Glück zu suchen, [dann] ... müssen sie bereit sein, den elenden sibirischen Verbannungsort als Aufenthalt zu akzeptieren“ (Kurdistan 1991, 522; Übers. H.A.).

Daher gab es zwischen den Kurdenführern und den Jungtürken keine Konflikte; bis 1908 ist unter ihnen vielmehr eine solidarische Haltung gegen Abdülhamit II. festzustellen. Ibrahim schreibt über das Verhältnis der kurdischen Bildungsschicht zur jungtürkischen Bewegung: „Es scheint, daß die erste Generation der kurdischen Nationalisten sich als ein [sic!] Teil der jungtürkischen Bewegung betrachteten [sic!], sie antizipierten [sic!]

daher keine genauen Vorstellungen über die Zukunft der Kurden, falls die Bewegung die Macht ergreifen würde.“ (Ibrahim 1983, 182)

Obwohl das Wort ‘Heimat’⁴⁸ in der Zeitung *Kurdistan* überwiegend für das Osmanische Reich benutzt wurde (siehe *Kurdistan* 1991, 310, 387f, 497, 503f, 568f), stellt man an einigen anderen Stellen dieser Zeitung fest, daß es auch eine abweichende Verwendungsweise dieses Terminus gibt. Ein Beispiel hierfür ist der Artikel von Abdurrahman Bedirxan, der in der Ausgabe Nr. 27. folgendes schreibt: „Es gab vor 500 Jahren in unserer Heimat (Welat) keinen einzigen Türken. Die Türken kamen aus Turan in unsere Heimat. Und nun beherrschen sie uns in unserer Heimat.“ (*Kurdistan* 1991, 472; Übers. H.A.) Dies erweckt den Eindruck, als ob manche kurdische Intellektuelle jener Zeit von einem kurdischen Land außerhalb des Osmanischen Reiches träumten. Hält man sich jedoch die Gesamttendenz der Zeitung vor Augen, so kommt man zu dem Ergebnis, daß der Heimatbegriff in diesem Kontext nicht mit dem Konzept des modernen Nationalstaates korrespondierte. Man assoziierte damit vielmehr im landespatriotischen Sinne den Wunsch nach einem romantischen, vergangenen Zeitalter der Fürstentümer. Dies wird umso deutlicher, wenn man beachtet, daß der Autor des erwähnten Artikels ein Mitglied der entmachteten kurdischen Adelsfamilie Bedirxan aus Botan war. In diesem Zusammenhang gilt die Frage, die Otto Dann hinsichtlich des Begriffs des ‘Patrioten’ stellt, hier auch für die kurdische patriotische Adelschicht: „War das Vaterland des Patrioten das Land seiner eigenen Herkunft, das Land der Väter, oder war es der Staat, in dem man sich am wohlsten fühlte, mit dessen Verfassung man am meisten sympathisierte? Von daher konnte man nicht nur ein, sondern mehrere Vaterländer haben.“ (Dann 1991, 51) Bei den Kurdenführern war in diesem Stadium allerdings noch keine klare Tendenz hinsichtlich eines Vaterlandes festzustellen, welches von dem supranationalen Osmanischen Reich zu unterscheiden gewesen wäre. Folglich kann man kaum behaupten, daß die Handlungen und Perspektiven der ersten kurdischen Intellektuellenschicht von der Idee der Nation und des Nationalstaates bestimmt waren. Sie waren mit der Idee des modernen

⁴⁸ Heimat heißt im Türkischen *Vatan* und im Kurdischen *Welat*.

Nationalismus noch nicht vertraut. Es fällt somit schwer zuzustimmen, wenn die Gründer der ersten kurdischen Organisationen im weitesten Sinne als die ersten „modernen kurdischen Nationalisten“ (Kendal 1988, 63) betrachtet oder wenn als ihr politisches Ziel die „Unabhängigkeit und Einheit Kurdistans“ (Küchler 1978, 167) angegeben wird. Da aber ihre kulturellen Organisationen die ersten waren, die das Attribut **'kurdisch'** benutzten und die kurdische Kultur, Geschichte und Sprache zu pflegen begannen, kommt man nicht umhin, sie als Vertreter des **'romantisch-kulturellen'** kurdischen Nationalismus zu betrachten.⁴⁹

3.2 Der Erste Weltkrieg und die Stärkung des kurdischen Nationalbewußtseins

Mit zunehmender Tendenz zum Türkismus entfernte sich die „Partei für Einheit und Fortschritt“ kurz nach ihrer Machtergreifung 1909 von ihrer bisherigen liberalen Idee des Osmanismus. Und ab 1913 war bereits ein radikal-expansiver Nationalismus, der *Turanismus*, vorherrschend (siehe Kapitel III), der für die nicht-türkischen Völker in Anatolien gravierende Folgen hatte. Von dieser Ideologie geleitet, führte die regierende Partei das Osmanische Reich in den Ersten Weltkrieg und beschleunigte damit seinen Untergang. In den ersten Jahren des Krieges kamen Tausende, ja Hunderttausende von Armeniern ums Leben, bzw. wurden vertrieben (vergl. Kapitel III). Folglich setzte sich die Bevölkerung des östlichen Reichsgebiets jetzt vorwiegend aus kurdischen Bewohnern zusammen, die später ihrerseits von der pantürkistischen Politik nicht verschont blieben, so daß Hunderttausende von ihnen fliehen mußten oder von der Regierung ins Zentrum Anatoliens vertrieben wurden, da die Machthaber befürchteten,

⁴⁹ Als Alternative zum in dieser Arbeit verwendeten Begriff „kultureller Nationalismus“ kann man die Angehörigen dieser Schicht in Anlehnung an Otto Danns Definition des Patriotismus auch als kurdische Patrioten bezeichnen, wenn er unter dem Patriotismus „alle diejenigen Bewegungen ..., die sich für das Vaterland engagieren, den Anspruch auf politische Autonomie aber noch nicht stellen ...“, versteht (Dann 1991, 57). Den Nationalismus grenzt Dann dagegen dadurch ab, daß er ihm „den Anspruch auf politische Partizipation und Autonomie“ zuschreibt.

daß manche kurdische Stämme im Krieg für Rußland Partei ergreifen könnten.⁵⁰

Aber gerade diese Vertreibung wie die Folgen des Ersten Weltkrieges insgesamt intensivierten in der kurdischen Bildungselite die patriotisch-nationalistischen Gefühle. Diese von einer romantisch-kulturellen Nationalismus geprägte soziale Schicht, die in Istanbul lebte, kam in dieser Zeit zum ersten Mal ernsthaft mit der kurdischen Realität in Berührung. Die Erfahrung der Rückständigkeit der kurdischen Gesellschaft und der unmenschlichen Siedlungssituation hinterließen bei ihnen einen tiefen Eindruck.⁵¹ Dazu kamen Nachrichten, daß die Kurden in Westanatolien von der Regierung vorsätzlich auseinandergetrieben wurden, damit ihr Bevölkerungsanteil überall unter fünf Prozent der Gesamtbevölkerung blieb. Darüberhinaus verstärkten andere Praktiken der „Partei für Einheit und Fortschritt“ die Besorgnis über die kurdische Situation. So hatte die Zentralregierung beispielsweise den Ausdruck 'Kurdistan' durch *Vilayat-i Şarkiye* („Ostprovinzen“), *havali-i Şarkiye* („Ostgebiet“), *Anadolu-i Şarki*

⁵⁰ Über die Entvölkerung und Zerstörung kurdischer Städte während des Krieges schreibt Behrendt u.a folgendes: „Die von Kriegshandlungen, Pogromen, Deportationen, Hunger und Seuchen am schwersten betroffenen Provinzen Bitlis, Van, Hakkari erlitten Bevölkerungsverluste zwischen 70 und 75 %. Das Zentrum Hakkaris, Çölemerik, vor dem Krieg eine Stadt mit vielleicht 5 000 Einwohnern, wurde beispielsweise völlig zerstört und erst nach 1935 wieder aufgebaut. ... Aber auch weiter südlich kam es zu enormen Zerstörungen; der britische Offizier Mason fand etwa in Rawanduz noch ganze 60 intakte Häuser, die 600 Überlebende (Vorkriegszahlen: 2 000 Häuser, 15 000 Einwohner) beherbergten - davon stand die Hälfte kurz vor dem Hungertode. ... Sulaymaniya hatte - obwohl es Zufluchtsort für viele vor Hunger verzweifelnde Flüchtlinge geworden war - nur noch 9 000 Einwohner (1914: 40 000).“ (Behrendt 1993, 301)

⁵¹ So berichteten später viele kurdische Intellektuelle in der kurdischen Zeitschrift *Jin* über die extremen Verhältnisse im Kurdengebiet und die Armut der Siedler, die sie selbst hätten sehen können. Der Autor Hakkarili Abdurrahim Rahimi rief zum Beispiel Hilfsorganisationen wie das Rote Kreuz, den Roten Halbmond und andere humanitäre Einrichtungen zu Hilfe und stellt in diesem Zusammenhang die klagende Frage: „Sie helfen denjenigen Betroffenen, die noch in der Lage sind ihre Stimme zu erheben und nach Hilfe zu rufen. Aber warum suchen sie nicht diejenigen Menschen auf, die durch die Katastrophe ihre Stimme verloren haben und nicht einmal in der Lage sind nach Hilfe zu rufen? Haben sie etwa keine Ahnung von diesen Armseligen?“ (*Jin* 1985b, 398, Übers. H.A.). Mehr darüber siehe: *Jin* 1986, 511; 542-543; 600-602; 653-655; *Jin* 1987, 813-815; 851-853 und *Jin* 1988, 996-998.

(„Ostanatolien“), *Serhad* („Grenzgebiet“) oder *Vilayat-i Sitti* („Sechs Provinzen“) ersetzt (Jin 1986, 572; Silopi 1991, 33). All diese Ereignisse und das gemeinsam erlebte Leid förderten massiv die Entwicklung eines kurdischen ‚Wir-Gefühls‘. Durch die *turanistischen* Praktiken während des Ersten Weltkrieges und in Konfrontation mit ihnen setzte somit der Prozeß des nationalen „Erwachens“ bei der kurdischen Eliteschicht erst richtig ein („negativer Faktor“ der nationalen Bewußtwerdung). Bruinessen kommt zu dem Schluß, daß im Osmanischen Reich „der Nationalismus der anderen muslimischen Nationalitäten im wesentlichen eine Antwort und Reaktion auf den in immer stärkerem Maße in den Vordergrund drängenden türkischen Nationalismus und die pan-türkischen Bestrebungen“ gewesen sei (Bruinessen 1989b, 388). Auch der Kurdenführer C. Ali Bedirxan betonte in den 30er Jahren die fördernde Rolle des *Turanismus* bei der Entwicklung des kurdischen Nationalismus. In seinem Brief aus Anlaß des zehnten Gründungsjahres der Türkischen Republik teilte er Mustafa Kemal u.a. folgendes mit: „Die Politik der Partei für Einheit und Fortschritt, die die kurdische nationale Entwicklung zu vernichten versuchte, blieb erfolglos. Im Gegenteil, sie hatte ihr mehr Schwung gegeben und sie gefördert“ (zit. nach Bayrak 1993, 577; Übers. H.A.). Daher widerspricht die Auffassung Behrendts (1993, 368), der die „erweckende“ Rolle des türkischen Nationalismus bei der Entwicklung der kurdischen Nationalbewegung unterschätzt, der Realität. Wie die kurdischen Nationalisten gegen die Ignoranz des türkischen Nationalismus Stellung bezogen, sich mit ihr auseinandersetzten und dadurch ihre nationalen Ideen formten, ist aus den Seiten der Zeitschrift *Jin* eindeutig zu ersehen. Wir begnügen uns hier nur mit einigen Beispielen: Der Autor Kurdiye Bitlisi kritisiert in seinen drei Artikeln (in den Nummern 1,2,3 der Zeitschrift *Jin*) das vom „Osmanischen Flüchtlingsamt“ herausgegebene Buch *Kürdler* („Die Kurden“) aufgrund „der Verleugnung der kurdischen Existenz und Geschichte“. Und er schreibt, daß er, „solange seine Kräfte es ihm erlauben“, gegen „diese lächerlichen und minderwertigen“ Ansichten kämpfen werde. (Jin 1985a, 189-192, siehe außerdem ebd. 213-217 und 260-262.) Auch Yamülkizade Aziz kritisiert dieses Buch, in welchem, wie er schreibt, der Name der bekannten kurdischen Fürstenfamilie Baban von dem türkischen Wort „*Bebe*“ („Das Kind“) abgeleitet und damit ihr

türkischer Ursprung als erwiesen angesehen werde (siehe Jin 1985b, 428). Außerdem verfaßt Kurdiye Bitlisi einen Artikel gegen die Behauptungen „einer Person aus Diyarbekir“⁵², die 80% der Bewohner der kurdischen Städte als Türken bezeichnet. In Anlehnung an mehrere Geschichtsbücher über die Kurden und Türken kommt er in seinem Artikel zum Ergebnis, daß „bis zum 11. Jahrhundert weder in kurdischen Dörfern noch in den Städten Türken lebten“ (Jin 1985b, 336) Und diejenigen, die in den kurdischen Städten (er zeigt dies am Beispiel der Stadt Bitlis) heute türkisch sprächen, seien entweder türkische Beamte oder solche Kurden, die einerseits aufgrund ihrer türkischsprachigen Schulausbildung und ihrer offiziellen Tätigkeit oder andererseits aufgrund des „staatlichen Druckes“ dazu gezwungen seien. (Jin 1985b, 333-339).

Von diesen Entwicklungen beeinflußt und geformt, entstanden nach dem Krieg neue kurdische Organisationen. Die wichtigste unter ihnen war die *Kürdistan Teđli Cemiyeti* („Gesellschaft zur Erhebung Kurdistans“), die in folgendem kurz untersucht werden soll.

3.3 **Phase B:** Die Nachkriegszeit und die *Kürdistan Teđli Cemiyeti* (KTC) („Gesellschaft zur Erhebung Kurdistans“)

A. Entstehung und ihre Unterorganisationen

Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges nahm das kurdische patriotische Bündnis seine während des Krieges unterbrochenen Aktivitäten wieder auf. Eine der wichtigsten kurdischen Organisationen, die *Kürdistan Teđli Cemiyeti* (KTC), wurde im Herbst 1918 gegründet⁵³. Ihre Trägerschaft

⁵² Wir vermuten, daß er damit den kurdischstämmigen Ideologen des Türkismus, Ziya Gökalp, meint. Mehr zu Gökalp und seinen Ideen siehe Kapitel III.

⁵³ Tunaya (1986, 186) gibt den 17. Dezember 1918 als das Gründungsdatum der KTC an. Aber wenn man bedenkt, daß die erste Nummer der *Jin*, ihres Zentralorgans, schon ab 7. November 1918 herauskam (siehe Jin, 1985a, 183), scheint dieses Datum problematisch zu sein. Es ist möglich, daß es sich hier um das in den staatlichen Akten registrierte offizielle Gründungsdatum handelt und die KTC schon vor diesem Datum inoffiziell existierte und bereits die *Jin* herausgab.

setzte sich überwiegend aus Angehörigen der früheren kurdischen Organisationen wie *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* und *Civata Talebehi Kurdan-Hevi* zusammen⁵⁴. Die KTC gewann in kürzester Zeit in Istanbul auch unter anderen Kurden eine breite Unterstützung. Daher erhob sie zum Beispiel den Anspruch, „10.000, später sogar 15.000 Angehörige der kurdischen Bevölkerung Istanbuls zu repräsentieren (was ungefähr 50 Prozent aller Kurden in der Stadt entsprochen hätte).“ (Bruinessen 1989b, 400) Auch im Kurdengebiet wurden in kürzester Zeit einige Zweigstellen gegründet. Eine der wichtigsten unter ihnen war der „Kurdische Club“ in Diyarbakır (mehr dazu siehe Silopi 1991, 52-54 und Tunaya 1986, 189). Zum Kontakt der kurdischen Nationalisten zum Kurdengebiet in der Nachkriegszeit schreibt Bruinessen, „daß die Nationalisten nach dem Krieg besseren Kontakt zur kurdischen Dorfbevölkerung hatten als ein Jahrzehnt zuvor, auch wenn die Verbindungen eher zu den Stammesführern als zu den einfachen Leuten bestanden.“ (Bruinessen 1989b, 400)

Um „die Dunkelheit in Kurdistan zu bekämpfen“, wie die Kurdenführer es damals formulierten, gab die KTC zunächst am 7. November 1918 eine Zeitschrift mit dem Namen *Jin* („Leben“) heraus. Der Beweggrund für ihre Herausgabe kam in der ersten Nummer folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die Herausgabe der *Jin* verfolgt keine persönlichen Vorteile. Ihr Ziel ist es, über die kurdische Geschichte, die nationalen Rechte, die Literatur und Soziologie, die jahrhundertlang unbeachtet blieben, zu publizieren. ... Wir wissen, daß unsere Unternehmung einen sehr schwierigen Arbeitsprozeß erfordern wird. Aber als wir diese schwierige Aufgabe übernommen haben, haben wir uns auf materielle und ideelle Hilfe sowie erleichternde Unterstützung jeder Art von der kurdischen Nation, welche durch ihre Opferbereitschaft für ihre Heimat und ihre Menschen bekannt ist, zu Recht zu verlassen gewußt.“ (Jin 1985a, 184; Übers. H.A.)⁵⁵

⁵⁴ Das Gründungskomitee der Gesellschaft bestand überwiegend aus Angehörigen der prominenten Familien, wie z.B. Seyyit Abdülkadir - Sohn von Scheich Ubeydullah (Präsident), Emin Ali Bedirxan (1. Vizepräsident), General Fuad Paşa (2. Vizepräsident), Hamdi Paşa (Generalsekretär), Seyyit Abdullah (Schatzmeister) usw. (siehe Silopi 1991, 57; vergl. außerdem mit Bruinessen 1989b, 505, Anm.: 33; Tunaya 1986, 186-187; Beşikçi 1992 168-169 und Mumcu 1994, 11 183-184).

⁵⁵ *Jin* stellte nach einer ungefähr einjährigen Publikation ihr Erscheinen am 2. Oktober 1919 ein. Der Grund ist unbekannt. In diesem Zeitraum kamen insgesamt 25 Ausgaben heraus. Jede Nummer besteht aus ca. 16 Seiten (außer drei Nummern: 15, 16 und 24,

Im Anschluß gründete die KTC einige Unterorganisation wie *Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti* (KTMNC „Kurdische Gesellschaft zur Förderung des Bildungswesens und der Publikation“), *Kürd Kadınları Teali Cemiyeti* („KKTC „Gesellschaft zur Erhebung kurdischer Frauen“) und *Kürd Talebe Hevi Cemiyeti* („Kurdische Studentenvereinigung-Hoffnung“).⁵⁶

Die Gründung der *Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti* (KTMNC „Kurdische Gesellschaft zur Förderung des Bildungswesens und der Publikation“) wird in der *Jin* (Nummer 10) durch einen Artikel bekanntgemacht, in welchem u.a. folgende Gedanken zum Ausdruck kommen:

„Wahrlich, aus dieser Sicht befindet sich das vom Unglück verfolgte kurdische Volk im Fortschrittszeitalter, dem 20. Jahrhundert, in einem beweins- und bedauernswerten Zustand. Für den Kampf von morgen verfügt es zur Verteidigung gegen vernichtende Angriffe auf sein Recht und Leben über keinerlei Mittel. Was ist das für ein trauriges Schicksal, daß in einer Epoche, die nur alle paar Jahrhunderte vorkommt und dann den Nationen die Gelegenheit bietet, sich unter den gehißten nationalen Fahnen ihren Anteil zuzusichern, gerade wir vielen großen Schwierigkeiten auf dem Weg zu einem Rechtsanspruch vor der Zivilisation begegnen. Es wird gesagt, 'daß Nationen dann eine Existenzberechtigung haben, wenn sie über eine dem Stand der Zeit entsprechend entwickelte Sprache und Geschichte sowie über geeignete nationale Organisationen verfügen'. ... Verzichten wir auf unverständige und extreme Behauptungen und geben zu, daß der Mangel des Kurdentums auf diesem Gebiet groß und schmerzlich ist.“ (Jin 1985b, 489; Übers. H.A.).

Nach dieser Feststellung wird jene Haltung kritisiert, die aus demselben Grund “sich dazu berechtigt sieht, die Menschenrechte und natürlichen Rechte [der Kurden] zu begrenzen oder [sogar] mit Gewalt abzuschaffen“

die 24 Seiten haben). Sie ist zweisprachig: osmanisch und kurdisch (*Kurmanci* und *Sorani*). Der Herausgeber der *Jin* (bis Nummer 21) war Müküslü Hamza, die letzten fünf Nummern wurden unter der Leitung von Memduh Selim ediert. Sie ist in arabischen Lettern gedruckt. M. Emin Bozarlan hat sie in lateinische Schrift transkribiert und in Schweden in fünf Sammelbänden neu aufgelegt.

⁵⁶ Die *Kürd Talebe Hevi Cemiyeti* ist die Nachfolgerin des im Juli 1912 in Istanbul gegründeten Studentenvereins *Civata Talebeyi Kurdan-Hevi*. Ihre Gründung wird in der *Jin* durch zwei Mitteilungen (eine in kurdischer und eine in türkischer Sprache) bekannt gemacht (siehe Jin 1988, 903-906; 937-938 und außerdem 1000-1002).

(Jin 1985b, 489). Dies sei nicht anders als „sich über die Gerechtigkeit und die Eigenschaften der Menschen lustig zu machen“. Dagegen wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß all diese Defizite in der kurdischen Entwicklung zu beseitigen seien: „Die angeborenen Fähigkeiten des Volkes und die vollkommene und korrekte grammatische Regel seiner Sprache ermöglichen es ..., diese auf einen Entwicklungsstand zu heben, der vielen heutigen Sprachen abgeht“ (Jin 1985b, 489; Übers. H.A.). Nachdem im Laufe des Artikels Gründe wie die „ulema“ („islamische Gelehrte“) und „Feudalherren“, die die kurdische „nationale Einheit vernichtet“ (Jin 1985b, 490) hätten, aufgezählt werden, wird auf die „erste Minute des Erwachens“ hingewiesen, in der die Kurden durch die Gründung ihrer Organisationen diesen zerstörerischen Einflüssen ein Ende setzten. Und die KTMNC sei aus dieser Notwendigkeit heraus entstanden und beschränke ihre Aktivitäten nur auf wissenschaftliche und kulturelle Tätigkeiten. Um „das Erwachen nach dem Tod, das die Zukunft den Nationen bietet“ (Jin 1985b, 492) für die Kurden zu beschleunigen hat diese Vereinigung ein Arbeitsprogramm in 20 Punkten vorbereitet, dessen wichtigste folgende sind:

- Herausgabe einer wissenschaftlichen Wochenzeitschrift,
- Veröffentlichung aller in kurdischer Sprache geschriebenen Werke,
- Verbreitung eines alle kurdischen Dialekte umfassenden Wörterbuches,
- Herausgabe der wichtigsten Grammatikbücher,
- Veröffentlichung von Lehrbüchern für eine kurdische Grundschul-
erziehung,
- Übersetzung und Veröffentlichung von Büchern, die in anderen
Sprachen über die Kurden geschrieben worden sind,
- Herausgabe von Biographien wichtiger kurdischer Persönlichkeiten.

Die Gründung von „Bibliotheken“, „eines Verlages“, von „Genossenschaften“, „einer Ausbildungsstätte für kurdische Waisen- und Straßenkinder“, „eines Museums“ und „einer Lehrerbildungsstätte“ sind weitere Vorhaben der Gesellschaft, die in ihrem Programm Erwähnung finden (Jin 1985b, 493-494).

Viele von diesen Projekten blieben jedoch auf dem Papier und konnten nicht verwirklicht werden. Eine der wichtigsten Arbeiten, die von der KTMNC in dieser Ära dennoch durchgeführt wurde, bestand in der vollständigen Veröffentlichung des klassischen kurdischen Epos *Mem ü Zin* des kurdischen Dichters Ahmedî Xani aus dem 17. Jahrhundert.

Die zweite Unterorganisation der *Kürdistan Teâlî Cemiyeti* war die „Gesellschaft zur Erhebung kurdischer Frauen“, deren Gründungsziele in den Seiten der *Jin* folgendermaßen zum Ausdruck kommen: „Für die zeitgenössische Erhebung und Entwicklung kurdischer Frauen sorgen, im Familienleben radikale Reformen durchführen, für die aufgrund der Zwangsumsiedlung ... in die Armut getriebenen kurdischen Waisenkinder und Witwen Arbeitsplätze schaffen und finanzielle Hilfe leisten ...“ (Jin 1987, 853; Übers. H.A.). Mehr über diesen Frauenverein - seine Aktivitäten, Mitglieder usw. - wissen wir jedoch nicht. Wir entnehmen aus der *Jin* nur, daß er mit seinen Aktivitäten am 20. Juni 1919 begonnen hat (Jin 1988, 932-933), seine erste öffentliche Aktivität „die Beschneidung der Kinder der Armenfamilien in Istanbul“ war (Jin 1988, 1040) und sein bekanntestes Mitglied (wahrscheinlich seine Vorsitzende) Encum Yamülki war. Aufgrund dieser sehr knappen Information kann man über sein weiteres Vorhaben, nämlich „im Familienleben radikale Reformen durchzuführen“, und überhaupt über seine Haltung zur „Frauenfrage“ nichts sagen. Geht man aber von zwei Artikeln von Memduh Selimbegi, die er in der *Jin* über die Frauen verfaßte, aus, so kann man mit Recht sagen, daß die KTC - bzw. ein Teil ihrer Gründungsmitglieder - eine für ihre Zeit im Osmanischen Reich recht liberale Haltung zur „Frauenfrage“ einnahm (siehe Jin 1986, 603-606 und Jin 1987, 853-857). So räumt z.B. der Autor Selimbegi den Frauen völlige Chancengleichheit in Ausbildung und Beruf ein und schreibt „daß die Nationen, deren Frauen sich im sozialen Kampf und in Lebensaktivitäten nicht beteiligen können wie die Männer, in der von vielen Gefahren bedrohten Zivilisation wie gelähmt sind“ (Jin 1987, 855; Übers. H.A.). Und eine „Frauenfrage“ taucht nach ihm erst dann auf, wenn „das Gleichgewicht [der Nutznießung] in der Kultur und Erziehung zwischen den Frauen und den Männern quantitativ

und qualitativ [zugunsten der Männer] zerstört wird“ (Jin 1987, 856; Übers. H.A.).

B. Die KTC und das Nationale: Vom Osmanismus zum Separatismus

Stellt man bis zum Ersten Weltkrieg unter den kurdischen Patrioten eine starke Loyalität zum Kalifat/Sultanat und eine treue Unterstützung der Prinzipien des Osmanismus und Islamismus fest, so tauchen mit dem Auftreten der KTC die ersten Anzeichen einer „nationalen Selbstbestimmung“ auf. Das Nationale drängt die supranationalen Orientierungen in den Hintergrund und nimmt jetzt in einer Skala der Loyalitäten den ersten Platz ein. Diese Entwicklung ist als qualitativer Sprung in der kurdischen nationalen Entwicklung zu bewerten, der gleichzeitig den Übergang von der ersten Phase (**Phase A**) zur zweiten Phase (**Phase B**) des Entwicklungsschemas kennzeichnet. Die qualitative Weiterentwicklung des kurdischen Nationalismus durch die KTC wurde in der Kurdenforschung bis heute entweder verkannt oder als unwichtig angesehen. So schreibt z.B. der kurdische Historiker Kendal über die Nachkriegsgeneration kurdischer Intellektueller folgendes: „Diejenigen, die man als ‘Radikale’ in Bezug auf ihre Zeit und ihren sozialen Kontext ansehen kann, waren *osmanische* Intellektuelle, Produkt der osmanischen Kultur mit allem, was diese an politischer und philosophischer Konzeption, Weltanschauung usw. umfaßt.“ (Kendal 1988, 69) Dabei hat er übersehen, daß der größte Teil von den Gründern der KTC, die sich selbst als „*Jön Kürdler*“ („Jung-Kurden“) bezeichneten (siehe Jin 1985b, 434), schon längst die sogenannte osmanische Weltanschauung und Konzeption verlassen hatte und nun unter dem starken Einfluß des Nationalismus stand.⁵⁷ Auch Bruinessen unterschätzt trotz seiner unübertrefflichen

⁵⁷ Merkwürdigerweise bezeichnet er die 20 bzw. 10 Jahre früher tätigen kurdischen Intellektuellen als „moderne Nationalisten“. So schreibt er: „Diese Privilegierten machten sich in Istanbul der Jahrhundertwende in voller revolutionärer Aufwallung zur Zeit der Nationalismen mit den europäischen bürgerlichen Ideen vertraut und wurden ihrerseits moderne kurdische Nationalisten“ (Kendal 1988, 63)

Arbeiten über die Kurden diesen Wandlungsprozeß. Wir lesen über die kurdischen Nationalisten der Nachkriegszeit bei ihm folgendes: „Ihr ‘Nationalismus’ bedeutete wenig mehr als das Verlangen, die eigene wirtschaftliche und politische Macht zu vergrößern. Die Idee eines geeinten Kurdistans war für sie weder wichtig noch reizvoll.“ (Bruinessen 1989b, 400) Diese Feststellung widerspricht völlig der in der Zeitschrift *Jin*, dem inoffiziellen Zentralorgan der KTC, zum Ausdruck kommenden Haltung zum Nationalen.⁵⁸ Suchten die kurdischen Patrioten noch bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges - wie alle osmanischen Intellektuellen vor dem Zeitalter des Nationalismus im Reich - nach einer Antwort auf die Frage „Wie ist das Osmanische Reich zu retten?“, so ist dagegen in den Seiten der *Jin* eindeutig festzustellen, daß man sich nun anstelle der Rettung des osmanischen Staates für die Bewahrung des „kurdischen Elementes“, nämlich für eine Autonomie oder eine staatliche Unabhängigkeit, engagierte (siehe *Jin* 1988, 893-898). Nachdem die Hoffnung auf eine Erhaltung des Osmanischen Reiches von der Führung anderer Ethnizitäten im Reich endgültig aufgegeben worden war, kristallisierte sich das ethnisch-nationale Organisationsprinzip auch für die kurdischen Intellektuellen immer mehr als die einzige politische Alternative heraus. So warnt z.B. Siverekli Hilmi in der *Jin* Nr. 8 die kurdische Jugend vor anderen, nicht-nationalen politischen Ideen, und rief dazu auf, daß sie endlich für nationale Ziele eintreten. Er appelliert folgendermaßen an sie:

⁵⁸ All diese Fehlinterpretationen in der Literatur über die **Phase B** der kurdischen Nationalentwicklung basieren unserer Meinung nach in erster Linie auf Informationsmangel über diese Ära, in welcher immerhin mindestens zwei Zeitschriften, *Jin* und *Kurdistan*, und eine Zeitung, *Jin*, herausgegeben wurden (siehe Malmisanij/Lewendi 1992, 65-90). Sie stellen primäre Quellen über diese Phase des kurdischen Nationalismus dar. Ohne ihre Analyse kommt jegliche Interpretation über die **Phase B** zu kurz. Bedauerlicherweise müssen wir feststellen, daß in der uns bekannten Literatur über den kurdischen Nationalismus diese Quellen ersten Ranges gar nicht verwendet werden konnten. Dies hat wohl vor allem mit der schweren Zugänglichkeit dieser Zeitschriften und Zeitungen zu tun. Vor allem galt dies für die Kurdenforschung vor 1985. Von 1985 bis 1988 wurde die Zeitschrift *Jin* von M. Emin Bozarslan in lateinische Lettern transkribiert und in Europa neu veröffentlicht. Die Zeitschrift *Kurdistan* und die Zeitung *Jin* stehen den Kurdenforschern jedoch noch nicht zur Verfügung. Trotzdem genügen die bekannten Teile der *Jin* zum Nachweis einer Nationalisierungstendenz unter den kurdischen Intellektuellen, also des Übergangs zur **Phase B** unseres Entwicklungsschemas.

„Ihr jungen Menschen! Ihr seid jetzt die einzige Hoffnung des Vaterlandes. ... Lauft nicht hinter irreführenden Gedanken her. Eure heutige Aufgabe ist sehr wichtig. Wir erleben gefährliche Momente und wichtige Tage. Schlaft nicht! ... Auf dem morgigen Friedenskongreß ... wird jede Nation ihre existentiellen Rechte behaupten können. Bemüht euch, selbst wenn nicht für das ganze Kurdistan, so mindestens für die Türkei-Kurden, die sich in einer sehr schwierigen Situation befinden und furchtbare Stunden verbringen, daß ihr sie vor dem sicheren Tod und ewigem Leid rettet. ... Jetzt werden wir uns selbst retten. ... Vergeßt nicht, daß wir eine reiche, bis heute benachteiligte Sprache und Geschichte haben“ (Jin 1985b, 401; Übers. H.A.).

Und Encum Yamülki bringt in ihrer Eröffnungsrede der „Gesellschaft zur Erhebung kurdischer Frauen“ folgende Forderung zum Ausdruck: „In dieser Zeit, in der das Schicksal der Nationen entschieden wird und jeder ihr Recht zugesprochen wird, wollen wir ebenfalls unsere Rechte haben, da es Millionen Kurden ... gibt „ (Jin 1988, 932; Übers. H.A.).

Als Fazit läßt sich festhalten, daß hier zum ersten Mal in der kurdischen Nationalgeschichte die Kurden als „eine geschichtliche Nation“ betrachtet wurden⁵⁹ und kurdische Nationalisten forderten, daß diese Nation ihr Schicksal in ihre eigene Hand nimmt. Entsprechend stellt Hızanizade Kemal Fevzi fest, daß „eine Nation dann weiter leben [kann], wenn sie ihre Zukunft selbst bestimmt; und nur eine solche Gesellschaft verdient es weiterzuleben“ (Jin 1986, 601-602; Übers. H.A.). Und zum ersten Mal übernahmen die kurdischen Intellektuellen in dieser Zeit die nationale Terminologie, was ihre Denkweise in nationalen Kategorien belegt. Begriffe wie „erhabene nationale Persönlichkeit“ (*şahsiyet-i aliye-i milliye*), „nationaler Geist“ (*ruh-i milli*) (Jin 1987, 717) oder „nationale Mündigkeit“ (*rüşd-i milli*) (ebd. 853) und „nationale Souveränität“ (*hakimiyet-i milliye*) (Jin 1985a, 218) wurden nicht von den Aristokraten geprägt, um ihre „eigene wirtschaftliche und politische Macht zu vergrößern“; ihnen wurde vielmehr von Intellektuellen wie Memduh Selimbegi, Kurdiye Bitlisi,

⁵⁹ So heißt der zweiteilige Artikel von Şilanlızade Yusuf Sabri *Kürdler tarihsel bir ulustur* („Die Kurden sind eine geschichtliche Nation“) (siehe Jin 1986, 573-575 und Jin 1987, 785-786).

Kemal Fevzi, Ihsan Nuri, Ismail Vedad usw., die durch ihre Ausbildung und Kontakte die Lehren des Nationalismus kennengelernt hatten, zum Durchbruch verholfen. Und ihr Nationalismus entsprach dem damaligen Nationalismus der Intellektuellen der Nachbarvölker im Osmanischen Reich, nicht mehr und nicht weniger.

Es ist allerdings festzuhalten, daß dem Willen auf „kurdische Selbstbestimmung“ wesentlich durch die Verkündung des 14-Punkte-Plans Wilsons der Boden bereitet wurde. So findet man in der *Jin* viele Artikel, Briefe usw., die diesen Plan loben und auf seine Bedeutung für die Kurden hinweisen.⁶⁰ Ein Kurde bezeichnet beispielsweise Wilson als „Trommler des Jüngsten Gerichtes für den nationalen Aufstand“ (*Jin* 1987, 858). Und der Führer der späteren Ararat-Revolution (1930), Ihsan Nuri, schreibt in seinem Artikel „Die Prinzipien Wilsons und die Kurden“ (*Wilson Prensipleri ve Kürdler*), daß „die humanophile Rede Wilsons die Wirkung eines Heilverbandes für die unaufhaltsam blutenden und schmerzenden Wunden der unterdrückten Nationen“ hat (*Jin* 1986, 655; Übers. H.A.)⁶¹. Kamran Ali Bedirhan kommentiert den Plan des amerikanischen Präsidenten folgendermaßen: „Es wird in den 14 Punkten erklärt, daß sich das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung in der Welt durchsetzen wird. Es wird proklamiert, daß die Menschen nicht mehr Spielzeug politischer Absichten sein dürfen. Das ist ein ehrlicher Vorschlag, der der Missionierung der Menschheit dient und der Tugend entspricht.“ (*Jin* 1985a, 246; Übers. H.A.) In einem anderen Artikel betont er, daß diese „gerechte und wertvolle Realität“ alle anderen politischen Auffassungen besiegen werde (*Jin* 1985b, 431). Ein anderer kurdischer Autor, Abdurrahim Rahmi schreibt dazu: „Jetzt sehen wir, daß Wilson sagt: ‘Wir

⁶⁰ Für die Beispiele siehe: *Jin* 1985a, 187-188; 245-246; *Jin* 1985b, 347-348, 431-433; *Jin* 1986, 655-657; *Jin* 1988, 893-898.

⁶¹ Als Tunaya, einer der angesehensten türkischen Politologen, behauptete, daß die Kurdenführer damals als „Pioniere und Agenten der Engländer“ tätig gewesen seien, versuchte er seine These mit dieser Textstelle von Ihsan Nuri, die jedoch damit nicht im geringsten etwas zu tun hat, zu belegen: „Auch ein anderer Autor wollte nicht unerwähnt lassen, daß die Situation der Abhängigkeit [von den Engländern] ‘die Wirkung eines Heilverbandes’ für ‘die unaufhaltsam blutenden und schmerzenden Wunden’ der unterdrückten Nationen hatte.“ (Tunaya 1986, 198-199; Übers. H.A.)

werden die Nicht-Türken nicht den Osmanen zuteilen'. Man nennt unseren Ort Kurdistan ... Und die Armenier machen nicht mal 5% von uns aus. Die anderen [Völker] stellen höchstens 2%. Somit lebt [dort] keine Nation außer den Kurden. Da dies so ist, gehört Kurdistan rechtmäßig den Kurden und sonst niemandem.“ (Jin 1985b, 348; Übers. H.A.)

Abschließend ist festzuhalten, daß der kurdische Nationalismus in der **Phase B** die Stufe erreichte, in der er ideologisch in der Lage war, Forderungen zur Realisierung des Nationalen, sei es in Form einer Autonomie oder einer Unabhängigkeit, zu stellen.

C. Das Ende der KTC

Obwohl sich diese nationalistische Absicht der KTC schon in den ersten Ausgaben der *Jin* bemerkbar machte, traten die kurdischen Nationalisten bis Mitte 1919 mit ihren Forderungen äußerst vorsichtig an die Öffentlichkeit. So waren z.B. ihre Hauptforderungen an die osmanische Regierung am Anfang eher pragmatischer Natur. Sie bestanden beispielsweise in der Einräumung von Rückkehrmöglichkeiten der während des Krieges vertriebenen Kurden in ihre Heimatorte und der Entsendung kurdischstämmiger Beamter nach Kurdistan (siehe Jin 1988, 895). Und man sucht in der Satzung der KTC vergeblich ein Zeichen der Abspaltung bzw. Autonomie. Die offiziell angegebenen Ziele der KTC kommen hier vielmehr folgendermaßen zum Ausdruck:

„Artikel 1: Mit dem Ziel, das allgemeine Interesse der Kurden zu fördern und zu entwickeln, hat sich eine Gesellschaft mit dem Namen 'Kürdistan Teáli Cemiyeti' gebildet. Ihre Zentrale befindet sich in Istanbul. Es werden in Kurdistan und anderen Orten Zweigstellen eröffnet. Sie ist bereit, mit anderen Vereinen und Völkern, die das gleiche Ziel haben, zusammenzuarbeiten.

Artikel 2: Um ihr Ziel zu erreichen, wird die Gesellschaft in allen Sprachen Zeitungen, Broschüren und Bücher veröffentlichen und [außerdem] Lesesäle, Schulen und Druckereien eröffnen und Abendschulungen und Konferenzen veranstalten, zu bestimmten Orten Delegationen entsenden und jede Art von gemeinnützigen und sozialen Institutionen ins Leben rufen“ (Tunaya 1986, 205; siehe auch Göldaş 1991, 249; Übers. H.A.).

Aber seit Mitte 1919 und im Zusammenhang mit den Aktivitäten von General Şerif Paşa, dem ehemaligen (1898-1908) osmanischen Botschafter in Stockholm, der sich in Paris als „Präsident der kurdischen Delegation bei der Friedenskonferenz“ vorstellte, wurden separatistische Töne innerhalb der KTC in der Öffentlichkeit immer lauter. Eine Gruppe von Gründern und Mitgliedern des Vereins KTC trat nun offenbar für die Etablierung eines unabhängigen kurdischen Staates ein. Obwohl Şerif Paşa am Anfang auf eigene Initiative gehandelt hatte, bekam er später die volle Unterstützung der KTC, wie auch die der von der *Kürdistan Istiklal Cemiyeti* („Gesellschaft für die Unabhängigkeit Kurdistans“) aus Kairo gesandten Delegation unter der Leitung von Arif Paşa und der Delegation von Scheich Mahmud aus Südkurdistan (Jin 1988, 894-895). Er wurde von den kurdischen Nationalisten im Lande wie ein nationaler Held gefeiert: In der *Jin* wurden Gedichte über ihn veröffentlicht (Jin 1988, 907) und seine Fotos abgedruckt (Jin 1988, 1025 und 1035). Er seinerseits überreichte in Paris der Friedenskonferenz zwei Memoranden (am 22. März 1919 und am 1. März 1920) und eine Karte Kurdistans (Tunaya 1986, 196; Göldaş 1991, 257-262). Außerdem unterschrieb er am 20. November 1919 eine Vereinbarung mit der armenischen Delegation, in welcher die kurdische und armenische Unabhängigkeit verlangt wurde (zum Text der Vereinbarung siehe Göldaş 1991, 268). Nachdem diese Unternehmungen Şerif Paşa im Osmanischen Reich bekannt geworden waren, löste dies unter den türkischen Intellektuellen heftige Kritik aus. Die Vorwürfe richteten sich in erster Linie gegen den Vorsitzenden der KTC, Seyyit Abdülkadir, der gleichzeitig Mitglied des osmanischen Senats und Präsident des osmanischen Staatsrates war. Man forderte ihn auf, den Senat zu verlassen (Tunaya 1986, 193-195; Silopi 1991, 60-61)⁶². Daraufhin äußerte er sich in

⁶² Aber die Entwicklung ging nicht soweit, daß er sogar von einem „Journalist der Zeitung *Ileri*“, wie Behrendt (1993, 331) schreibt, „öffentlich zu einem ‘Duell auf Leben und Tod’“ herausgefordert wurde. Behrendt hat Tunaya, auf den er sich bezieht, wahrscheinlich falsch verstanden. Nicht ein Journalist der *Ileri* hat Seyyit Abdülkadir zu einem Duell herausgefordert, sondern der Journalist der *Ileri*, Celal Nuri Bey wurde wegen seines Artikels gegen Seyyit Abdülkadir von dem kurdischen Nationalisten Necmettin Hüseyin Efendi, „aufgrund der Beleidigung unseres Vorsitzenden“ zu einem Duell herausgefordert. „Nachdem Celal Nuri Bey erklärt hatte, daß er [Seyyit Abdülkadir] nicht beleidigte, ging die Sache gut aus“ (Tunaya 1986, 197, Anm.: 43).

der Presse dahingehend, daß er nicht für ein unabhängiges Kurdistan, sondern für die kurdische Autonomie eintrete. So sagt er in einem Interview mit der Zeitung *Ikdam* am 27. Februar 1920 folgendes:

„Die Türken sind unsere geliebten Geschwister und Glaubensbrüder. Als Muselmanen ist eine Feindschaft unter uns undenkbar. Wir wünschen lediglich, daß uns das Recht zur freien Entfaltung gegeben wird. ... Heute gibt es fünf bis sechs Provinzen, in denen die Kurden leben. Die Regierung soll diesen Provinzen Autonomie gewähren. Auch aus unserer Sicht soll uns durch selbstgewählte, gerechte und ehrenhafte Menschen die Möglichkeit zur Entwicklung gegeben werden. Wie eben erwähnt, hegen wir den Türken gegenüber keinerlei feindliche Gefühle. Die Türken sollen mit uns zusammen ihren Platz in der neu zu gründenden autonomen Regierung einnehmen.“ (zit. nach Göldaş 1991, 283; Übers. H.A.)

Darauf verließen die Separatisten die KTC und gründeten eine andere kurdische Organisation mit dem Namen *Teşkilat-ı İçtimaiye Cemiyeti* (TIC „Gesellschaft für soziale Organisation“). Die Zeitschrift *Jin* wurde ihr Organ⁶³ (Silopi 1991, 61). Mit dieser Trennung gerieten die kurdischen Nationalisten in einen Konkurrenzkampf, der sie außerstande setzte, in der politischen Szenerie des zerfallenden Osmanischen Reiches noch eine einheitliche Kraft zu bilden und damit in der kurdischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle zu spielen. Auf der anderen Seite zeigte die kurdische

⁶³ Wann die Abspaltung genau erfolgte, ist aus der einschlägigen Literatur nicht zu ersehen. Wenn man aber das Zitat von Göldaş (1991, 197), das er aus einer Veröffentlichung Emin Ali Bedirhans in der Zeitung *Vakit* (7. Juni 1920) entnommen hat, Glauben schenken soll, trennten sich die Wege der Separatisten von der KTC am 15. März 1920. Die *Jin* hatte dagegen ihr Erscheinen - wahrscheinlich aufgrund der inneren Konflikte - schon vorher, bereits am 2. Oktober 1919, eingestellt. Wann sie wieder von der *Teşkilat-ı İçtimaiye Cemiyeti* herausgegeben worden ist, ist ebenfalls unbekannt. Jedoch haben die kurdischen Forscher Malmisanij/Lewendi (1992; 81-90) mit Hilfe der Nummer 36 vom 21.6.1920 (die einzige Nummer, die diese Forscher nach der neuen Veröffentlichung in der Hand haben) einige Daten über die neue *Jin* zur Verfügung gestellt: Zunächst handelt es sich bei der neuen *Jin* im Gegensatz zur alten nicht um eine Zeitschrift, sondern um eine Zeitung. Der verantwortliche Redakteur dieser Zeitung war Memduh Selim, der auch als Herausgeber der letzten fünf Nummern (21-25) der Zeitschrift fungiert hatte. Oben auf dem Titelblatt stehen unter ihrer Nummer (No:36), ihrem Datum (21 Juin 1920) und ihrem Namen (Jine -La vie-) auf französisch die Worte: „Journal hebdomadaire kurde“. Mit arabischen Lettern und in osmanischer Sprache ist dagegen die Ankündigung: „Eine politische, wissenschaftliche Wochenzeitung für die Verteidigung der Einheit und nationalen Rechte der Kurden“ zu lesen (siehe Malmisanij/Lewendi 1992, 83). Dagegen ist nirgendwo aus dieser Zeitung zu erfahren, ob es sich bei ihr um eine Nachfolgerin der Zeitschrift *Jin* oder um eine neue selbständige Zeitung handelt (mehr dazu siehe Malmisanij/Lewendi 1992, 81-90).

Bevölkerung keinerlei Empfänglichkeit für die nationalistische Propaganda von KTC und TIC. Die einerseits von Partikularismus und Tribalismus, d.h. von engen feudalen, lokalen und auf einen Scheich bezogenen religiösen Loyalitätsbindungen, andererseits von dem supranationalen Islamismus geprägten objektiven Gegebenheiten kurdischer Gesellschaft stellten vielmehr hinsichtlich der nationalen Entwicklung bzw. des Postulats eines kurdischen Nationalstaates große Hindernisse dar. Diese Situation hätte zur Gewinnung der einfachen Bevölkerung ein politisch-taktisches Geschick vorausgesetzt, das den kurdischen Nationalisten fehlte. Während sie ihre ganze Hoffnung auf den guten Willen der großen Mächte - vor allem der Engländer - (siehe Methy 1985, 44f) setzten und abwarteten, daß sie die Erlaubnis zur Gründung eines kurdischen Staates erteilt bekamen, trat eine andere Kraft in der kurdischen Gesellschaft in den Vordergrund: nämlich die türkischen Nationalisten unter der Führung von Mustafa Kemal. Mit ihrem Auftreten in das Kurdengebiet zogen sie KTC und TIC den Boden unter den Füßen weg.

Im nächsten Abschnitt wird gezeigt, wie und mittels welcher Taktiken die türkischen Nationalisten die kurdische Bevölkerung auf ihre Seite zogen und damit die kurdischen Nationalisten zu isolieren vermochten.⁶⁴

⁶⁴ Da es außerhalb der zeitlichen Grenze der vorliegenden Arbeit liegt, wird hier auf die Gründung der *Azadi*-Bewegung (1923), die zum ersten kurdischen Aufstand in der Türkischen Republik, zum *Scheich-Said*-Aufstand (1925), führte, nicht eingegangen. In den letzten Jahren wurden zu diesem Aufstand zahlreiche Publikationen veröffentlicht. Für einen Überblick siehe Silopi 1991; Hasretyan/Ahmad/Ciwan 1985; Dersimi 1988; Tunçay 1981; Bruinessen 1989b; Bruinessen 1989c; Olson 1992 und Mumcu 1994.

3.4 Die Haltung der Kurden während des „türkischen“ Unabhängigkeitskrieges und die Politik Mustafa Kemals zur Gewinnung der Kurden

Mit Ende des Ersten Weltkrieges wurde das Osmanische Reich von den Alliierten besetzt. Außer den von anderen Ethnizitäten bewohnten Reichsgebieten standen auch viele anatolische Städte selbst unter der Kontrolle der Siegermächte. Der Einflußbereich der osmanischen Regierung beschränkte sich auf Istanbul, und sie war keineswegs imstande, etwas gegen die Besetzung zu unternehmen. Die gleiche Apathie und Resignation wie bei den Türken (siehe vorheriges Kapitel) herrschte unter der kurdischen Bevölkerung. Erschöpft vom langandauernden Krieg, kam ein Widerstand gegen Franzosen und Engländer, die ihre Städte besetzt hielten, für sie nicht in Frage. Erst die Einbeziehung des armenischen Faktors änderte diese Situation. Der Einsatz armenischer Soldaten in der französischen Armee während der Besatzungszeit löste in den Kurdengebieten eine breite Welle von Reaktionen aus (siehe Avcioğlu 1987, 6f). Was die Rückkehr der Griechen an die Ägäisküste für die Türken bedeutete, bedeutete die Rückkehr der Armenier in den Osten für die Kurden. Sowohl die Türken im Westen als auch die Kurden im Osten hatten sich nach der Vertreibung dieser christlichen Volksgruppen deren Hab und Gut angeeignet (vergl. Kapitel IV). Die Rückkehr der vertriebenen Armenier in französischer Uniform signalisierte vielen Kurden die bevorstehende Rückgabe der den Armeniern ehemals weggenommenen Ländereien und Werkstätten. Die gegen diese Rückkehr entstandenen spontanen Reaktionen führten in kürzester Zeit zur Bildung erster organisierter Widerstandsgruppen. Eine der wichtigsten Organisationen, die in dieser Ära entstanden, nannte sich *Şarkı Anadolu Müdafaaı Hukuk Cemiyeti* („Vereinigung für die Verteidigung der Rechte Ostanatoliens“), die einen Kongreß in Erzurum zwischen dem 23. Juli und dem 7. August 1919 einberief. Wie im vorigen Kapitel geschildert, gerieten auf diesem Kongreß fast alle spontan entstandenen Bewegungen durch ein meisterhaftes Taktieren unter die Kontrolle des Bündnisses von Mustafa Kemal (siehe Kapitel IV).

Um über eine möglichst breite Unterstützungsbasis zu verfügen, versuchte die Führung dieses Bündnisses, die stärkste oppositionelle Kraft jener Zeit, verschiedene Interessensgruppen unter ihrem Dach zu vereinigen. Wie in Kapitel IV ausgeführt, hatte sie durch geschickte Methoden und den Einsatz islamischer und sozialistischer Rhetorik Anhänger beider Richtungen auf ihre Seite ziehen können. Nun stand das Bündnis vor der Aufgabe, unter der Leitung des Kommandanten der 9. Armee, Kazım Karabekir Paşa, eine spezielle Politik zur Gewinnung der Kurden zu entwickeln, die von folgenden drei Elementen bestimmt sein sollte:

1. Die starke Gewichtung des armenischen Faktors in der Agitation unter den Kurden:⁶⁵ Neben der wirtschaftlichen Bedrohung durch die armenischen Rückkehrer, d.h. der Gefahr, die ehemals beschlagnahmten Ländereien und Werkstätten an die Armenier zurückgeben zu müssen, machten der religiöse Unterschied, der von dem panislamistischen Sultan Abdülhamit II. bis zur Feindschaft⁶⁶ gesteigert worden war einerseits, die in Umlauf gebrachten Gerüchte, daß die Alliierten in Ostanatolien einen armenischen Staat zu gründen vorhätten, andererseits, die Kurden für die anti-armenische Propaganda besonders anfällig. Kazım Karabekir, eine der bedeutendsten Figuren des türkischen Unabhängigkeitskrieges und der Architekt der Kurdenpolitik in dieser Zeit, brachte seine Zauberformel für die Gewinnung der Kurden folgendermaßen zum Ausdruck: „[Wenn man

⁶⁵ Zu Hauptmerkmalen dieser Taktik siehe Beşikçi 1992, 178-220.

⁶⁶ Diese Feindschaft kommt in einem Antwortbrief eines kurdischen Stammesführers an einen armenischen Führer, Hacador Agha, welcher in seinem Brief die Zusammenarbeit von Kurden und Armeniern vorgeschlagen hatte, deutlich zum Ausdruck. Der kurdische Stammesführer schreibt: „Ich habe Ihren Brief erhalten. Es ist uns bekannt, daß die Armenier immer gegen das osmanische Kalifat und Sultanat gearbeitet haben und dieses auch in besseren Zeiten für ihre eigenen Interessen verraten haben. Und selbst im Weltkrieg haben sie sich auf die Seite der Russen gestellt, um ihre Träume zu verwirklichen. Dies können Sie nicht abstreiten. Da uns all dies nun einmal bekannt ist, ist es uns als islamischer Nation unmöglich, mit Ihnen zusammenzuarbeiten. Seit Jahren greifen Sie unaufhörlich das Osmanische Reich an und töten grausam Tausende von Muselmanen, um ihre Vorstellungen zu realisieren. Angesichts dieser Schläge ist es uns unmöglich, mit einem solch verräterischen Volk zusammenzuarbeiten. Wir Kurden sind Ihnen zehnmal überlegen. Wie können Sie es wagen, uns vorzuschlagen, uns unter Ihren Schutz zu stellen?“ (zit. nach Beşikçi o. J., 20)

den Kurden sagt], daß Kurdistan [durch die Pläne der Alliierten] armenisch sein wird, wird das Problem ganz einfach gelöst“ (zit. nach Avcıoğlu 1987, 11; Übers. H.A.). Und Mustafa Kemal erbrachte seinen Beitrag zu dieser Politik mit seinem Brief vom 13. August 1919 an den Kurdenführer Scheich Mahmud Efendi, in dem er schrieb: „Kein Muslim kann es ertragen, wenn unser Kalifat und Sultanat zerstört, unser Land von Armeniern besetzt und unser Volk ihr Sklave wird.“ (Atatürk 1971, 942; Übers. H.A.)⁶⁷

2. Die Hervorhebung des gemeinsamen islamischen Glaubens in der Propaganda sowie die Betonung der Rettungsmission dieses Bündnisses in bezug auf die islamische Gemeinschaft (*umma*) und das Kalifat: Die Führungselite wußte, daß jene Zeit in Anatolien die Zeit der *scharia* und des Kalifats war und daß nur der Islam zur Mobilisation der ethnisch heterogenen Massen fähig war. Die wichtige Rolle des Kalifats als der einzigen vereinigenden Kraft innerhalb der muslimischen Völker kommt in einem Brief des Kommandanten des 13. Armeekorps in Diyarbekir an den Kommandanten des 3. Armeekorps in Sivas folgendermaßen zum Ausdruck: „Da in meiner Region viele arabische und kurdische Stämme zusammenleben, darf nicht außer acht gelassen werden, daß wir sie [nur] durch das Kalifat in der Hand halten“ (zit. nach Burkay 1986, 89; Übers. H.A.). Aus diesem Grund war die Aufforderung, „das heilige Kalifat von den Ungläubigen zu befreien“, das von Mustafa Kemal und seinen Freunden bevorzugt angewandte Mittel zur Gewinnung der muslimischen Kurden (aber auch der Türken, wie in Kapitel IV erläutert wurde) für ihre Interessen. Mustafa Kemal setzte in allen seinen Briefen an kurdische Stammes- und Religionsführer dieses religiöse Motiv geschickt ein (siehe Atatürk 1971, 937-943). Und diese Taktik blieb unter den Kurden nicht erfolglos, denn, wie Behrendt schreibt, hatte „die Phrase vom ‘Kampf zur Verteidigung von Sultanat und Kalifat’ ... für die überwältigende Mehrheit der osmanischen Muslime in den östlichen Provinzen eine sehr konkrete

⁶⁷ Mustafa Kemal schrieb im August 1919 insgesamt 7 Briefe an die kurdischen Stammes- und Religionsführer, in denen der armenische Faktor dezidiert unterstrichen wurde. Zu diesen Briefen siehe Atatürk 1971, 937-943.

Realität, jedenfalls erheblich mehr Realität als alle vagen Vorstellungen von einer möglichen staatlichen Unabhängigkeit Kurdistans.“ (Behrendt 1993, 329)

3. Die starke Betonung der kurdisch-türkischen Verbrüderung: Die Führung der Einheitsfront vermied in dieser Ära geschickt den Gebrauch nationaler Begriffe, die eine ethnische Spaltung hätten hervorrufen können. Stattdessen stellte man Gemeinsamkeit betonende Parolen, wie z.B. „osmanische Heimat“, „islamische Gemeinschaft“ und „türkisch-kurdische Brüderschaft“ in den Vordergrund. In einem Schreiben des Hauptverantwortlichen dieser Politik, Kazım Karabekir, schlägt sich dies folgendermaßen nieder: „Wie die Teile eines Körpers unter dem Dach der Osmanen wird dieses bis heute zusammenlebende Volk der Kurden und Türken, trotz Versuchen, sie voneinander zu trennen, immer und ewig zusammen bleiben“ (zit. nach Beşikçi o. J., 22). Auch die Versprechungen Mustafa Kemals an die Kurden, daß Türken und Kurden in der Zukunft in einem unabhängigen Staat die absolut gleichen Rechte haben werden, sind in diesem Zusammenhang zu sehen.⁶⁸ Es muß hier allerdings festgestellt werden, daß diese Versprechungen zu jener Zeit teilweise auch in die Tat umgesetzt worden sind. So wurde beispielsweise in wichtigen Gremien wie dem Repräsentativkomitee (*Heyet-i Temsiliye*) und der Großen Nationalversammlung (*Büyük Millet Meclisi*) den Kurden ein gewichtiger Platz zuteil⁶⁹. In Mustafa Kemals Ansprache am 1. Mai 1920 in der Großen Nationalversammlung kann man folgendes nachlesen: „Unsere Versammlung besteht nicht nur aus Türken, Tscherkessen, Kurden und Lassen. Sondern sie enthält all diese islamischen Elemente in ihrer Struktur“ (zit. nach Oran 1988, 102, Anm.: 214). Am 10. Februar 1920

⁶⁸ Nach britischen Quellen, die von Bruinessen untersucht wurden, versprach das Bündnis unter Führung von Mustafa Kemal den kurdischen Nationalisten „eine Art Autonomie innerhalb eines türkisch-kurdischen Staates“ (Bruinessen 1989b, 398). „So hieß es oft, daß Mustafa Kemal, der 1916 als Befehlshaber des 16. Armeekorps in Diyarbekir war, sich mit vielen führenden Kurden angefreundet und ihnen ähnliche Versprechungen gemacht habe.“ (Bruinessen 1989b, 505, Anm.: 29)

⁶⁹ So z.B. waren unter insgesamt 338 Mitgliedern der Großen Nationalversammlung nach Nuri Dersimi 72 Kurden (vergl. Dersimi 1988, 125).

diskutiert man in der Großen Nationalversammlung sogar über eine Autonomie für das Kurdengebiet (mehr dazu siehe Olson 1992, 244-245). Und auf einer Pressekonferenz in Izmit Anfang 1923 warnt Mustafa Kemal vor der Entstehung eines 'Kurdenproblems' und macht folgenden Vorschlag für ein friedliches Zusammenleben:

„Statt sich ein selbständiges Kurdentum vorzustellen, werden gemäß unserer Verfassung sowieso eine Art örtliche Autonomien entstehen. Demnach werden diejenigen Regierungsbezirke, deren Bevölkerung aus Kurden bestehen, sich autonom verwalten. Außerdem müssen sie [die Kurden] miterwähnt werden, wo über das Volk der Türkei gesprochen wird. Werden sie nicht berücksichtigt, ist es möglich, daß sie aus diesem Grund ein Problem schaffen.“ (İkibin'e Doğru 1987, 11; Übers. H. A.)

Diese Kurdenpolitik des Bündnisses zeigte in kürzester Zeit bei den Kurden ihre Wirkung. Das wurde besonders dadurch erleichtert, daß einerseits die kurdischen Nationalisten, die hier ein Hindernis hätten darstellen können, unter den Kurden keinen Einfluß⁷⁰ mehr hatten und andererseits der Führer des Bündnisses, Mustafa Kemal, unter vielen Kurden eine bekannte und beliebte Persönlichkeit war. Die kurdischen Nationalisten unter der Führung der KTC und TIC waren zu jener Zeit organisatorisch keineswegs der Aufgabe gewachsen, zur Politik des Bündnisses von Mustafa Kemal eine Alternative anzubieten und somit selbst die Führung der Kurden zu übernehmen. Im Gegensatz zu ihnen hatte Mustafa Kemal zu den kurdischen Stammesführern bessere Kontakte entwickeln können. Als er im

⁷⁰ Der Einfluß der *Kürdistan Teali Cemiyeti* (KTC) in dieser Ära wird meistens überbewertet. So z.B. wird oft die Organisation des *Koçgiri*-Aufstandes (1920-1921) auf ihre Initiative zurückgeführt (vergl. Avcioğlu 1987, 154), wobei die Rolle der Gesellschaft bei diesem Aufstand nicht klar feststellbar ist. Zusätzlich zu ihrer schwachen Kapazität erlebte die KTC während des *Koçgiri*-Aufstandes eine innere Spaltung und Auflösung, die ihren Handlungsspielraum noch mehr beschränkte. „Als der Aufstand [in Koçgiri] begann, war die Kürdistan Teali Cemiyeti schon aufgelöst, und manche ihre Mitglieder waren ... aus Istanbul geflüchtet“, schreibt Dersimi (1988, 170). Und Zinar Silopi bemerkt dazu: „Mit dem Auftreten der Regierung von Mustafa Kemal wurden die Kontakte der KTC zu Kurdistan abgebrochen. Ihr Einfluß blieb nur auf einige politische Aktivitäten in Istanbul begrenzt.“ (Silopi 1991, 51; Übers. H.A.) „Anders gesagt“, schreibt Bozarslan „die kurdische Vereinigung blieb damit ohne Kurdistan“ (Jin 1985a, 126). Abgesehen von der spontanen Beteiligung einiger Mitglieder der KTC, wie Nuri Dersimi und Alişer, spielte die KTC als Organisatorin bei dem *Koçgiri*-Aufstand keine Rolle.

Jahre 1916 als Kommandeur des 16. Armeekorps in Diyarbakır tätig gewesen war, hatte er die Möglichkeit gehabt, viele kurdische Aghas und Stammesführer persönlich kennenzulernen. Zu einigen von ihnen hatte er sogar ein freundschaftliches Verhältnis entwickelt. Diese Freundschaft zwischen den kurdischen Stammesführern und Mustafa Kemal ging soweit, daß manche Kurden ihn „für einen Kurden hielten“, schreibt Zinnar Silopi in seinen Erinnerungen (Silopi 1991, 51). Andererseits besaß Mustafa Kemal Macht,

„die er gegebenenfalls an sie weiterleitete, während die nationalistischen Organisationen über diese Macht nicht verfügten. Sie konnten möglicherweise auf den guten Willen der Alliierten und die Bestimmungen von Sèvres zählen, aber die meisten Stammesführer erkannten zu Recht, daß die Alliierten in erster Linie die Freunde der Armenier und nicht der Kurden waren. Wenn jemand 'kurdisches' Land vor armenischen Ansprüchen bewahren konnte, dann am ehesten Mustafa Kemal.“ (Bruinessen 1989b, 402).

Je mehr das Bündnis hinter Mustafa Kemal die Unterstützung der Kurden gewann, desto mehr verlor die schwache kurdische nationalistische Schicht im Kurdengebiet ihre Arbeitsgrundlage. So wurde z.B., als bei der Friedenskonferenz die kurdische Delegation unter Führung von Şerif Paşa für die kurdische Unabhängigkeit eintrat, diese Forderung durch Telegramme durchkreuzt, die von den kurdischen Stammesführern an die Konferenz geschickt wurden. In diesen Telegrammen hatten die kurdischen Stammesführer erklärt, daß sie sich von der Türkei nicht loslösen wollten (vergl. Bruinessen 1989b, 402-403; Tunaya 1986, 200-201). Während Şerif Paşa seine Mission aufgeben mußte, arbeiteten die Kurden während des Unabhängigkeitskrieges mit den Türken zusammen und befreiten Anatolien. Anschließend wurde die Türkische Republik aus der Taufe gehoben.

Im folgenden Schritt wird der Versuch unternommen, vor diesem historischen Hintergrund die Entstehungsbedingungen der Kurdenfrage in der Türkischen Republik zu analysieren.

4. Die Bildung der türkischen Nation (*nation-building*) und die Entstehung der Kurdenfrage in der Türkei

Mit der Ausrufung der Türkischen Republik am 29. Oktober 1923 erklärte die nationalistische Elite offiziell die Gründung eines Nationalstaates auf den Trümmern des universalistischen Osmanischen Reiches. Nach der Staatsgründung handelten die türkischen Nationalisten jetzt - zu Beginn des 20. Jahrhunderts - nach dem Motto von Massimo d'Azeglio, einem engen Mitarbeiter des Schöpfers der italienischen Einheit, Cavour, der in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts gesagt hatte: „Wir haben jetzt Italien geschaffen, unsere nächste Aufgabe ist, Italiener zu schaffen“ (zit. nach Sulzbach 1961, 36). Auch bei den Türken ging der Nationalstaat der Nation voraus. Und die nächste Aufgabe der staatstragenden türkischen Nationalisten bestand darin, aus dem ethnisch und sprachlich heterogenen Staatsvolk eine nationale Einheit zu formen.

Als das Bündnis unter Mustafa Kemal auf dem Kongreß in Erzurum die Grenzen des zukünftigen Staates theoretisch festgelegt hatte, hatte man dabei das von der „muslimisch-osmanischen Mehrheit“ bewohnte Territorium des zerfallenden Reiches als Ausgangspunkt genommen. Der Grenzziehung lagen in erster Linie militär-strategische Kalkulationen zugrunde. Die Nationalisten hatten ihre Grenzen nämlich nach ihren damaligen Kräfteverhältnissen bestimmt. Es ging ihnen zu jener Zeit darum, neben den Türken auch andere „loyale“ und „treue“ islamische Ethnizitäten einzubeziehen und ein möglichst großes Territorium unter ihre Kontrolle zu bringen. Die Grenzen des zukünftigen Staates sollten nämlich keineswegs nach ethnischen Trennungslinien verlaufen. Außer den Türken wurde innerhalb der vorgestellten Staatsgrenzen auch die Existenz anderer kleiner und großer Ethnizitäten in die Planungen miteinbezogen. Es handelte sich also um ein ethnisch heterogen bewohntes Gebiet (vergl. Kapitel IV). Es ist allgemein bekannt, daß ein reiner Nationalstaat eine Fiktion ist. Denn der Territorialstaat umfaßt immer größere und kleinere Gruppen, die voneinander 'verschieden' und 'anders' sind. Diese Tatsache wurde mehrmals von der Führung des Bündnisses zum Ausdruck gebracht. So wurde auf einem Zusammentreffen zwischen den Delegierten der

Regierung in Istanbul und denen des Bündnisses, bei dem auch Mustafa Kemal anwesend war, zwischen dem 20. und dem 22. Oktober 1919 in Amasya, nachdrücklich darauf hingewiesen, daß „die für das Osmanische Reich gedachten Grenzen [bzw. die Grenzen des zukünftigen Staates] das von Türken und Kurden bewohnte Gebiet umfaßt“ (Beşikçi 1992, 381-382). Nach langen Verhandlungen wurden diese zuerst auf dem Kongreß in Erzurum festgelegten Grenzen mit dem Vertrag von Lausanne am 24. Juli 1923 als Staatsgrenzen der Türkei international anerkannt. Gleichzeitig erhielten die im neuen Staat verbliebenen christlichen Ethnizitäten durch den Abschnitt III, Artikel 37-44, dieses Vertrages international garantierten Minderheitenschutz. Der Status der muslimischen Ethnizitäten, vor allem der der Kurden, der zweitgrößten Ethnizität nach den Türken innerhalb der Staatsgrenzen, blieb dagegen unbestimmt. Die türkische Delegation hatte die Kurden auf der Lausanne-Konferenz in Anbetracht ihrer Loyalität zum Kalifat und aufgrund ihres Vertrauens zu Mustafa Kemal, das sie während des türkischen Unabhängigkeitskrieges bewiesen hatten, als Bestandteil der „islamischen Nation“ definiert. Während nun auf dieser Konferenz die britische Delegation unter der Führung von Lord Curzon sich als Vertreterin der nationalen Rechte der Kurden ausgab, um die um Mosul gelegenen, erdölreichen kurdischen Gebiete⁷¹ nicht den Türken überlassen zu müssen, setzte Ismet Paşa, Leiter der türkischen Delegation, dagegen, daß beide Völker, Türken und Kurden, durch ihre Vertreter in der Großen Nationalversammlung repräsentiert seien und daß die Regierung in Ankara sowohl die der Türken als auch die der Kurden sei (siehe Tanyol 1993, 25).

Nachdem das Amt des Kalifen auf der Konferenz von Lausanne seine letzte Aufgabe, nämlich die Gewinnung der Kurden für die Türkei, erfüllt hatte, wurde es vier Monate nach der Ausrufung der Republik, am 3. März 1924, von den türkischen Nationalisten abgeschafft. Die Nationalisten

⁷¹ Das mehrheitlich von Kurden bewohnte *Wilayet* Mosul wurde vier Tage nach dem Waffenstillstand von Mudros von den Engländern besetzt. Da diese Grenzprovinz, die zwischen dem britischen Mandat im Irak und der Türkei lag, reiche Erdöllagerstätten barg, blieb sie längere Zeit zwischen England und der Türkei umstritten. Dieses Problem konnte auf der Konferenz in Lausanne nicht gelöst werden. Man überließ die Sache dem Völkerbund, der jedoch dieses Gebiet im Jahre 1926 dem unter britischen Mandat stehenden Irak zuschlug. Zur Mosul-Frage siehe Melek 1983.

vernichteten damit nicht nur die Legitimationsbasis der traditionellen Herrschaftsordnung, sondern auch die einzig verbindende und integrierende Kraft unter den sunnitischen Muslimen verschiedener Ethnizitäten, nämlich das Organ, welches die islamische Gemeinschaft zusammenhielt. Damals kam dieser Schritt der Vernichtung der Grundlage des Zusammenlebens zwischen Türken und Kurden gleich. Der Vorgang war aber kein unbedachter Fehler der Nationalisten, sondern sie beabsichtigten nun innerhalb der neuen Staatsgrenzen eine andere Form des Zusammenlebens als die der *umma* (der Gemeinschaft der Gläubigen) einzuführen, weshalb sie dieses islamische Integrationssymbol nicht mehr brauchten. Für die neue Form der Gesellschaft, die 'Nation' nämlich, die an die Stelle der zusammengebrochenen traditionellen gesellschaftlichen Kohäsionsmuster treten sollte, mußten also neue integrierende soziale Symbole geschaffen werden. Anders gesagt: 'Die Nation', die die *umma* ablöste, sollte nicht mehr auf der Religion, sondern auf anderen Definitions- und Identifikationsmerkmalen mit integrierender Wirkung beruhen. Die Merkmale, die die neue Gesellschaft zusammenhalten und ihr Selbstbewußtsein verleihen sollten, sollten also nicht mehr religiös-dynastischen Charakters sein und die Loyalitätsbindung der Staatsbevölkerung stattdessen auf eine andere, nämlich die säkulare Ebene verlegt werden. Dies führte nun zu Fragen nach den Konstruktionselementen der neuen Gesellschaftsform. Worauf sollte die neu entstehende Nation begründet sein? Welche Charakteristika sollten sie bestimmen? Wie sollte auf dem vom multiethnischen Osmanischen Reich verbliebenen Territorium eine einheitliche Nation geschaffen werden?

Der Gründer der Türkischen Republik, Mustafa Kemal, zählt folgende „natürliche und geschichtliche Faktoren“ auf, die bei der Herausbildung der türkischen Nation mitwirken: „a) Einheit im politischen Ideal; b) Sprachliche Einheit; c) Territoriale Einheit; d) Einheit der Rasse und des Ursprungs; e) Geschichtliche Analogien; f) Ethische Gemeinsamkeiten“ (zit. nach Oran 1988, 130; vergl. auch Afetinan 1969, 22 und Toker 1979, 383; Übers. H.A.). Da nach Mustafa Kemal jede Nation eine andere Entwicklungsgeschichte hat, weist er zugleich darauf hin, daß diese Merkmale nicht bei jeder Nationsbildung anzutreffen seien. So schreibt er:

„Es gibt Nationen, bei deren Bildungen diese Merkmale keine Rolle spielen“ (zit. nach Afetinan 1969, 22). Darum sollen, so Kemal, trotz vieler Schwierigkeiten, zunächst die Entstehungsbedingungen jeder Nation getrennt betrachtet werden, bevor eine allgemein verbindliche Definition von Nation vorgenommen wird (ebd., 22). Danach schlägt er eine allgemeine Definition des Nationsbegriffs vor: „Ungeachtet der zweitrangigen Faktoren“, so erklärt er, „versuchen wir nun eine Definition zu konstruieren, die auf jede Nation passen könnte. Die Nation ist eine Gemeinschaft, die aus Menschen besteht, die a) eine reiche geschichtliche Tradition besitzen, b) die das Zusammenleben bejahen, c) willens sind, das kulturelle Erbe zu schützen.“ (Zit. nach Oran 1988, 130 und Afetinan 1969, 23-24; Übers. H.A.) Bei erster Betrachtung dieser allgemeinen Nationsdefinition von Mustafa Kemal stellt man fest, daß ihr der freie Wille zum Zusammenleben zugrundeliegt. Dies kommt der ‘subjektiven’ Definition von Nation gleich, die dem Individuum für seine Nationszugehörigkeit einen freien Entscheidungsraum läßt (siehe Kapitel I). Wendet man diese Definition auf die neu gegründete Türkische Republik, so würde dies bedeuten, daß die Bürger des neuen Staates, die als Erbe des multi-ethnischen Osmanischen Reiches verschiedenen Kultur- und Sprachkreisen angehörten, ungeachtet ihrer Sprache, Kultur, Religion und Geschichte, allein durch ihre Willenserklärung für das Zusammenleben in der neuen Republik gleichberechtigt am Prozeß der Nationsbildung teilhaben würden.

Allerdings wurde nicht diese Definition der ‘Staatsnation’ in die Praxis umgesetzt, vielmehr lag das Gewicht bei der türkischen Nationsbildung, wie Mustafa Kemal es selbst formulierte, auf der Sprache, dem Ursprung sowie der Kultur. Im Sinne der ‘Kulturnation’ bestimmten die kulturell-ethnischen Faktoren, die von Mustafa Kemal für die allgemeine Definition der Nation einst als „zweitrangig“ hingestellt wurden, das Wesen der türkischen Nation. Es ist an dieser Stelle nicht schwer festzustellen, daß Ziya Gökalps Theorie der Kulturnation (vergl. Kapitel IV) die Gedanken, Handlungen und Praktiken der türkischen Nationalisten der Nachkriegszeit bestimmte. Es war daher kein Zufall, daß Mustafa Kemal Ziya Gökalp als seinen geistigen Vater bezeichnete (vergl. Toker 1979, 350-351). Die

Republikaner waren zu jener Zeit nicht in der Lage, eine alternative Theorie zu seiner Theorie der Kulturnation zu entwickeln; so übernahmen sie sie einfach und übertrugen sie auf die neue republikanische Gesellschaft. Besonders nach der Niederschlagung des ersten kurdischen Aufstandes in der Türkischen Republik, des *Scheich Said*-Aufstandes, ab 1925 und vor allem in den 30er Jahren begann die staatstragende nationalistische Elite der Türkei, diese Theorie der Kulturnation in die Praxis umzusetzen. Die beiden Hauptsäulen dieser Theorie waren die Sprache und die Herkunft, die ihren Ausdruck in der nationalen Geschichtsschreibung fand. Diese beiden Merkmale sollten im neuen Staat als überwölbende Sinninstanz kollektiver Identität dienen. Das nationale Bewußtsein und die nationale Solidarität, die wichtigsten nationsbildenden Kräfte, sollten durch diese beiden Elemente gefördert und entwickelt werden. Sie sollten gleichzeitig dem neuen Staat eine Legitimationsbasis verschaffen und die politische Einheit stiften. Kurzum: Sie sollten die Nation selbst hervorbringen.

Aber es existierte zu jener Zeit noch keine 'nationale Sprache'. Die vom einfachen Volk gesprochene Sprache, das Türkische, bildete während der Existenz des Osmanischen Reiches „einen Bestandteil des Osmanischen, den man nach Möglichkeit zu verringern trachtete, und der in der damaligen Schriftsprache im wesentlichen die Aufgabe hatte, den arabisch-persischen Wortschatz in eine für Türken verständliche syntaktische Anordnung zu bringen.“ (Steuerwald 1963, 26) Das Osmanische wiederum war, wie es einmal ein türkischer Bildungsminister formulierte, „keine nationale, sondern eine Klassen-Sprache“ (zit. nach Steinhaus 1969, 113). Diese Sprache war, wie Hans Kohn treffend schreibt, „eine Geheimsprache der Gebildeten, unnatürlich, unlebendig und voll einer überlebten, unwahrhaftigen Rhetorik“ (Kohn 1928, 180). In bezug auf die Entwicklung nationaler Sprachen in Europa berichtet Jahn folgendes: „Die Nationalsprachen wurden als Literatursprachen entweder schon unter dynastischer Ägide aus einer oder mehreren verwandten Mundarten geschaffen und weiterentwickelt oder sie werden im Zeitalter des Nationalismus aus beinahe untergehenden Bauernsprachen von den *nationalen Erweckern* überhaupt erst konstruiert, jedoch auf der Grundlage

verwandter Mundarten.“ (Jahn 1991, 120) Da die erste Möglichkeit, wie gezeigt wurde, für das Türkische nicht zutraf, schlugen die Staatsgründer den zweiten Weg ein. Die erste Aufgabe der Nationalisten während des Prozesses der Nationsbildung bestand also aus nichts anderem als darin, das Osmanische durch die Nationalsprache (Volkstürkisch) zu ersetzen. Der Ideologe des türkischen Nationalismus, Ziya Gökalp, erkannte schon sehr früh die Bedeutung der Sprache als nationsstiftende Kraft und schrieb in diesem Sinne: „Die Unabhängigkeit einer Sprache ist der erste Schritt der nationalen Unabhängigkeit“ (Gökalp 1992, 78). Gökalp meint damit nichts anderes als die Emanzipation der türkischen Volkssprache vom Osmanischen. Kurz: In dieser Phase sollten die Bildung der Nation und die Nationalisierung der Sprache Hand in Hand gehen. Über den gegenseitigen Einfluß der Sprache und des Prozesses der Nationsbildung, schrieb Neumann vor über einhundert Jahren folgendes: „Und überall, wo wir auf neu sich entwickelnde Nationen stoßen, ja wo wir nur Keime solcher wirksam werden sehen - überall da finden wir vor allem die heimische Sprache, ihren Wohlklang, ihren Reiz, ihren Zauber gefeiert und in der Ausbildung dieser Sprache die beste Stütze erhofft für die Festigung eigener Nationalität.“ (Neumann 1888, 57)

Der Prozeß der Schaffung der Nationalsprache bestand aus einer Reihe aufeinanderfolgender Schritte. Den Anfang bildete die Einführung der lateinischen Schrift im November 1928. Dann wurden diese Bestrebungen mit der Türkisierung des Wortschatzes und der Grammatik weitergeführt. Bei der Sprachreinigung lag der Schwerpunkt insbesondere auf der Herstellung einer Kommunikation zwischen der nationalistischen Elite und der einfachen Bevölkerung. Die neue und für die Mehrheit der Bevölkerung verständliche Sprache sollte als Instrument dienen, um die nationalistischen Ideen der Elite ins Volk zu tragen. So schreibt Steinhaus, daß diese Neuerungen „die sprachlichen Kommunikationschranken zwischen Stadt und Land und zwischen Unter- und Oberschichten, welche die Schaffung eines einheitlichen Nationalstaates und Nationalbewußtseins blockierten, beseitigen“ sollten (Steinhaus 1969, 113). Die letzte Etappe des Prozesses der Herausbildung der Nationalsprache war der Entwurf der sogenannten „Sonnensprachtheorie“ (*Güneş-Dil-Teorisi*) von der

„Gesellschaft für Türkische Sprache“ (*Türk Dil Kurumu*) im Jahre 1936. Die Hauptthese dieser Pseudotheorie, auf die hier nicht eingegangen wird, besagt, daß die türkische Sprache Mutter aller übrigen Sprachen der Welt sei (siehe Oran 1988, 156)⁷².

Von solchen extremen Behauptungen und pseudowissenschaftlichen Theorien machten die Nationalisten auch im Bereich der Geschichtsschreibung, der zweiten Säule der neugeschaffenen Nation, Gebrauch. „Nach der Sprache kommt die Geschichte“, schreibt Ziya Gökalp. „Wenn ein Volk auf die uralten Quellen seiner Geschichte stößt und die ersten Entwicklungsschritte seines nationalen Lebens aufspürt, findet es seine verlorenen Ideale wieder.“ (Gökalp 1992, 78; Übers. H.A.) Die osmanische Geschichtsschreibung reduzierte die Geschichte der Türken auf die Geschichte der osmanischen Dynastie, die frühestens mit Mohammeds Geburt anfangt. Die vorislamische Geschichte der Türken wurde erst Ende des vergangenen Jahrhunderts von den ersten nationalistischen Intellektuellen thematisiert (siehe Kapitel III). Um nun der neuen Gesellschaft eine andere Identität als die der osmanisch-islamischen zu geben und der neuen Republik eine historische Legitimation zu verleihen und das schwache Nationalbewußtsein in Anlehnung an die geschichtlichen Ereignisse zu stärken, war eine neue Geschichtsinterpretation, welche die ‘Türken’ ins Zentrum des Geschehens stellte, erforderlich. Kurzum: Mit der Entstehung nationaler Historiographie sollten einerseits die neue Gesellschaftsform und die neue Regierungsform legitimiert werden und andererseits dadurch das Selbstbewußtsein der neuen Gesellschaft gehoben werden. Dieser Schritt führte automatisch auch zu Mythenbildungen und Erfindungen, deren Inhalte von den damaligen gesellschaftlichen und legitimatorischen Bedürfnissen bestimmt waren. Für diese Mission wurde im Jahre 1930 zunächst die Institution *Türk Ocağı Türk Tarihi Tetkik Heyeti* gegründet, die dann im Jahre 1931 in *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti* und schließlich im Jahre 1935 zu *Türk Tarih Kurumu* („Gesellschaft für Türkische Geschichte“) umbenannt wurde (vergl. Igdemir 1973, 4 und 7). Während sich diese Gesellschaft anfangs die

⁷² Zum Text dieser „Theorie“ siehe Steuerwald 1963, 71-76.

Aufgabe stellte, für die Türken in der Weltgeschichte einen „ehrenhaften“ Platz zu finden, entwickelte sie sich binnen kurzem zum Zentrum chauvinistisch-rassistischer „Theorien“, einerseits aufgrund interner Faktoren (es konnte ja in der Weltgeschichte keine Zivilisation gefunden werden, die mit der chinesischen, ägyptischen, griechischen, indischen oder sumerischen vergleichbar und auf türkische Ursprünge zurückführbar gewesen wäre; die Folge davon war die Entstehung eines Minderwertigkeitskomplexes bei den nationalistischen Führern), andererseits aufgrund externer Faktoren (in Europa war die Zeit des Faschismus angebrochen). So wurde beispielsweise mit der von dieser Institution entwickelten „Türkischen Geschichtstheorie“ (*Türk Tarih Tezi*) die türkische Rasse „als der Vorfahr aller Menschlichkeit und Zivilisation hingestellt“ (Keyder 1984, 38). Dieser „Theorie“ zufolge sollten alle alten Zivilisationen wie die chinesische, ägyptische, griechische, indische, sumerische, assyrische, babylonische usw. eigentlich von der türkischen Rasse abstammen. Nach dieser „Theorie“ waren es wiederum die Türken, die in der Architektur den Kubismus, in der Malerei den Surrealismus u.ä. begründeten (siehe Oran 1988, 219).

Dieser aufkommende rassistische Geist gab in den 30er und 40er Jahren innerhalb des türkischen Nationalismus den Ton an. Die Universitäten und andere Forschungseinrichtungen des Landes investierten ihre ganze Energie in zahlreiche Untersuchungen, um die „Sonnensprachtheorie“ und die „Türkische Geschichtstheorie“ glaubhaft erscheinen zu lassen (siehe dazu Toker 1979, 382-383). Recep Peker, der Generalsekretär der Staatspartei *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP „Republikanische Volkspartei“), lehrte auf Anweisungen von Mustafa Kemal an den Universitäten von Ankara und Istanbul das Fach „Türkische Reformgeschichte“ (*Türk İnkılap Tarihi*). In seinen Vorlesungen behauptete er, daß im Chaos des 20. Jahrhunderts in der ganzen Welt nur eine Sache sauber geblieben sei, und dies sei „das türkische Blut“ (Oran 1988, 157). Hamdullah Suphi Tanrıöver, der Vorsitzende der „Türkischen Heime“ (*Türk Ocakları*), verwies in seiner Rede bei der Eröffnung des Hauptgebäudes der „Türkischen Heime“ - in Gegenwart des Parlamentspräsidenten, der Abgeordneten und der ausländischen Botschafter - mit Stolz auf die Ähnlichkeiten zwischen der

„türkischen Revolution und dem Faschismus“ (zit. nach Oran 1988, 16). Auch Kemal Karpat und der Justizminister Mahmut Esat Bozkurt sahen Gemeinsamkeiten zwischen dem neuen Regime in Anatolien und dem Hitler-Faschismus (vergl. Oran 1988, 16). Diese Sympathie zum Faschismus blieb aber nicht nur Theorie, sondern fand gleichzeitig ihre Anwendung in der Praxis. So hatte man zum Beispiel mit Schädel- und Körpervermessungen begonnen, um zu beweisen, daß die Türken der arischen Rasse angehörten. Der Leichnam Mimar Sinans, des bedeutendsten osmanischen Architekten des 16. Jahrhunderts, wurde im Jahre 1935 ausgegraben und „biologisch und morphologisch“ vermessen (Oran 1988, 158)⁷³. Außerdem wurde der Eintritt in die Militärschulen nicht von der Zugehörigkeit zur türkischen Kultur, sondern von der Zugehörigkeit zur „echten türkischen Rasse“ abhängig gemacht (vergl. Oran 1988, 158; Toker 1979, 383). In diesem Sinne sagte der damalige türkische Justizminister Mahmut Esat Bozkurt in einer Rede:

“We live in Turkey, the freest country in the world... The Turk is the sole ruler and the only master of this country. Those not belonging to the pure race of Turks have one and only right here: the right to be servants, the right to be slaves. Let both our friends and our enemies comprehend this fact, let the mountains comprehend it, too.“ (Milliyet 19. September 1930, zit. nach Ghassemlou 1965, 20)

Zu dieser Entwicklung schrieb Hans Kohn folgendes:

„Der jüngste türkische Nationalismus nimmt jenen terroristischen, faschistischen Charakter an, der auch die sterbende Gegenreformation charakterisierte und der die jüngste Phase des europäischen Nationalismus kennzeichnet. Nicht in der Form, aber im Wesen löst er sich von seiner parlamentarisch-demokratischen Grundlage, die seinen entfesselten Kräften nicht mehr den genügenden Rahmen bietet. Die Türkei hält Schritt mit den Nationalstaaten Europas.“ (Kohn 1928, 210)

Auf diese rassistische Ära, die man als Abweichung von Gökalps Theorie der Nation betrachten muß (denn in seiner Theorie spielt die Rasse keine Rolle siehe Gökalp 1990, 22-24), wird hier nicht näher eingegangen. Es bleibt nur noch zu sagen, daß diese Entwicklung an anderen innerhalb der

⁷³ Zu den biologisch-anthropologischen Messungen, die in dieser Phase durchgeführt wurden, siehe Beşikçi 1991a, 95-97 und 121-128.

Staatsgrenzen lebenden Ethnizitäten nicht spurlos vorbeigegangen ist. Sie hat vielmehr bei der Entstehung späterer ethnischer Konflikte eine erhebliche Rolle gespielt.

Mit der Niederlage des Faschismus in Europa gab der türkische Nationalismus auch seine rassistischen Züge auf und orientierte sich wieder an Gökalps Theorie der Kulturnation. Nicht die Rasse, sondern die gemeinsame Sprache, die gemeinsame Kultur und die gemeinsame Geschichte standen im Zentrum des Prozesses der Nationsbildung. Die nationale Zugehörigkeit wurde also von der rassischen wieder auf die Ebene der kulturell-sprachlichen Zugehörigkeit verlagert. Danach galt das Prinzip, daß jeder, der sich dem türkischen Kulturkreis zugehörig fühlte und Türkisch sprach, ohne Rücksicht auf die Rasse Türke sei und somit der türkischen Nation angehöre. Es wurde dann den anderen Ethnizitäten angeboten, bzw. sie wurden dazu gezwungen, sich in der Mehrheit dieser Kulturnation aufzulösen, und zwar nach dem Motto: „der Nation anzugehören“ und somit „an den Wohltaten der Zivilisation, die ihnen die neue Republik bot“, partizipieren zu können. Eine Alternative dazu durfte es nicht geben. Es lag also nach diesem Prinzip nicht im Belieben eines Individuums bzw. einer ethnischen Gruppe, sich frei zu entscheiden, ob sie sich dem türkischen Kulturkreis oder einer anderen Alternative anschließen wollte. Hier handelte es sich also um die Verknüpfung von Staat und Nation im neuen Nationalstaat, mit der, wie Sturm in einem anderen Zusammenhang schreibt, „ein Zugewinn staatlicher Legitimation verbunden“ war. „Der Staat inkorporiert den Bürger nicht nur formal, sondern auch einen Teil seiner Identität. Erst die gedachte Aufhebung der Nation im Staat legitimiert letzteren.“ (Sturm 1985, 594) Aufgrund dieser Verknüpfung von Staat und Nation setzte es sich die an der Kulturnation orientierte staatstragende nationalistische Elite zum Ziel, die innerhalb der Staatsgrenzen lebende Bevölkerung kulturell, sprachlich, politisch und sozioökonomisch zu integrieren und zu vereinheitlichen, wohingegen alle Partikularismen, vor allem die kulturell-sprachlichen Unterschiede, besser ausgedrückt, die „fremden“ Ethnizitäten ein Hindernis darstellten, das nicht geduldet werden durfte. Um dieses Ziel, also die Homogenisierung des Staatsvolkes zu erreichen, begann die nationale Führung, die ethnischen

Minderheiten, die sich dagegen wehrten, „unter Berufung auf das demokratische Prinzip des Mehrheitswillens gewaltsam zu assimilieren“ (Alter 1985, 22). Was Renner für die Gründer der Nachfolgestaaten der Donaumonarchie sagt, galt auch für die türkischen Nationalisten: „Sie allein sind der Staat, und ihre Sprache ist Staatssprache, der Staat und alle seine Einrichtungen sind gleichsam Eigentum nur ihrer Nation.“ (Zit. nach Mayer 1986, 109). Es galt also die Maxime: *Cuius regio eius natio*. Diese Tatsache kam durch die Worte von Premierminister Ismet İnönü in Sivas folgendermaßen zum Ausdruck: „Allein die türkische Nation hat das Recht, ethnische und rassische Forderungen in diesem Lande zu stellen.“ (Milliyet 31. August 1930, zit. nach Baran 1989, 115) Es muß in diesem Zusammenhang nochmals unterstrichen werden, daß

„fast alle Staatsnationalismen ... eine offensive Assimilationspolitik gegenüber ihren ethnonationalen Minderheiten [betreiben]. Ethnonationaler Überlegenheitsanspruch und administrativ-technokratisches, etatistisches Vereinheitlichungsbedürfnis gehen dabei meist Hand in Hand wie im Falle von Nationalrussismus und Sowjetrussismus. Auch die Französisierung der Bretonen, Provenzalen, Basken etc. war von einem Gemisch etatistischer und ethnozentrischer Assimilationspolitik bestimmt. Dasselbe gilt für die Anglisierungspolitik (gegenüber Einwanderern anderer sprachlich-ethnischer Herkunft und Indianern und Eskimos) in Nordamerika und früher in Wales, Schottland und Irland oder für die Hispanisierungspolitik in Südamerika.“ (Jahn 1991, 126-127)

Während in der Türkei viele innerhalb der Staatsgrenzen lebende Volksgruppen, so z.B. Lassen und Tscherkessen, um nur zwei von ihnen zu nennen, sich innerhalb dieser Kulturnation assimilieren ließen oder erfolgreich von der dominanten Kultur assimiliert wurden, versagte dieser Prozeß bei der Mehrheit der Kurden. Sie haben ihre ethnische Identität gegenüber den Vereinheitlichungs- und Assimilationsbemühungen bewahren können⁷⁴. Daher gelten sie als **ethnische Einheit** innerhalb der Türkischen Republik als „Störfaktor“, ja als „Unglück“. Da der auf der Kulturnation basierende türkische Nationalstaat immer noch „die kulturelle

⁷⁴ Auf die Gründe, warum sich die Kurden im Gegensatz zu anderen Ethnizitäten nicht assimilieren ließen, soll hier nicht eingegangen werden. Diese Problematik muß mit den allgemein-theoretischen Erklärungen in Kapitel I dieser Arbeit in Verbindung gebracht werden.

Verschiedenheit als nicht erwünschte Unterschiedenheit und als Unangepasstheit, die es zu assimilieren, oder in seinen 'schärferen' Varianten, gewaltsam zu vertreiben gilt" (Heckmann 1992, 45) betrachtet und auf andere Ethnizitäten Anpassungs- und Assimilierungsdruck ausübt, verstärkt dieses Vorgehen bei den jahrelang nicht assimilierten Kurden die ethnische Gruppensolidarität, bzw. führt zur Verstärkung ihres 'Wir-Gefühls' und Zusammengehörigkeitsbewußtseins. Dies macht den vom Staat eingeleiteten Vereinheitlichungsprozeß schwieriger, und wenn er einmal auf bewaffneten Widerstand stößt, sogar unmöglich, da ein Assimilationsprozeß nur dann Erfolgchancen hat, wenn die Assimilanten den Staat nicht als ihren Feind, sondern als ihren Wohltäter erfahren. Aber da der Assimilationsprozeß nun einmal auf eine kollektive kurdische Identität stieß, welche auf Selbstbewußtsein und Fremdzueweisung begründet ist, bedeutet dies, daß die Kurden sich als Subjekt der Politik zu begreifen beginnen. Diese Etappe erfordert aber andere Lösungsansätze hinsichtlich des 'Nationalitätenproblems' als die eine erzwungene Assimilation, die bis heute die türkische 'Nationalitätenpolitik' bestimmte. Die türkischen Politiker stehen nun in bezug auf die künftige Gestalt der Türkei vor einer lebenswichtigen Frage: Was soll das Ziel der zukünftigen Nationalitätenpolitik sein: ein Schmelztiegel wie bisher - und zwar erfolglos hinsichtlich des nationalen Friedens - oder ein ethnischer Pluralismus in Einheit? Wenn sie sich für die zweite Alternative entscheiden sollten, dann müßten sie nach einer Art Klebstoff suchen, der verschiedene ethnische Gruppen um eine gemeinsame Vision zusammenklebt und zugleich den einzelnen Ethnizitäten die Chance gibt, ihre Kultur als wichtig, erhaltenswert, ja bereichernd zu betrachten und sie weiterzuentwickeln (siehe dazu auch Kapitel I).

VI. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Als Ergebnis der bisherigen Analyse läßt sich resümieren, daß Türken und Kurden keineswegs - wie dies die Nationalisten beider Völker heute behaupten - schon immer „Nationen“ gewesen sind. Wie wir in der Arbeit zu zeigen versuchten, sind Nationen keine „ursprünglich-natürlichen“, sondern historisch-soziologische Strukturen, die einer sehr jungen Geschichtsepoche angehören. Nach ihrer Entstehung in Europa blieben die Ideen und Strukturen der Nation und des Nationalstaates bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts den Türken und Kurden fremd, erst danach wurden die westlich orientierten Bildungseliten beider Völker mit dem Nationalismus als einem Fremdimport konfrontiert.

Im Gegensatz zu Behauptungen der ersten Türkisten hatte ein einheitliches „Türkentum“ vor der osmanischen Herrschaft, das vom universal-islamischen Staatskonzept zerstört worden wäre, nie existiert. Ein die Stämme, Konfessionen, Stände und Machtbereiche überwölbendes türkisches 'Wir-Gefühl' gab es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts weder unter den herrschenden Klassen noch unter der breiten Bevölkerung. Die türkischen Stämme und Stammeskonföderationen kämpften sowohl in vor-osmanischer Zeit als auch unter osmanischer Herrschaft jahrelang gegeneinander, ohne auf den Gedanken zu kommen, daß diejenigen, die sie massakrierten und vernichteten, ihre „Nationsbrüder“ waren. Und die Gründer und Führer des Osmanischen Reiches verstanden sich weniger als „Türken“ denn als Angehörige des osmanischen Standes bzw. der Osmanen-Familie. Für die einfache Bevölkerung im Osmanischen Reich waren dagegen nicht erst z. B. die Perser, Armenier oder auch nur die Osmanen Fremde, sondern bereits alle, die nicht ihrem Stamm oder Dorf angehörten. Die Fremdheit begann also schon an der nächsten Dorf- bzw. Stammesgrenze. Als einzige vereinigende, diese Grenzen überschreitende Idee war nicht das Nationale bzw. die Ethnizität sondern die Religion anzusehen. Es galt also das Prinzip: Jeder, der der gleichen Religion angehört, unabhängig von Sprache und Abstammung, ist zugehörig. Läßt man andere, von verschiedenen Ethnizitäten bewohnte Teile des Osmanischen Reiches außer acht, so stellt man fest, daß es unter

osmanischer Herrschaft selbst in Anatolien, das mehrheitlich von Türken bewohnt war, außer dem Islam kein weiteres Bindeglied gab, das diese Bevölkerung vereinigt hätte. Als M. Kemal auf den Trümmern des untergegangenen Osmanischen Reiches einen Nationalstaat errichten wollte, setzte er aus diesem Grund islamische Rhetorik und Argumentationsmuster ein. Ein Nationalgefühl bzw. ein Denken in nationalen Kategorien war der überwiegenden Mehrheit der Türken in Anatolien bis zu diesem Zeitpunkt noch fremd und unverständlich. Daher bedeutete die Konstruktion einer auf Sprache und Kultur basierenden „türkischen Nation“ Anfang unseres Jahrhunderts nicht das „Erwachen“ einer sich seit langer Zeit in tiefem Schlaf befindenden geschichtlichen Einheit, sondern die Schaffung von etwas grundsätzlich Neuem. Nachdem der türkische Nationalstaat gegründet worden war, schuf die nationale Geschichtsschreibung - um dem neu entstandenen Gebilde geschichtliche und damit auch politische Legitimation zu verschaffen - den Mythos von der ursprünglichen „türkischen Nation“. Die Nation wurde mystifiziert und mit besonderen Aufgaben und Missionen ausgestattet. Dieser Prozeß der nationalen Identitätsbildung verlief nach den Kategorien und der Logik nationalistischen Denkens unseres Jahrhunderts und reproduzierte bzw. verfälschte die Geschichte nach den damaligen Bedürfnissen.

Gleiches gilt für die Kurden: Eine kurdische „Nation“, die durch den Friedensvertrag vom 1639 zwischen den Osmanen und Persern aufgeteilt worden wäre, ist eine Illusion bzw. eine Erfindung des Nationalismus unseres Jahrhunderts. Sie ist keinesfalls als mehr zu verstehen denn als Teil einer nationalen Mythenbildung und geschichtlichen Legitimation, die man in fast jedem Nationsbildungsprozeß antrifft. Die kurdische Gesellschaft stellte, wie die türkische, bis zur Gründung der Türkischen Republik keineswegs ein einheitliches Ganzes mit kollektivem Bewußtsein dar, sondern war aufgeteilt in rivalisierende Stämme, für die die Stammeshierarchie wichtiger war als alle anderen Organisationsprinzipien. Daher war der Aufruf des zum kurdischen „Nationaldichter“ gestempelten Ahmede Xani aus dem 17. Jahrhundert nur eine vereinzelte Stimme, und wie Hans Kohn (1950, 39) allgemein formuliert, empfand „die Masse der Bevölkerung ... das eigene Leben in kultureller, politischer sowie

wirtschaftlicher Hinsicht nicht als von den Geschicken der nationalen Gruppe abhängig“. Wie sich im Verlauf der Arbeit herauskristallisierte, waren selbst bei der ersten Bildungsschicht der Kurden Anfang unseres Jahrhunderts die „primordialen Loyalitäten“ (so z.B. dem Stamm und den Scheichs gegenüber) stärker ausgeprägt als das neu entstandene Nationalbewußtsein. Und nicht zuletzt dieser Faktor stellte bei der Herausbildung einer einheitlichen kurdisch-nationalen Bewegung ein Hindernis dar. Erst mit dem Eintreten der KTC (mit der **Phase B**) und dann vor allem seit den 60er Jahren ist in der kurdischen Gesellschaft ein immer stärker werdender Trend weg von diesen traditionellen Bindungen und hin zur nationalen Loyalität festzustellen. Und die heutige kurdische Nationalbewegung bzw. die Kurdenfrage ist als höchster Punkt dieses „nationalen Erwachens“ zu verstehen (**Phase C**).

Nach der kurdischen nationalen Geschichtsinterpretation waren die Kurden seit ihrer „ersten Aufteilung“ von 1639 von allen Seiten (von Türken, Persern und später von Arabern) unterdrückt worden. Daß die „Kurden“ unter den Osmanen bzw. unter den Persern Unterdrückung, Ausbeutung und Willkür ausgesetzt waren, ist freilich eine Tatsache, genauso wie die Unterdrückung und Ausbeutung der „Türken“, der „Araber“ und der „Perser“ durch dieselben Herrscher. Aber wenn man diese Unterdrückung als eine Form „nationaler Repression“ versteht, interpretiert man die Geschichte von heutiger Warte aus. Denn es kann keine nationale Unterdrückung geben, wenn die Nation nicht als maßgebliches Organisationsprinzip dient. Das Osmanische Reich basierte auf der islamischen Philosophie, die einen supranationalen, universalen Anspruch erhob. Wie gezeigt wurde, waren die Angehörigen der Osmanen-Familie der ethnischen Zugehörigkeit ihrer muslimischen Untertanen gegenüber gleichgültig eingestellt. Als Gläubige der letzten und einzig „wahren“ Religion waren die Mohammedaner auch vor der kosmopolitischen Bürokratenelite, die keineswegs an einer Assimilation interessiert war, gleichgestellt. Aus diesem Grund, eben weil das Osmanische Reich nicht national, sondern religiös und kosmopolitisch organisiert war, kann man von einer **nationalen Unterdrückung** anderer Ethnizitäten in diesem Reich nicht sprechen. Weiterhin wurde in der Arbeit wiederholt darauf

hingewiesen, daß selbst die „Türken“ von der Verwaltungselite als „Bauern“ und somit Menschen zweiter Klasse angesehen wurden. Aber dies war nicht als nationales Urteil zu verstehen sondern eine Frage der Bildung und ständischen Unterschiede. Die Diskriminierung, wenn man sie als solche bezeichnen will, vollzog sich also nicht im Namen einer Ethnizität gegen eine andere sondern im Namen einer Bildungselite gegen den Rest der Bevölkerung. Kurzum: In dieser Anwendung bedeutete der Begriff „Türke“ keineswegs eine ethnische und schon gar nicht eine nationale Kennzeichnung, sondern er bezog sich auf den Bildungsunterschied zwischen der herrschenden städtischen Elite und der ländlichen Bevölkerung, die von den „Türken“ dominiert war.

In Anbetracht dieser Umstände ist abschließend festzuhalten, daß es bis zur Machtergreifung der Jungtürken (1913) kein „kurdisches Problem“ gab. Das „Kurdenproblem“ entstand erst in dem Moment, als die Idee der Nation als Organisationsprinzip im Osmanischen Reich zur Anwendung kam. Genauer gesagt liegt der Entstehung der Kurdenfrage der Wandel des islamisch-universalistischen Osmanischen Reiches zum Nationalstaat zugrunde. Nachdem die türkischen Nationalisten unter Führung von Mustafa Kemal mit Hilfe der Kurden Anatolien befreit und einen Nationalstaat gegründet hatten, standen sie vor der Aufgabe, aus der innerhalb der Staatsgrenzen lebenden Bevölkerung eine „türkische Nation“ zu formen. Die Grenzen der Republik, die auf den Trümmern des multiethnischen Osmanischen Reiches ausgerufen worden war, deckten sich aber keineswegs mit den Grenzen der türkischen Ethnizität. Neben den Türken bildeten Kurden, Araber, Tscherkessen, Lazen, Georgier, Armenier, Griechen u.a. das 'Staatsvolk' der Türkischen Republik. Die Idee der Kulturnation, an die sich die türkischen Staatsgründer anlehnten einerseits und das Funktionieren des neuen Zentralstaates andererseits erforderten, daß dieses Staatsvolk, dessen Angehörige sich mit der Etablierung der Republik von „Untertanen“ zu „Bürgern“ entwickeln sollten, eine in sprachlicher, kulturell-religiöser und sozialer Hinsicht möglichst homogene Einheit mit kollektivem Bewußtsein bildete. Da nach dem Selbstverständnis der Kulturnation vor allem ethnisch-kulturelle Unterschiede ein Hindernis auf diesem Weg darstellen, mußten während

der türkischen Nationsbildung neben allen traditionellen insbesondere auch partikularistische Identitäten notfalls mit Druck und Gewalt vernichtet werden. Das türkische Volk, das sich zur 'Nation' erklärt hatte, war das staatstragende und dominierende und beanspruchte gegenüber den anderen Volksgruppen die absolute Führungsgewalt. Daher hatten sich die übrigen ethnischen Gruppen, die hinsichtlich der nationalen Einheit nur als „Störfaktor“, „Gefahr“, „Unglück“ oder „Unordnung“ wahrgenommen wurden, nach dem demokratischen Prinzip des Mehrheitswillens dem türkischen Volk zu unterwerfen bzw. sich in ihm aufzulösen. Diese Assimilierungspolitik mußte aber zwangsläufig mit den Interessen der ethnischen Minderheiten, die an der Bewahrung ihrer kulturellen Eigenständigkeit und ihren Sondertraditionen festhalten wollten, kollidieren. Daher steigerte der Angleichungsdruck von außen bei ihnen die Tendenz zum Widerstand und zur ethnischen Gruppensolidarität, worauf wiederum die Herausbildung eines Nationalbewußtseins und einer nationalen Bewegung folgte. In diesem Stadium wurde die Weiterführung der bisher betriebenen Assimilationspolitik des Zentralstaates in Frage gestellt, anders ausgedrückt: ein ethnisch/nationaler Konflikt wurde in Gang gesetzt. Die Kurdenfrage in der Türkei ist das Produkt eines solchen Entwicklungsprozesses.

VII. LITERATURVERZEICHNIS

1. Zur Nation und zum Nationalismus

- Abromeit, Heidrun (1993): „Föderalismus: Modelle für Europa“. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 2 (1993): 207-219.
- Alter, Peter (1985): *Nationalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (Hrsg.) (1994): *Nationalismus. Dokumente zur Geschichte und Gegenwart eines Phänomens*. München/ Zürich: Piper.
- Anderson, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
- Axtmann, Roland (1995): „Kulturelle Globalisierung, kollektive Identität und demokratischer Nationalstaat“. *Leviathan* 1 (1995): 87-101.
- Bauer, Otto (1924): *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.
- Berlin, Isaiah (1990): *Der Nationalismus*. Frankfurt a.M.: Anton Hain Verlag.
- Beumann, Helmut (1986): „Zur Nationenbildung im Mittelalter“. *Nationalismus in vorindustrieller Zeit*. Hrsg. Otto Dann. München: R. Oldenbourg Verlag. 21-33.
- Blaschke, Jochen (Hrsg.) (1980): *Handbuch der westeuropäischen Regionalbewegungen*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Bredow, Wilfried von (1995): „Nation/Nationalstaat/Nationalismus“. *Lexikon Der Politik. Bd.1. Politische Theorien*. Hrsg. Dieter Nohlen und Reiner-Olaf Schultze München: Verlag C.H. Beck. 354-359.
- Christ, Hans (1963): *Die Rolle der Nationen in Europa. Gestern - Heute - Morgen?* Stuttgart: J. Fink Verlag.
- Conzemius, Victor (1993): „Die Christen in der Versuchung des Nationalismus“. *Civitas: Monatschrift für Politik und Kultur* 1-2 (1993): 12-21.
- Dann, Otto (Hrsg.) (1978): *Nationalismus und sozialer Wandel*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Ders. (Hrsg.) (1986): *Nationalismus in vorindustrieller Zeit*. München: R. Oldenbourg Verlag.

- Ders. (1991): „Begriffe und Typen des Nationalen in der frühen Neuzeit“. *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Hrsg. Bernhard Giesen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 56-73.
- Ders. (1993): *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*. München: Verlag C.H. Beck.
- Decker, Günter (1955): *Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen*. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co.
- Demirovic, Alex (1996): „Kritische Theorie und Nationalismus“. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 2 (1996): 223-234.
- Deutsch, Karl W. (1972a): *Nationenbildung - Nationalstaat - Integration*. Hrsg. A. Ashkenasi und P. Schulze. Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag.
- Ders. (1972b): *Der Nationalismus und seine Alternativen*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Ders. (1976): *Staat, Regierung, Politik. Eine Einführung in die Wissenschaft der vergleichenden Politik*. Freiburg: Verlag Rombach.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1991): „Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive“. *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Hrsg. Bernhard Giesen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 21-38.
- Elwert, Georg (1987): „Nationalismus und Nativismus“. *Pipers Wörterbuch zur Politik*. Hrsg. Dieter Nohlen. Bd. 6. München/Zürich: Piper. 376-383.
- Ders. (1989): *Ethnizität und Nationalismus. Über die Bildung von Wir-Gruppen*. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Estel, Bernd (1994): „Grundaspekte der Nation“. *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven*. Hrsg. Bernd Estel und Tilman Mayer. Opladen: Westdeutscher Verlag. 13-81.
- Fastenrath, Ulrich (Hrsg.) (1992): „Charta von Paris für ein neues Europa“. *KSZE, Dokumente der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit*. Neuwied/Kriftel/Berlin: Hermann Luchterhand Verlag & Co. KG. (A.2) 1-18.
- Francis, Emerich (1965): *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Gerdes, Dirk (Hrsg.) (1980): *Aufstand der Provinz. Regionalismus in Westeuropa*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.

- Giesen, Bernhard (Hrsg.) (1991): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991): *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft*. St. Gallen: Erker-Verlag.
- Haller, Max (1993): „Klasse und Nation. Konkurrierende und komplementäre Grundlagen kollektiver Identität und kollektiven Handelns“. *Soziale Welt* 1 (1993): 30-51.
- Heckmann, Friedrich (1992): *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Herder, Johann Gottfried (1985): *Frühe Schriften 1764-1772*. Hrsg. Ulrich Gaier. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Ders. (1989): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hrsg. Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Hertz, Friedrich (1927): „Wesen und Werden der Nation“. *Nation und Nationalität. Jahrbuch für Soziologie*. Erster Ergänzungsband. Hrsg. Gottfried Salomon. Karlsruhe: Verlag G. Braun. 1-88.
- Hobsbawm, Eric (1978): „Nationalismus“. *Kindler Kulturgeschichte des Abendlandes*. Hrsg. von Friedrich Heer. Bd. 15. München: Kindler Verlag. 235-257.
- Ders. (1992): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
- Hroch, Miroslav (1978): „Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen sozialgeschichtlichen Forschung“. *Nationalismus*. Hrsg. Heinrich August Winkler. Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum/Hain/Scriptor/Hanstein. 155-172.
- Imhof, Kurt (1993): „Nationalismus, Nationalstaat und Minderheiten. Zu einer Soziologie der Minoritäten“. *Soziale Welt* 3 (1993): 327-357.
- Jäggi, Christian J. (1993): *Nationalismus und ethnische Minderheiten*. Zürich: Orell Füssli Verlag.
- Jahn, Egbert (1991): „Nationalitätenkonflikte im heutigen Europa“. *Der Umbruch im Osten und die Zukunft Europas*. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im SS 1991. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt. 107-132.

- Jeismann, Michael/ Henning Ritter (Hrsg.) (1993): *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig: Reclam Verlag.
- Kamenka, Eugene (1986): „Europäischer Nationalismus“. *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Hrsg. Iring Fetscher und Herfried Münkler. Bd. 4. München/Zürich: Piper. 589-614.
- Kleinewefers, Henner (1992): „Nationalismus - wieder zum Problem geworden“. *Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur* 4 (1992): 300-316.
- Kohn, Hans (1928): *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*. Berlin-Grunewald: Kurt Vomwinckel Verlag.
- Ders. (1950): *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Ders. (1964): *Von Machiavelli zu Nehru. Zur Problemgeschichte des Nationalismus*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG.
- Laun, Rudolf (1933): *Der Wandel der Ideen. Staat und Volk als Äusserung des Weltgewissens*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer.
- Leibholz, Gerhard (1961): „Volk, Nation, Reich. Wandlung der Begriffe und Deutung für die heutige Zeit“. *Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich? Vorträge und Diskussion auf einer Arbeitstagung der Friedrich Naumann-Stiftung in Bad Soden*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. 151-184.
- Lemberg, Eugen (1964): *Nationalismus I: Psychologie und Geschichte*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Lenin, W. I. (1960): *Über die nationale Befreiungsbewegung*. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur.
- Ders. (1980): *Kritische Bemerkungen zur nationalen Frage*. Berlin: Dietz Verlag.
- Lepsius, M. Rainer (1990): *Interessen, Ideen und Institutionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1959): *Werke*. Bd. 4. Berlin: Dietz Verlag.
- Mayr, Tilman (1986): *Prinzip Nation. Dimensionen der nationalen Frage am Beispiel Deutschlands*. Opladen: Leske + Budrich.
- Meinecke, Friedrich (1928): *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. München/Berlin: R. Oldenbourg Verlag.

- Mitscherlich, Waldemar (1920): *Der Nationalismus Westeuropas*. Leipzig: Verlag von C. L. Hirschfeld.
- Mommsen, Hans (1971): „Nationalismus, Nationalitätenfrage“. *Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft. Eine Vergleichende Enzyklopädie*. Hrsg. C. D. Kernig. Bd. IV. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder. 623-695.
- Nairn, Tom/Eric Hobsbawm/Regis Debray/Michael Löwy (1978): *Nationalismus und Marxismus. Anstoß zu einer notwendigen Debatte*. Berlin: Rotbuch.
- Neumann, Fr. J. (1888): *Volk und Nation*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Pfetsch, Frank R. (1994): „Der Begriff der Nation bzw. des Nationalismus“. *Internationale Politik*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer. 104-108.
- Renan, Ernest (1993): „Was ist eine Nation?“. *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Hrsg. Michael Jeismann und Hennig Ritter. Leipzig: Reclam Verlag. 290-311.
- Renner, Karl (1918): *Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen. In besonderer Anwendung auf Oesterreich. Erster Teil: Nation und Staat*. Leipzig/Wien: Franz Deuticke.
- Rittstieg, Helmut (1996) „Minderheitenrechte oder Menschenrechte“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8 (1996): 993-1004.
- Rothermund, Dietmar (1978): „Nationalismus und sozialer Wandel in der Dritten Welt: Zwölf Thesen“. *Nationalismus und sozialer Wandel*. Hrsg. Otto Dann. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag. 187-205.
- Ders. (1987): „Ethnische Konflikte“. *Pipers Wörterbuch zur Politik*. Hrsg. Dieter Nohlen. Bd. 6. München/Zürich: Piper. 178-186.
- Schieder, Theodor (1991): *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*. Hrsg. Otto Dann und Hans-Ulrich Wehler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmalz-Jacobsen, Cornelia/Georg Hansen (Hrsg.) (1995): *Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Lexikon*: Redaktionelle Bearbeitung: Rita Polm. München: Verlag C. H. Beck.
- Seton-Watson, Hugh (1977): *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen.

- Sonnert, Gerhard (1987): *Nationalismus und Krise der Moderne. Theoretische Argumentation und empirische Analyse am Beispiel des neueren schottischen Nationalismus*. Frankfurt a.M.: Athenäum Verlag.
- Stalin, J. (1946): *Marxismus und Nationale Frage*. Berlin: Verlag der sowjetischen Militär Verwaltung in Deutschland.
- Stichweh, Rudolf (1994): „Nation und Weltgesellschaft“. *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven*. Hrsg. Bernd Estel und Tilman Mayer. Opladen: Westdeutscher Verlag. 83-96.
- Sturm, Roland (1985): „Nationalismus“. *Pipers Wörterbuch zur Politik*. Hrsg. Dieter Nohlen. Bd. 2. München/Zürich: Piper. 262-266.
- Sulzbach, Walter (1961): „Imperialismus und Nationalbewußtsein“. *Was bedeuten uns heute Volk, Nation, Reich? Vorträge und Diskussion auf einer Arbeitstagung der Friedrich Naumann-Stiftung in Bad Soden*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. 13-47.
- Thaler, Peter (1996): „Der Stand der mitteleuropäischen Nationstheorie aus internationaler Sicht“. *Zeitschrift für Politik* Heft 1 März 1996: 23-32.
- Thürer, Daniel (1976): *Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Mit einem Exkurs zur Jurafrage*. Bern: Verlag Stämpfli & Cie AG.
- Weiter, Theodor (1938): *Nationale Autonomie. Rechtslehre und Verwirklichung im Positiven Recht*. Wien-Leipzig: Universitäts-Verlag Wilhelm Braumüller.
- Waldmann, Peter (1989): *Ethnischer Radikalismus. Ursachen und Folgen gewaltsamer Minderheitenkonflikte am Beispiel des Baskenlandes, Nordirland und Quebecs*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Ders. (1993): „Ethnoregionalismus und Nationalstaat“. *Leviathan* 3 (1993). 391-406.
- Willms, Bernard (1986): *Idealismus und Nation. Zur Rekonstruktion des politischen Selbstbewußtseins der Deutschen*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Ders. (1986): „Die Idee der Nation und das deutsche Elend“. *Handbuch zur Deutschen Nation. Bd. 1. Geistiger Bestand und politische Lage*. Hrsg. Bernard Willms. Tübingen, Zürich, Paris: Hohenrain-Verlag. 11-21.
- Winkler, Heinrich August (Hrsg.) (1978): *Nationalismus*. Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum/Hain/Scriptor/Hanstein.

Ders. (Hrsg.) (1982): *Nationalismus in der Welt von Heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ziegler, Heinz O. (1931): *Die Moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Zientara, Benedykt (1986): „Populus - Gens - Natio. Einige Probleme aus dem Bereich der ethnischen Terminologie des frühen Mittelalters“. *Nationalismus in vorindustrieller Zeit*. Hrsg. Otto Dann. München: R. Oldenbourg Verlag. 11-20.

2. **Zum Osmanischen Reich, türkischen Nationalismus und zur Türkischen Republik**

Afçınan, A. (1969): *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları (Bürgerliches Wissen und die Handschriften M. Kemal Atatürks)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ahmed Muhiddin (1921): *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*. Leipzig: J.M. Gebhardt's Verlag.

Akçam, Taner (1994): *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu (Türkische Nationalidentität und die Armenienfrage)*. Istanbul: İletişim Yayınları.

Akçuraoğlu, Yusuf (1990): *Türkçülük ve Dış Türkler (Türkismus und die Auslands Türken)*. Istanbul: Toker Yayınları.

Ders. (1976): *Üç Tarz-ı Siyaset (Drei Arten der Politik)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Akşin, Sina (1980): *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki (100 Fragen zu den Jungtürken und der İttihat ve Terakki)*. Istanbul: Gerçek Yayınevi.

Akyüz, Kenan (1958): *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi (Antologie der unter westlichem Einfluß stehenden türkischen Gedichte)*. Ankara: Doğu Ltd. Şirketi Matbaası.

Altınay, Ahmet Refik (1994): „İstanbul'da ilk Matbaa“ (Die erste Druckerei in Istanbul). *Müteferrika* 3 (1994): 211-213.

Arsel, İlhan (1993): *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına. Şeriat Devletinden Laik Cumhuriyete (Vom theokratischen Staatsverständnis zur demokratischen Staatsauffassung. Vom Schariataat zur laizistischen Republik)*. Istanbul: o.A.

- Atatürk, M. Kemal (1970): *Nutuk. Cilt I: 1919-1920; Cilt II: 1920-1927 (Die Rede Bd. I: 1919-1920; Bd. II: 1920- 1927)*. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ders. (1971): *Nutuk. Cilt III: Vesikalar (Die Rede. Bd. III: Die Urkunden)*. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ateş, Toktamış (1994): *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı (Die politische Struktur der osmanischen Gesellschaft)*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Avcıoğlu, Doğan (1987): *Milli Kurtuluş Tarihi 1838 den 1995e. Cilt I (Die Geschichte der Nationalbefreiung von 1838 bis 1995)*. Bd. I. Istanbul: Tekin Yayınevi.
- Ders. (1988): *Milli Kurtuluş Tarihi 1838 den 1995e. Cilt II (Die Geschichte der Nationalbefreiung von 1838 bis 1995)*. Bd. II. Istanbul: Tekin Yayınevi.
- Ders. (1986): *Milli Kurtuluş Tarihi 1838 den 1995e. Cilt III (Die Geschichte der Nationalbefreiung von 1838 bis 1995)*. Bd. III. Istanbul: Tekin Yayınevi.
- Ders. (1989): *Türklerin Tarihi. Cilt I (Die Geschichte der Türken)*. Bd. I. Istanbul: Tekin Yayınevi.
- Beyme, Klaus von (1984): „Kemalism in Western and Marxist Theory of Development“. *Papers and Discussion Türkiye İş Bankası International Symposium on Atatürk (17-22 May 1981)*. Istanbul: Türkiye İş Bankası Cultural Publications. 285-307.
- Başkaya, Fikret (1991): *Batılılaşma, Çağdaşlaşma, Kalkınma. Paradigmanın iflası. Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş (Verwestlichung, Modernisierung, Entwicklung. Das Scheitern des Paradigmas. Eine Einführung in die Kritik der offiziellen Ideologie)*. Istanbul: Doz Yayınları.
- Berkes, Niyazi (1975): *Türk Düşününde Batı Sorunu (Das Problem des Westens im türkischen Denken)*. Istanbul: Bilgi Yayınevi.
- Ders. (1978): *Türkiye’de Çağdaşlaşma (Die Modernisierung in der Türkei)*. Istanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Berktaş, Halil (1983): *Cumhuriyet ideolojisi ve Fuat Köprülü (Die Ideologie der Republik und Fuat Köprülü)*. Istanbul: Kaynak Yayınları.
- Birken, Andreas (1976): *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Bıyıkhoğlu, Tevfik (1955): *Trakya’da Milli Mücadele. Cilt I (Der Nationalkampf in Thrazien)*. Bd. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Bleda, Mithat Şükrü (1979): *İmparatorluğun Çöküşü (Der Untergang des Imperiums)*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Bozdemir, Mevlüt (1988): *Armee und Politik in der Türkei*. Frankfurt a.M.: Dağyeli Verlag.
- Brockelmann, Carl (1943): *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*. München/Berlin: Verlag von R. Oldenbourg.
- van Bruinessen, Martin (1989a): „Die Türkische Republik ein säkularisierter Staat?“ *Islam und Politik in der Türkei*. Hrsg. Blaschke, Jochen/Martin van Bruinessen. Berlin: Edition Parabolis 13-51
- Büttner, Friedemann (Hrsg.) (1971): *Reform und Revolution in der islamischen Welt. Von der Osmanischen Imperialdoktrin zum arabischen Sozialismus*. München: List Verlag.
- Cahen, Claude (1980): *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreichs*. Fischer Weltgeschichte. Bd. 14. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Çatalcalı, Bülent (1982): „Unterentwicklung und Demokratie in der Türkei“. Inaugural-Dissertation Universität Heidelberg.
- Der Koran* (1962): Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kolhammer Verlag.
- Divitçioğlu, Sencer (1971): *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu (Die asiatische Produktionsweise und die osmanische Gesellschaft)*. İstanbul: Köz Yayınları.
- Ercan, Yavuz (1985): „Kuva-yi Milliye'nin Yapısı ve Niteliği Üzerine Bir Tahlil“ (Eine Analyse über die Struktur und Eigenschaft der Kuva-yi Milliye). *İkinci Askeri Tarih Semineri. Bildiriler*. Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları. 229-238.
- Eren, A. Cevat (1981): „Tanzimat“. *Türkiye Ansiklopedisi*. Bd. 30. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. 392- 420.
- Erim, Nihat (1953): *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri. Cilt I: Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları (Internationales Recht und die Texte zur politischen Geschichte. Bd. I: Die Abkommen des Osmanischen Reiches)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Eröz, Mehmet (1987): *Atatürk, Milliyetçilik, Doğu Anadolu (Atatürk, Nationalismus, Ostanatolien)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.

- Genç, Mehmet (1982): *Die besondere Rolle der republikanischen Volkspartei beim Transformationsprozeß der türkischen Gesellschaft*. Rheinfelden: Schäuble Verlag.
- Gökalp, Ziya (1990): *Türkçülüğün Esasları (Die Grundzüge des Türkismus)*. Istanbul: Toket Yayınları.
- Ders. (1992): *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (Türkifizierung, Islamisierung, Modernisierung)*. Istanbul: Toket Yayınları.
- Grunebaum, G. E. von (1963): *Der Islam im Mittelalter*. Zürich/Stuttgart: Artemis Verlag.
- Ders. (Hrsg.) (1980): *Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*. Fischer Weltgeschichte. Bd. 15. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Gust, Wolfgang (1993): *Der Völkermord an den Armeniern. Die Tragödie des ältesten Christenvolkes der Welt*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- Gürün, Kamuran (1983): *Ermeni Dosyası (Die Armenienakte)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ders. (1984): *Türkler ve Türk Devletleri Tarihi (Die Türken und die Geschichte der türkischen Staaten)*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Hanioğlu, Şükrü M. (1981): *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi (Doktor Abdullah Cevdet als politischer Denker und seine Zeit)*. Istanbul: Uçdal Neşriyat.
- Ders. (1985): *Bir Siyasal Örgüt Olarak 'Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti' ve 'Jön Türklük'*. Cilt I: (1889-1902). ('Die Osmanische Gesellschaft für Einheit und Fortschritt' als politische Organisation und das 'Jungtürkentum'. Bd. I: (1889-1902)). Istanbul: İletişim Yayınları.
- Heyd, Uriel (1979): *Türk Ulusçuluğunun Temelleri (Die Grundlage des türkischen Nationalismus)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ders. (1980): *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri (Das Leben Ziya Gökalps und seine Werke)*. Istanbul: Sebil Yayınları.
- Hirsch, Ernst E. (1966): *Die Verfassung der Türkischen Republik*. Hrsg. Forschungsstelle für Völkerrecht und ausländisches öffentliches Recht der Universität Hamburg.

- Hofmann, Tessa (Hrsg.) (1984): *Das Verbrechen des Schweigens. Die Verhandlung des türkischen Völkermords an den Armeniern vor dem Ständigen Tribunal der Völker*. Göttingen/Wien: pogrom Taschenbücher. Reihe bedrohte Völker.
- Hostler, Charles Warren (1960): *Türken und Sowjets. Die historische Lage und die politische Bedeutung der Türken und der Türkvölker in der heutigen Welt*. Frankfurt a.M./Berlin: Alfred Metzner Verlag.
- Hottinger, Arnold (1991): *Die Araber vor ihrer Zukunft. Geschichte und Problematik der Verwestlichung*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Hourani, Albert (1992): *Die Geschichte der Arabischen Völker*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.
- Hovannisian, Richard G. (1984): „Die armenische Frage (1878-1923)“. *Das Verbrechen des Schweigens. Die Verhandlung des türkischen Völkermords an den Armeniern vor dem Ständigen Tribunal der Völker*. Hrsg. Tessa Hofmann. Göttingen/Wien: pogrom Taschenbücher. Reihe bedrohte Völker. 13-37.
- Hösch, Edgar (1968): *Geschichte der Balkanländer*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer Verlag.
- Iğdemir, Uluğ (1973): *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu (Die 'Gesellschaft für Türkische Geschichte' am 50. Jahrestag der Republik)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Inalcık, Halil (1970): „Gülhane Hattı“ (Der Gülhane-Erlaß). *Türkiye Ansiklopedisi*. Bd. 18. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. 147-149.
- Ders. (1993): *Osmanlı İmparatorluğu. Toplum ve Ekonomi (Das Osmanische Reich. Gesellschaft und Wirtschaft)*. Istanbul: Eren Yayıncılık.
- Kara, İsmail (1994): *İslamcıların Siyasi Görüşleri (Die politischen Ideen der Islamisten)*. Istanbul: İz Yayıncılık.
- Karal, Enver Ziya (1970): *Osmanlı Tarihi. Cilt 5: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856) (Die osmanische Geschichte. Bd. 5: Die Phasen der 'Neuen Ordnung' und der Tanzimat (1789-1856))*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karamuk, Gümeç (1975): *Ahmed Azmi Efendis Gesandtschaftsbericht als Zeugnis des osmanischen Machtverfalls und der beginnenden Reformära unter Selim III.* Bern: Herbert Lang, Frankfurt/M: Peter Lang.

- Kaymaz, Nejat (1983): „Misak-ı Milli Üzerinde Yapılan Tartışmalar Hakkında“ (Zu Debatten über den Nationalpakt). *VIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara 11-15 Ekim 1976. Kongreye Sunulan Bildiriler*. Cilt III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1941-1958.
- Keskin, Hakkı (1978): *Die Türkei. Vom Osmanischen Reich zum Nationalstaat - Werdegang einer Unterentwicklung*. Berlin: Verlag Olle & Wolter.
- Keyder, Çağlar (1984): „Vom Osmanischen Reich zur Republik. Die politische Ökonomie der türkischen Demokratie“. *Türkei. Zwischen Militärrherrschaft und Demokratie*. Hrsg. Ömer Seven. Hamburg: VSA-Verlag. 25-75.
- Khoury, Adel Theodor (1986): *Toleranz im Islam*. Altenberge: Christlich-islamisches Schrifttum.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1981): *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han (Erhabener Herrscher Sultan Abdülhamid II.)*. Istanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kıvılcımlı, Hikmet (o.J.): *Halk Savaşının Planları (Die Strategien des Volkskrieges)*. Istanbul: Tarihsel Maddecilik Yayınları.
- Ders. (1965): *Tarih, Devrim, Sosyalizm (Geschichte, Revolution, Sozialismus)*. Istanbul: Tarihsel Maddecilik Yayınları.
- Kodaman, Bayram (1987): *Sultan II. Abdulhamit Devri Doğu Anadolu Politikası (Die Ostanatolien-Politik in der Ära Abdülhamits II.)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Koloğlu, Orhan (1989): *İlk Gazete, ilk Polemik. Vekay-i Mısriye'nin Öyküsü ve Takvimi-Vekayi ile tartışması (Die erste Zeitung, die erste Polemik. Die Geschichte der Vekay-i Misriye und ihre Auseinandersetzung mit der Takvimi-Vekayi)*. Ankara: Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad (1966): *Edebiyat Araştırmaları (Untersuchungen zur Literatur)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ders. (1972): *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu (Die Gründung des Osmanischen Reiches)*. Istanbul: Başnur Matbaası.
- Kramers, J. H. (1934): „Tanzimat“. *Enzyklopaedie des Islam. Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker*. Bd. IV. Leiden: E. J. Brill und Leipzig: Otto Harrassowitz. 710-714.

- Kuran, Ercümend (1988): *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri 1793-1821 (Die Gründung der ersten osmanischen Botschaften in Europa und die politische Tätigkeit der ersten Botschafter 1793-1821)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Kushner, David (1979): *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908) (Die Geburt des türkischen Nationalismus (1876-1908))*. İstanbul: Kervan Yayınları.
- Küçük, Yalçın (1985): *Aydın üzerine Tezler 1830-1980*. Cilt I (*Thesen über die Intellektuellen 1830-1980*). Bd. I. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Küçükömer, İdris (1994): *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma (Die Entfremdung des Systems: Die Verwestlichung)*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Küttükoğlu, Mübahat S. (1974): *Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri (Die osmanisch-englischen Wirtschaftsbeziehungen)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Landau, Jacob M. (1981): *Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism*. London: C. Hurst & Company.
- Lewis, Bernard (1970): *Modern Türkiyenin Doğuşu (Die Geburt der modernen Türkei)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mardin, Şerif (1989): „‘Bediüzzaman’ Said Nursi und die Mechanik der Natur“. *Islam und Politik in der Türkei*. Hrsg. Blaschke, Jochen/Martin van Bruinessen. Berlin: Edition Parabolis. 197-232.
- Ders. (1992): *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 (Die politischen Ideen der Jungtürken 1895-1908)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- McIck, Kemal (1983): *İngiliz Belgeleriyle Musul Sorunu (1890-1926) (Die Mosul-Frage in englischen Dokumenten (1890-1926))*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Meray, Seha L./Osman Olcay (1977): *Osmanlı İmparatorluğunun Çöküş Belgeleri: Mondros bırakışması, Sevr andlaşması: İlgili Belgeler (Die Dokumente zum Zusammenbruch des Osmanischen Reiches: Der Waffenstillstand von Mudros, der Vertrag von Sèvres: maßgebliche Dokumente)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Meriç, Ümid (1975): *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü (Die Ansicht Cevdet Paschas über Gesellschaft und Staat)*. İstanbul: Ötügen Yayınevi.
- Minorsky, V. (1934): „Türán“. *Enzyklopaedie des Islam. Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker*. Bd. IV. Leiden: E. J. Brill und Leipzig: Otto Harrassowitz. 951-957.

- Muğhul, Muhammad Yakub (1987): *Kanuni Devri (Die Ära Kanunis)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Mustafa Kemal Pascha (1928a): *Die neue Türkei 1919-1927: Der Weg zur Freiheit 1919-1920*. Leipzig: Verlag von K.F. Koehler.
- Ders. (1928b): *Die neue Türkei 1919-1927: Die nationale Revolution 1920-1927*. Leipzig: Verlag von K.F. Koehler.
- Münir, Orhan (1937): „Minderheiten im osmanischen Reich und in der Türkei“. Inaugural-Dissertation. Köln: Buchdruckerei Orthen.
- Nirun, Nihat (1981): *Sistematik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp (Ziya Gökalp aus der Sicht der systematischen Soziologie)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nüzhet, Selim (1931): *Türk Gazeteciliği (Der türkische Journalismus)*. Istanbul: Istanbul Devlet Matbaası.
- Ohandjanian, Artem (1989): *Armenien. Der Verschwiegene Völkermord*. Wien/Köln/Graz: Böhlau Verlag.
- Oran, Baskın (1988): *Atatürk Milliyetçiliği. Resmi Ideoloji Dışı Bir İnceleme (Der atatürkische Nationalismus. Eine Untersuchung außerhalb der Offiziellen-Ideologie)*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Ortaylı, İlber (1987): *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı (Das längste Jahrhundert des Imperiums)*. Istanbul: Hil yayın.
- Öztuna, Yılmaz (1967): *Başlangıcından Zamanımıza Türkiye Tarihi*. Cilt 11 (*Die türkische Geschichte von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*). Bd. 11. o.O.: Hayat Kitapları.
- Ders. (1988): *Ali Bey*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Özün, Mustafa Nihat (1994): „Yüz Senelik Gazeteciliğimiz“ (Unser hundertjähriger Journalismus). *Müteferrika* 3 (1994): 3-47.
- Palmer, Alan (1992): *Verfall und Untergang des Osmanischen Reiches*. München/Leipzig: List Verlag.
- Parla, Taha (1989): *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm (Ziya Gökalp, der Kemalismus und der Korporatismus in der Türkei)*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- Perinçek, Doğu (1991): *Osmanlı'dan Bugüne Toplum ve Devlet (Von den Osmanen bis Heute Gesellschaft und Staat)*. Istanbul: Kaynak Yayınları.

- Petrosyan, Yuriy Asatovic (1974): *Sovyet Gözüyle Jöntürkler (Die Jungtürken aus der Sicht der Sowjets)*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Pistor-Hatam, Anja (1992): *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich. Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der Tanzimat*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Prens Sabahattin (1965): *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir (Wie kann die Türkei gerettet werden)*. Istanbul: Elif Yayınları.
- Ramsaur, Ernest Edmondson (1965): *The Young Turks Prelude to the Revolution of 1908*. Beirut: Khayats.
- Sclek, Sabahattin (1987a): *Anadolu İhtilali: Mondros Mütarekesinden Cumhuriyet İlanına Kadar Belgesel Olaylar Zinciri*. Cilt I (*Anatolische Revolution: Kette der dokumentarischen Ereignisse vom Waffenstillstand von Mudros bis zur Ausrufung der Republik*). Bd. I. Istanbul: Kastaş A.Ş.
- Ders. (1987b): *Anadolu İhtilali: İstiklal Harbi ve Yeni Türk Devletinin Kuruluşu*. Cilt II (*Anatolische Revolution: Unabhängigkeitskrieg und die Geburt des neuen türkischen Staates*). Bd. II. Istanbul: Kastaş A.Ş.
- Sencer, Muzaffer (1969): *Osmanlı Toplum Yapısı. Devrim Stratejisi Açısından (Die Struktur der osmanischen-Gesellschaft. Aus der Sicht einer revolutionären Strategie)*. Istanbul: Ant Yayınları.
- Seven, Ömer (Hrsg.) (1984): *Türkei. Zwischen Militärherrschaft und Demokratie*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Sivers, Peter von (1971): „Die Imperialdoktrin des Osmanischen Reiches 1596-1878“. *Reform und Revolution in der islamischen Welt. Von der osmanischen Imperialdoktrin zum arabischen Sozialismus*. Hrsg. Friedemann Büttner. München: List Verlag. 17-48.
- Steinbach, Udo (1979): *Kranker Wächter am Bosphorus*. Freiburg/Würzburg: Verlag Ploetz.
- Steinbach/Robert (Hrsg.) (1988): *Der Nahe und Mittlere Osten. Bd. I: Grundlagen, Strukturen und Problemfelder*. Opladen: Leske + Budrich.
- Steinbach, Udo (1993): „Türkei“. *Handbuch der Dritten Welt*. Hrsg. Dieter Nohlen/Franz Nuscheler Bd. 6. *Nordafrika und Naher Osten*. Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachf. 510-138.
- Steinhaus, Kurt (1969): *Soziologie der türkischen Revolution*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

- Steuerwald, Karl (1963): *Untersuchungen zur türkischen Sprache der Gegenwart*. Teil I. Berlin-Schöneberg: Langenscheidt KG.
- Şimşir, Bilal N. (1982/1983): *British Documents on Ottoman Armenians*. Vol. I: (1856-1880), 1982; Vol. II: (1880-1890), 1983. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ders. (1984): *The Genesis of the Armenian Question*. Ankara: Turkish Historical Society Press.
- TA. (1974): „Kanun-i Esasi“. *Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt 21. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. 218-220.
- Tansel, Fevziye Abdullah (1969): *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri. Cilt I: Şiirler (Die Werke von Mehmed Emin Yurdakul. Bd. I: Gedichte)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ternon, Yves (1981): *Tabu Armenien. Geschichte eines Völkermords*. Frankfurt a.M./Berlin: Verlag Ullstein.
- Tevetoğlu, Fethi (1972): „İttihad ve Terakki Cemiyeti (Fırkası)“ (Die Gesellschaft (Partei) für Einheit und Fortschritt). *Türkiye Ansiklopedisi*. Cilt 20. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. 446-452.
- Tibi, Bassam (1987): *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1992): *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München: Verlag C.H.Beck.
- Toker, Yalçın (1979): *Milliyetçiliğin Yasal Kaynakları (Die rechtlichen Quellen des Nationalismus)*. Istanbul: Toker Yayınları.
- Toprak, Binnaz (1989): „Die Institutionalisierung des Laizismus in der Türkischen Republik“. *Islam und Politik in der Türkei*. Hrsg. Blaschke, Jochen/Martin van Bruinessen. Berlin: Edition Parabolis. 95-107.
- Tunaya, Tark Z. (1952): *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952 (Politische Parteien in der Türkei 1859-1952)*. Istanbul: o.A.
- Ders. (1984): *Türkiye'de Siyasi Partiler. Cilt I: İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918 (Politische Parteien in der Türkei. Bd. I: Die Ära des Zweiten Konstitutionalismus 1908-1918)*. Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Ders. (1986): *Türkiye'de Siyasi Partiler. Cilt II: Mütareke Dönemi 1918-1922 (Politische Parteien in der Türkei. Bd. II: Die Ära der Waffenruhe 1918-1922)*. Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

- Tuncer, Hüseyin (1990): *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme (Eine Analyse der [Zeitschrift] Türk Yurdu)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- T.C. Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı (Hrsg.) (1978): *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi*. Cilt III, Kısım 5: 1793-1908 (*Die Geschichte der türkischen Armee*). Bd. III, Kapitel 5: (1793-1908). Ankara: T.C. Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı Harp Tarihi Yayınları.
- Tunçay, Mete (1981): *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931) (Die Bildung der Ein-Partei-Regierung in der Türkischen Republik 1923-1931)*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Ders. (1989): „Der Laizismus in der Türkischen Republik“. *Islam und Politik in der Türkei* Hrsg. Blaschke, Jochen/Martin van Bruinessen. Berlin: Edition Parabolis. 53-95.
- Ursinus, M.O.H. (1993): „Millet“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Vol. VII. Leiden/New York: E.J. Brill. 61-64.
- Ders. (1994): *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*. Istanbul: Isis Verlag.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1943): *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları. Cilt I: Acemi ve Yeniçeri Ocağı (Die Kapıkulu Ocaks in der osmanischen Staatsorganisation. Bd. I: Die Acemi- und Janitscharen Ocaks)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ders. (1972): *Osmanlı Tarihi*. Cilt I (*Osmanische Geschichte*). Bd. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ders. (1975): *Osmanlı Tarihi*. Cilt II (*Osmanische Geschichte*). Bd. II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ders. (1973): *Osmanlı Tarihi*. Cilt III (*Osmanische Geschichte*). Bd. III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ülken, Hilmi Ziya (1992): *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (Die Geschichte der modernen Idee in der Türkei)*. Istanbul: Ülken Yayınları.
- Weiber, Gerhard (1978): *Militär und Entwicklung in der Türkei 1945-1973*. Opladen: Leske Verlag.
- Werner, Ernst (1966): *Die Geburt einer Großmacht. Die Osmanen (1300-1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus*. Berlin: Akademie Verlag.

Werner, Ernst/Walter Markou (1978): *Geschichte der Türken von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag.

Yerasimos, Stefanos (1986): *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye. Cilt I: Bizanstan Tanzimata (Die Türkei im Prozeß der Unterentwicklung. Bd. I: Von Byzanz bis zur Tanzimat)*. Istanbul: Belge Yayınları.

Ders. (1987): *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye. Cilt II: Tanzimat'tan I. Dünya Savaşına (Die Türkei im Prozeß der Unterentwicklung. Bd. II: Von der Tanzimat bis zum Ersten Weltkrieg)*. Istanbul: Belge Yayınları.

Yirmisekiz Mehmet Çelebi (1970): *Şefaretnamei Mehmet Çelebi. Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi. Çelebi'ye ait yazma nüshadan sadeleştirilen Şevket Rado. (Die Reise Mehmet Çelebis nach Frankreich)*. Istanbul: Hayat Tarih Mecmuası Yayınları.

3. Zur Kurdenfrage

Allafı, Mohammad H./Sabine Allafı (1994): *Entwicklungspolitik am Pranger - Wie Völker der 3. Welt zur Asylsuche verdammt werden. Mit Beispiel: Kurdistan im Zangengriff der internationalen Politik*. Konstanz: Wisslit-Verlag.

Baran, Utc (1989): „Deportationen: Tunceli Kanunları“. *Dokumentation zur Internationalen Konferenz „Menschenrechte in Kurdistan“*. Hrsg. Initiative „Menschenrechte in Kurdistan“. Bremen: Eigendruck. 114-119.

Bayrak, Mehmet (1993): *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri Üstüne (Über die Kurden und ihre national-demokratischen Kämpfe)*. Ankara: Öz-Gc Yayınları.

Behrendt, Günter (1993): *Nationalismus in Kurdistan. Vorgeschichte, Entstehungsbedingungen und erste Manifestationen bis 1925*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Bender, Cemşid (1990): „Tarih İçinde Kürtlerin Yeri“ (Der Platz der Kurden in der Geschichte). *Teori* 4 (1990): 28-37.

Beşikçi, İsmail (o.J.): *Dokumente und Analysen zur Lage der Kurden in der Türkei*. (o.A.).

Ders. (1990): *Devletlerarası Sömürge Kurdistan (Kurdistan- Internationale Kolonie)*. Bonn: Weşanén Rewşen.

- Ders. (1991a): *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu. Bilim Yöntemi Türkiye'deki Uygulama 2 (Die Türkische Geschichtstheorie, die Sonnensprachtheorie und die Kurdenfrage. Die Methode der Wissenschaft, ihre Anwendung in der Türkei 2)*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Ders. (1991b): *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu. Bilim Yöntemi Türkiye'deki Uygulama 3 (Die Satzung der Republikanischen Volkspartei (1927) und die Kurdenfrage. Die Methode der Wissenschaft, ihre Anwendung in der Türkei 3)*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Ders. (1991c): *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi. Bilim Yöntemi Türkiye'deki Uygulama 4 (Das Tunceli Gesetz (1935) und das Genozid von Dersim. Die Methode der Wissenschaft, ihre Anwendung in der Türkei 4)*. Bonn: Weşanên Rewşen.
- Ders. (1992): *Kürdistan Üzerinde Emperyalist Bölüşüm Mücadelesi 1915-1925. Cilt I. Bilim Yöntemi Türkiye'deki Uygulama 7 (Der Imperialistische Aufteilungskampf um Kurdistan 1915-1925. Bd. I. Die Methode der Wissenschaft, ihre Anwendung in der Türkei 7)*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Blau, Joyce (1985): „Kürtçe Dilbilim ve Sözlük Çalışmaları“ (Sprachwissenschaft und Wörterbuchstudien in Kurdisch). *Studia Kurdica* 1-3 (1985). Hrsg. Institut Kurde de Paris: 60-71.
- Bohrmann, Lothar (1991): „Der ‘Ursprung der Kurden’ in der westlichen Orientalistik und die Entwicklung des Kurdischen Geschichtsbewußtseins“. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift (EAZ)* 2 (1991): 316-331.
- Bois, Th., V. Minorsky, D. N. MacKenzie (1986): „Kurds, Kurdistan“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Volume V. Leiden: E. J. Brill. 438-486.
- Bozkurt, Aşkın (1994): *Das Kurdenproblem in der Türkei. Die Manifestation und Konsolidierung des ethnischen Konflikts und die Frage seiner Lösung*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang
- van Bruinessen, Martin (1985): „Onyedinci Yüzyılda Kürtler ve Dilleri: Kürt Lehçeleri Üzerine Evliya Çelebi'nin Notları“ (Die Kurden und ihre Sprache im 17. Jahrhundert: Notizen Evliya Çelebis zu kurdischen Dialekten). *Studia Kurdica* 1-3 (1985). Hrsg. Institut Kurde de Paris: 13-37.
- Ders. (1989b): *Agha, Scheich und Staat. Politik und Gesellschaft Kurdistans*. Hrsg. Verlagsabteilung des Berliner Instituts für Vergleichende Sozialforschung e. V. Berlin: Parabolis.

- Ders. (1989c): „Vom Osmanismus zum Separatismus: Religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said“. *Islam und Politik in der Türkei*. Hrsg. Blaschke, Jochen/ Martin van Bruinessen. Berlin: Edition Parabolis. 109-165.
- Burkay, Kemal (1986): *Kürdistan'ın Sömürgeleştirilmesi ve Kürt Ulusal Hareketleri (Die Kolonisierung Kurdistans und die kurdischen Nationalbewegungen)*. (o.A.): Özgürlük Yolu Yayınları.
- Ders. (1992): *Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan. Coğrafya - Tarih - Edebiyat*. Cilt I (Von der Vergangenheit bis Heute Kurden und Kurdistan. *Geographie - Geschichte - Literatur*). Bd. I. Istanbul: DENG Yayınları.
- Celil, Casimé (1989): „Türk Reformist Hareket İdeolojisinin Osmanlı İmparatorluğundaki Kürtlerin Toplum Düşüncesinin Gelişimine Etkisi. - 'Kürdistan' Gazetesi Örneğinde,, (Der Einfluß der Ideologie der türkischen Reformbewegung auf die Entwicklung des Gesellschaftsgedankens der Kurden im Osmanischen Reich - Aufgezeigt am Beispiel der Zeitung 'Kürdistan' -. *Özgür Gelecek* 8 (1989): 34-38.
- Celil, Celilé (1990): „Bağımsızlık Uğruna Botan Hareketi“ (Die Botanbewegung mit dem Ziel der Unabhängigkeit). *Deng* 2 (1990): 21-31.
- Ders. (1992): *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler (Die Kurden im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich)*. Ankara: Öz-Gc Yayınları.
- Chaliand, Gérard (1988): „Die nationale Frage und die Rechte der Minderheiten“. *Kurdistan und die Kurden*. Hrsg. Gérard Chaliand. Bd. 1. Göttingen und Wien: pogrom Taschenbücher. Reihe bedrohte Völker. 19-35.
- Cigerxin (1985): *Tarixia Kurdistan I (Die Geschichte Kurdistans I)*. Stockholm: Weşanén Roja Nû.
- Dahoodi, Zuhdi al- (1987): *Die Kurden. Geschichte, Kultur und Überlebenskampf*. Frankfurt a.M.: Umschau Verlag.
- Dersimi, M. Nuri (1988): *Kürdistan Tarihinde Dersim (Dersim in der Geschichte Kurdistans)*. Köln: Komkar Yayınları.
- Driver, Godfrey Rolles (1923): „The Name Kurd and its Philological Connexions“. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London. 393-403.
- Düchting, Johannes/Nuh Ates (1992): *Stirbt der Engel Pfau. Geschichte, Religion und Zukunft der Yazidi-Kurden*. Köln: Medico international + Edition Komkar.

- Feigel, Erich (1995): *Die Kurden. Geschichte und Schicksal eines Volkes*. München: Universitas.
- Firat, M. Şerif (1970): *Doğu illeri ve Varto Tarihi (Die östlichen Provinzen und die Geschichte von Varto)*. Ankara: Kardeş Matbaası.
- Franz, Erhard (1986): *Kurden und Kurdentum. Zeitgeschichte eines Volkes und seiner Nationalbewegungen*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Fuad, Kamal (1970): *Kurdische Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland Band 30*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Ders. (1988): „Grundzüge der kurdischen Literatur“. *Die für die Freiheit Sterben. Geschichte des kurdischen Volkes*. Ferdinand Hennerbichler. Wien: Edition S Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei. 54-67.
- Garzoni, Maurizio (1787): *Grammatica e Vocabolario della Lingua Kurda (Grammatik und Wortschatz der kurdischen Sprache)*. Roma: Nella Stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda Fide.
- Ghassemloou, Abdul Rahman (1965): *Kurdistan and the Kurds*. Prag: Publishing House of the Czechoslovak Academy of Sciences Prague.
- Ders. (1984): „Bericht über Iranisch-Kurdistan“. *Kurdistan und die Kurden*. Hrsg. Gérard Chaliand. Bd. 1. Göttingen und Wien: pogrom Taschenbücher. Reihe bedrohte Völker. 183-228.
- Gökalp, Ziya (1975): *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik İncelemeler (Soziologische Analysen über die kurdischen Stämme)*. Ankara: Komal Yayınları.
- Göldaş, İsmail (1991): *Kürdistan Teđli Cemiyeti (Gesellschaft zur Erhebung Kürdistans)*. Istanbul: Doz Yayınları.
- Gstrein, Heinz (1974): *Volk ohne Anwalt. Die Kurdenfrage im Mittleren Osten*. Freiburg/Schweiz/Nürnberg: Imba + Lactare Verlag.
- Halaçođlu, Yusuf (1996): „The Evaluation of the Words Türk-Etrak, Kürd-Ekrad as the Appear in the Ottoman Documents“. *Belleten* April 1996: 147-154.
- Hasretyan, M.A/ K.M Ahmad/ M. Ciwan (1985): *1925 Kürt Ayaklanması. Şeyh Sait Hareketi (Der kurdische Aufstand von 1925. Die Scheich Sait-Bewegung)*. Uppsala: Jina Nü Yayınevi.
- Heinrich, Lothar A. (1989): *Die kurdische Nationalbewegung in der Türkei*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

- Hennerbichler, Ferdinand (1988): *Die für die Freiheit Sterben. Geschichte des kurdischen Volkes*. Wien: Edition S Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei.
- Hinz-Karadeniz, Heidi/Rainer Stoodt (Hrsg.) (1994): *Kurdistan: Politische Perspektiven in einem geteilten Land*. Gießen: Focus Verlag.
- Ibrahim, Ferhad (1983): *Die kurdische Nationalbewegung im Irak. Eine Fallstudie zur Problematik ethnischer Konflikte in der Dritten Welt*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Ikibin'e Doğru* (1987): „Gizlenen Tutanak. Atatürk: 'Kürtlere Özerklik'“ (Das verheimlichte Protokoll. Atatürk: „Autonomie für die Kurden“). *2000 Ikibin'e Doğru. Haftalık haber yorum dergisi* 30.8. 1987: 8-15.
- Jin (1985a): *Kovara Kurdi-Tirki 1918-1919. Weger ji tîpên Erebi bo tîpên Latîni: M. Emin Bozarlan (Kurdisch-Türkische Zeitschrift 1918-1919. Transkribiert von arabischen in lateinische Lettern von M. Emin Bozarlan)*. Bd. I. Uppsala: Weşanxana Deng.
- Jin (1985b): *Kovara Kurdi-Tirki 1918-1919. Weger ji tîpên Erebi bo tîpên Latîni: M. Emin Bozarlan (Kurdisch-Türkische Zeitschrift 1918-1919. Transkribiert von arabischen in lateinische Lettern von M. Emin Bozarlan)*. Bd. II. Uppsala: Weşanxana Deng.
- Jin (1986): *Kovara Kurdi-Tirki 1918-1919. Weger ji tîpên Erebi bo tîpên Latîni: M. Emin Bozarlan (Kurdisch-Türkische Zeitschrift 1918-1919. Transkribiert von arabischen in lateinische Lettern von M. Emin Bozarlan)*. Bd. III. Uppsala: Weşanxana Deng.
- Jin (1987): *Kovara Kurdi-Tirki 1918-1919. Weger ji tîpên Erebi bo tîpên Latîni: M. Emin Bozarlan (Kurdisch-Türkische Zeitschrift 1918-1919. Transkribiert von arabischen in lateinische Lettern von M. Emin Bozarlan)*. Bd. IV. Uppsala: Weşanxana Deng.
- Jin (1988): *Kovara Kurdi-Tirki 1918-1919. Weger ji tîpên Erebi bo tîpên Latîni: M. Emin Bozarlan (Kurdisch-Türkische Zeitschrift 1918-1919. Transkribiert von arabischen in lateinische Lettern von M. Emin Bozarlan)*. Bd. V. Uppsala: Weşanxana Deng.
- Kendal (1988): „Die Kurden unter der osmanischen Herrschaft“ und „Türkisch Kurdistan“. *Kurdistan und die Kurden*. Hrsg. Gérard Chaliand. Bd. 1. Göttingen und Wien: pogrom Taschenbücher. Reihe bedrohte Völker. 37-182.

- Kızıldemir, Zülfü (1995): *Das ethnische Lied als Medium kultureller Selbstbehauptung. Das kurdische (Volks-)Lied in seinen sozialen, politischen und kommunikativen Funktionen*. Münster: agenda Verlag.
- Küchler, Hannelore (1978): „Öffentliche Meinung. Eine theoretisch-methodologische Betrachtung und eine exemplarische Untersuchung zum Selbstverständnis der Kurden“. Inaugural- Dissertation Freie Universität Berlin.
- Küçük, Yalçın (1990): *Kürtler Üzerine Tezler (Thesen über die Kurden)*. Ankara: Dönem Yayınevi.
- Kurdistan* (1991): *Rojname kurdi ya pêşîn * İlk kürd gazetesi 1898-1902*. 2 Bde. (Die erste kurdische Zeitung 1898-1902) Wergêr ji tipên Erêbî bo tipên Latîni: M. Emin Bozarşan. Uppsala: Weşanxana Deng.
- Kutlay, Naci (1991): *Itihat Terakki ve Kürtler (Die Gesellschaft für Einheit und Fortschritt und die Kurden)*. Istanbul: Koral & Fırat Yayınları.
- Lazarev, M. S. (1989): *Emperyalizm ve Kürt Sorunu (1917-1923) (Der Imperialismus und die Kurdenfrage (1917-1923))*. Ankara: Öz-Ge Yayınları.
- Lewendi, Mahmud (1993): „Kürt Gazeteciliği 95 Yaşında. İlk Kürt Gazetesi ‘Kürdistan’ (1898-1902)“ (95 Jahre kurdischer Journalismus. Die erste kurdische Zeitung ‘Kürdistan’ (1898-1902)). *Medya Güneşi* 28: 10.11.14.
- Malmisanij (1986): *Yüzyılımızın Başlarında Kürt Milliyetçiliği ve Dr. Abdullah Cevdet (Der kurdische Nationalismus am Anfang unseres Jahrhunderts und Dr. Abdullah Cevdet)*. Uppsala: Jina Nü Yayınları.
- Malmisanij & Mahmud Lewendi (1992): *Li Kurdistana Bakur û li Tirkîyê Rojnamegeriya Kurdi (1980-1992) (Der kurdische Journalismus in Nordkurdistan und in der Türkei)*. Ankara: Öz-Ge Yayınları.
- Ders. (1991): *Said-i Nursi ve Kürt Sorunu (Said-i Nursi und die Kurdenfrage)*. Uppsala: Jina Nü Yayınları.
- Marr, Nikolaus (1911): „Esce o slove ‘çelebi’“. *Zapiski vostochn. otdel. imp. russk. archeol. obsc.* 20: 99-151, Sankt Petersburg.
- Ders. (1923): *Der japhetische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozess der mittelländischen Kultur*. Berlin/Stuttgart/Leipzig: W. Kohlhammer Verlag.
- Medyalı, A. (1991): *Antik Kürdistan’da Dinsel Yapılanma. Zerdüşt ve Öğretisi (Die religiöse Bildung in antik Kurdistan. Zarathustra und seine Lehre)*. Stockholm: Berhem Yayınları.

- Methy, Daniel (1985): „Birinci Dünya Savaşı Sonrası Constantinople’de Kürt Örgütlenmeleri Üzerine Bazı Belirlemeler“ (Überlegungen zu kurdischen Organisationen in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg in Konstantinopel). *Studia Kurdica* 1-3 (1985). Hrsg. Institut Kurde de Paris: 38-48.
- Meyer-Ingwersen, Johannes (1989): „Kurdische Sprache und Identitätsbildung kurdischer Kinder und jugendlicher“. *Dokumentation zur Internationalen Konferenz „Menschenrechte in Kurdistan“*. Hrsg. Initiative „Menschenrechte in Kurdistan“. Bremen: Eigendruck. 36-49.
- Michaelis, Johann David (1762): *Fragen an eine Gesellschaft gelehrter Männer die auf Befehl ihro Majestät des Königes von Dännemark nach Arabien reisen*. Frankfurt am Main: Johann Gottlieb Garbe.
- Minorsky, V. (1927): „Kurden-Kurdistan“. *Enzyklopaedie des Islam. Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker*. Bd. II. Leiden: E. J. Brill und Leipzig: Otto Harrassowitz. 1212-1240.
- Moradi, Golmorad (1992): *Ein Jahr autonome Regierung in Kurdistan. Die Mahabad Republik 1946-1947. Geschichte der kurdischen Aufstandsbewegungen von der arabisch-islamischen Invasion bis zur Mahabad-Republik*. Bremen: Verlag Hochschule Bremen.
- Mönch-Bucak, Yayla (1994): „Die Rolle der kurdischen Sprache bei der Identitätsfindung“. *Kurdistan: Politische Perspektiven in einem geteilten Land*. Hrsg. Heidi Hinz-Karadeniz und Rainer Stoodt. Gießen: Focus Verlag. 239-255.
- Murcu, Uğur (1994): *Kürt-Islam Ayaklanması 1919-1925 (Der kurdisch-islamische Aufstand 1919-1925)*. Istanbul: Tekin Yayınevi.
- Nebez, Jemal (1969): *Kurdische Schriftsprache. Eine Chrestomathie moderner Texte*. Hamburg.: Helmut Buske Verlag.
- Ders. (1970): „Der Kurdische Fürst Mir Muhammad-i Rawandizi genannt Mir-i Kora im Spiegel der Morgenländischen und Abendländischen Zeugnissc. Ein Beitrag zur kurdischen Geschichte“. Dissertation Universität Hamburg.
- Ders. (1972): *Kurdistan und seine Revolution. Vortrag gehalten 1971 in Berlin (West) für die Kurden und für Freunde Kurdistans*. Publikation der National-Union kurdischer Studenten in Europa (NUKSE).
- Niewöhner, F. (1983): „War der Kurdenfürst Bedir-Khan-Bey an der Schlacht von Nisib beteiligt? Ein unveröffentlicher Brief des Generalfeldmarschalls Helmut von Moltke.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd.: 133. 134-144.

- Nikitin, Bazil (1976): *Kürtler. Sosyolojik ve Tarihi Inceleme (Kurden. Eine soziologische und historische Untersuchung)*. Bd. I. Istanbul: Özgürlük Yolu Yayınları.
- Ders. (1978): *Kürtler. Sosyolojik ve Tarihi Inceleme (Kurden. Eine soziologische und historische Untersuchung.)* Bd. II. Istanbul: Özgürlük Yolu Yayınları.
- Nirumand, Bahman (Hrsg.) (1991): *Die Kurden - verfolgt im eigenen Land. Die kurdische Tragödie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- O'Ballance, Edgar (1996): *The Kurdish Struggle 1920-1994*. New York: St. Martin's Press.
- Olson, Robert (1992): *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925) (Die Quellen des kurdischen Nationalismus und die Scheich Said-Revolution (1880-1925))*. Ankara: Öz-Gc Yayınları.
- Poladyan, Arşak (1991): *VII. - X Yüzyıllarda Kürtler (Die Kurden von 7. bis 10. Jahrhundert)*. Ankara: Öz-Gc Yayınları.
- Renan, Ernest (1855): *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Bd. I. Paris: A l'imprimerie impériale.
- Rohat (1987): *Kürdoloji Biliminin 200 Yıllık Geçmişi (1787-1987) (Die 200 jährige Vergangenheit der Kurdologie 1787-1987)*. Köln: Komkar Yayınları.
- Ders. (1992): *Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler (Der große Kummer Ziya Gökalps: die Kurden)*. Istanbul: Fırat Yayınları.
- Rojî Kurd* (1913): Herausgegeben und kommentiert von Cemal Xeznedar. Bagdad :Al-Mu`asasa Al`iraqiya 1981.
- Rumpf, Christian (1989): „Das türkische Sprachenverbotsgesetz“. *Dokumentation zur Internationalen Konferenz „Menschenrechte in Kurdistan“*. Hrsg. Initiative „Menschenrechte in Kurdistan“. Bremen: Eigendruck. 73-91.
- Sever, Metin (1992): *Kürt Sorunu. Aydınlarımız Ne Düşünüyor (Die Kurdenfrage. Was denken unsere Intellektuellen)*. Istanbul: Cem Yayınevi.
- Shakely, Ferhad (1989): „Klassische und moderne kurdische Dichtung“. *Dokumentation zur Internationalen Konferenz „Menschenrechte in Kurdistan“*. Hrsg. Initiative „Menschenrechte in Kurdistan“. Bremen: Eigendruck. 50-62.

- Silopi, Zinar (Kadri Cemil Paşa) (1991): *Doza Kurdistan. (Kurdistan Davası). Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları. (Das Ideal Kurdistan. Erinnerungen an den Befreiungskampf der kurdischen Nation von der 60 jährigen Unterdrückung)* Ankara: Öz-Gc Yayınları.
- Soane, Ely Bannister (1926): *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise. Narrative of a Journey from Constantinople through Kurdistan to Baghdad, 1907-1909.* St Helier/Amsterdam: Armoriga Booc Co/Apa-Philo Press.
- Speiser, Ephraim A. (1930): *Mesopotamian Origins. The Basic Population of the Near East.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Şeref Han (1990): *Şerefname. Kürt Tarihi (Kurdische Geschichte).* Istanbul: Hasat Yayınları.
- Tanyol, Cahit (1993): *Türkler ile Kürtler (Türken und Kurden).* Istanbul: Era Yayıncılık.
- TOBB (1995): „Doğu Sorunu, Teşhisler ve Tespitler“. Özel Araştırma Raporu. Stratejik Araştırmalar Dizisi 1. Temmuz 1995 (Die Ostfrage, Analysen und Feststellungen). *Hürriyet* (14. August - 6. September).
- Trautner, Bernhard J. (1991): „Der Kurden-Konflikt“: *Konflikte Seit 1945. Daten-Fakten-Hintergründe. Die Arabisch-islamische Welt.* Hrsg. Frank R. Pfetsch. Freiburg (Breisgau); Würzburg: Ploetz.
- Vanly, Ismet Cherif (1986): *Kurdistan und die Kurden.* Bd. 2. Göttingen/Wien: pogrom Taschenbücher. Reihe bedrohte Völker.
- Ders. (1988): *Kurdistan und die Kurden.* Bd. 3. Göttingen/Wien: pogrom Taschenbücher. Reihe bedrohte Völker.
- Wagner, Moritz (1852): *Reise nach Persien und dem Lande der Kurden.* Bd. 2. Leipzig: Arnoldische Buchhandlung.
- Wimmer, Andreas (1995): „Stämme für den Staat. Tribale Politik und die kurdische Nationalbewegung im Irak“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1 (1995): 95-111.
- Xani, Ehmedé (1990): *Mem ü Zin.* Istanbul: Hasat Yayınları.
- Xenophon (1990): *Anabasis. Der Zug der Zehntausend.* Griechisch-Deutsch. Hrsg.: Walter Müri. München und Zürich: Artemis Verlag.

Heidelberger Studien zur Internationalen Politik

herausgegeben von Frank R. Pfetsch

Frank R. Pfetsch (Hrsg.)

Globales Konfliktpanorama 1990–1995

Mit Beiträgen von Peter Billing, Andreas Busch, Christof Hartmann, Sabine Klotz, Marianne Rinza, Christoph Rohloff, Hardi Schindler und Bernhard J. Trautner
Dieses Buch beschreibt 100 interne und internationale Konflikte, die zwischen 1990 und 1995 in der Welt ausgetragen wurden. Die Konflikte sind chronologisch nach ihrer Entstehung aufgeführt und geographisch den Regionen Schwarzafrika, Nord-, Mittel- und Südamerika, Asien, Australien und Ozeanien, Europa und Vorderer und Mittlerer Orient zugeordnet. Jede Konfliktbeschreibung beginnt mit der Nennung der Konfliktparteien und der Konfliktdauer sowie mit der Beschreibung der Vorgeschichte, ohne die die heutigen Konflikte nicht zu verstehen sind. "Globales Konfliktpanorama 1990–1995" wurde von Regionalspezialisten geschrieben und ist ein in sich geschlossenes Werk; es kann auch als Weiterführung der fünfbandigen Ausgabe "Konflikte seit 1945" genutzt werden.

Den Ausblick in "Konflikte seit 1945" – geschrieben im Dezember 1990 – hat die Autorengruppe mit der Prognose geschlossen, daß nach Beendigung des Kalten Krieges neue, bisher verdeckte oder gewaltsam homogenisierte Konfliktlinien in den früheren Ostblockstaaten aufbrechen werden. Die zutage getretenen ethnischen und Nationalitätenkonflikte in Ost- und Südosteuropa sowie in Afrika haben diese Prognose bestätigt. Auch das rivalisierende imperialistische Ausgreifen der Supermächte in die Regionen der Dritten Welt ist einer Art Kondominiumpolitik gewichen, die, sich kristallisierend in der UNO, lokale Konflikte einzudämmen versucht. Die innerstaatlichen Konflikte um Selbständigkeit oder Selbstbestimmung haben die zwischenstaatlichen um Territorien und Grenzen weitgehend abgelöst.
Bd. 1, 1996, 317 S., 38,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-3000-4

Bernhard J. Trautner

Konstruktive Konfliktbearbeitung im Vorderen und Mittleren Orient — Ansätze der Deeskalation und Beilegung nationaler und internationaler Konflikte 1945–1995

Die Studie untersucht die Ausgangsbedingungen konstruktiver Bearbeitung nationaler und interna-

tionaler Konflikte zwischen 1945 und 1995 in der von der islamischen Mehrheitskultur geprägten Subregion Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens sowie Mittelasien. Auf der Basis eines Datensatzes von 168 Konflikten bzw. Konfliktphasen werden aus vornehmlich strukturellen Variablen wie bsw. den ethnischen oder weltanschaulichen Differenzen der Beteiligten oder der Art der Konfliktgüter erklärungskräftige von weniger erklärungskräftigen Einflußfaktoren isoliert und ihre Wirkungsrichtung in Bezug gewaltfreien, kompromißhaften bzw. endgültigen Konfliktaustrag multivariat modelliert. Ein weiteres Modell unterscheidet günstige von ungünstigen Ausgangsbedingungen für eine Einmischung von Vermittlern. Die auf diese Weise hoch aggregierten Erkenntnisse werden anhand der Vermittlungstätigkeit Dritter Parteien in konkreten Beispielen anschaulich gemacht. In dieser Analyse werden auch dynamische Faktoren des Deeskalations- und Beilegungsprozesses beleuchtet. Ein Vergleich der subregionalen Befunde mit den parallel im globalen Maßstab erhobenen Daten eines Projekt der Universität Heidelberg geht der Bedeutung einer häufig vermuteten "Eigengesetzlichkeit" der Konfliktbearbeitung im Vorderen und Mittleren Orient nach.
Bd. 2, 1997, 416 S., 58,80 DM, br.,
ISBN 3-89473-962-2

Sabine Klotz

Wie neutral war Schweden?

Die schwedische Neutralitätspolitik im Wandel

Seit 1814 war Schweden an keinem Krieg mehr beteiligt. Das Buch untersucht die Frage, inwiefern diese Tatsache auf die von Schweden verfolgte Neutralitätspolitik zurückzuführen ist. Nach einer Definition der Begriffe "Neutralität" und "Blockfreiheit" und einem Vergleich der Sicherheitspolitik der vier dauernd neutralen europäischen Staaten Schweden, Finnland, Österreich und der Schweiz wird die historische Entwicklung der schwedischen Neutralitätspolitik und die geostrategische Lage Schwedens dargestellt. Anschließend wird die schwedische Sicherheitspolitik während des Ost-West-Konflikts und seit 1989 behandelt, wobei der Anspruch dem tatsächlichen Regierungshandeln gegenüber gestellt wird.
Bd. 3, Frühjahr 1997, ca. 160 S., ca. 38,80 DM, br.,
ISBN 3-89473-964-9

Hardi Schindler

Konflikte in Südamerika

Die Arbeit behandelt die politischen Konflikte in Südamerika seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges. In einer typologischen Perspektive werden die Ursachen, Entstehungsbedingungen und Ver-

LIT Verlag Münster–Hamburg–London

Bestellungen über: Dieckstr. 73 48145 Münster Tel.: 0251–23 50 91 Fax: 0251–23 19 72

läufe der Konflikte dargestellt. Ein wesentliches Augenmerk liegt auf der Analyse der Beziehungen von Streitgegenständen, Eskalationsverläufen und der Konfliktdynamik. Unter Berücksichtigung überstaatlicher Organisationen werden die Regelungen und Lösungen untersucht.
Bd. 4, 1997, ca. 150 S., ca. 38,80 DM, br.,
ISBN 3-89473-959-2

Hüseyin Ağuıçenođlu

Genese der türkischen und kurdischen Nationalismen im Vergleich

Vom islamisch-osmanischen Universalismus zum nationalen Konflikt

Tagtäglich erreichen uns über die Massenmedien neue Nachrichten über die gewalttätigen Auseinandersetzungen im Kurdenkonflikt. Die Auswirkungen dieses Konfliktes bleiben jedoch nicht nur auf die Staaten beschränkt, in denen die Kurden ursprünglich leben, sondern haben mittlerweile auch Deutschland erreicht. Schätzungsweise leben eine halbe Millionen kurdische Einwanderer in Deutschland, die von den blutigen Auseinandersetzungen in ihrem Heimatland betroffen sind und durch ihre zum Teil gewalttätigen Aktionen Einfluß auf Deutschlands Kurdenpolitik ausüben. Obwohl die Medien in den letzten Jahren das deutsche Publikum mit zahlreichen Informationen über die Kurdenfrage versorgt haben, fehlt es nach wie vor an wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema. Die vorliegende Studie leistet einen wichtigen Beitrag zu diesem wenig bearbeiteten Gebiet der internationalen Konfliktforschung. In der Arbeit wird zunächst die Entstehung und Entwicklung der türkischen und kurdischen Nationalismen im Lichte der westlichen Nationalismusforschung untersucht und anschließend vor diesem theoretischen und historischen Hintergrund ein Erklärungsmodell für die Entstehung der Kurdenfrage in der Türkei herausgearbeitet. Dabei gelingt es dem Autor bei der Erforschung solch eines emotional aufgeladenen Themas, von dem er direkt betroffen ist, die wissenschaftliche Objektivität zu wahren.

Dieses Buch richtet sich sowohl an das Fachpublikum aus den Bereichen internationale Konfliktforschung und Orientalistik wie auch an eine breitere Öffentlichkeit.

Bd. 5, 1997, 288 S., 58,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-3335-6

Manfred Breuer

Nordirland. Eine Konfliktanalyse

Zum Thema Nordirland wurden bereits unzählige Untersuchungen veröffentlicht, die im Grunde alle Aspekte des Konflikts abdecken. Dabei stehen sowohl deskriptive Gesamtdarstellungen als auch

Analysen einzelner Aspekte der "Troubles" zur Verfügung. Vorliegende Arbeit schlägt nun den Bogen zwischen diesen beiden Ansätzen, indem sämtliche für den Konflikt relevanten Aspekte – von den historischen Wurzeln bis zu außenpolitischen Verflechtungen – zunächst deskriptiv eingeführt werden, um zusätzlich jedoch einer Analyse unterzogen zu werden. Dabei werden jeweils die Akteure, Institutionen und Lösungsansätze untersucht, die entlang der untersuchten Konfliktlinien von Bedeutung sind. Somit ist das vorliegende Werk gleichermaßen geeignet als einführende Gesamtdarstellung des Konflikts, als Kurzanalyse der einzelnen Konfliktlinien sowie als Referenz, die den schnellen Zugang zu allen relevanten "Players" im anscheinend unüberwindlichen nordirischen Bürgerkrieg ermöglicht.
Bd. 6, 1994, 140 S., 38,80 DM, br.,
ISBN 3-89473-957-6

Pan-European Conference In International Relations

Frank R. Pfetsch (Ed.)

International Relations and Pan-European Theoretical Approaches and Empirical Case Studies. Publication of the proceedings of the Inaugural Pan-European Conference in International Relations, held in Heidelberg, Germany, September 16 – 22, 1993

This book originated from the "Inaugural Pan-European Conference in International Relations" held in Heidelberg, September 1992. More than four hundred scholars from about thirty countries convened in workshops covering topics ranging from theoretical and disciplinary considerations to applied security concepts.

The selection from this broad range of topics was provided by an editorial committee from the "Standing Group on International Relations" in the "European Consortium for Political Research". The articles in this book are grouped into six main fields of research, i.e. "International Relations and its Theoretical Orientations", "Foreign Policy Studies", "Europe", "The Study of Conflicts", "Security Studies" and "United Nations". The reader has the option to overview the present state of scholarly activity in International Relations or get an insight into specific study-areas. This book claims to reflect the state of the art in the study of international relations particularly in Europe where most of the authors live or come from.

2. Aufl. 1994, 800 pp., 148,-DM, pb.,
ISBN 3-89473-945-2

LIT Verlag Münster – Hamburg – London

Bestellungen über: Dieckstr. 73 48145 Münster Tel.: 0251 – 23 50 91 Fax: 0251 – 23 19 72

**Studien zu Migration und
Minderheiten**
Studies in Migration and Minorities
herausgegeben von Dietrich Thränhardt

Dietrich Thränhardt (Ed.)

**Europe – A New Immigration Continent
Policies and Politics in Comparative
Perspective**

This study illustrates the challenges that Western European nations face as they struggle to come to terms with their new situation as countries of immigration, against their historical backdrop as important countries of out-migration. Since the end of the Cold War, immigration has become one of the foremost issues of national as well as European politics. In this volume, the models and policies of the four large nations of Western Europe – France, Germany, Great Britain, and Italy – are examined within a comparative framework by leading national experts on immigration policy. Bringing together the individual countries, elements of a “negative coordination” as well as those of a united European immigration policy are evaluated with particular attention given to EU visa arrangements and the discourse centering around a border free “Schengenland” Europe. Within this context, the thinking expressed by the concept “Fortress Europe” is confronted by highlighting the demographic disparities between rich and poor nations, and concepts of future policies are presented.

Bd. 1, 2. Aufl. 1996, 288 S., 48,80 DM, br., —
ISBN 3-89473-362-4

Helmuth Schweitzer

**Der Mythos vom interkulturellen Lernen
Zur Kritik der sozialwissenschaftlichen
Grundlagen interkultureller Erziehung und
subkultureller Selbstorganisation ethnischer
Minderheiten am Beispiel der USA und der
Bundesrepublik Deutschland**

Die Studie stellt zwei zentrale Grundsätze für die Gestaltung “interkultureller” Beziehungen zwischen ethnischen Gruppen in Frage: Interkulturelles Lernen ist keineswegs – wie in Deutschland propagiert – von vornherein als positives Konzept zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus zu betrachten.

Ebenso problematisch erscheint es, subkulturelle Abgrenzungsformen der Minderheiten gegenüber dem Einfluß der Dominanzkultur in Politik und Erziehungsinstitutionen als “Hang zur Ghettoisierung” abzustempeln oder umgekehrt als einzig erfolgreiche Methode zur Befreiung aus kollekti-

ver Unterdrückung anzusehen.

Interkulturelles Lernen reduziert sich in Deutschland – allen idealistischen Vorstellungen aus Wissenschaft, Pädagogik und Politik zum Trotz – meist auf “folkloristisch-kulinarische Bereicherung” der Einheimischen und fördert Anpassung und soziale Ausgrenzung der “Fremden”.

Vor dem Hintergrund eigener 20jähriger pädagogischer und sozialwissenschaftlicher Praxis in der “interkulturellen” Arbeit kommt der Autor zu dem Schluß:

Interkulturelles Lernen und rassistische Politik schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern sind nur zwei Seiten der gleichen Medaille. Ohne Erhalt der eigenen Sprache und Selbstorganisation der Einwandererminderheiten findet gleichberechtigtes interkulturelles Lernen zwischen Mehrheits- und Minderheitsbevölkerung in emanzipatorischer Absicht gar keine realen Anknüpfungspunkte mehr.

Bd. 2, 1994, 499 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-89473-887-1

Dimitrios Stambulis

**ArbeitsimmigrantInnen zwischen
“Isolation” und “Emanzipation”**

Analysen und Konzepte zur Lebenssituation der Einwanderer in der Bundesrepublik Deutschland

Bd. 3, 1994, 184 S., 48,80 DM, br., ISBN 3-8258-2135-8

Andreas Demuth

**Neue Ost-West-Wanderungen nach dem
Fall des Eisernen Vorhangs?**

Vorträge und Aufsätze der Konferenz über Neue Ost-West-Wanderungen als Folge der wirtschaftlichen und politischen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa? Die in diesem Band versammelten Aufsätze beschäftigen sich mit der europäischen Ost-West-Migration nach dem Fall des Eisernen Vorhangs. Eine grundlegende Einführung in die Migrationsproblematik soll zunächst auch denjenigen, die sich bisher nicht ausführlich mit dieser Frage beschäftigt haben, den Einstieg ermöglichen. Danach wird das Generalthema der Ost-West-Migration in seinen Gesamtkontext eingeordnet. In den folgenden Länderstudien werden Situation und Probleme sowohl der Entsendeländer wie auch der Durchreise- und Empfängerländer exemplarisch dargestellt.

Dieser Band ist das Ergebnis einer Konferenz, die vom Institut für Politikwissenschaft der Universität Münster in Zusammenarbeit mit dem Schwei-

LIT Verlag Münster – Hamburg – London

Bestellungen über: Dickstr. 73 48145 Münster Tel.: 0251 – 23 50 91 Fax: 0251 – 23 19 72

zer Eidgenössischen Departement für Auswärtige Angelegenheiten veranstaltet wurde.
Bd. 4, 1995, 220 S., 48,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2222-2

Dieter Staas

Migration und Fremdenfeindlichkeit als politisches Problem

Der vorliegende Text untersucht die sozialen, ökonomischen, historischen und politischen Aspekte der mit Migration verbundenen Fremdenfeindlichkeit. Darstellung und Analyse beschränken sich dabei auf die Erscheinungsformen fremdenfeindlicher Gewalt in Deutschland seit der Wiedervereinigung. Da diese Arbeit zudem beansprucht, einen praktischen Beitrag zum Thema Migration und Fremdenfeindlichkeit zu leisten, werden aus der Ursachenanalyse Lösungsansätze abgeleitet.
Bd. 5, 1994, 244 S., 48,80 DM, br., ISBN 3-8258-2330-X

Interréseaux (Hrsg.)

Im Blick des Anderen

Immigration/Integration

Deutschland/Frankreich
Bd. 6, 1997, ca. 300 S., 34,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2495-0

Beiträge zur Konversionsforschung

herausgegeben von Prof. Dr. Ulrich Albrecht
(Institut für Internationale Politik und
Regionalstudien der Freien Universität Berlin)

Ulrich Albrecht

Rüstung in der Konversion?

Die aktuellen Entwicklungen beim Wandel von Beschäftigungsverhältnissen in der Rüstungsindustrie und bei den Streitkräften in Europa

Die Welt rüstet ab. Angesichts tiefgreifender wirtschaftlicher Wandlungskrisen richtet sich das Augenmerk vor allem auf die ökonomische und soziale Dimension der Umsetzung abrüstungspolitischer Schritte. Wird es gelingen, die Rüstungsminderungen einigermaßen intelligent, das heißt sozialverträglich und umweltschonend, zu bewerkstelligen, oder bürdet der politisch gewollte Schritt hin zum Abbau der Waffen den Volkswirtschaften zusätzliche, schwer tragbare Lasten auf? Abrüstung kostet Geld, eine "Friedensdividende" gibt es so ohne weiteres nicht. Wie die Tarifpartner, wie besonders im Osten Europas die neuen Regierungen die gewaltige Aufgabe der Umstellung auf andere als militärische Aktivitäten angehen, ist Thema dieses Bandes. Die Einzelstudien sind breit angelegt, mit dem Schwerpunkt auf der Entwicklung in Deutschland. Im Vordergrund steht die

Frage nach der Zukunft der Arbeit – der in den Waffenunternehmen Beschäftigten und der Soldaten. Die ersten Antworten der verantwortlichen Akteure werden auf dem Wege einer Zwischenbilanz vorgeführt.

Nicht nur in den neuen Bundesländern, sondern im gesamten vormaligen Ostblock erweist sich die Rüstungskonversion als übergreifende Aufgabe in umfassenden Transformationsprozessen. Die Verbindung der Konversionsproblematik mit Grundfragen der allgemeinen Transformationsdebatte ist das theoretische Anliegen dieses Buches. – Als Übersichtsband konzipiert, eröffnet der Band als Einführung des Herausgebers zugleich die neue Reihe "Beiträge zur Konversionsforschung" in diesem Verlag.
Bd. 1, 1994, 124 S., 29,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2137-4

Wolfgang Pfaffenberger; Petra Opitz (Hrsg.) Adjustment Processes in Russian Defence Enterprises within the Framework of Conversion and Transition

Bd. 2, 1994, 105 S., 58,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2028-9

Martin Grundmann

Regionale Konversion

Zur Theorie und Empirie der Reduzierung der Bundeswehr

Regionale Konversion heißt, den Truppenabbau zu gestalten, insbesondere hinsichtlich der regionalen Beschäftigungsperspektiven und der organisatorischen Möglichkeiten, zivile Nutzungskonzepte für militärische Liegenschaften zu erarbeiten. Für diese Gestaltungsaufgabe liefert das Buch methodische und theoretisch-konzeptionelle Grundlagen für die konversionspolitische Praxis.

Theoretisch wird ein akteurs- und handlungsorientierter Ansatz vorgeschlagen, der sich gegen ein instrumentell verkürztes Verständnis von regionaler Konversion wendet. Er berücksichtigt neben ökonomischen Aspekten die Bedeutung "weicher", sozialer und kultureller Faktoren des Alltagslebens in Garnisonsgemeinden sowie des konversionspolitischen Klimas. Dezentrale, kooperationsorientierte Konzepte zur Organisation regionaler Konversion können besser an die jeweils unterschiedlichen regionalen Potentiale und Bedarfe angepaßt werden als zentralistische Ansätze, zumal Konversion faktisch Aufgabe der Akteure vor Ort ist. Diesbezüglich wird auch eine kritische Würdigung der konversionspolitischen Diskussion der achtziger Jahre vorgenommen.

Die Folgen der Abrüstung für die regionale Beschäftigung werden anhand empirischer Daten aus dem Bundesland Schleswig-Holstein exemplarisch

LIT Verlag Münster – Hamburg – London

Bestellungen über: Dieckstr. 73 48145 Münster Tel.: 0251 – 23 50 91 Fax: 0251 – 23 19 72

untersucht. Die Ergebnisse belegen – unter Verweis auf andere bundesweite und regionale Studien –, daß eine Dramatisierung nicht angebracht ist, sondern der Truppenabbau auch Chancen für die regionale Entwicklung eröffnet.
Bd. 3, 1994, 220 S., 38,80 DM, br., ISBN 3-8258-2138-2

Ralf Hasler

Konversion von Rüstungsunternehmen Ein technologie- und marketingorientierter Ansatz

Die betriebliche Rüstungskonversion ist ein evolutionärer Prozeß der integrierten Organisations- und Technologieentwicklung. Der Aufhänger dieses Prozesses ist die Entwicklung von Neugeschäft. Die Identifizierung von wachstumsträchtigen Marktsegmenten, das Aufspüren neuer Technologietrends und der darauffolgende Innovationsprozeß bilden den roten Faden, der sich durch die gesamte betriebliche Konversion hindurchzieht. Das primäre Ziel ist aber nicht nur temporärer Markterfolg, sondern eine signifikante Wettbewerbsposition in internationalen High-Tech-Märkten. Voraussetzung für die Schaffung von nachhaltigem wirtschaftlichem Erfolg ist eine Unternehmenskultur, in der das unternehmerische Potential und die Individualität jedes Mitarbeiters zur Entfaltung kommen.

Bd. 4, 1994, 328 S., 58,80 DM, br., ISBN 3-8258-2139-0

Anna Stefaniak

Soziale Auswirkungen des Truppenabbaus

Analyse dreier Fallbeispiele der Standortkonversion in Nordrhein-Westfalen
Bd. 5, 1995, 256 S., 48,80 DM, br., ISBN 3-8258-2412-8

Michael Kalman

Regionale Konversion

Bd. 6, 1997, 250 S., 48,80 DM, br., ISBN 3-8258-2834-4

Regionale Friedensarbeit und Konversion

herausgegeben von der Stiftung "Die Schwelle"
Projektleiter: Dr. Burkhard Lubert

Burkhard Lubert

Die Konversion des Truppenübungsplatzes Bergen – Bericht über ein Projekt

Dieser Band gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse des interdisziplinären Forschungsprojektes für die Konversion des TÜP Bergen, skizziert die Relevanz für die Friedensfor-

schung und stellt Übertragungsmöglichkeiten für andere Konversionsprojekte dar.
Bd. 1, Frühjahr 1997, 128 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-2428-4

Oliver Lepsius

Deutsches Recht auf NATO-Truppenübungsplätzen

Das Buch untersucht am Beispiel des TÜP Bergen die einschlägigen Bestimmungen des NATO-Rechts und gibt Hinweise auf entsprechenden juristischen Reformbedarf. Eine Hilfe für alle PolitikerInnen und Bürgerinitiativen, die mit juristischen Problemen des militärischen Übungsbetriebes befaßt sind.

Bd. 2, 1995, 143 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-2427-6

Michael Kalman

Militärische Bestandsaufnahme des NATO-Truppenübungsplatzes Bergen

Das Buch liefert basierend auf öffentlich zugänglichem Material detaillierte Angaben über die Infrastruktur und den Übungsbetrieb des TÜP Bergen (mit Kataster der Waffensysteme und Munitionen, Szenarien für die Übungsabläufe und Kalkulationen des Munitionsverbrauches). Ein detaillierter Vergleich mit den Übungsflächen anderer NATO-Staaten dokumentiert die Übersättigung Deutschlands mit Truppenübungsplätzen und den entsprechenden Konversionsbedarf.

Bd. 3, 1995, 175 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-2429-2

Holger Fiegenbaum; Jürgen Hermann Voss

Ökologische Bestandsaufnahme des Truppenübungsplatzes Bergen

Das Buch gibt einen Überblick über die Umweltschädigungen durch den militärischen Übungsbetrieb und eine Typologisierung und Quantifizierung des Schadstoffinventars. Außerdem enthält es einen Atlas der entsprechenden Kontaminationsflächen und eine Auflistung kontaminationsrelevanter Betriebsstoffe und Munitionsarten der NATO mit chemischer Zusammensetzung und altlastenrelevanten Substanzen.

Bd. 4, 1996, 128 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-2430-6

Burkhard Lubert (Hrsg.)

Zivile Nutzungsmöglichkeiten des Truppenübungsplatzes Bergen

Mit Beiträgen von Holger Fiegenbaum, Andreas Jacob, Michael Kalman, Burkhard Lubert, Heiko Schultz
Das Buch enthält das Raumnutzungskonzept für die alternative Flächennutzung des TÜP Bergen,

LIT Verlag Münster – Hamburg – London

Bestellungen über: Dieckstr. 73 48145 Münster Tel.: 0251-23 5091 Fax: 0251-23 1972

Szenarien für die städtebaulichen und ökologischen Folgenutzungen und einen "Handlungsleitfaden Konversion".
Bd. 5, 1997, 160 S., 29,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2431-4

Olaf Mußmann

Geschichte des Truppenübungsplatzes Bergen

Das Buch schildert die bis in das ausgehende 19. Jahrhundert zurückreichenden Vorplanungen für einen Truppenübungsplatz in dieser Region, die Verwaltungs- und Planungsprozesse von Reichsbehörden und Wehrmacht, den Widerstand der betroffenen Bevölkerung gegen ihre Umsiedlung sowie die Diskussionen um eine Konversion des Platzes in der frühen Nachkriegszeit, die mit dem Beginn des "Kalten Krieges" endeten, als der Truppenübungsplatz wieder militärisch voll genutzt und über seine alten Grenzen hinaus ausgedehnt wurde.

Bd. 6, 1996, 120 S., 24,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2753-4

Politische Verhaltensforschung

herausgegeben von Prof. Dr. Ralf Zoll
(Philipps-Universität Marburg)

Ralf Zoll (Hrsg.)

StudentIn und Politik

Materialien zur Entwicklung eines neuen Politikverständnisses

Bd. 1, 1993, 180 S., 34,80 DM, br.,
ISBN 3-89473-888-x

Politik und Ökonomie

herausgegeben von Bernhard Blanke,
Ulrich Jürgens, Wolfgang Krumbein und
Ulrich Widmaier

Wolfgang Krumbein (Hrsg.)

Ökonomische und politische Netzwerke in der Region

Beiträge aus der internationalen Debatte
Bd. 1, 1994, 300 S., 58,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2114-5

Jahrbuch Nordrhein-Westfalen

herausgegeben von Prof. Dr. Jürgen Bellers,
Prof. Dr. Gerhard Brunn, Prof. Dr. Rainer Frey
und Prof. Dr. Horst Lademacher

Dieses neue Jahrbuch hat zum Ziel, die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen im Lande Nordrhein-Westfalen historisch und aktuell aufzuarbeiten. Auch im Vergleich zu anderen Bundesländern und Regionen Europas sollen Themen behandelt werden wie: Die Umstrukturierung des Ruhrgebietes, Wissenschaftslandschaft NW, der Rhein als Verkehrsachse, Rheinland und/oder Westfalen? Die Parteien in Nordrhein-Westfalen usw.

Der erste Band des Jahrbuches widmet sich einem bisher nicht erforschten Phänomen, nämlich der informellen und/oder formellen Kooperation benachbarter Gemeinden und Städte im Land z. T. unabhängig von den Kreisen, Regierungspräsidien, Ministerien u. a. Diese Kooperationen werden z. B. für die Bereiche Energie, Verkehr, Gewerbepolitik, Tourismus, Kultur, Krankenversorgung, Sozialpolitik, Messewesen untersucht. Ergänzt wird dies durch Vergleiche mit interkommunalen Kooperationen in anderen Bundesländern und in Nachbarstaaten.

Bd. 1, Frühjahr 1997, ca. 240 S., ca. 28,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2497-7

Schriftenreihe zum Jahrbuch Nordrhein-Westfalen

Jürgen Bellers; Alexander Bley;
Andrea Dederichs; Marco Dilgert;
Thomas Kämpfer; Leslie C. Karst;
Mario Müller; Dirk Neumann;
Winfried Preuschhoff; Gerold Reimann;
Daniel Richter

Das Siegerland in der Europäischen Union und in der Weltwirtschaft

Die Herausforderungen des EU-Binnenmarktes sowie der Weltwirtschaft und die Kooperation von Politik und Wirtschaft im Siegerland

Bd. 1, 1995, 250 S., 38,80 DM, br.,
ISBN 3-8258-2398-9

LIT Verlag Münster – Hamburg – London

Bestellungen über: Dieckstr. 73 48145 Münster Tel.: 0251 – 23 50 91 Fax: 0251 – 23 19 72

Tagtäglich erreichen uns über die Massenmedien neue Nachrichten über die gewalttätigen Auseinandersetzungen im Kurdenkonflikt. Die Auswirkungen dieses Konfliktes bleiben jedoch nicht nur auf die Staaten beschränkt, in denen die Kurden ursprünglich leben, sondern haben mittlerweile auch Deutschland erreicht. Schätzungsweise leben eine halbe Millionen kurdische Einwanderer in Deutschland, die von den blutigen Auseinandersetzungen in ihrem Heimatland betroffen sind und durch ihre zum Teil gewalttätigen Aktionen Einfluß auf Deutschlands Kurdenpolitik ausüben.

Obwohl die Medien in den letzten Jahren das deutsche Publikum mit zahlreichen Informationen über die Kurdenfrage versorgt haben, fehlt es nach wie vor an wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema. Die vorliegende Studie leistet einen wichtigen Beitrag zu diesem wenig bearbeiteten Gebiet der internationalen Konfliktforschung. In der Arbeit wird zunächst die Entstehung und Entwicklung der türkischen und kurdischen Nationalismen im Lichte der westlichen Nationalismusforschung untersucht und anschließend vor diesem theoretischen und historischen Hintergrund ein Erklärungsmodell für die Entstehung der Kurdenfrage in der Türkei herausgearbeitet. Dabei gelingt es dem Autor bei der Erforschung solch eines emotional aufgeladenen Themas, von dem er direkt betroffen ist, die wissenschaftliche Objektivität zu wahren.

Dieses Buch richtet sich sowohl an das Fachpublikum aus den Bereichen internationaler Konfliktforschung und Orientalistik wie auch an eine breitere Öffentlichkeit.

Hüseyin Ağuıçenođlu, geb. 1965 in Tunceli, absolvierte 1986 die Fächer Soziologie, Philosophie und Psychologie an der Universität Istanbul. Im Jahre 1988 begann er das Studium der Politischen Wissenschaften und Soziologie an der Universität Heidelberg, das er 1992 mit dem Magister Artium abschloß. Mit der vorliegenden Arbeit promovierte er an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg.