

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 149

Bert G. Fragner
Birgitt Hoffmann
(Hrsg.)

**Bamberger
Mittelasienstudien**

Konferenzakten
Bamberg 15.–16. Juni 1990



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1994

1994

Fraener/Hoffmann
Bamberger Mittelasienstudien

22,-



PPPA

Fragner/Hoffmann
Bamberger Mittelasienstudien

tebündig
von
Bert G. Fragner
Elisabeth Hoffmann
(Hrsg.)
beratendes
von
Bernd Winkelmann
Bamberger
Mittelasiestudien

Konferenzakten
Bamberg 15.–16. Junit 1990



Klaus Schäfer Verlag Berlin



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 149

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 149



Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Bert G. Fragner
Birgitt Hoffmann
(Hrsg.)

Bamberger Mittelasienstudien	1
Michael FRIEDRICH, Bamberg: Giftiges Unkraut und weinziehende Blumen. Die Entwicklung der Hunderter-Blumen-Bewegung in der uyghurischen Literatur Xinjiangs	11
Sonja GÖPPERT-PURZ, Bamberg: Die Osseten - eine französisch-kirgisische Interaktion	23
Sigrid KLEINMÜCHEL, Berlin: Die Gestalt des Prinzen im Schloss "Abdulla Qädir im geistigen Leben Usbekistan	37
Manfred LORENZ, Berlin: Das Täuschlicht	117
Klaus SCHWARZ, Berlin: Die 1990er Jahre in der islamischen Welt	137
Klaus SCHWARZ, Berlin: Die 1990er Jahre in der islamischen Welt	153



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1994



1374 BAMBURGISCHE DIENSTSTADT BIBLIOTHEK



11.8.1999

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Bamberger Mittelasienstudien : Konferenzakten, Bamberg 15. - 16. Juni 1990 / Bert G. Fragner ; Birgitt Hoffmann. - Berlin : Schwarz, 1994

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 149)

ISBN 3-87997-221-4

NE: Fragner, Bert G. [Hrsg.]; GT

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1993.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Bergstraße 2, D-12169 Berlin

ISBN 3-87997-221-4

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin



Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Eva-Maria AUCH, Greifswald: Zum Verhältnis von Religiosität, Nationalität und Gesellschaft in Aserbaidschan	11
Ingeborg BALDAUF, Bamberg: Prometheismus in der circumrevolutionären tatarischen Lyrik	25
Jirí BEČKA, Prag: "Perestroika" in der tadschikischen Literatur und Literaturwissenschaft, Bemerkungen	67
Dirk BETKE, Berlin: "Lasset uns Bergen und Flüssen neue Plätze zuweisen!" Zur politischen Ökologie des sozialistischen Zentralstaats in Innerasien: ein Beispiel aus Xinjiang (VR China)	81
Reinhard EISENER, Berlin: Some Problems of Research Concerning The National Delimitation of Soviet Central Asia in 1924	109
Michael FRIEDERICH, Bamberg: Giftiges Unkraut und wohlriechende Blumen. Die Entwicklung der Hundert-Blumen-Bewegung in der uyghurischen Literatur Xinjiangs	117
Sonja GIPPERT-FRITZ, Bamberg: Die Osseten - eine iranische Minderheit im Kaukasus	137
Sigrid KLEINMICHEL, Berlin: Die Gestalt des Prosachriftstellers "Abdulla Qādirī im geistigen Leben Usbekistans	153
Manfred LORENZ, Berlin: Das Tadschikische - eine Variante des Persi- schen	169

Jürgen PAUL, Hamburg: Nachrichten arabischer Geographen aus Mittelasien	179
Gabriele RASULY-PALECZEK, Wien: Verwandtschaft und Heirat als Mittel zur Festigung von Macht und Einfluß. Ein Fallbeispiel aus Nordost-Afghanistan:	193
Timur PULATOV: Wie der Emir von Buchara gestürzt wurde. Zur Geschichte einer Revolution Übersetzung aus dem Russischen: Erhard STÖLTING, Berlin:	217
Autoren und Herausgeber	229
Index.	232

Einleitung

Schon wieder ein Sammelband! Dieser Stoßseufzer mag manchen über die Lippen kommen, die das vorliegende Buch zur Hand nehmen. In der Tat greift derzeit die Mode um sich, unter Buchtiteln, die zunächst Monographien erwarten lassen, Einzelbeiträge mehrerer Autoren zu versammeln. Es scheint sich zunehmend durchzusetzen, daß die über diese Beiträge sich wölbende Tätigkeit eines oder gar mehrerer Herausgeber monographischen Buchveröffentlichungen ähnlich-, ja sogar gleichwertig estiniert wird. Waren es bisher nebst Fest- und Gedenkschriften überwiegend Kongreßakten, Konferenz- oder Symposiumsberichte, die die Textgattung der wissenschaftlichen Sammelbände speisten, folgt die Herausgabe von Sammelwerken heutzutage mehr und mehr einem anderen Szenarium: Jemand beschließt, zu einem bestimmten Thema ein Buch veröffentlichen zu wollen. Anstatt es selbst vom Anfang bis zum Schluß zu schreiben, setzt sich die betreffende Person mit einer Reihe von vermuteterweise einschlägig bewanderten Autoren ins Benehmen; alsbald wird eine sophistizierte Gliederung ausgearbeitet, die Beitragenden treffen sich - oft aus Drittmitteln finanziert - zu redaktionellen Gesprächsrunden, der oder die Herausgeber redigieren manchmal schonungslos in die einzelnen Beiträge hinein. An die Stelle gelehrter Kreativität des Autors (wie wir sie bei Monographien erwarten) tritt die leider nicht selten inhaltlich reduzierende, stilistische Glättung der Beiträge durch die Editoren, die die Wichtigkeit ihres Tuns unter anderem auch gern dadurch unter Beweis stellen, daß sie sich hemmungslos - natürlich immer nur im Dienste der erstrebten Einheitlichkeit des zu veröffentlichen Bandes - als Präzeptoren "ihrer" Autoren aufspielen. Den Höhepunkt derartigen Tuns bildet schließlich ein "Einleitung" benannter Vorspann, in dem solche Herausgeber neuen Typs den Lesern noch einmal die einzelnen Beiträge nacherzählen - manchmal drängt sich bei solchen Einleitungen (ähnlich den Einlassungen mancher Leiter wissenschaftlicher Diskussionen) nachgerade der Eindruck auf, als wollten sie ihren Lesern die Lektüre der einzelnen Beiträge ersparen! Darum geht es ihnen natürlich nicht; vielmehr wird versucht, auf

diese Weise in einer metawissenschaftlichen Zusammenfassung dem ganzen Band seine Sinngebung zu verpassen, die dann auch endlich den ureigenen gelehrten Beitrag eines solchen Herausgebers dokumentieren und ins rechte Licht rücken soll.

Hier soll kein Mißverständnis aufkommen: es gibt eine Reihe von Fällen, in denen das soeben ein wenig sarkastisch geschilderte Vorgehen durchaus seine Berechtigung hat; insbesondere Handbücher, Grundrisse und Standard-Gesamtdarstellungen können oft nur auf diese Weise zustandekommen! Die Inflation von Sammelbänden, die zugunsten des höheren Ruhmes ihrer Herausgeber mehr zu sein vorgeben als wir dann tatsächlich gebunden in der Hand halten, ist nichtsdestoweniger ein fast täglich registrierbares Faktum.

Wir legen demgegenüber Wert darauf, daß die vorliegenden "Bamberger Mittelasienstudien" mit solcher herausgeberischer Selbstdarstellung nichts zu tun haben sollen. Natürlich hat auch dieser Band eine Entstehungsgeschichte, die im folgenden kurz beschrieben werden soll. Abgesehen davon, daß sich die Beiträge mit dem vormals sowjetischen Zentralasien (Mittelasien) einschließlich der traditionell islamisch geprägten Areale Rußlands und Transkaukasiens sowie mit der chinesischen Provinz Xinjiang ("Ost-Turkestan") befassen, unterliegen sie keinerlei theoretischem oder methodischem Zusammenhalt. Die Herausgeber haben den Autoren keine inhaltliche oder gar heuristische Vorgaben gemacht; vergeblich werden die Leser einen tiefgründig verborgenen "roten Faden" suchen, der die einzelnen, hier vorgelegten Beiträge miteinander inhaltlich verknüpft. Wir werden in der Einleitung auch nicht versuchen, eine solche Verknüpfung im Nachhinein zu konstruieren.

Seit mehreren Jahren sind die Orientforscher der Universitäten Bamberg und Erlangen-Nürnberg in der glücklichen Lage, mit großzügiger Förderung durch das Bayerische Staatsministerium für Kultus, Wissenschaft und Kunst das sogenannte "Bayerische Orient-Kolloquium" durchzuführen, eine Vortragsreihe, die in den Wintersemestern jeweils in Erlangen, in den Sommersemestern jedoch an der Universität Bamberg stattfindet.

Dieses Bayerische Orient-Kolloquium bot im Sommersemester 1990 den organisatorischen Rahmen für die Abhaltung einer öffentlich zugänglichen zweitägigen "Kurzkonferenz", die in Absprache mit den beiden Bamberger Lehrstühlen für Iranistik und Turkologie vorbereitet wurde. Das Besondere daran war gar

nicht so sehr die Idee, diese Konferenz unter das Motto "Allgemeine und aktuelle Probleme Mittelasiens (Sowjetunion und China)" zu stellen, obwohl damals, etwa ein halbes Jahr nach dem Fall der Berliner Mauer und der Grenzzäune der DDR, die Aktualität des "islamischen Südens" der damals noch existierenden Sowjetunion von der Öffentlichkeit noch keineswegs so intensiv wahrgenommen wurde wie heutzutage. Sogar noch ein Jahr später konnte sich ein westdeutscher Rundfunkmoderator ohne Einspruch den Kalauer leisten "alle Welt weiß, was Tzatziki ist, aber niemand kennt Tadschikistan"! Das wäre heute kaum mehr denkbar.

Aufsehenerregend war vielmehr der Umstand, daß zu dieser Konferenz zum ersten Mal Kolleginnen und Kollegen nicht nur aus dem Westen (etwa Hamburg, Westberlin, Dänemark), sondern auch aus der DDR, aus Prag und (damals noch) Leningrad ohne besondere Präliminarien eingeladen werden konnten. Die Unterbringung erfolgte mehrheitlich privat, und so bot sich die Gelegenheit, gemeinsam mit diesen Kolleginnen und Kollegen drei bis vier Tage zu verbringen und nach intensiven, zuweilen sogar heftigen Gesprächen und Diskussionen im Bewußtsein auseinanderzugehen, mit einem Schlag ganz neue wissenschaftliche Bekanntschaften, ja Freundschaften geschlossen zu haben!

Spontane Begegnungen zwischen Ost- und Westdeutschen, Ost- und Westeuropäern waren zu jener Zeit noch neu, bargen noch besondere Erlebnisse in sich, waren aber auch noch bar jener Spannungen, die sich in den Monaten und Jahren danach entfalten sollten. Im Rahmen unserer "Kurzkonferenz" fand eben dieses Neue statt, nicht nur unter den Vortragenden, sondern auch im Auditorium: eine größere Gruppe von Zuhörern war aus Ost- und Westberlin angereist, weitere Interessenten kamen aus Thüringen, Erlangen, München und Frankfurt.

Neben den Mitteln, die uns aus dem Bayerischen Orientkolloquium zur Verfügung standen, konnten wir auch ein damals angebotenes, spezielles Programm des DAAD nützen, aus dem Vortragsreisen von DDR-Wissenschaftlern in die Bundesrepublik Deutschland finanziell unterstützt wurden. All das trug zum Erfolg der Konferenz bei, der vor allem in der Schaffung neuer, unkomplizierter Kommunikationsbedingungen bestand. Am Ende der Konferenz wurde sowohl von den Teilnehmern als auch von den Zuhörern der einhellige Wunsch nach der Veröffentlichung der gehaltenen Referate geäußert. Die Bereitschaft

der Leitung der Otto-Friedrich-Universität in Bamberg zur teilweisen finanziellen Unterstützung des Druckvorhabens und das kalkulatorische Engegenkommen des Berliner Klaus-Schwarz-Verlages ermöglichen weitere Schritte auf dem Wege zur Verwirklichung dieses Wunsches. Letztlich entscheidend für das Zustandekommen des vorliegenden Bandes war der unermüdliche, selbstlose und unentgeltliche Arbeitseinsatz von Christa FRAGNER, die im Alleingang für die gesamte formale redaktionelle Bearbeitung Sorge trug sowie die Druckvorlage anfertigte. Ihr sei hiedurch ausdrücklich gedankt.

II.

Die inhaltliche Bestimmung der Konferenz war nicht zufällig. Sowohl von Mitarbeitern der Bamberger Turkologie als auch der dortigen, damals gerade ein Jahr alt gewordenen Iranistik in Bamberg waren mittel- bzw. zentralasiatische Themen wiederholt behandelt worden. Das Areal der südlichen Republiken der GUS und des Westens der Volksrepublik China gilt in Bamberg nach wie vor als Interessensschnittpunkt mehrerer hiesiger türkologischer und iranistischer Gelehrter. Die Autoren von vier Beiträgen haben einen Bamberger Hintergrund (Ingeborg BALDAUF, Michael FRIEDERICH, Sonja GIPPERT-FRITZ; Reinhard EISENER, Berlin, war zum Zeitpunkt der Konferenz Mitarbeiter an einem bei der Universität Bamberg angesiedelten, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekt). Die Abhaltung unserer Konferenz und die Herausgabe dieses Bandes folgen nicht den zur Zeit aktuellen, überhandnehmenden Nachfragen der Öffentlichkeit über Mittelasatisches (woran nichts zu kritisieren wäre), sondern gehen auf schon seit langem bestehende Interessen mehrerer Bamberg Orientalisten zurück.

Als interdisziplinärer Gegenstand ist Mittelasienforschung für Bamberger Orientalisten bestens geeignet. Sie befaßt sich mit einer uralten Kulturlandschaft und ist geradezu prädestiniert, Forschungsthemen für sowohl philologisch als auch historisch arbeitende Turkologen, Iranisten, Islamwissenschaftler abzugeben. Die jahrtausendealte, innerkontinentale Kontakt- und Kommunikationszone zwischen dem Östlichen Mittelmeer, dem Indischen Ozean und der ostasiatischen Pazifikküste, die seit dem Altertum die chinesische und die iranische Hochkultur miteinander in Verbindung gebracht und als das Land der "Seidenstraße" weltweite Bekanntschaft erlangt hatte, ist gleichermaßen für Althistoriker, Mediävisten und Zeitgeschichtler fesselnd und verdient es, aus

der peripheren Rolle herausgelöst zu werden, in die sie vor allem in der westlichen Orientwissenschaft für mehrere Jahrzehnte geraten war.

Unseren eigenen Interessensschwerpunkten folgend, haben wir in der Konferenz Themen aus dem islamisch geprägten Teil der innerasiatischen Landmasse behandelt. Vor- und Nichtislamisches blieb ausgespart. Diese Rahmengabe hat auch den Ausschlag dafür gegeben, daß sowohl im Titel der Veranstaltung als auch in dem des vorliegenden Bandes dem Begriff "Mittelasiyen" gegenüber dem oft verwendeten "Zentralasien" der Vorzug gegeben wurde.

In der mitteleuropäischen Publizistik des 19. Jahrhunderts, insbesondere im deutschen Sprachraum, hatte es sich allmählich eingebürgert, nach russischem Vorbild nicht mehr von der "Bucharei", der "Kaschgarei" oder der "Tartarei" zu sprechen, sondern von "Turkestan" (gemäß dem gleichnamigen russischen Generalgouvernement), analog dazu von (Chinesisch) "Ost-Turkestan", später - und bis heute - auch von "Afghanisch-Turkestan". In der Öffentlichkeit des englischen Sprachraums blieben parallel dazu auch noch andere Begriffe erhalten, etwa "Oxiana", "Transoxiana" etc. - jedenfalls häufiger als im Deutschen. Kaschgar und Turfan in der chinesischen Westprovinz Xinjiang lagen für viele gebildete Engländer noch vor etwa fünfzig Jahren in "High Tartary"!

Gleichfalls in Anlehnung an russischen Sprachgebrauch bürgerte es sich um die Jahrhundertwende ein, im Deutschen von "Mittelasiyen" zu reden. Der Begriff bezeichnete die Länder der "Kirgisensteinpe" südöstlich von Orenburg, Transoxaniens (einschließlich der Protektorate Buchara und Chiwa), Ferghanas und Transkasiens. "Mittelasiyen" stand der Begriff "Zentralasien" gegenüber, mit Tibet, der Mongolei, der Dzungarei und dem Gebiet zwischen Altaibergen und Baikalsee. Im Englischen und Französischen war diese Gegenüberstellung nicht so exakt zu treffen; immerhin ist in manchen englischen Texten der Begriff "Central Asia" komplementiert durch Ausdrücke wie "Inner Asia" oder sogar "Innermost Asia".

Die durch das Generalgouvernement der Zarenzeit und die gleichnamige, sogenannte Autonome Sowjetrepublik gegebene Verwaltungseinheit "Turkestan" wurde Mitte der Zwanziger Jahre zugunsten sogenannter nationaler Republiken aufgelöst - anstelle des transnationalen "Turk"-estans traten neugeschaffene Länder von zum Teil neu definierten Einzelnationen - Usbekistan, Turkmenistan, Kasachstan, später Tadschikistan und Kirgisien. Folgerichtig wurde der

Gebrauch von "Turkestan" in der Sowjetunion zunehmend verpönt, an seine Stelle trat der verbindliche Ausdruck "Mittelasiens und Kasachstan". Im westdeutschen wissenschaftlichen Sprachgebrauch setzte sich seit den Fünfziger Jahren - in Abgrenzung von östlichen Sprachregelungen - mehr und mehr die Verwendung von "Zentralasien" durch, in Anlehnung an englischen und französischen Sprachgebrauch, während in der DDR natürlich das russische (sowjetische) Vorbild verbindlich blieb. Zeitweise wurde im Westen sogar subversive, östliche Sprachunterwanderung vermutet, wenn von Mittelasien die Rede war! Nach dem Ende des Kalten Krieges und vieler seiner (u.a. auch skurrilen) Nebenkriegsschauplätze mag es allerdings erscheinen, daß das kontrastive Begriffspaar "Mittelasiens" mit "Zentralasien" durchaus praktikabel ist, vielleicht sogar nützlicher als das weniger spezifische "Zentralasien" westlichen Sprachgebrauchs.

Das in unterschiedlicher Intensität islamisch geprägte "Mittelasiens" befand sich die längste Zeit islamischer Geschichte hindurch keineswegs in der peripheren und entlegenen Position, in der es heutzutage und insbesondere durch die Brille neuzeitlicher (nota bene westlicher!) Islam- und Orientforschung erscheinen mag. Aus Buchara stammte der berühmteste *hadīt*-Gelehrte. Die Stadt war auch die Heimat Avicennas. Mehr als ein Jahrhundert lang war der dort ansässige Sāmānidenhof nach Bagdad das unbestrittene zweite kulturelle Zentrum der ^oAbbāsidenzeit gewesen - nicht zuletzt auf der wirtschaftlichen Grundlage seiner konstant hohen Einnahmen aus dem Handel mit türkischen Militärsklaven, die von Transoxanien über das iranische Hochland nach Mesopotamien geliefert wurden. Müßig, auf die Heimat al-Fārābīs, Al-Hwārizmīs und al-Bīrūnīs hinzuweisen, um nur einige wenige Prominente der islamischen Geschichte zu nennen! Noch im fünfzehnten Jahrhundert waren die Timuriden in Samarkand und Herat in Modeangelegenheiten weithin tonangebend gewesen. Erst nach 1600 blieben die Karawanen, die lange Zeit zwei so weit voneinander entfernte Punkte wie Peking und Konstantinopel verbunden hatten, allmählich aus - die jahrtausendealte Landverbindung zwischen China, Iran, Indien und Osmanischem Reich wurde zunehmend von der abendländischen Seefahrt abgelöst. Aber noch vor 1900 war der kulturelle, wirtschaftliche und personelle Austausch zwischen Transoxanien, Afghanistan und Teilen Indiens durchaus respektabel.

Russische Kolonialpolitik, letztendlich aber die Errichtung der Sowjetmacht in Mittelasien führten zur zeitweiligen Isolation dieser Region, insbesondere

gegenüber den nicht im sowjetischen Einflußbereich gelegenen Ländern. Mit dem Zusammenbruch und der Auflösung der sowjetischen Herrschaft sehen sich die Länder Mittelasiens nach Jahrzehnten der Abgeschlossenheit nunmehr wieder mit ihren südlichen Nachbarländern, darüber hinaus auch mit der gesamten westlichen Welt konfrontiert - und wir uns im Westen mit ihnen. Viele Orientalisten - Turkologen in erster Reihe, aber auch andere - haben schon begonnen, die neuerdings wieder zugänglich werdenden Länder Mittelasiens in ihre Forschungspläne einzubeziehen. Der vorliegende Band dokumentiert ein frühes Stadium dieses Prozesses, das unter den Vorzeichen der wieder möglich gewordenen Begegnung zwischen Wissenschaftlern aus Ost und West stattgefunden hat, zum ersten Mal ohne formelle Einladungen, Visa-Probleme und Ausreisegenehmigungen (und damals noch ohne besondere Schwierigkeiten bei der Erlangung einer Aufenthaltsgenehmigung bei uns).

Zwei Teilnehmer haben uns leider ihre Beiträge nicht zur Veröffentlichung überlassen: Frau Professor Eva CHYLINSKI von der Universität Süd-Jütland (Esbjerg, Dänemark) und Professor Leonhard HERTZENBERG von der Russischen Akademie der Wissenschaften (St. Petersburg). Eva CHYLINSKI sprach über soziolinguistische Probleme der Mehrsprachigkeit in Teilen Usbekistans, Leonhard HERTZENBERG hielt einen sehr interessanten Vortrag über Versuche, den Sprechern ostiranischer Pamirsprachen während der Sowjetherrschaft standardisierte Schriftsprachen zu verordnen bzw. angesichts veränderter Rahmenrichtlinien wieder wegzunehmen. Hierbei wurde deutlich, daß kaum über Probleme sowjetischer Sprachpolitik zu reden war, ohne auch über diverse Phasen der Bevölkerungspolitik unter der Sowjetherrschaft zu sprechen. Wir bedauern es sehr, daß aufgrund von technischen Schwierigkeiten in der Kommunikation dieser anregende Vortrag nicht in den Band aufgenommen werden konnte.

Einige Autoren haben ihre damaligen Beiträge bereits anderswo veröffentlicht, uns jedoch andere Aufsätze sozusagen zum Ausgleich angeboten. Einige Referate würden von ihren Autoren heute wohl anders gehalten werden, als sie damals im Juni 1990 vorgetragen wurden. Diesen Autoren sind wir besonders dankbar dafür, daß sie sich dazu entschlossen haben, ihre Texte sozusagen als Beleg für eine bestimmte Erkenntnisstufe in ihrem wissenschaftlichen Lebensweg so zu belassen, wie sie damals formuliert worden sind. Überdies verdanken wir einem glücklichen Zufall, daß 1991 der usbekische Schriftsteller und Publizist Timur PULATOV bei einem Besuch in Berlin dem Soziologen und

Historiker Prof. Erhard STÖLTING einen russisch geschriebenen Text überließ, den STÖLTING wiederum uns für die Veröffentlichung zur Verfügung stellte, nachdem er ihn ins Deutsche übersetzt hatte.

Hoffentlich trägt der nunmehr vorgelegte Band zur weiteren Stimulation dazu bei, mittelasiatische Forschungsthemen auf die Tagesordnung zu setzen!

Bert G. Fragner Birgitt Hoffmann

Eva-Maria AUCH

Greifswald

Zum Verhältnis von Religiosität, Nationalität und Gesellschaft in Aserbaidschan

Ende in den 60er und 70er Jahren
als der Staatsbürgermann

Gegenwärtige Entwicklungen auf dem Gebiet der sowjetischen Nationalitätenbeziehungen verdeutlichen die äußerst komplexe Struktur der ethnischen Probleme in der Union.¹

Zahlreiche Publikationen zu dieser Thematik waren bisher oft nicht frei von Vereinfachungen und auf Grund der beschränkten wissenschaftlich fundierten Materiallage auch spektakulär. Selbst in der UdSSR beklagte der Historiker KOZLOV Anfang 1990, daß trotz Hunderter von Veröffentlichungen über Religions- und Nationalitätenprobleme ein Mangel an sachlicher, historischer Analyse festzustellen sei.² Diese Aussage scheint insbesondere den sowjetischen Orient zu betreffen, da hier im Einflußbereich des Islam³ Politisches und Religiöses besonders eng verflochten sind.

¹ Vgl. *Nacional'nye processy v SSSR: itogi, tendencii, problemy. Beszeda za kruglym stolom*. In: *Istorija SSSR*, Nr. 6 (1987); ARUTJAN, J. V., BROMLEJ, J. V.: *Social'nokulturnyj oblik sovetskikh nacij*. Moskva 1986; SIMON, G.: *Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion. Von der totalitären Diktatur zur nachstalinischen Gesellschaft*. Schriftenreihe des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln - Baden-Baden 1986.

² KOZLOV, V.I.: *Nacional'nyj vopros: paradigm, teorija i politiky*. In: *Istorija SSSR*, 1 (1990), 4.

³ Vgl. zum Islam in der SU, u.a.: KOLARZ, W.: *Die Religionen in der Sowjetunion. Überleben in Anpassung und Widerstand*. Freiburg - Basel - Wien 1963, 396-442; AKINER, Sh.: *Islamic peoples of the Soviet Union*. London - Boston 1983. BENNIGSEN, A., ENDERS WIMBUSH, S.: *Muslims of the Soviet Empire. A Guide*. London 1985.

In der Hoffnung auf eine stärkere Rückbesinnung auf deutsche Traditionen der Kaukasusforschung⁴ erlaube ich mir, einige Gedanken zum Verhältnis von nationaler und religiöser Identität in Sowjetaserbaidschan zur Diskussion zu stellen. - Beeinflußt doch die Beantwortung der Frage, als was sich Aserbaidschaner (7,029 Mio. - 1989, darunter ca. 6 Mio Azeris) fühlen, mit welchen kulturhistorischen Traditionen sie sich identifizieren, in starkem Maße die Zielrichtung ihrer nationalen Emanzipationskämpfe im Gesamtprozeß sowjetischer Perestrojka.

Aserbaidschan - ein Beispiel behinderter Nationenwerdung?

Ein Blick in die Geschichte und Gegenwart Aserbaidschans provoziert die Frage nach dem Stand der Konsolidierung der aserbaidschanischen Nation. Letztere scheint sich bis in unsere Tage hinein im Spannungsfeld zwischen subnationaler (Sippen-, Stammeszugehörigkeit), nationaler (Azeri) und supranationaler (religiöser, türkischer, sowjetischer) Zugehörigkeit zu vollziehen.

Aserbaidschan war (wie ganz Kaukasien) ein typisches Durchgangsgebiet unterschiedlichster Kulturen zwischen dem Nahen Osten und Mittelasien, Rußland und Persien. Die Verflechtung kaukasischer, arabischer, persischer und türkischer Ethnien ging einher mit der Herrschaft entsprechender Partikulargewalten, während eine neuzeitliche aserbaidschanische Einheit, geschweige denn Staatlichkeit nicht begründet werden konnte. Hieran änderte auch die koloniale Eroberung durch Rußland seit Anfang des 19. Jahrhunderts nichts. Nach der Eroberung der Chanate Gandsha (später Jelisawetpol/Kirowabad), Scheki, Karabach und Baku im russisch-persischen Krieg (1804-1813) und der Provinzen Jerewan und Nachitschewan wurde mit dem Vertrag von Turkmanschaj 1828 die Trennung des Siedlungsgebietes der Azeri in einen russischen Nord- und einen persischen Südteil besiegelt. Damit durchzogen Staatsgrenzen nicht nur Stammeseinheiten, sondern auch ein Missionsgebiet des Islam, dessen Bewohner sich als fester Bestandteil der umma, der Gemeinschaft der Muslime, verstanden und diese Identität bis Mitte des 19. Jahrhunderts auch mit militärischen Mitteln zu verteidigen suchten. So blieb die Kolonialmacht unter dem

⁴ Vgl. u. a. BREUSTE, J.: *Deutsch-russische Wissenschaftsbeziehungen und die Beteiligung Deutscher an der geographischen Erforschung Kaukasiens im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*. Dissertation. Halle 1982.

Druck der Aufstände der Bergvölker v.a. im Nordkaukasus und der persischen bzw. türkischen Expansionsabsichten lange Zeit abhängig von der Loyalität lokaler Autoritäten, wie es die Gesetzgebung aus dem Jahre 1846 über die Gleichstellung der kaukasischen Beys und Aghas mit russischen Adeligen belegt.⁵ Damit blieb für die ersten Jahrzehnte russischer Herrschaft die soziale Basis für ein patriarchalisch-religiöses Selbstverständnis der Azeris weitgehend erhalten. Als neues Element trat lediglich eine prorussische-modernistische Ausrichtung an die Seite einer proiranischen.

Erst in den 60er und 70er Jahren des 19. Jahrhunderts bahnten sich im Ergebnis der Verwaltungs- und Agrarreformen Veränderungen an. Seit 1859 war Baku neue Provinzhauptstadt anstelle von Schemacha, 1867 ersetzte Jelisawetpol Derbent. So wurden territoriale Einheiten geschaffen, die zwar nicht ethnisch homogen waren (vgl. Tabelle), aber mit den Provinzen Jelisawetpol

Bevölkerung in ausgewählten Gebieten Transkaukasiens (1871-74/1883)
bei einer Gesamtbevölkerung von 3.061 Mio Menschen⁶

u.a.	Gouvernement Tiflis	Gouvernement Jelisawetpol	Gouvernement Baku	Gouvernement Jerewan
Russen	36.390	8.891	18.201	4.339
Deutsche	4.896	1.326	o.A.	4
Armenier	158.323	200.148	24.698	286.741
Georgier	289.018	o.A.	o.A.	2
Osseten	49.278	Mehrheit im Tersker Gebiet:	58.926	-
Griechen	15.161	o.A.	o.A.	1.090
Tschetschenen	2.211	Mehrheit im Tersker Gebiet:	151.391	-
Perser	1.692	o.A.	o.S.	o.A.
Aserbaidsch. Tataren	63.699	357.917	304.049	211.263 dazu: Dagestan 19.786 Sakataly 28.581
Juden	6.977	1.704	10.764	96

⁵ AGAJAN, C. P.: *Krest'janskaja reforma v Azerbajdzjane v 1870 godu*. Baku 1956, 46.

⁶ Quelle: *Kavkazskij kalendar'* na 1887. XL 4 god, Tiflis 1886, 220.

und Baku den Großteil der muslimischen Bevölkerung beheimateten. Als "Kaspische Region" stellten sie eine Verwaltungseinheit her, die zum Kernland des zukünftigen "Aserbaidschan" wurde.

Neben der administrativen Zusammenfassung des späteren aserbaidschanischen Gebietes war ein wesentlicher Schritt zur Herausbildung eines nationalen Bewußtseins die Suche nach einer eigenständigen kulturellen Identität, wie sie sich in Ansätzen der "Aufklärung" (*prosvetitel'stvo*) und islamischen Reformbewegungen seit dem letzten Drittel des 19. Jhdts niederschlug. Ähnlich wie in analogen Reformprogrammen des Nahen und Mittleren Ostens bestand ihr Ziel in einer Erneuerung der gesamten islamischen Kultur, vor allem aber des Erziehungssystems, wobei der Förderung des muttersprachlichen Azeri anstelle des Persischen als Literatursprache eine zentrale Rolle zukam (Dschadidismus).⁷

Da der Gedanke von einer nationalen Integration russischen Bestrebungen, die "Tatary" von ihren Glaubensbrüdern außerhalb des Reiches zu trennen, zunächst entgegenkam, wurden zeitweilig lokale historische Forschungen und Publikationen "aserbaidschanischer Dichter" in Zeitungen und Journalen von zaristischer Seite unterstützt. Erste Theaterstücke in "Türkisch-Azeri" wurden aufgeführt, 1875-1877 erschien die erste aserbaidschanische Nationalzeitung "Eküntschi", ab 1871 wirkte die von Hasan-Bek Zardabi initiierte "Hilfsgesellschaft für lernende Muslime".⁸ Trotz dieser und weiterer Erfolge der aserbaidschanischen Reformbewegung, die nach 1870 mit der Herausbildung einer nationalen, bourgeois Schicht⁹ v.a. im Erdöldorado Baku seine materielle Stütze fand, blieb die Emanzipation unvollendet, ihre Ideen fanden kaum Widerhall bei den Volksmassen. Sie scheiterte an der Schwäche der nationalen Bourgeoisie, ihrer Bevormundung durch das Auslandskapital und an der Reproduktion komplexer Rückständigkeit unter kolonialen Bedingungen.

So schien es schon damals in Anbetracht der eigenen Schwäche natürlich, nach Bündnispartnern unter Gegnern der Kolonialmacht zu suchen. Unter dem Druck

⁷ ALIEV, V. M.: *Islam i azerbajdzanskoje prosveščenie*. Dissertation. Baku 1986.

⁸ Hassan-Bek MELIKOV-ZARDABI. Handschriftenfonds der Akademie der Wissenschaften der Az SSR. Baku, Inv.Nr. 5618; auch: Zentr. Staatl. Histor. Archiv Az SSR. Baku, f. 315, op. 1, d. 94 (betrifft: Zeitschrift).

⁹ Vgl. zur Entwicklung und Struktur der Bourgeoisie u. a.: SEIDZADE, S.: *Is istorii azerbajdzanskoy buržuazii v načale XX v.* Baku 1978.

des Panslawismus v.a. nach 1882 und unter dem Einfluß neuer Hoffnungen während der Tanzimat Ära im Osmanischen Reich wurden die Ansätze nationaler Wertfindung um die Jahrhundertwende überlagert von panturkischen, panislamischen, liberaldemokratischen und sozialistischen Ideen und Bestrebungen, die in die Gründung politischer Organisationen und Parteien mündeten.

Auch die Politik der *Musawat*-Regierung nach dem Erfolg der nationalen Befreiung im Jahre 1918 wiederspiegelte eher eine Neigung zu panturkischen Bindungen als zur Festigung bürgerlich-demokratischer Nationalstaatlichkeit und war letztlich zum Scheitern verurteilt.¹⁰

Als es schließlich im April 1920 zur Gründung der Aserbaidschanischen Sowjetrepublik kam, wurde die Notwendigkeit ethnonationaler Integration und der Wert nationalstaatlicher Festigung unterschätzt. Mit der Forcierung der sozialen Ausrichtung des jungen Staatswesens wurde die nationale Konsolidierung behindert bzw. je nach Bedarf der Zentrale künstlich forciert. Anstelle der Autonomie der Republiken trat ab 1922 ein Transkaukasisches Staatenbündnis, dessen Befugnisse ab 1928 schrittweise eingeschränkt wurden. Statt der Volksbezeichnung *tjurok* erhielten die Einwohner Aserbaidschans die Bezeichnung *aserbajdžanec*, während ihre Kultur einer Russifizierung unterzogen wurde. Nationales Selbstbewußtsein - von Lenin noch als progressive Komponente in den unterentwickelten Regionen betrachtet - wurde zunehmend diffamiert und seine aktivsten Verfechter unter Stalin schließlich physisch liquidiert.

Was dabei nicht vorhergesehen und bis 1982 konsequent von offizieller sowjetischer Seite geleugnet wurde, war die Tatsache, daß die Modernisierungsvorgänge in der Sowjetunion, ebenso wie in anderen Gesellschaften, zum Entstehen oder zur Festigung nationalen Bewußtseins führen.

Auch hier bestätigte sich die Erfahrung, daß Modernisierung die Transformation traditioneller Werte in ethnischen Nationalismus fördert und den Rahmen für dessen stärkere und bewußtere Artikulierung schafft. Geht man von dieser Prämisse aus, ergeben sich für unser Thema mindestens drei Fragen:

1. Wo liegen die konkreten Ursachen und Anlässe für die Transformation traditioneller Werte in Aserbaidschan,

¹⁰ ZENKOVSKY, S. A.: *Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, Massachusetts 1960, 257-267.

2. worin bestehen diese "traditionellen Werte", d.h. was wird transformiert, und
3. von welchen Kräften werden sie rezipiert, d.h. wer transformiert was?

Zweifellos führte die Sowjetisierung seit den 20er Jahren unseres Jahrhunderts zu einer Verminderung der sozialökonomischen Entwicklungsabstände zwischen den Nationen und Völkerschaften und zu einer Angleichung ihres Bildungsniveaus. Doch ähnlich wie in anderen Entwicklungsländern blieben die Modernisierung "von oben" in Transkaukasien und Mittelasien nicht ohne Wirkung auf die soziokulturellen und ethnischen Verhältnisse.

So waren bedeutsame sozialökonomische Umwälzungen in historisch kurzer Zeit begleitet von einer andauernden Bevormundung durch die übernationale Zentralmacht, von Mißverhältnissen in der territorialen Verteilung der Produktivkräfte und ökologischem Notstand.

Aserbaidschan entschied z.B. bis 1989 nur über 7% seiner Industrieproduktion eigenständig, und der Rayon Baku-Sumgait erzeugte 50% mehr Industriewaren als die übrigen 9 Wirtschaftszonen der Republik, die 93% des Territoriums und 70% der Bevölkerung umfassen.¹¹

Mit Recht kann somit die Tiefen- und Breitenwirkung der Industrialisierung angezweifelt werden, was wiederum den Schluß zuläßt, daß eine Reproduktion traditioneller Denk- und Verhaltensweisen nach wie vor stattfindet. Andererseits führte der zeitlich äußerst "geraffte" Ablauf der Modernisierungsprozesse zu einer Reihe von Deformierungen wirtschaftlicher, sozialer und psychologischer Verhältnisse, die sich nicht nur in Vetternwirtschaft und Korruption - aus sipporientiertem Sozialverhalten erwachsend -, sondern auch in extrem übersteigertem Nationalismus gepaart mit religiösem Fanatismus äußern können.

Zweifellos widerspiegeln sich die bedeutsamen Erfolge auf dem Bildungssektor in einer deutlichen Verringerung des Abstandes zwischen dem durchschnittlichen Bildungsniveau der einzelnen Nationen - waren doch gerade in Trans-

¹¹ Sowjetunion heute. Moskau 5 (1990), 14.

kaukasien die Muslime vor der Oktoberrevolution an den weltlichen Bildungsstätten deutlich unterrepräsentiert.¹²

Nachdem erste Vertreter einer nationalen Intelligenzschicht Opfer Stalinscher Repressalien geworden waren, kam es seit Ende der 50er/ Anfang der 60er Jahre zur Herausbildung einer neuen Bildungsschicht in Aserbaidschan, die in einer zweiten und dritten Generation in Konkurrenz zu den Vertretern der "traditionellen" - nicht zur Titularnation gehörenden - Intelligenz unter den Russen und Armeniern tritt. Gerade sie wurde zu einem aktiven und bewußten Träger eines neuen Ethnonationalismus,¹³ während im Landesdurchschnitt eine gewisse Reproduktion kultureller Unterentwicklung erfolgte, die den Hintergrund traditioneller Denk- und Verhaltensweisen bildet.

Im Vergleich der Fach- und Hochschulabsolventen auf 10.000 Einwohner liegen die Aserbaidschaner deutlich hinter den Balten und Russen, aber auch hinter Georgiern und Armeniern auf einer Stufe mit Kasachen vor anderen mittelasiatischen Völkern. Ebenso verhält es sich mit dem Arbeiter- und Angestelltenanteil.¹⁴ Seit der Revolution wurde acht Mal das aserbaidschanische Alphabet verändert, was nicht unwesentlich die Alphabetisierung der Einwohner Aserbaidschans bis in die 50er Jahre behinderte. Seit 1970 ist auch die Zahl der Russisch aktiv Beherrschenden stagnierend, was wesentliche Auswirkungen nicht nur auf den multinationalen Kultauraustausch hat.¹⁵ So entwickelt sich die "Neuqualität" des aserbaidschanischen Nationalbewußtseins in einer Mischung von zwar vergangenheitsbezogener aber moderner intellektuel-

¹² Kavkazskij kalendar na 1901. Tiflis 1900, III. otdel, 51 f.; vgl. auch Kavkazskij kraj. St. Petersburg 1903, Nr. LII, 67-139. So lernten um die Jahrhundertwende um 3,1 % aller kaukasischen Muslime des entsprechenden Alters an einem Gymnasium, aber 38,11 % aller Russen, 29,6 % aller Armenier und 16,8 % aller Georgier erhielten die entsprechende Ausbildung. Selbst in Baku waren 1899 von 997 Gymnasialschülern nur 56 Muslime-Aserbaidshener.

¹³ HALBACH, U.: *Ethnische Beziehungen in der Sowjetunion und nationale Bewußtseinsprozesse bei Nichtrussen*. Bericht des BI0st Nr. 8 (1989), Baden-Baden, 42.

¹⁴ ARUTJUNJAN, J. A.: *Izmenenie social'noj struktury sovetskikh nacij*. In: Istorija SSSR, 4 (1972), 9, 13, 16, 66 und Ergebnisse der Volkszählung 1989.

¹⁵ So sprachen zwar 65,2 % der 1979 in Aserbaidschan lebenden Armenier Russisch frei, aber nur 28,9 % aller Aserbaidschaner beherrschten diesen Grad. Vgl. SIMON, G.: *Die Unruhen in Armenien und Aserbaidschan. Eine historische Hintergrundanalyse*. In: Beiträge zur Konfliktforschung. Baden-Baden, Heft 2 (1988), 41. - 1989 gaben 34,4 % aller in der Sowjetunion lebenden Azeri Russisch als Zweitsprache an, vgl. *Social'noe razvitiye SSSR 1989*. Moskau 1991, 37.

ler Identitätsfindung und traditionsgebundenem Ethnozentrismus breiter Volkschichten vor allem im ländlichen Bereich.

Modernisierung heißt aber auch Bevölkerungswachstum und Migration. Mit 24,7% (1970-1979) lag der Zuwachs der Azeris deutlich über dem Unionsdurchschnitt, so daß sich die quantitative Stärke der Titularnation im Vergleich zu 1959 fast verdoppelte.¹⁶ Hunderttausende strömten in den vergangenen zwei Jahrzehnten in die Städte. In Baku, wo die Einwohnerzahl offiziell mit 1,7 Mio angegeben wird (darunter ca. 230.000 Armenier - 1988), gab es bereits vor dem Zustrom der inzwischen mit ungefähr 100.000 angegebenen Flüchtlinge aus Armenien, Karabach und Usbekistan das Problem akuten Wohnraumangels. Über 68.000 Familien waren auf Suche nach einer menschlichen Behausung, 200.000 Menschen lebten in sogenannten "samostrojkis" (Bidonvilles). Seit Jahren gibt es Wasserprobleme, in einigen Stadtteilen und Vorstädten sind Fäkalien- und regelmäßige Müllabfuhr nahezu ungewöhnlich.

Obdachlosigkeit ging einher mit einer Übersättigung des Arbeitsmarktes. Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit besonders unter den Jugendlichen waren die Folge.

So verschärften sich die sozialen Mißstände und Spannungen besonders im städtischen Milieu, wo ca. 72% der 475.000 in Aserbaidschan lebenden Armenier beheimatet und anteilmäßig in höheren Einkommensschichten stärker vertreten waren als die Titularnation. Gesunkene ökonomische Möglichkeiten der Republik durch die Verluste im Erdölabsatz und durch die Ausrichtung der Landwirtschaft auf Monokulturen wie Baumwolle und Wein, dessen Absatz durch das Abstinenzgesetz stark beeinträchtigt wurde, förderten ein Absinken des Lebensniveaus großer Teile der Bevölkerung. Wachsende Versorgungsprobleme und daraus resultierende Ausdehnungen des Schwarzmarktes, steigende Kriminalität und Unmoral prägten das Erscheinungsbild.

Der offene Ausbruch der Krise in allen Bereichen der Sowjetgesellschaft, die einsetzende Offenheit über alle Fehler und Probleme in Vergangenheit und Gegenwart sowie die geringen Erfolge der Perestroika wurden und werden zunehmend als Scheitern des Sowjetsystems und der ihm zugrundeliegenden Ideologie empfunden. So traten allein bis Januar 1990 aus den Reihen der Aser-

¹⁶ BENNIGSEN, A., ENDERS WIMBUSH, S.: *Muslims of the Soviet Empire*. London 1985, 134.

baidschanischen KP mit ihren ursprünglich 380.000 Mitgliedern ca. 100.000 aus.

Die allgemeine Desillusionierung hinterließ ein Vakuum. Und so aktivieren die Mißerfolge sozialistischer Planwirtschaft nicht nur Schwarzmarktmechanismen, sondern sie führen in letzter Konsequenz unter den Bedingungen der Unterentwicklung bürgerlich-demokratischer Traditionen zu einer Reaktivierung scheinbar sicherer "vorsozialistischer" Denk- und Verhaltensweisen.

Die Suche nach einer Alternative befördert den Rückgriff auf das scheinbar Bewährte und in der Vergangenheit mit ruhmvollen Leistungen Verbundene. Und damit kommen wir zur Beantwortung der zweiten Frage. Worin bestehen die Werte, die im Prozeß der nationalen Emanzipation der Aserbaidschaner aktiviert werden und politische Brisanz gewinnen?

Einfach, aber einseitig wäre die Beantwortung der Frage mit dem Stichwort "Islam". Vielmehr bildet das nationale Wertesystem ein besonders enges Konglomerat von Kulturellem, Historischem, Ethnischem und Religiösem, wobei unterschiedliche soziale und politische Kräfte die eine oder andere Seite mehr oder weniger betonen, nationale Ambitionen in nationalistische ummünzen.

Betrachten wir zunächst die religiöse Komponente: Transkaukasien gehört nicht zu den Kernländern des Islam, sondern war Missionsgebiet. Sunnitischer und schiitischer Islam trafen auf Zoroastrismus, Mazdakismus, Christentum und Judentum, setzten sich mit diesen auseinander oder nahmen Elemente auf und verbanden sich schließlich mit Komponenten türkischer Kultur einschließlich ihrer schamanischen Formen, was die Verbreitung von Bruderschaften und Orden beförderte. Eine vollständige Islamisierung gelang nie. Transkaukasien blieb Kontakt- und Durchzugsgebiet verschiedener Religionen und Kulturen, bis sich ab Ende des 15. Jahrhunderts das Schiitentum als offizielle Religion v.a. im Südwesten und bis zur Halbinsel Apscheron durchsetzte, Sunnitentum im Norden und Sufitum in den Bergregionen ihre Einflüsse verfestigten.¹⁷

Muslim zu sein, hieß also in vorzaristischer Zeit nicht primär, die Lehre des Islam zu kennen und zu befolgen, sondern war stets vor allem auch ein Loyalitätsbeweis gegenüber dem jeweiligen Herrscher und seinen lokalen Repräsentan-

¹⁷ Vgl. zur heutigen religiösen Strukturierung: BENNIGSEN, A.: a.a.O., 139-143.

tanten. Durch das Glaubensbekenntnis gehörte man zu einer großen Gemeinschaft, deren Schutzes sich der einzelne bei Folgsamkeit sicher sein konnte. Das Schiitentum mit seiner geistlichen Hierarchie kam patriarchalischen Erfahrungen entgegen und beförderte die Beibehaltung einer Unmündigkeit der Massen in religiösen und letztlich auch weltlichen Dingen. Die zaristische Religionspolitik änderte daran kaum etwas. Mit dem Toleranzedikt Katharinas II. von 1773 für nichtrussische Völker konnte sich nach der Eroberung die Organisationsstruktur der Muslime mit Šarī'a-Gerichten und religiösen Bildungsstätten weiter ausprägen, ein islamischer Klerus entwickeln, der ideologische und ökonomische Macht verband und als Art "muslimische Staatskirche" in das zaristische Herrschaftssystem integriert war. Zwangswise Unwissenheit der Massen vor 1917 wurde spätestens ab 1928 durch zwangsweise Säkularisierung abgelöst. Ein defacto-Verbot zur Vermittlung der islamischen Lehre, die gesellschaftliche Kritik am öffentlichen Glaubensbekenntnis verdrängte die Religion als untrennbares Bestandteil der traditionellen Lebensweise in den Bereich des Brauchtums, des Persönlichen, Familiären oder aber in die Illegalität von Bruderschaften.¹⁸

Als mit der Entstalinisierung der Nationalitätenpolitik nach 1956 neue, nationale Bildungsschichten herangewachsen waren und in Führungspositionen von Wissenschaft, Kultur, Ökonomie und Politik drängten, wurde beim Vergleich von Vergangenheit und Gegenwart die Frage nach Herkunft und Identität neu gestellt und im berechtigten Nationalstolz Ethnisches mit Religiösem vermischt, die zeitliche und geographische Dimensionen von "Nationalgeschichte" über das wissenschaftlich Vertretbare hinaus verlängert, religiös-ethnisches Brauchtum als wesentliches Merkmal nationaler Identität propagiert. Ein Prozeß war in Gang gekommen, den auch atheistische Großkampagnen in den 70er und Anfang der 80er Jahre nicht mehr verhinderten, eher provozierten: illegale Koranschulen entstanden, Arabisch, Persisch und Türkisch wurden zunehmend gelernt und praktiziert, der Besuch von "Heiligen Orten" (ca. 300 in Transkaukasien) nahm zu.¹⁹

¹⁸ Vgl. zum Sufitum in der UdSSR: BENNIGSEN, A., ENDERS WIMBUSH, S.: *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*. London 1985.

¹⁹ AUCH, E. M.: *Zur Rolle des Islam in der Sowjetgesellschaft*. In: Beiträge zur Geschichte der UdSSR, MLU Halle-Wittenberg, Nr. 17, 1988/42, 190-199.

Unter heutigen Bedingungen von Glasnost und Perestroika, wo Religion wieder "gesellschaftsfähig" ist, tritt uns also der Islam in Aserbaidschan zwar primär als Lebensform und kulturelles Erbe, aber auch zunehmend als religiöse Glaubensüberzeugung und Pflichtenlehre, als Weltanschauung entgegen.

Wie die Ereignisse der letzten beiden Jahre zeigen, wirkt hier der schiitische Islam mit seinem zentralen Element des Widerstandes gegen staatliche Unge rechtigkeit und der Forderung an die Muslime für ein gerechtes, vom Volk legitimiertes System einzutreten, bereits im politischen Bereich und ist damit sowohl aus dem bisher bekannten, offiziellen als auch aus dem privaten Bereich hinausgetreten.

Ist auch der Islam zentraler Bezugspunkt aserbaidschanischen Selbstverständnisses und -bewußtseins, gibt es sehr unterschiedliche Ergänzungsvarianten aus dem semi- und supranationalen Bereich:

1. Sei hier auf die nach wie vor lebendigen, engen Clanbindungen einschließlich ihres Gefolgschaftsprinzips verwiesen, welche sich auch im städtischen Milieu reproduzieren ("Lokalpatriotismus").
2. Wird zunehmend nationale Emanzipation als Wiedervereinigung Nord- und Südaserbaidschans verstanden. Gleicher Ethnos, gleiche Sprache und Religion sowie eine gemeinsame Geschichte bis 1828, mit Episoden bis ins 20. Jhd. sollen Grundlage einer gesamtaserbaidschanischen Wiedergeburt sein.
3. Gibt es auf Grund der Glaubensgemeinschaft proiranische, schiitische Einheitsvorstellungen.
4. Reproduziert sich auf ethnisch-philologischer und ideengeschichtlicher Grundlage ein panturkisches und ein protürkisches Selbstverständnis, welches einmal für eine panturkische Gemeinschaft aller Muslime v.a. innerhalb der UdSSR plädiert und andererseits eine protürkische Ausrichtung anstrebt.
5. Sind 70 Jahre Sowjetherrschaft nicht spurlos vergangen. Prosowjetische Ideen und ihre Anhänger prägen in Anknüpfung an nationalkommunistische Traditionen ebenfalls das Erscheinungsbild.

Alle diese Elemente werden von politischen und sozialen Kräften unterschiedlich rezipiert und artikuliert, was die Beantwortung der dritten Ausgangsfrage äußerst erschwert. Sicher ist hier zu differenzieren zwischen alle Volks schichten ganz allgemein umfassenden Aktivierung des nationalen Bewußtseins mit all seinen Parametern - einschließlich des Islams - und politischen Kräften, die in ihrer unterschiedlichen Orientierung jeweils verschiedene Seiten der nationalen Emanzipation aufgreifen. Keineswegs können hier die ca. 10 be-

kannten aserbaidschanischen Nationalbewegungen hinsichtlich ihres Identitätsverständnisses und ihrer Zielstellungen dargestellt werden. Gemeinsam fordern sie scheinbar alle volle Demokratie und Autonomie, die Akzeptanz des Islam als offizielle Religion, sowie freie Reisemöglichkeiten und freien Handel mit Iranisch-Aserbaidschan bzw. der Türkei. Noch weitreichendere Forderungen erheben die Aserbaidschanische Volksfront und die Aserbaidschanische Sozialdemokratische Front: Für sie gilt es, die von den Fremdmächten Rußland und Persien vollzogene und 1957 von Pahlawi und Chruščov vertraglich bekräftigte Trennung des aserbaidschanischen Volkes durch die Grenzziehung von 1828 rückgängig zu machen. Dabei dienen religiöse und ethnische Gemeinsamkeiten als Begründung für die Erreichung des eigentlichen Ziels: die Schaffung eines starken, einheitlichen Aserbaidschans mit dann ca. 18 Mio Menschen, bedeutenden wirtschaftlichen Ressourcen und marktwirtschaftlichen Erfahrungen, das in der Lage wäre, die gravierenden sozialen Probleme zu lösen. Um diese Grundidee gruppieren sich die Verfechter einer pantürkischen und proiranischen Richtung. Unter ersteren findet die Idee einer bürgerlich-demokratischen Republik nach *Musawat*-Traditionen ihre Protagonisten. In Fortführung reformerischen Gedankengutes der aserbaidschanischen Aufklärung scheinen sich die Anhänger einer Annäherung an das NATO-Mitglied und den EG-Partner Türkei vor allem in Universitäts- und Akademiekreisen bzw. in der Künstlerschaft sowie unter der studentischen Jugend zu finden.

Besonders schwer kalkulierbar sind proiranische Tendenzen. Kulturhistorische und religiöse Gemeinsamkeiten, die bis in die 70er Jahre unter den Aserbaidschanern lebendiger als pantürkische Ambitionen waren, traten nach der Etablierung des Mullahregimes in den Hintergrund. Trotz anfänglicher Propaganda von iranischer Seite fanden proislamische, fundamentalistische Ideen à la Khomeini keine Massenbasis, obwohl zunehmend Aufrufe "zu islamischer Moral und Sittlichkeit zurückzukehren", um eine nationale Wiedergeburt zu ermöglichen, vor allem in unterprivilegierten Kreisen Gehör finden. Diese gehen weniger von den 50-70 registrierten und offiziell besoldeten islamischen Würdenträgern aus als von sogenannten "Laienmullahs" beiderlei Geschlechts und traditionell verehrten Seyids. Um sie wird "Volksislam" praktiziert, von ihnen gehen direkte ideologische Einflüsse aus, die fanatisierend in bestimmten politischen Tagesfragen wirken können.

Gestatten Sie mir abschließend, einige Gedanken zum Verhältnis Religiosität - Nationalität und Gesellschaft in Sowjetaserbaidschan zusammenzufassen:

1. Vorkoloniale und koloniale Eroberungen behinderten eine klassische Nationenwerdung in Aserbaidschan. Die Identitätsfindung mußte sich auf der Grundlage vorkapitalistischer und nur enklavenhaft entwickelter kapitalistischer Verhältnisse und unter Präsenz starker, im Prozeß der Nationenwerdung weiter fortgeschritten Völkerschaften (Russen, Armenier, Georgier) vollziehen. Aufklärung und islamische Reformversuche blieben unvollendet, ein bürgerlich - nationales Demokratieverständnis blieb unentwickelt. Der Versuch, die eigene Schwäche durch ein panturkisches Bündnis auszugleichen, mißlang.
2. Die Staatenbildung vollzog sich "von oben" mit einer Grenzziehung, die eher politisch als ethnisch motiviert war, wodurch Zündstoff für zwischenethnische Konflikte konserviert wurde. Die Betonung des sozialen und damit internationalistischen Charakters des jungen Staatswesens machte ihn zu einer zwischenzeitlichen, unmündigen Institution. Nationales Selbstbewußtsein - gefördert durch einen Modernisierungsprozeß mit Erfolgen und Deformationen - blieb für Jahrzehnte unterdrückt und entschärfe sich bei sozialen Konflikten in zwischenethnischen Konfrontationen v.a. gegenüber Armeniern.
3. Die gegenwärtig zu beobachtende "Neuqualität" des aserbaidschanischen Nationalbewußtseins als Ergebnis der Identitätssuche der letzten Jahre wurde und wird durch folgende Faktoren befördert bzw. beeinflußt:
 - das Scheitern der praktizierten Gesellschaftskonzeption, die Krisensituation in allen Bereichen der Sowjetgesellschaft und die daraus folgende Suche nach Alternativen,
 - die Entwicklung nationaler Eliten, die in der Lage sind, eine Nationalbewegung zu führen,
 - die Veränderungen in der UdSSR und auf internationaler Ebene (v.a. Afghanistan, Osteuropa) im Ergebnis von Glasnost und Perestroika.
4. Wesentliche Elemente der Identitätsbestimmung und damit auch Hauptproblemfelder nationaler Emanzipation bilden:
 - das Niveau der sozialökonomischen Entwicklung,
 - das Verhältnis zur Nationalkultur (insbesondere Sprache, Geschichte, Literatur, Musik und v.a. Lebensweise) und zum Islam,

die Einordnung in den geographischen, kulturhistorischen und politischen Raum Nahost.

5. Als "Vermittler" des Ethnonationalismus treten vor allem künstlerische Eliten aus Theater, Musik, Literatur und Wissenschaftler, aber auch islamische Würdenträger auf. Das Wirken sogenannter "Volksheiliger" und Bruderschaften ist gegenwärtig kaum nachvollziehbar für wissenschaftliche Untersuchungen.
6. Problemfelder nationaler Identitätsfindung ergeben sich an den Grenzen zwischen Nationalbewußtsein und Nationalismus, weltanschaulicher Toleranz und religiösem Fanatismus, wie im konkreten Fall jüngste Entwicklungen im Verhältnis zu Russen und Armeniern belegen.

Ingeborg BALDAUF
Bamberg

Koren

Prometheismus in der circumrevolutionären tatarischen Lyrik

Die Gestalt des Prometheus hat in der anerkannten Weltliteratur zwischen AISCHYLOS, Mary SHELLEY und Vjačeslav IVANOV viele Interpretationen erfahren von heroisch und tragisch über das warnende Exempel bis zur skeptisch-sarkastischen Verarbeitung durch Giacomo LEOPARDI im späten 19. Jahrhundert. Wenn hier versucht werden soll aufzuzeigen, was an der tatarischen Lyrik der circumrevolutionären Periode das Attribut 'prometheisch' zu verdienen scheint, dann müssen wir von den meisten dieser Interpretationen absehen. Das Anliegen der tatarischen Lyriker der Zeit von etwa 1910 bis 1925 bezieht sich auf den Kern der Gestalt Prometheus: den Versuch der Transgression.

Nun wäre Transgression allein, also der bloße Versuch eines Vorstoßens ins Übermenschliche, noch nicht notwendigerweise Prometheismus. Man mag daher zögern, dieses Etikett zu verwenden. Zwei Argumente aber sprechen für die Berechtigung der gewählten Zuschreibung. Das eine Argument stützt sich auf die spezielle Struktur des 'Prometheussyndroms'. Die Transgression durchläuft in der Auseinandersetzung mit einer übergeordneten Macht zwei Phasen: die Phase der Emanzipation des Ich um seiner Freiheit willen und die Phase des Einsetzens der zuerst für das Ego gewonnenen Kraft zum Wohle des Menschen schlechthin.¹ In der ersten Phase vergöttlicht das Individuum sich selbst, die zweite Phase ist als Demotheismus, Volksvergöttlichung, bezeichnet worden.² Das zweite Argument bezieht sich auf ein formales Element: auf

¹ Bettina L. KNAPP bezeichnet in *The Prometheus Syndrome* (New York 1979) diese beiden Phasen mit *ego-consciousness* bzw. *self-consciousness*.

² Die Bezeichnung *demoteist* ist von Kritikern auf den 'Prometheisten' Maksim GORKIJ angewendet worden (J. H. BILLINGTON: *The Icon and the Axe*. New York 1970, 488).

die herausragende Rolle des Feuers. Flammen, Sonnen, Weltenbrände sind es, was die Dichter im Sinne ihrer prometheischen Ambitionen einsetzen.

Beide Momente, das abstrakte strukturelle und das konkrete formale, geben uns Anknüpfungspunkte nach außerhalb dessen, was plausibel mit dem Begriff 'Prometheismus' erfaßt werden kann. Gerade solche Bezüge ins Nicht-Prometheische machen es leichter zu verstehen, warum es in der speziellen historischen Situation rund um die Revolutionen von 1917 zu einer solch eindrucks-vollen Blüte des Prometheismus kommen konnte, und zu erkennen, was bei aller Weltgültigkeit des Themas die spezifisch tatarischen Momente in dieser Dichtung sein mögen.

1924 markierte ein Gedicht das Ende des tatarischen Prometheismus. *Kinder des Sturms* stammt aus der Feder der Person, in der diese Art zu dichten ihr mächtigstes Aufflammen erlebt hatte und die doch von der Literaturgeschichtsforschung fast vergessen worden ist: ZÄJNÄB BÄŠIROVA. Die Lyrikerin war sich offenbar bewußt, daß sie am Ende des prometheischen Weges stand; in der Rückschau zeichnet sie ihn nach wie folgt:

Kinder des Sturms³

I
Wir erheben uns
Wirbelwind,
Sturm,
Sturm, A

II
mörje jözgä 'jöz' belän!
Očdy alla...
qor'an...
ingil...
bezda alga —
tavga mendek
'min'gä karşy
'bez' belän!

³ Z. BÄŠIROVA: *Čil balalary* (Bezneñ Jul 3(15) = Januar 1924, 148).

I	II
Bez kütäreldek	Čil ijelde...
davyl,	tavga sukdy...
gil,	tavkyldy
mörje jözgä 'jöz' belän!	irtägä...
Očdy alla...	sukdy baraban!
qor'an...	Bez janadan,
ingil...	könne kimereb
bezda alga —	jözle könlär'gä
tavga mendek	taban!...
'min'gä karşy	
'bez' belän!	

mit dem Gesicht gegen das lyrische Antlitz!⁴

Weg war Allah...

Koran...

Bibel...

Wir aber schritten voran —

den Berg hinan

gegen das 'Ich'

mit dem 'Wir'!

II

Der Sturm drehte nach unten...

traf den Berg...

und brach.

Gen Morgen!

schlug die Trommel...⁵

Und wieder,

den Tag zermalzend

[wenden] wir uns

den 'Gesicht-[gen-XY]-Tagen'⁶

zu!...

Der zweite Teil des Gedichts skizziert die Zeit nach dem Prometheismus und soll hier nicht weiter verfolgt werden. Die erste Strophe berichtet von der Ablösung der traditionellen Lyrik durch das Aufbegehren der Dichter des frühen Existentialismus — der ersten prometheischen Phase — und von dem Ringen nach Überhöhung der existentialistischen durch eine sozial engagierte

⁴ *Jöz*, wörtlich 'Gesicht', wurde in Parolen so eingesetzt wie hier: *-gä jöz beldn* 'Gesicht zu ...!' oder, negativ, 'Front gegen ...!' (calquiert nach russ. *licom k ...*; z.B. in der zentralen Parole von 1924, *Avylga jöz beldn!* 'Zum Dorf gewandt!'). Die Autorin suggeriert damit, daß die schroffe Konfrontation der Prometheisten mit den Empfindungslyrikern Kampagnencharakter hatte — womit sie eine 1924 gültige Tatsache, m. E. nicht völlig berechtigt, auf die Zeit unmittelbar nach der Oktoberrevolution überträgt: Zumindest in Tatarstan, anders vielleicht als in Moskau oder Petrograd, gab es bis 1924 kein indolentes Diktat einer literarischen Mode und erst recht keine in Kampagnen organisierte Dichtung.

⁵ Die Interpunktionszeichen der beiden letzten Zeilen habe ich in der Übersetzung sinnentsprechend vertauscht.

⁶ *Jözle könlär* bleibt doppeldeutig: Die Übersetzung gibt eine der Bedeutungen wieder, nämlich 'Tage, an denen [die Parole] *GESICHT zu XY* heißt'; das Wortspiel mit den Homonymen *jöz* 'Gesicht' und *jöz* 'hundert' — das auch schon in Zeile 4 gelten könnte, dann 'zu Hunderten gegen das lyrische Gesicht' — erlaubt auch die Interpretation 'den Tagen der Hunderten', verweisend auf das Emporkommen der 'Massendichtung von unten', der dichterischen Ambitionen des Fabrik- und Landproletariats.

Lyrik — der zweiten prometheischen Phase. Die tatarischen Lyriker aller Ränge waren in der ersten Phase ungleich fruchtbarer als in der zweiten.

Die Jahre der Vorbereitung

Vergegenwärtigen wir uns das tatarische dichterische Milieu der ersten Dekade unseres Jahrhunderts. Ungeachtet der ersten erfolgreichen Schritte in Prosa- dichtung und Drama war die Lyrik weiterhin das eminente Medium zur Ver- mittlung dichterischer Ideen. Das Hauptanliegen des breiten Stroms essayi- stischer Strophendichtung, der sich durch die aufblühende Presse wälzte, war das Wohl der tatarischen Nation; die traditionelle Poesie der Liebe und die neuere, russisch inspirierte Poesie der Natur hielten ihr die Waage. Dann öffnete 1905 ein junger Dichter namens SÄGYJT RÄMIEV das Fenster zu einer bislang unerhörten Thematik: dem Ringen um die persönliche Freiheit des Menschen. SÄGYJT RÄMIEVS Gedicht trägt die vielsagende Überschrift *Ich*:⁷

Ich

‘Ich!’ sage ich, und mit dem ‘Ich’⁸

erfüllt mich große Kraft.

Die Allahs, Zaren und Gesetze

werden davor zu Staub.⁹

Nur ich bin übrig, frei, auf weiter

⁷ SÄGYJT RÄMIEV: *Min*, in: *Sägyjt Rämiev Şygyrlary No. 6*. Kazan 1909, 8-9. (Die Datierung auf 1905 folgt GÄLI RÄXIM: *Nälätilär şagyry (Hadi Takiaş xakynda)*, in: BEZNEJ JUL 10-11 = Mai-Juni 1923, 65-82.)

Min

‘Min!’ *dijmin min*, ‘*min’ didijsäm*

miya ber zur kōč kerd.

Allalar, şahlar, kanunlar

bulalar ber čüp genä.

Ber üzem xurr kalamyn kiy

jir jöze häm kükädä,

i räxät suj şul vakyt,

şury telijmin kükädä. (...)

‘*Min!*’ *dijmin min jaşasyn ‘min’!*

‘*Min’ minemčön allah ul,*

ruxym tilgändä kürensü

ruxyma ğan salgan ul.

⁸ Wörtl.: ‘...und wenn ich ICH gesagt habe...’.

⁹ Wörtl.: ‘ein Stückchen Holz, Laub oder Mist’.

Erde und am Himmel,
oh Ruhe, dann zu dieser Zeit —
ich wünsche sie auch den vielen. (...)
'Ich!' sage ich — es lebe das 'Ich!'
'Ich' ist für mich Allah,
und wenn meine Seele erstorben scheint,
ist [Ich] es, der sie belebt.

SÄGYJT RÄMIEV erntete für dieses Gedicht die Bewunderung eines der großen Literaturkritiker seiner Zeit: "Ich wage zu sagen, daß niemand auf der Welt Worte finden wird können, die diesem Bekenntnis zum 'Ich', diesem Ausdruck seiner unendlichen Freiheit, überlegen sind und noch mächtiger und gelungener sein könnten. (...) Es ist ein wahrhaft unverhofftes, nicht erdenkbares Wunder, daß so machtvolle Worte jemand aus einem so entmutigten, seelisch erstorbenen, am Herzen gebrochenen Volk sagen kann, wie das die Tataren sind."¹⁰ In der Tat war SÄGYJTS Gedicht zu seiner Zeit etwas völlig Neues,¹¹ und dabei sollte es noch einige Jahre bleiben.

Erst unter dem Eindruck der Kriegserfahrung in den frühen Zehnerjahren stellten sich die meisten tatarischen Lyriker existenzielle Fragen; ihre Versuche, Antworten zu finden, wiesen in ganz verschiedene Richtungen.

Eine kleine Gruppe von Lyrikern suchte angesichts von Greuel und Tod an der Front und von fortschreitender Verelendung der Menschen zu Hause Zuflucht bei dem Gott, den sie aus der islamischen Tradition kannten. Die Antwort auf die Frage, wer allein ihm Heilung bringen und seine Seele in Zeit und Ewigkeit erhöhen könne¹², gab SÄGYJT SÜNCÄLÄJ sich in einem geradezu ekstatischen Gedicht *Du*:

Du bist meine Seele, du Ziel meiner Gebete, mein Glück, mein Glaube, mein
Friede...
Nur du, ach du, nur du allein, du, du, alleine du!¹³

¹⁰ GALIMĞAN IBRAHIMOV: *Tatar şagyrläre*. Orenburg 1913, 25 sq.

¹¹ Das gilt auch bezüglich der sprachlichen Mittel. Über die 'Rumpeligkeit' von Sägyjts Sprache, die dem Leser "das gleiche Gefühl vermittelt, wie wenn man mit einem ungefederten Wagen auf einem Hohlweg durch den Wald fährt", äußert sich GALIMĞAN IBRAHIMOV, op. cit., 10.

¹² Die Frage stellt SÄGYJT SÜNCÄLÄJ in dem Gedicht *Kem? 'Wer?'* (Ağ 11-12.1915.201).

¹³ SÄGYJT SÜNCÄLÄJ: *Sin 'Du'* (Ağ 13.1915.219):

(...) *Sin ğanym, sin mägbädem, bäxtém, imanym, räxätem...*

Es ist deutlich zu spüren, wie weit der Dichter damit vom stolzen 'Ich'-Sagen eines SÄGYJT RÄMIEV entfernt ist.

Zwischen diesen beiden Polen wird die Verlorenheit gerade derjenigen Lyriker erschütternd deutlich, die den Ersten Weltkrieg nicht nur aus Presseberichten kannten, sondern die an der Front standen und selbst zu aktiven oder passiven Opfern wurden. Der Verlust des rechten Armes, durch den er wieder abhängig wurde wie ein Kind, ließ den einen verzweifeln,¹⁴ der Verlust der eigenen Ideale und die willenlose Auslieferung seiner selbst an das Böse einen anderen.¹⁵ Wer vor derartiger Vermessenheit nicht zurückschreckte,¹⁶ fiel in Gotteszweifel¹⁷ oder erdachte sich einen Gott abseits des Dogmas. Auf letzterem

Singend, ah, singend, tik singend, sin, singend!

Man vermerkt die stilistische Nähe zur mystisch inspirierten Volkspoesie.

¹⁴ FÄRID IBRAHIMOV: *Abdyrav* 'Verlorenheit' (Aŋ 9-10.1915.196).

¹⁵ G. SUNGATYJ: *Hälakät čokyryndan* 'Aus dem Todesgraben' (Aŋ 18-19.1915.323):

(...) ġähannamlär tuva ečemdä...

Miňa ġesmän toru — tormyšmyń? (...)

Jakty idealarem jitem iteb

kara köčgä eškä ġigeläm... (...)

Höllen werden in mir...

Körperlich überleben — soll mir das ein Leben sein?

Ich werde in die Dienste der schwarzen Mächte gespannt
und lasse meine lichten Ideale als Waisen zurück...

Entsetzen, Schuldgefühle und Fassungslosigkeit darüber, wie das Schicksal sie entmündigt, der Krieg sie entwürdigt, äußern auch A. GABIDI (*Gaskär xatyndan* 'Aus dem Brief eines Soldaten' Aŋ 20.1914.357) und Gabdulla XARIS (*Sugyś* 'Der Kampf', Aŋ 6.1915.116). — G. SUNGATYJ, Färid IBRAHIMOV und Gabdulla XARIS — und außer ihnen Soltan RÄXMANKOLYJ, Vakif ĞÄLÄL, Zahid NURKIN, FÄZI u.a., um nur die bekannteren Literaten zu nennen — waren im Kriegsdienst (cf. Aŋ 20= 20. November 1915, 360).

¹⁶ So warnte etwa NÄGİB DUMAVI, *Sin keše!* 'Du [bist nur ein] Mensch!' (Aŋ 11-12= 7. August 1916, 183) davor, sich mit Gott messen zu wollen.

¹⁷ Vor allem MÄĞİD GAFURI; hier nur einige Zitate:

(...) Čik birär öčön javuzlyklarga inde bu gazab

'Kaldymy mindän böten' dij tärgre, šunda juk ġavab. (...)

Um dem Greuel ein Ende zu machen, [kommt] nun die Pein [des Gerichts].

'Ist noch ein anderer übrig als ich?' fragt Gott — als Antwort: nichts.

(Aus *Kyjamäť* 'Das Jüngste Gericht', Aŋ 22.1914.391; Vorbilder aus der čayatajischen Reuedichtung lassen sich unschwer wiedererkennen.)

Jukdyrsyyla alla! Āgär bulsaj

sabyr itmdä ideň bu eškä! (...)

Es kann Dich einfach nicht geben, Gott! Wenn es Dich gäbe,
würdest Du dies nicht zulassen!

(Aus einem Gedicht ohne Namen auf der Titelseite von Aŋ 20.1915; ähnlich auch in *Kassas* 'Der Rächer', Aŋ 21-22.1915.373.)

Pfad finden wir SÄGYJT RÄMIEV, der sich in abgeklärteren Jahren von seinem 1905er 'Ich' zurückzog, im Jahre 1916:

(...)

Nein, mein Herz bescheidet sich nicht:
begrenzter Glaube ist mir zu eng...
'Ich bin Muslim' wollen sie uns sagen machen!
Wachse nicht, bleibe eng, glaube eng!?
Wo zu bin ich dann erschaffen
als ein Mensch, ich, mit Verstand?
Wenn das Denken mir begrenzt wird,
vorgezählt und abgezählt?¹⁸

Wollen wir dem damit beschriebenen, aufgefächerten und doch letztlich einigen, Strom innerhalb der aufgewühlten tatarischen Lyrik der ersten Kriegsjahre einen übergreifend gültigen Namen geben, so könnte es *bogoiskatel'stvo* sein, das 'Gottsuchen', eine aus der russischen romantischen und nichtatheistischen Dichtung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wohl bekannte Ausrichtung.

In Rußland selbst schlug in einer Reaktion auf die 'Gottsucherei' gerade im sozialistischen Milieu das Pendel in die Gegenrichtung aus: zum *bogostroitel'stvo*, der 'Gottmacherei', das heißt dem Aufbau eines alternativen Gegenstandes der Verehrung, sozusagen eines Pseudo-Gottes. Diese 'Gottmacher' nun sind von den zahlreichen russischen Freigeistern des frühen 20. Jahrhunderts diejenigen, auf die die Zuschreibung 'prometheistisch' am deutlichsten zutrifft: in ihrem Denken mischte sich Revolte gegen die bestehende Sozialordnung mit einem auf Gott bzw. Religion gerichteten Pathos der Transgression.¹⁹ Schon rund um 1910 entstanden russische Werke dieser Inspiration.

¹⁸ (...) *Juk, kanagat itmij klüjlem:*
tar miňa čike iman...
min möselman dij imeşdä!
Üsmä, tar tor, tar inan!?
Nik jaralganmin, alajsa,
Min adäm dib, aŋ belän?
Uj, tafakkör, mindä mäxdud
bulsa mägdud san bilän? (...)

(Aus: SÄGYJT RÄMIEV: *Kiŋ iman* 'Weiter Glaube', *Aj* 5.1916.78.)

¹⁹ Dazu BILLINGTON: op. cit., 487 sqq.; ein Vergleich mit anderen Strömungen transgressiven Denkens besonders bei Michael HAGEMEISTER: *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München 1989, z. B. 241 sqq.

Wie stand es nun damit bei den Tataren, zumal sich auch bei ihnen so mancher Dichter zum Sozialismus hingezogen fühlte?

Die sowjetische Interpretation pflegte der Oktoberrevolution von 1917 den Stellenwert einer Zeitenwende zuzuschreiben. Gerade hinsichtlich der Entwicklung geistiger Strömungen kann man sich dem nicht verallgemeinernd anschließen. Manchen Einzelercheinungen allerdings eröffnete die Revolution bzw. das Machtvakuum, das ihr folgte, Möglichkeiten, die zuvor nicht gegeben gewesen waren. Die Tataren erlebten nach der Februarrevolution ein kurzes bürgerliches Interregnum. War in den frühen 10er Jahren das Ringen um die Aufklärung und das 'Wohl der Nation' noch in wertekonservativen und auch islamistischen Händen gelegen, so war es nun eindeutig auf liberale, auch gemäßigt linke Kräfte übergegangen. — Darauf folgten der Bürgerkrieg und die kurze Zeit der gemäßigt linken nationalen Autonomie, und schließlich im Frühherbst 1919 die definitive Machtübernahme durch die Bolševiki.

Die literarische Aktivität insgesamt ging in dieser Zeit, wie sich denken lässt, entscheidend zurück. Sowohl die größte bürgerliche als auch die bedeutendste liberale, links angehauchte Zeitschrift (*Şura, Aŋ*) existierten noch Monate über den Zerfall des Imperiums hinaus; 1918 bis 1919 allerdings kam die Publikationsstätigkeit fast völlig zum Erliegen. Die Lage 1920/21 war von den Verwüstungen des Bürgerkriegs und von fortdauernder Hungersnot gezeichnet; an den Luxus literarischer Veröffentlichungen war kaum zu denken. Die einzigen unmittelbaren Zeugen dieser Jahre sind zwei — allerdings bemerkenswerte — Wohltätigkeitsbände Lyrik und Kurzprosa.²⁰ In dem Maße wie die wirtschaftliche Lage es einigermaßen erlaubte, erwachte die periodische Presse von neuem — nun aber unter ganz anderen Voraussetzungen als bis 1917: Rücksicht auf islamische oder allgemein religiöse Empfindlichkeiten mußte, ja sollte nicht mehr genommen werden. Je exalterter die Ausdrucksweise, desto unzweifelhafter die 'revolutionäre' Gesinnung des Autors. Und das wichtigste: es gab noch keine Autorität, die sich angemäßt hätte, dichterische Freiheiten einzuschränken.

1921/22 zögernd, und ab 1923 recht regelmäßig, erschienen wieder Zeitschriften mit einem großen Anteil an literarischen Beiträgen. 1923 kam noch ein weiterer literarischer Sammelband heraus, diesmal nur Lyrik, unter dem Titel

²⁰ Ädabi jardäm mägmugasy. 2 vols. Kazan [1920] und 1921.

‘Kampflieder’.²¹ Wie sich leicht denken läßt, nahm darin die Bürgerkriegs-thematik weiten Raum ein. Was hier interessiert, ist aber, daß diese Veröffent-lichungen zeigen, wie sich die ‘prometheischen’ Geister freigemacht hatten, um ihre innerlichen Kämpfe an die Öffentlichkeit zu tragen und vor allem jeder übergeordneten Macht den Kampf anzusagen. Woher kam diese wahre Flut von ‘Prometheismen’ so schnell? — Man muß annehmen, daß vieles von diesen Gedanken, vielleicht auch unter dem Einfluß russischer Vorbilder, latent vorhanden gewesen war. Bis zu den Revolutionen verhinderte allerdings die staatliche Zensur und auch die Selbstzensur, die aus der Angst geboren war, gedankliche Diversifikation würde die (tatarische, islamische) ‘Nation’ auseinanderbrechen lassen, daß sich diese Gedanken hätten äußern können. Jetzt aber, in einer Situation der politischen Schwäche der ‘Mächtigen’ und plötzlich scheinbar befreit von dem Druck, als Nation nur um den Preis der gedanklichen Selbstbeschränkung bestehen zu können, fanden sich die Literaten in einer Situation nie gekannter Freiheit. Jetzt konnte der aufgestaute Fluß losbrechen.

Die 'Prometheisten' brachten in ihren Gedichten verschiedene Aspekte der prometheischen Anstrengung zu Papier. Wenngleich auf den ersten Blick neuartig und fremdbeeinflußt, wurzeln diese Werke dennoch überwiegend in der eigenen literarischen Tradition.

²¹ *Körəş ḡyrlary. Sungy ḡagyrlärdän ḡyjyntyk.* Ed. F. BORNAŞ. [Kazan 1923].

Die erste prometheische Phase

Selbstvergottung durch das Dichterwort

An die Welt²² (vor 1922)

O Welt, nur gemach!
Mach mir nichts vor!

Ich kenne dich
nur zu genau!...

Ich weiß: du bist eitel Tand,
ich weiß es — mich trügt man nicht!!

Täusche mich nicht
mit deinem Frühling,
fang mich nicht ein
mit deinen Töchtern...

Dein Frühling ist nicht lang,
deine Töchter sind nicht ebenbürtig!!

Dein kühler Verstand
sei dein,
rühr nicht an mein Herz!... Mein Herz: Flammen,
Es bleibt mein...

mein Leben: Gold!!

²² ŠÄJXZADÄ BABIĆ: *Dörnaga (Ädäbi jardäm mäggmasy II*, [Kazan 1922], 69-70):

Äj dörja, šašma!

Jukny aldašma!

Siner xalyňä

Min bit bik ašna!...

Aldama mine

jazyŋ kürsäteb,

avlama mine

kyzyŋ kürsäteb...

Salkyn gakylyŋ

üzeydä bulsyn,

tijmä kürlemdä!...

üzemdä torsyn...

Üz majagymny

üzemčä kadab,

üz sabagymny jullar jasaemyn

üzemčä aylab, šulaj jašärmin!!

Kuklär očarmyn,

joldyz übärmin!

Diňez kičärmin!!

Teläsäm nišärmin!!!! Xany - soltany!

Min üzem 'adäb',

üzem 'näzäkät';

dörja üzemä

itsen itagät!

Beläm: sin jalgan,
beleb aldanmam!!

Jazyŋ kiŋ tügel,
kyzyŋ tiŋ tügel!!

Küjelem jalkyn,
gomerem altyn!!

Min - irek xany!

Imanym - üzem!
Korandyr süzem!!!!

Meine Wegweiser

setze ich nach meiner Art,
meine Lektionen
begreif ich nach meiner Art,
so baue ich Wege
und lebe!!

Ich fliege zum Himmel,
ich küsse die Sterne,
ich setze über das Meer!! Ich — der Herr der Freiheit!
Was tue ich nicht alles, Ihr Herr und König!
wenn ich es will!

Ich selbst bin, was sich gehört,
ich selbst bin Höflichkeit;
Mir soll die Welt
gehorchen! Mein Glaube — [an m]ich selbst!
Mein Wort ist Koran!!!!

Was hier anfängt wie die altvertraute Weltentsagung des Mystikers, wendet sich mit der dritten Strophe zu einer Aussage, die jedem mystischen Pantheismus und jeder Gnosis gerade entgegengesetzt ist: die Existenz zerfällt in zwei Teile — dort der Rest der Welt, hier der Dichter. Strophe 4: Ich, der Dichter, weiß selbst, was ich will. Strophe 5: Ich bin frei. Strophe 6 schließlich: Ich setze die Maßstäbe, denn ich bin Gott — wessen Wort sonst war der Koran?!

Im Sinne unserer Vorabfestlegung setzt ŠÄJXZADÄ BABIĆ hiermit den ersten prometheischen Schritt, er weist irdische und göttliche Macht zurück und ernennt sich selbst zum Maß der Dinge.²³ Das Kriterium für die Selbstvergottung des Dichters ist das Wort. *Korandyr sūzem*, 'Koran, göttliches Wort, göttliche Offenbarung ist mein Wort', schreit der Dichter hinaus. Und in der Tat ist das doch eine Form der Transgression, wie sie eines Dichters nicht würdiger sein könnte — Gott zu werden durch sein Wort.

Ein Autor, der des weiteren, und durchaus mit Grund, nicht zu dichterischem Ruhm gelangt ist, hat die Selbstvergottung des Dichters, die bei BABIĆ entwickelt und entfaltet wird, recht plump, aber unmißverständlich, wiederholt: *Sūzem ajät*, 'Mein Wort sind Koranverse', schrieb er später im Jahre 1922²⁴, und die graphische Gestaltung der Überschrift des Gedichts bezeugt seinen Anspruch: *Min!* — 'Ich!'

²³ Auch das formale Element, das uns durch die gesamte prometheische Dichtung begleiten wird, finden wir vor: das Herz des Dichters ist eine einzige *Flamme*. Darauf wird später einzugehen sein.

²⁴ SAXIB GÄRÄJ MORTAZIN: *Min!* 'Ich!' (Kyzyl Šaryk Jäsläre 6-7-8.1922.13).



Abb. 1: Die einleitenden Zeilen des Gedichts *Min!* von SAXIB GÄRÄJ MORTAZIN (1922)

Ein Sprecher des kollektiven 'Ich' der progressiven Jugend formulierte 1923 ausführlicher:

(...)
 Unsere Lieder sind ein neuer Koran, eine neue Revelation! (...)
 Wir sind die Allahs!... (...)²⁵

ZÄJNÄB BÄŠIROVA schließlich steigerte die Vermessenheit noch weiter: In einem Lyrik-Sammelband von 1923 — das Entstehungsjahr des Gedichts ist mir nicht

²⁵ Aus N[ÄKYJ] ISÄNBÄT: *Bez — jaſlär!* 'Wir — die Jugend!' (Jas Esče 8-9.1923.1):

(...) Ač šärykne sugaryrlyk suvybyz bar! (...)

Tav, taſlarny gimerü torgan kulybyz bar!

Çyrlarybyz jaya kor'an, jaya vdxj! (...)

Bez — allalar! ...tormyš bary baxet bezgä!

Wir haben Wasser (genug), den hungrigen Osten zu tränken,

und Arme, welche Berge und Felsen zermalmen! (weiter s. Haupttext)

bekannt — kam das Gedicht *Kiräk tögel* ‘Ich brauche nicht’ heraus.²⁶ Von Strophe zu Strophe die Bedeutungsschwere ihrer Aussagen steigernd, reklamiert ZÄJNÄB, daß sie nichts und niemandes bedürfe — traditionell ist Selbstgenügsamkeit eines der Attribute Allahs —, da sie in jedem Falle selber Besseres habe. Das Gedicht gipfelt in dem Doppelvers

Ich brauche eure²⁷ Verse, euren Koran, eure Prophetenworte nicht,
ich habe Worte, heiliger als euer Koran.

ZÄJNÄB setzt sich nicht nur an Gottes Stelle — ihre Transgression geht so weit, daß sie einen höheren Rang als Gott beansprucht.

Weiterer Beispiele für den radikalen Schritt zur Selbstvergottung des Dichters durch sein göttliches Dichterwort bedarf es hier wohl nicht. Zu dem Schritt, sich selbst zum Gott zu erklären, angesetzt, ohne ihn dann ganz zu vollziehen, haben noch mehrere Dichter dadurch, daß sie Gott verbal töteten. Ihr Dichterwort ist die Mordwaffe gegen Gott.

Gezeichnet mit dem Pseudonym ‘Wirrer Bursch’ (ÄPTRI MALAJY), ist ein Gedicht ‘Wer ist Allah?’ aus dem Jahre 1923²⁸, dem wir folgendes entnehmen:

Ich mache Pfeile aus Worten und
bohre sie Allah ins Herz.²⁹

Wie wir wissen, hatte zuletzt Nimrod, für Muslime der Inbegriff des Gottesgegners und den Tataren aus den *Qysas-i Rabyüzî* wohlbekannt, versucht, Allah

²⁶ In: *Kördäş gyrlary*. Ed. FÄTXI BORNAŞ. Kazan 1923, 112:

Kiräk tögel miya jefäk, atlaslaryň:
ally gölle, matur kyzyl bajragym bar.
Kiräk tögel miya ǵannät, firdäveslär,
ǵannatetyjdan artyk matur baglarym bar.
Kiräk tögel miya enje brilijantlar,
brilijantdan kädyrleräk küzlärem bar.
Kiräk tögel ajät, kor'an, xädislären,
mokaddäsräk kor'anyyjdan süzlärem bar.

²⁷ Oder: *deine* (wörtl.: poss.2.sg., doch ist nicht klar, ob der Angesprochene etwa Gott oder aber die diesen verehrende Gemeinde ist).

²⁸ ÄPTRI MALAJY: *Alla kem?* (Kyzyl Şaryk Jäsläre 3.1923.15-16).

²⁹ *Min süzdän uklar jasarmyn da*
allaryň jörägenä kadarmyn (p. 15).

durch einen Pfeilschuß zu töten — vergeblich zu Zeiten Abrahams. Im Jahre eins nach der Eröffnung der staatlich geförderten atheistischen Propaganda unter den Tataren³⁰ mochte man einen neuerlichen Versuch zu dieser prometheischen Tat wagen.

War der 'Pfeil in Allahs Herz' der Rückgriff auf zumindest vom Stoff her bekannte Altbekanntes, so wurde auf der anderen Seite der Angriff auf Gott mit Hilfe des eigenen Dichterwortes auch von einem Lyriker im Namen des damaligen Ultra-Modernismus unternommen: durch den Futuristen GADEL KUTUJ. Hier die entscheidenden Zeilen aus seinem Anfang 1923 veröffentlichten Gedicht 'Ich reiße den Himmel ein und gebe ein Fest!'.³¹

³⁰ 1922 leitete MIRSÄGYJT SOLTANGÄLIEVS programmatischer Artikel *Antireligioznaja propaganda sredi Musul'man Rossii* die autochthone antireligiöse Kampagne ein.

³¹ In: *Bezney Jul* 6-7 = Jan.-Feb. 1923, 40. In der Übersetzung ist ein Teil des hier zitierten Fragments weggelassen.

I

Kit!
 Kit janymdan:
 kurkmyjm min...
 kilsen allaq:
 min vatyjm!
 Min jaralgan
 kafir [?..] —
 taşdan —
 kılıkne...
 kılıkne töşöräm —
 tuj jasyjm!
 Čylamyjmda, ofstanmyjmda:
 tav tişemin,
 il
 ačam!
 Kyčkyram:
 a — a — a!
 Kyčkyram:
 va — a!
 Kojaš ğigäm,
 nur
 sačam!

Sin kem? —

disäj,

min aldag —

min futurist —

min

şagyjr!

(...)

min

kadyjr!

II

(...)

Ber sützemdän

ut

čykaryb

tönnne vatyb

kön itam!...

Übrigens enthält auch dieses Gedicht einen Verweis auf die *Qyṣāṣ al-Anbījā*, nämlich auf die Passage, in der Sulajmān sich mit Gott messen, wie Gott sein möchte und letztlich ob seiner Unfähigkeit, die Nacht zum Tag zu machen, klein beigegeben muß.

I	II
Weg!	Aus
Weg von mir:	einem Wort von mir
Ich fürchte mich nicht...	schlage ich
Soll dein Allah kommen:	Feuer,
ich schlage ihn kurz und klein! (...)	zerschlage die Nacht
Wenn du fragst	mache [sie zum]
Wer bist Du? —	Tag!...
ich bin der vorneweg —	
ich bin Futurist —	
ich bin	
Dichter! (...)	
Ich bin	
allmächtig!	

Ohne hier schon näher darauf eingehen zu wollen, weise ich darauf hin, daß der prometheische Gadel Kutuj aus seinem Dichterwort *Feuer* schlägt, um (den Menschen?) die Erleuchtung zu bringen. — Momentan für uns bedeutsam ist, daß der Dichter wiederum aus eben dieser seiner Eigenschaft als *Dichter*, im konkreten Falle *Futurist*, die göttliche Macht (auch *kadyr* ist einer der Namen Allahs) bezieht, Gott zu vernichten.

Dichter, Prophet, Erneuerer

Der Dichter als eine Gestalt mit ansatzweise prometheischen Zügen mußte nicht erst von den postrevolutionären Lyrikern eingeführt werden. Bereits die frühen 10er Jahre kannten den Dichter als mächtig-übermächtigen Lichtbringer, als Helfer, Tröster und Befreier.

Oh Dichter, wenn du um deinen Wert wüßtest! (...)³²

³² Aus dem Gedicht *Şagyrga* 'An den Dichter' (*Sägyjt Sünčalaj šygyrläre Inče kysym*, Kazan 1912, 7):

Äj şagyjr! Belsaŋ ide, nindij sineŋ kadryy bejek!
Sin xodanyn ilčeše — hám şyrlaryy vähje kebek.
Bu tugen şırdä karagy tön xöküm sörğändä sin
gel şuvatyb şyrlıjsyŋ ul täŋrenen küb bändäsen.
Şyr belän jaktyrtasyŋ sansyz kürjellärne şagyjr.
Şyrlıjsyndä özgalijsiŋ tönge kollyk pördäsen.

(Restübersetzung:) Du bist Gottes Bote und deine Lieder sind wie Seine Revelation.

Mit deinem Lied erleuchtest du zahllose Herzen, Dichter,
du singst und reißt den nächtlichen Vorhang der Knechtschaft weg,
oder auch

"Licht im Grab, im Kerker Freiheit finden ist schwer — ach so schwer!"³³

schrieb SÄGYJT SÜNÇLÄJ über den Auftrag des Dichters schon 1912. Bei aller prometheischen Färbung bleibt doch ein Moment bestehen, das die idealisierte Dichtergestalt der vorrevolutionären Zeit ganz klar einen Nicht-Prometheus sein lässt: der Dichter handelt nicht *gegen* Gottes Willen, sondern ganz ausdrücklich in Übereinstimmung mit Seinem Willen, ja in Seinem Auftrag.

"Meiner Meinung nach ist es so: für mich ist der Dichter sehr mächtig,
so erhaben — der Dichter ist stark, für mich ist er Gabriel..."³⁴

Der Gottesbote Gabriel ist der Dichter für den einen, der Gesandte Gottes, also der Prophet selbst, für wieder andere.³⁵ Die Gestalten Dichter und Prophet fließen ineinander.³⁶

Der Kult um den Propheten Muhammad erreichte in den frühen 10er Jahren einen Höhepunkt. Unüberschaubar ist die Flut von gereimten Eulogien, und

Wenn auf dieser Erde, wo [wir] geboren, die Nacht herrscht,
singst oft du viele Gottesknechte tröstend ein.

³³ Aus dem Gedicht *Şagyjr* 'Dichter' im gleichen Band, p. 5:

(...) *Gördü nur, zindanda irkenlek tabu čiten!* — *ajhaj čiten!*

³⁴ G. SUNGATYJ: *Şagyjr* (Ağ 21.1914.381):

(...) *Minemčä bu šulaj, şagyjr minem karşymda bik zur ul,*
şulaj gali — şagyjr köcle, minem karşymda Ğibrıl ul...

³⁵ So bei SÄGYJT SÜNÇLÄJ im Gedicht 'An den Dichter', v.s.: *sin xodanyy ilčese — häm ġyrlaryj växje kebek* 'Du bist der Gesandte Gottes — und deine Lieder sind wie seine Revelation'. — Derselbe Dichter in *Ber gäzitägä* 'An eine Zeitung', op. cit., 57:

Čyn şagyjr...
ul sānavi, ul bijek, ul tāyrinej ber ilčese (...)
"Der wahre Dichter...
ist himmelbeseelt, ist erhaben, ist ein Gesandter Gottes."

³⁶ Vgl. etwa GABDULLA TUKAJS Lobgedicht, das 1914 aus Anlaß des Prophetengeburtstages posthum veröffentlicht wurde; der Titel *Päjgämbär* 'Der Prophet', könnte ohne Sinnentstellung durch *Şagyjr* 'Der Dichter' ersetzt werden (*Sđembika* 7 = 25. Jan. 1914 = 12. Rabi^o al-Avvāl 1332.) — In *Tatar ädäbijaty taryxy* vol. 3, 142, wird die Verquickung von Dichter und Prophet auf ein Phänomen der Romantik reduziert.

wenn man hier näher auf ihre Aussagen eingehen könnte, würde man auf Zuschreibungen stoßen, die für das klassisch islamische Muhammadverständnis unerhört sind.³⁷ Speziell 1914 gesellte sich noch eine dritte Gestalt zu den gottdienenden Dichter-Propheten: Isma'il Gasprinskij, der bedeutendste muslimische Aufklärer Rußlands, verstarb in diesem Jahr, und nach seinem Tod standen Dichter nicht an, ihm den Rang eines Propheten zuzusprechen.³⁸

In welcher Gestalt der Prophet, Lichtbringer und Mühsalerdulder zum Wohle der Menschen, allerdings auch einherkommt, verhindert doch sein Einigsein

³⁷ Wahrscheinlich kam es zu dieser ausufernden Muhammadverehrung, die bezeichnenderweise nirgends bedeutsamer war als in den Ländern, in denen die Muslime unmittelbar neben Christen lebten, in Analogie zur Christusverehrung durch die Christen. Die Gestalt des Propheten wird mit Wundern umgeben, er trägt eine Rolle als Mittler zwischen Allah und Mensch und als Helfer am Jüngsten Tag, als Gegenspieler Satans... — Ihren Zenith erreichte die Welle von Muhammad-Gedichten in der Presse jeweils um den 12. Rabī' al-Avvāl. Selbst die links angehauchte Zeitschrift *Aj* schloß sich davon nicht aus. Am *Mawlid*-Fest schieden sich die Geister: für die Ğadidisten eines der größten Feste überhaupt, wurde es von den Qadimisten kaum anerkannt (cf. *Mawlid-i sa'odat-namud*, in *Ojna* 13.1914.198-199). — Einige besonders "innovative" Interpretationen der Gestalt Muhammad bei VAKYF ĞÄLÄL: *Mawlid' mōnasabatēlā* (*Joldyz* 1110 = 24. Jan. 1914, 2); der Prophet als Feuerbringer wie Prometheus: *Ğämalöddin Jumajev: Räsl vü kor'an* (ibid., 3); Wunder um die Prophetengeburt bei GÄLI RAXIM: *Tudy* 'Er ist geboren' (*Aj* 3.1914.50); Muhammad als Aufklärer: X. ÄLMÖXÄMMÄDOV: *Mävlid könendä* (*Mogallim* 6-7.1913.81).

³⁸ Das ausgefeilteste unter den mir bekannten Gedichten, die das Lob des "Propheten der Phonetischen Methode" (*usul-i sātvijä pājgāmbārē*, so bei X[ÄSÄN] G[ÄLI]: *Imla mās'üläse häm Tärgiman gäzetiäse*, *Mogallim* 4 = 15. Dez. 1913, 52-53, hier 53) singen, ist KYJDAM JULDAŞEF: *Ismagyjl Begney vüfat tā'sire* '[Unter dem] Eindruck des Ablebens von Isma'il Bey' (*Aj* 17.1914.335):

Här bettū čokryndagy millätka Ğibril jul taba.
Jenmäsl kük Ğibrili, Ğibrilne Xak jirdän taba.
Tabmasa millät pājgāmbärdän hidajät dävläten,
ul, pājgāmbär urnyna kilgän mögäddeden taba.
Isra'ilney Ismagyjle tulgängä nik tüksen jaš?
Här xälyk tüz Ismagyjlyndan hidajät, nur taba.
Ber adaşačdan julyň tabkan julyň jazmas tagyn.
Inde ul tüz allasyň tüz kägbäsen ezelb taba.
(...)

Zu jedem Volk am Abgrund des Unterganges findet Gabriel seinen Weg.
Steigt der Himmels-Gabriel nicht herab, findet Gott einen Gottesboten auf Erden.
Wenn die Nation vom Propheten [Muhammad] den Schatz der Führung nicht findet,
findet [Gott] Seinen *muğaddid* an Stelle des Propheten.
Wie sollte [unsereins] über den Tod des Ismä'il der Israeliten Tränen vergießen?
Jedes Volk findet Führung, Licht bei seinem eigenen Ismagyjl.
Wer seinen Weg gefunden hat, nachdem er einmal in die Irre gegangen war, kommt von
seinem Weg nicht wieder ab.

Er sucht und findet nunmehr seinen eigenen Allah, seine eigene Kaaba.
(Man beachte besonders das Epitheton *muğaddid*, das einerseits traditionell dem Propheten Muhammad zugeschrieben war und hier auf den 'Erfinder der *usul-i ğiddidə*' umgemünzt wird.)

mit dem Willen der Gottheit, daß er zu einer vollgültigen prometheischen Figur würde.

Ein später Prophet zeigte sich 1923 in Gestalt von HADI TAKTAŠ. Er durchlief eine, was die Qualität seiner Werke betrifft absteigende, Entwicklung vom romantischen *bogoborec* 'mit Gott Kämpfenden'³⁹ zu den beiden Stufen des Prometheismus hin — worauf noch zurückzukommen sein wird. Die Botschaft des Propheten TAKTAŠ — welcher Gott ihn ausgesendet hat, bleibt im Dunklen — verhallt bei all den Verdammten dieser Erde, an die er sie richtet, ungehört, und er schaut dem Tod am selbstgebauten Galgen entgegen:

Die Sonne ist Zeuge: für mein Volk, meine Freiheit
schlug ich mich, Mütterchen, sie hat es gesehn!
Die Teufel, die wilden Teufel
sie... sie haben mich umgebracht.⁴⁰

Auch der postrevolutionäre Dichter-Prophet TAKTAŠ bleibt aber im Rahmen seines von einer höheren Macht erteilten Auftrages.⁴¹

Ein einziger tatarischer Dichter-Prophet hat das an sich prometheische Element der Verweigerung gegen eben diese höhere Macht für sich in Anspruch genommen — was ihn konsequent zur Zurückweisung seines gottgegebenen Auftrages führte und ihn nicht länger Prophet bleiben ließ: SÄGYJT RÄMIEV. Wir hatten uns schon mit seinem frühen Schritt zur Selbstvergottung ('Ich') beschäftigt. In demselben Gedichtband von 1909 erschien auch das Gedicht *Päjgämbär* 'Der Prophet'. Das Ich dieses Gedichts weist den von Gabriel übermittelten Verkündigungsauftrag zurück. Der Grund, warum es dies tut, ist dem Prometheis-

³⁹ Vgl. GÄLİ XALIT: *Šagyjr, čor, geroj. Hadi Takaš iğatyn őjrənə tăğrebəsennən*. Kazan 1971, 25 sq.

⁴⁰ Aus: *Üterelgän pājgāmbär* (Kördəş şyrlary, ed. FÄTXI BORNAŠ. Kazan 1923, 141-146):
(...) Kojaš — şahid, ilet, irkem öčen
sugyşyb jördem, ănkăj, ul kürde!
Zöbanijlär, javuz zöbanijlär,
alar ... alar mine üterde. (...)

⁴¹ Cf. auch GABDRAXMAN SAGDI, *Proletariat diktatursy dävrendə tatar ădăbijaty*. Kazan 1930, 98, über Takaš's Selbstidentifikation als Prophet.

mus allerdings wesenhaft fremd: es ist ein tiefer Pessimismus die Menschen betreffend.⁴²

Dichter und Satan

Der Ausgangspunkt, von dem wir zur Untersuchung prometheischer Züge in der Gestalt des Dichters und Dichter-Propheten aufgebrochen waren, war die Selbstvergottung gewesen, die ihren Anspruch auf die Macht des eigenen Dichterwertes gründet. Ich möchte nun auf Gedichte zu sprechen kommen, in denen die eigene Göttlichkeit mit anderen Attributen oder Argumenten unterlegt wurde, um von diesen ausgehend auf weitere prometheische Phänomene zu treffen.

Satan

(...)

Allah fragte: "Warum beugst du dich mir nicht?

Warum weißt du diese Gaben nicht zu schätzen?"

Iblis sprach: "Ich schätze deine Gaben wohl,
doch zu minder wäre es mir, mich zu beugen!"

Weil ich stark bin, weil ich Licht bin, weil ich weiß!

Ich bin selber mir ein kleiner Gott! (...)

Wisse, Allgewaltiger, die Welt will ich verführen!" (...)

"Geh!" sprach Gott, "ich gebe dir ganz freie Hand,
setze dich mir gleich, bring ab vom Glauben!"⁴³ (...)

⁴² Sägyjt Rämiev šygyrlary No. 6, Kazan 1909, 22. — In einem späteren Gedicht ebenfalls des Titels *Pajgämbär* (Sägyjt Rämievnej jaya šygyrlary, Ufa 1915, 27-28) griff Sägyjt das Thema erneut auf, wieder, um das Leid des Dichter-Propheten aufzuzeigen, doch diesmal ohne den Auftrag ausdrücklich zurückzuweisen.

⁴³ ŞÄJXZADÄ BABIĆ: *Gäzzazil* (Ajj 15.1916.235-242):

(...)

Dide alla: "Nik miňa bujsonmisiň?

Bu kadär dävlätne nik sansynnyjsyň?"

Iblis ajite: "Dävlätterne sansynam,

ämma şonsy: bujsonarga kimsendäm!

Çönkä min zur, çönkä min nur, min galem,

uz azemäd kečkenä ber allamyn!...

(...)

Azdyryrmyn dörnjany... bel, şäbbarym!.."

"Bar", dijde tärje, tänam roxsät, dijde,

kat miňa şirkät, köferlek sat!.. " dijde.

(...)

Satan begeht die beiden größten Sünde nach islamischem Verständnis: *širk* — er setzt etwas oder jemanden, konkret sich selbst, neben Gott, und *kufir* — er leugnet Gott.⁴⁴ Nachdem er damit seine eigene Freiheit gefunden hat,⁴⁵ vollzieht Satan den Schritt zur zweiten notwendigen Stufe prometheischen Strebens: er setzt seine Freiheit in den Dienst der Menschen. Er will die Welt "verführen", hatte ich das tatarische Wort übersetzt. *Azdyru* impliziert allerdings mehr als das, was dem christlich geprägten "vom rechten Weg abbringen" innewohnt — es trägt die Konnotation der Transgression: "über das Erlaubte hinausführen, zur Hybris verführen" müssen wir mitverstehen. Für die Dichter, die die Satansidee aufgegriffen haben — zum Teil, ohne explizit auf die Gestalt Satan zu verweisen —, war immer ein wichtiges Moment, daß der Dichter-Satan es nicht dabei beließ, selbst frei, gottgleich, ja Gott zu werden, sondern daß er seine Freiheit zum Nutzen der Menschen einsetzte — primär dadurch, daß er sie aufrüttelte und anstiftete, ihrerseits die Transgression zu wagen.

Kat miya širkät wäre auch interpretierbar als 'setze [einen anderen Gott] neben mich!'

⁴⁴ ŠÄJXZADÄ BABIČ, der Autor dieser Zeilen, konnte sich bis an sein selbst herbeigeführtes Lebensende offenbar nicht zwischen den Alternativen Gott und Satan entscheiden:

Alla allä Iblis
Kükäd alla, jirdä iblis, min — malaj!
Berse "din" dib, berse "min!" dib tartkalaj.
Belmijm,

allä alla, allä iblis aldalaj?!
Gott oder Satan
Gott im Himmel, Satan auf Erden, ich — ein Bub!
"Religion" sagt einer, "Ich!" der andre, hin und her.
Lügt Allah, oder lügt Iblis?

(In: ŠÄJXZADÄ BABIČ: *Şygyrlar mägmugasy*, *Inče kitap*. [Kazan 1922], 38.)

⁴⁵ Man könnte an dieser Stelle ausführlich auf die eminente Rolle der Freiheitssuche in der Lyrik der 'prometheischen' tatarischen DichterInnen eingehen. Anfangs eine Suche nach konkreter *nationaler* Freiheit (SÄGYJT SÜNČÄLÄJ: *İşanyč*, in: *Sägyjt Sünčäläj şygyrlary, Inče kysym*, Kazan 1912, 8-9; id.: *Kahramanga*, ibid., 11; regressiv auf eine heldische Vorzeit ausgerichtet bei ZUA JÄRMÄKI: *Biregez...*, in: *Aj* 22.1914.392-393), zeigte sie sich schon während des Weltkriegs als ein — diffus — existentialistisches Streben (z. B. G. SUNGATYJ: *Kollyka*, in: *Aj* 21-22 = 15. Dez. 1915, 361; für NÄĞIB DUMAVI: *Täjjer!* 'Oh Himmel!', in: *Aj* 15.1916.238, führt diese Freiheitssuche den Menschen allerdings noch auf eine blinde Gottergebenheit zurück, und F. ÄBUBÄKRIJ: *Jazmyš* 'Schicksal', in: *Aj* 10.1916.164, sieht die Auflehnung in einer Katastrophe enden) und brach nach der Revolution stark als solches hervor, allerdings immer der 'ersten, egozentrischen prometheischen Phase' verhaftet bleibend. (Überzeugendste Beispiele aus der Feder von ZÄJNÄB BÄŠIROVA, z. B. *Jazmyška karşy* 'Gegen das Schicksal', in: *Kyzyl Şäryk Jäsläre* 9-10.1922.10-15; *Dınez jarlarynda* 'Am Meeresufer', ibid., 4-6.1923.9-10; *Sukba ğyry* 'Das Lied der Keule', in: *Bezney Jul* 3 = Aug.-Sept. 1922, 62.)

HADI TAKTAŞ schrieb 1918 genau die Auflehnung gegen Gottes Befehl und darauf folgende Anstiftung der Menschen zur Transgression, die wir hier bezüglich Iblis, den vormaligen Gätzazil, festgehalten haben, einem anderen Erzengel zu: Gazra'il, dem Todesengel. Ich nehme an, daß sich unter den Bedingungen des Jahres 1918 dem Poeten einfach der Todesengel als Gestalt eher aufdrängte als sein feuergeborenes, zum Prometheus geradezu vorbestimmtes Pendant...⁴⁶ Die Literaturkritik hat TAKTAŞ selbst als einen gezeichneten, der "die Menschen [durch seine Dichtung] auf wegloses Terrain führt und ihn dort alleinläßt und wegläuft" — als einen wahren Iblis.⁴⁷ — Die Mehrzahl der Dichter jedenfalls, die eine nichtirdische prometheische Gestalt zur Selbst-identifikation suchten, hielt sich an Satan.

KÄRIM ÄMIRI nannte in seinem Gedicht 'Verflucht!' Satan nicht beim Namen; der Kontext läßt allerdings keine Zweifel offen:

Allah, Koran und Muhammed —
tausend Flüche über euch!...
Diese volksbekannten Wörter
mögen die Vögel ausrupfen...!
Ich bin selbst Allah der Welten, einen andern such ich nicht.
Widmet keinem vagen Traum von Allah euer Denken, sag ich! (...)⁴⁸

Andere wollten sich der Führung des Iblis unterstellen, wie DÄVUD JOLTYJ 1922⁴⁹:

⁴⁶ HADI TAKTAŞ: *Kukdän sörelgänlär* (ballada, 1918) 'Die aus dem Himmel Vertriebenen (Ballade, 1918)' (Bezney Jul 6-7 = Jan.-Feb. 1923, 29-30).

⁴⁷ Tatar teatri 1906-1926. Kazan 1926, 58.

⁴⁸ Nälät! (Kyzyl Şäryk jaşläre 3.1923.7-8):

Alla, kor'an häm Möxämmät —
barçagyza meñ nälät!...
Ilga čykkän şul isemne
taşlasyn koş üzgälb...!
Min üzem alla ǵihanga, baška alla ezlämijm,
alla dib, juk-bar xäjgalga birmägez oj, sezdä, dijm!

⁴⁹ D. JOLTYJ: *Nik tabynym* 'Wie sollte ich anbeten' (Kyzyl Şäryk Jaşläre 6-7.1922.8): (...)

(...) Jullaryma karşy usal köčlär
kujgan altyn synly allasyn,
juk aldanmam andyj allalarga,
kirak Säjtan iblis jallasyn
üzem bulgač juksyldan ber tamčy
nik tabynym altyn kömeškä?
Syzgynganmy kadyr beläklärne,

(...) Böse Mächte haben mir entgegen
ihren golden-güldnen Gott gestellt,
nein — ich laß von solchen Allahs mich nicht täuschen,
Satan soll, Iblis soll mich denn führen!

MUSA ĞÄLIL, der schon jenseits des Höhepunkts des Prometheismus stand, erklärte sich zu einem feurigen, energiegeladenen Iblis:⁵⁰

(...) Meinen blutigen Hammer haltend in der einen,
in der andern Hand der Rache Flagge schwenke ich;
feuerrot, gehüllt in weite Tücher, gegenüber
Feuer sprühend, Flammen werfend stehe ich.

Was war es, heißt man euch diesen: 'Iblis'?
Also die Kraft, die vor Gott sich weigerte.
Nun denn, der Iblis der blutigen Völker —
der Iblis im Aufbruch bin ich, da!

Die Herrschaft über Leben und Tod durch das Feuer

Der nach Blut und Rache dürstende Feuer-Iblis schlägt die Brücke zu einem weiteren Aspekt der prometheiden Transgression, an dem schließlich auch das formale Element "Feuer", auf das bereits mehrfach hingewiesen wurde, ganz intensiv sichtbar wird: zur Selbstvergottung dadurch, daß der Mensch sich zum Herrn über Tod und Leben erklärt. Prometheus ist der Schöpfer des Menschen. Die Prometheisten dagegen wollten ihre gottgleiche Freiheit, Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit daran beweisen, wie sie Leben *nahmen*. Die Erfahrung des Todes machten viele junge tatarische Dichter an der Front im Ersten Weltkrieg und Anfang der Zwanzigerjahre, in Bürgerkrieg und

gali teläk belän küb eška!

(In einer Wiederveröffentlichung ein Jahr später, in dem Sammelband *Körəş gyrlary*, ed. FÄTXI BORNAŞ, Kazan 1923, 193, war die letzte Strophe, auf die sich der ursprüngliche Titel des Gedichts bezog, weggelassen und der Titel zu *Aldanmam* 'Ich lasse mich nicht täuschen' verändert worden.)

⁵⁰ MUSA ĞÄLIL: *Iblis*, in: *Jaş Eşče* 13-14.1924.82:

(...) Ber kulymda kanly čukečem, bersine
min kütärdem üč äldmen balkytyb:
kybkyzyl, kig bözgä törneb karşyda
min toramyn ut čäčeb, jalkyn sibeb.
Närsä dij sezgä alar 'Iblis' dijme?
Jägni ul baş tartučy köč täyrinä,
mä alajsa, kanly illär iblisi —
baş alučy iblismin — min, mind...

Hungersnot, im eigenen Land.⁵¹ "Wenn ein Mensch gegen den Tod revoltiert", soll HEMINGWAY über prometheische Strebungen gesagt haben, "verspürt er Genugtuung, eines der göttlichen Attribute zu benutzen, nämlich genau, den Tod zu bringen".⁵² Ein angesichts eines kaum beendeten Krieges geradezu unglaubliches Produkt dieser Hybris ist das Bombenabwurfgedicht 'Die Feuer vom Himmel' des gleichen MUSA ĞÄLIL, von Anfang 1924:

(...)

Zwischen den schrecklichen Wolken hindurch
blicken wir lachend auf die schöne Welt
und säen heute Licht auf dieses Land,
aus der Truhe der Arbeit — Schlüssel zum Glück.
Da! — Wie!

Für ein freies Leben
stürzen wir den verfinsterten Himmel um
und zeigen dem Volk die Macht der Freiheit;
wundere dich nicht, alte Historie!...⁵³

Es bedurfte wahrscheinlich im Sinne HEMINGWAYS der persönlich erlebten Konfrontation mit dem Bombentod, um dieses "Licht und Feuer vom Himmel" als "Schlüssel zu Glück und Freiheit" und sich selbst, den Mörder, als Wohltäter am Volk verherrlichen zu können...

⁵¹ Das Entsetzen des Dichters äußerte sich in vielen Kriegsgedichten (stellvertretend für viele A. GABIDIJ: *Gäskär xatnyndan* 'Aus dem Brief eines Soldaten', in: *Aj* 20.1914.357). Eine 'prometheische' Gestalt, zu der einige Lyriker griffen, um ihr Entsetzen in Worte zu fassen, ist Kain, der erste Mörder (SÄGİT SÜNCÄLÄJ: *Kyssa* 'Geschichte', in: *Sägyjt Sunçaltıj Şygyrlary, Inče kysym*, Kazan 1912, 70; id.: *Vigdan kütze* 'Das Auge des Gewissens', ibid., 118-120; GABDULLA XARIS: *Sugyš* 'Der Kampf', in: *Aj* 6.1915.116.)

⁵² Cf. MARCEL LOBET: *Le feu du ciel. Introduction à la littérature prométhéenne*, s.l., s.a., 27.

⁵³ MUSA ĞÄLIL: *Kük utlary*, in: *Kyzyl Şäryk Jaşläre* 1.1924.49:

(...) *Bez kurkynyč bolyt arasyndan
köleb karab matur ul gïrgä,
bäxet ačkyçlary — eš jögändän
nur sibäbez bögen šul ilgä.
Mänd — niček!
Irken tormyš öčen
tomanlangan kükne aktaryb
kärsätbäbez ilgä irek köčen;
gägäbländ kürmä, kart taryjx!...*
(Jök, 'Hausratstapel', habe ich funktionsgemäß als 'Truhe' übersetzt.)

Auf das Feuer als gleichsam göttliche Gabe des Dichters an die Menschheit wird sogleich noch näher einzugehen sein. Vorab jedoch sei festgehalten, daß nicht alle Dichter das Spiel mit dem Feuer unbeschadet überstanden haben. Das Element, das für ein, zwei Jahre die tatarische Lyrik beherrschte und zu verzehren schien, hat einen der begabtesten Poeten in den Selbstmord getrieben: ŠÄJXZADÄ BABIČ. Er schrieb:

Tausend Gedanken. Der Kopf ist dumpf...
 Ratlosigkeit: was tun!...
 Halb brenne ich. Halb werd ich zu Eis.
 Meine Seele gestorben — halb.
 Die Welle schlug an; die Tränen flossen...
 Flüche im Mund, ein Sehnen im Herzen,
 tief drinnen ist Schrecken, ein Schaudern... (...)
 Feuer durchläuft das Mark.
 Das Innerste brennt in der Hölle:
 Flammen loderten auf
 und haben das Herz entfacht. (...)
 Brenne, du arme Seele!
 Tropfe, nachtschwarzes Blut!
 Möge die Welt verlachen
 Šajxzadä, den armen Tropf!...⁵⁴

⁵⁴ *Abdyragan minutlarda* 'In Minuten der Verwirrung' (*Köräň ǵyrlary*, 55):

Men törle uj. Katdy baſ...
 Ni eſlərgäda abdyraſ!...
 Jartym jana. Jartym tuja.
 Janym ńilde — jartylaſ...
 Kakdy tulkyn; akty jaſ...
 Sūzdä lagnät, kitzdä xäsrät,
 ečda dähſät kalyraſ...
 (...)
 Ut jörij ńuzakda.
 Eč jana dävzäxda:
 urgylyb jalkynlar,
 totaſdy jöräkkä...
 (...)
 Jan bičarä ǵan!
 Tam kabkara kan!
 Kölſen böten ǵihan
 'Šajxzadä' bičaradan!...

Das Feuer in Šajxzadä brannte so mächtig, daß er, wenn er endlich diese Welt verlassen könnte, einen Flammenschatten werfen würde:

(...) Seele, flieh das Leibgefängnis, fahr zum Himmel, hab es schön!
 Auf die Erde falle nur dein morgenroter Flammenschatten!...

BABIĆ nennt beim Namen, woran er zerbrochen ist: er war nicht bereit oder fähig, eben die Form der Transgression etwa in die Rolle Satans zu wählen, die viele seiner DichterkollegInnen über die aufgewühlten Jahre hinwegerettet hat. In einem seiner erst posthum veröffentlichten Gedichte, 'Mein letzter Wunsch', distanziert er sich von ihnen:

(...) Was bleibt mir zu tun?
... In Begierden voll Gift brennt mein Herz.
Was bleibt mir zu tun?
... Die verfluchten Iblise donnern über der Welt.

Welch grundsätzlich andere Rolle spielte dagegen das Feuer bei der unbändigen Lyrikerin ZAJNÄB BÄŠIROVA! Sie war Feuer und Feueranbeterin zugleich, hatte Götter und Gesetze hinter sich gelassen und verachtete die erloschenen Herzen der Dichter, die einen anderen Weg suchten. Wie Prometheus wollte sie Feuer bringen, und sie tat es unter Berufung auf ihr Dichterwort. Aus einem ihrer programmatischen Gedichte, in denen der Brand noch begrenzt bleibt, zitiere ich nur Teile; das Gedicht heißt 'Ich bete das Feuer an!...'⁵⁵:

(Aus: *Čankajym!* 'Oh meine Seele!', in: *Aj* 1.1918.11.)
Ähnlich inspiriert seine Gedichte *Tarkav ujar* 'Versprengte Gedanken' und *Ütkän könlär* 'Vergangene Tage', ibid., 57 bzw. 61 sqq.

⁵⁵ ZAJNÄB BÄŠIROVA: *Utga tabynam min!...* (Jaš Eše 8-9.1923.16):

Išamtyjm tärjelärgä,
bujsynalmyjm min kanunlarga,
tarjnda, kičlarendä, här vaktda,
utka tabynam min!
Bu küräk bar janar tav,
jalkyn ular märkäze mällä?
Nigä kajnyjm?...
Tamug jalkynlaryndaj
utka tabynam min!... (...)
Sujäm min, ut jöräke
julbasarlar my usallarny,
Şular bit, jandyralar
bar kanunlarny, bugavlarny! (...)
Usal kitzle takäbbür
jäš jeget, bak čy äle monda,
kitzeydä bulmasa, ular
sija tabynyr idemme min!!
Kürälmijm, hič kürälmijm 'utlary süngän jöräklärne'. (...)
Gylab ğırlavčylar barmy?!

Agarda bulmasa, sezney

Ich glaube nicht an die Götter,
ich kann mich Gesetzen nicht beugen,
frühmorgens und spät, allezeit:
Ich bete das Feuer an!

Da ist dieses Herz — ein Vulkan,
oder etwa Zentrum der flammenden Feuer?

Warum ich brodle?...

Wie die Höllenbrände, solche
Feuer bete ich an! (...)

Ich liebe die Wegelagerer,
die Bösen mit Feuer im Herzen,
sie sind es, sie verbrennen
alle Gesetze und Fesseln! (...)

Schau schon her, junger Mann,
mit den bösen Augen, hoffärtig:

Wäre in deinen Augen kein Feuer —
betete dann ich dich an?!

Ich kann sie nicht sehen, kann sie einfach nicht sehen,
die 'Herzen, deren Feuer erloschen'.⁵⁶
(...)

Ist da noch jemand, der weint, wenn er singt?⁵⁷

jöräkldärdä janar utar,
kileb ut sajlagyz,
gyrlar öčen beznen jöräkldärdän!...

⁵⁶ Diese Anspielung scheint wohl ein Zitat zu sein — ich habe seine Herkunft bisher nicht ermitteln können. Ausgebrannt zu sein, gab nicht nur ŠÄJXZADÄ BABIĆ zu; neben einigen großen bürgerlichen Lyrikern der nahen Vergangenheit gestand auch der junge KÄVYJ NÄGMI mehrmals ein, daß der Kriegsbrand das Feuer in ihm erkalten hatte lassen — vgl. eine Strophe aus *Mäjglek dkičiūt* 'Die ewige Geschichte' (in: *Jas Eče* 10-11-12.1923.36):

(...) Šundäj karangy... So dunkel...
utar... die Feuer...

tönlä zägyif jangan utar die gestern noch zaghaft brannten:
märgje kabynmaska stüngänlär. erloschen, nie mehr zu entfachen.

(Eine ähnlich erkaltete Szene entwirft derselbe in *Tormyš töbendä* 'Am Grunde des Lebens', in: *Beznej Jul 12* = Sept. 1923, 19-20.)

⁵⁷ Während einige Dichter ihr Entsetzen durch Tränen aufzuarbeiten versuchten, wie NÄĞIB DUMAVI und MÄĞID GAFURI — von letzterem ein Gedicht 'Weinel' (*Čyla!*, in: *Aj* 17.1915.306) — und viele ähnliche —, setzten sich manche 'prometheischer' gesonnene, die nicht weinen konnten, über das Brennen in ihren Herzen durch Fluchen hinweg. Um 1919 entstand ein wahres Genre "Fluchlyrik", als *lägnät poezijasy* bekannt geworden. (FÄTXI BORNAŠ in seiner Replik 'Weinen gilt nicht', *Čylab bulmyj*, in: *Köräš gyrlary* p. 38, in der er Näğib und Mäğid namentlich aufrief:

(...) Šušynda bar galämägä übkälijm min,
ačy lägnäi belän burçyn tulijm min.
Sünärsijlä, dijmändä, säm kürjeldä,

Wenn da nicht sind in euren
Herzen brennende Feuer,
kommt und sucht euch Feuer aus
um zu singen — aus unseren Herzen!...

Die Wendung "sucht euch Feuer aus aus meinem Herzen" konnte ZÄJNÄB BÄŠIROVA wörtlich meinen: in einer Vielzahl von Gedichten häufte sie 1922 und 1923 Brand auf Brand in dem Versuch zu beweisen, daß der feurige Übermensch in ihr alles, wirklich alles, nicht nur Götter, sondern auch den Iblis hinter sich gelassen hatte:

An die Welt

He, ihr höllenheißen brodelnden Feuervulkane,
He, ihr Licht-Morgensterne, die schnuppern am Himmel!
He, ihr heißen Xämsin-Winde, die wehen in fernen Landen,
He, ihr Sandwüsten, heißer als Höllenziegel noch!
He, du brennend-feuersprühende Sonne, du Himmelsgestirn,
He, ihr glühenden Feuermeere, die brennen unter der Erde!
He, Muhammad, Araber, der diese Welt in Brand gesetzt!
He, verfluchter wilder Iblis, Engel aus Feuer geschaffen!
He, ihr Teufel und Dämonen, numinose Geister — alle!
He, du böser Allah — 'Zeus' — Gott der flammenden Blitze!
He, ihr brennenden glutflammenden Nimrodfeuer!
He, ihr Glut-Feuerkanonen, die im Kampfe feuern!
Ich schwöre:

eure Kraft, euer Feuer ist 'nichts' —
Auch nicht eins von ihnen ist wie das Feuer in meinem Herzen!!!...⁵⁸

ğylarga şunda tıkeb ber tilim min.
(...) Sägyjrlärdäj: Nägibdäj häm Mägiddäj
ğylab bulmyj lakin — jaš kilmij kützäj (...)

Dann packt mich der Zorn über alle Welt,
ich zolle es ihr mit bitterem Fluch.
Erlisch schon, sage ich, Flamme im Herzen,
und schluchzend möcht ich eins weinen.
Aber weinen

wie die Dichter: Nägib und Mägid
geht nicht — dem Auge kommt keine Träne...)

⁵⁸ ZÄJNÄB BÄŠIROVA: *Dönjaga xitab*, in: *Kyzyl Şäryk Jäsläre* 1-2.1923.1:

Äj, ğähännämärlärdäj yssy, kajnar ut vulkanlary,
äj, sämärlärdä atylgan utly nur čulpanlary!
Äj, jyrak ildä istüče yssy 'xämsin' ġilläre,

Ich glaube nicht an
die zweite prometheische Phase
ich kann mich gesetzen nicht beugen,
frühmorgens und
Feuer für die Erneuerung der Welt
Ich hette das Feuer

Die beschriebenen Prätentionen Zäjnab Bäširovas verweisen nachdrücklich auf die 'erste prometheische Phase',⁵⁹ nichtsdestoweniger hat ZÄJNÄB in ihren Feuer-Gedichten auch zu dem Schritt in die zweite Phase, in der der Prometheist sich den Menschen zuwendet, angesetzt, und zwar auf interessante Weise. Hier ein Teil des längeren Gedichts 'Auch nicht eins davon ist nötig!' (1923):

Man braucht sie nicht mehr, sollen auf Erden die Feuer erlöschen,
kein Mensch soll mehr Zunder entfachen!
Sie mögen das Licht und alle Feuer beenden:
mein Herz steht in Flammen, ist hell und ist feurig;

äj, tamug kirpečlarendändä kyzu kom čäldäre!
Äj, janyb ular čäčä torgan kojaš — kük joldzyz,
äj, gür astynda jana torgan kyzu ut dingze!
Äj, Möxämmäd — döñjany utga sala torgan gärdäb,
äj, javy Iblis lägyjn — utdan jaratylgan mäldäk!
Äj, böten šäjtan, pärildr, izge ğenlär — hämmäse,
äj, usal Alla — 'Zäves' — utly jäšenlär täjrese!
Äj, janyb torgan kyzu jalkynly nämrud utlary,
äj, sugyšlarda ata torgan kyzu ut tuplary!

Ant itäm:

ul sezdäge köč, seznęj ular 'šäj' tögel,
berseddä jangan jörägemdäge utlardaj tögel!!!...

Sehr ähnlich ihr Gedicht 'Welches davon?' (Kajsys? H[adij] ibdäška bagyšlab, ibid. 6-7-8.1922.1). — Die Frage, warum gerade eine Dichterin dieses übermenschliche Brennen in sich verspürte, führt vielleicht zurück auf ein traditionelles Bild der Volksdichtung, daß nämlich gerade Frauen in ihrer vielfältigen Unfreiheit und ihrem Kummer zu brennen hatten; das Motiv wurde in die frühe tatarische Frauenlyrik übernommen (vgl. z. B. GYJFFÄT TUTAŠ: Küjel jarynganda 'Wenn das Herz sich sehnt', in: Äj 14.1915.1).

⁵⁹ Ähnliches vermerken wir bei einigen Gedichten von Şämsun Fida'i, die nach seinem gewaltsgemalen Tod in den Diensten der bolševistischen Sache veröffentlicht worden sind: auch er will in erster Linie durch seine Feuer Stärke beweisen, konkret die Stärke, sich einem ungünstigen Schicksal entgegenzuwerfen. Sein Gedicht *Min 'Ich'* gipfelt in den Zeilen

Tartyşdan mänyge talmas kullarym,

(...)

Jazmyşymny köl itärmin or disäm...

kükträgem jalkynly ut bel, bar ğihan!!

Im Kämpfen wird mein Arm nicht müd auf ewig,

In Asche lege ich mein Schicksal, wenn ich sag 'schlag zu'...

Ein flammend Feuer ist mein Herz, das wisst, Welt!!

ihr Menschen der Welt, euch sag ich es, hört ihr:
wenn nötig, dann nehmt das Feuer nur von mir!⁶⁰

Natürlich liegt der Gedanke nahe, daß auch hier, in der vorgeblichen Hinwendung an die Menschheit, das Moment der eigenen Allüberlegenheit im Vordergrund steht gegenüber dem des Diensts am anderen. Vergessen wir aber nicht, daß Prometheus selbst der Feuerbringer für die ganze Menschheit war — gerade so, wie ZÄJNÄB sich anbietet, und wer wüßte, ob nicht auch der Titan die Sorge um das Wohl der Menschen mit der Versicherung seiner eigenen Größe verband?! Verschieden waren die Voraussetzungen: Prometheus brachte das Feuer, das die Menschen vorher nicht kannten; Zäjnäb muß, um zur Feuerspenderin werden und alles neu schaffen zu können, zuerst die vorhandenen Feuer ausdämpfen lassen.

Während ZÄJNÄB BÄŠIROVA der Menschheit schlechthin ihr Feuer bieten will, präzisierten andere Dichter ausdrücklich, mit welcher Absicht und vor allem auch zu wessen Nutzen sie das Feuer bringen wollten. Die Spaltenfüller der progressistischen tatarischen Zeitschriften richteten ab 1922 ihre Flammenwerfer in erster Linie gegen das religiöse Establishment, gelegentlich auch auf Allah selber, und sie taten es mit dem Anspruch, speziell die deprivierte Klasse befreien zu wollen. Ich zitiere ein Beispiel, ein 'Kampflied' von 1923, an dem allerlei Prometheistisches manifest wird: Der Dichter zeichnet sich selber so, wie man eine Dekade zuvor den Propheten Muhammad gezeichnet hatte, nimmt also wohl auch Prophetenrang in Anspruch; er weist alle himmlischen und irdischen Autoritäten in die Schranken; er kämpft im Namen aller, verkörpert das Kollektiv; und seine Waffe ist das Feuer aus seinem Herzen, welches zugleich als Feuer vom Himmel kenntlich gemacht wird:

⁶⁰ ZÄJNÄB BÄŠIROVA: *Bersedä kiräkmij!* (Köräš ğırlary, 113):
 (...) Kiräk tögel, şırdä sünəb betsen ular,
 hic ber keše şıryplarda kürlätmäsen!
 Betersenlär jaktylykny, hamma utny:
 minem jöräk bik jalkynly, jakty uly;
 şıhan xalky sezgä aytäm, ištəsezme:
 kiräk bulsa, mindüngend alyyz utny!

Kampflied⁶¹

Ich bin der 'junge Arbeiter'
 ich —
 der junge Kämpfer,
 als ich geboren ward,
 grollte die Welt, die ganze Welt.
 Aus dem mächtigen Vulkan
 schossen feurige Steine.
 Ich — der 'junge Arbeiter'
 ein Vulkan kocht in der jungen Brust;
 Kampfesfeuer grollt in meinem jungen Herzen;
 der Dolch in der Hand — ein Blitz
 Gift im Auge
 wer stellt sich dem stählernen Willen entgegen?!

Oh ihr Allahs, die gegen mich sich wenden!
 Oh Turbane, die ihr die Menschheit knechtet!

(...) Wer stellt sich?
 Wenn die ganze Welt sich mir entgegenstellte —
 schieße Feuersteine ich aus meinem Vulkan,
 (...)

Weiche, Feind!
 Ich bin's — der junge Kämpfer,
 ich — der 'junge Arbeiter'
 ich — das sind wir
 du — [bist] allein...

⁶¹ S. MORTAZIN: *Kördäş īyry*, in: *Jas Eşče* 10-11-12.1923.20:

Min 'jaş eşče'
 min —
 jaş kördäş.
 min tuganda dörja,
 böten dörja dorlyj ide.
 Köcle vulkandan
 utly taşlar orgyb atyla ide.
 Min — 'jaş eşče'
 vulkan kajnyj jaş kükträkdä,
 kördäş uty dorlyj minem jaş jöräkdä;
 kulda xängär — jaşen
 kıldızdä zähär
 kemlär karşy koryč teläkka?!

Äj, miya karşy jünälgän allalar!
 Äj, addämkene xur itgän čalmalar!

Kemlär karşy?
 Dörja karşy kilsä —
 vulkanymdan utly taşlar
 atarmynda
 (...)
 Şäjlä döşman!
 Bu min — jaş kördäşče,
 min — 'jaş eşče'
 min — bez
 sin — üzey...

Die meisten derartigen Gedichte sind poetisch nicht anspruchsvoller als das zitierte; ihr prometheistischer Anspruch aber wird völlig klar: der Dichter kämpft mit der Arbeiterklasse oder für sie, der Feind sind Religion und Gott. Der Feind kann auch diffuser bleiben — vielleicht die Bourgeoisie, vielleicht die Gesamtheit der früher Mächtigen, die Knechtschaft in sozialem Sinne. Rache ist es oft, die die Prometheus-Dichter im Namen der Massen mit ihren Feuern üben wollen. So in dem Gedicht 'Meine Flammen' (1923):

(...)

Wie Feuervulkane brodelten
meines jungen Herzens Flammen,
es barst der Berg. Eine Fontäne warf auf
mein reines Streben — mein Gold!
Los, brenne, Herz, flamme auf!
Setze die ganze Welt in Brand!
Brenne dem Antlitz der Erde ein
das Wort des rächenden Volkes!
In deinen Feuerbergen kochend,
auf ewig den Fesseln entfliehend,
mach Blumen aus deinen jungen Flammen,
setze ein ewiges Denkmal!⁶²

Mit seinem Feuerbrand macht der Dichter *tabula rasa*, treibt die Manifestation seiner Übermacht auf die letzte Spitze. Er setzt sich und der Gesamtheit des rächenden Volkes, ein ewiges feuriges Denkmal. Was aber dann? — Prometheus, in seiner Selbstherrlichkeit vorschnell verraucht, sozusagen. Und dieser

⁶² YŠYMKAJ: *Jalkynlarym*, in: *Jaš Ešče* 23.1924.7:
 (...) *Kajnady ut vulkanydaj,*
jaš jöräk jalkynlarym
tav jaryldy. Atdy fantan
saf teläk — altynlarym!
Äjdä, jan, jöräk, jalkynlan!
Utka tot bar gır jözen!
Jandyryb jaz, gır bitend,
üč alačak il sützen!
Kajnayb ut tavlarynda,
mängelek bájdän kiteb,
čäčä töz jaš jalkynyndan,
mängelek hajkal iteb!

Dichter war nicht der einzige, für den der Weltenbrand die Erfüllung bedeutete, und sei es auch im Namen der Menschheit.⁶³

⁶³ Künstlerisch am anspruchsvollsten von den mir bekannten Gedichten solcher Inspiration ist vielleicht KÄVYJ NÄÖMI die ganze Welt in den eigenen Transgressionstod hineinreißendes *Jan jörük* 'Brenne, Herz', 1923 erschienen (*Köräš ğyrlary*, 154-155):

Jan jörük! Jaktyrt kara tönne — janyb! (...)

Jansyn uylarym, utoýda, čolganyb.

(...)

Kölgü ajläneb, totylsyn gir jöze!

Bu buýb buşlykka oçsyn dijzeze!

Kalmasyn ǵihanda tormyşdan ber ez!

Utyly dijgez ilne künsen tib-tigez.

Min isä šul utly ubkynda oçyb,

ut eçendä utly dulkylnar koçyb,

eçkä sulab utly külñen jalkynyn,

tyylar idem utly köjlärnej mögen!...

Jan jörük!

Jalkyn körük!

Jalkyn kirük!...

Utda janu —

tyn jašävdän izgerük!

Brenne, Herz! Erhell die schwarze Nacht — im Brand!

Soll doch mein Denken untergehn in deinem Brand, verbrennen!

Asche werden soll das Antlitz dieser Welt!

Soll sein Meer ins All hinaus verdampfen!

Keine Spur von Leben bleibe auf der Welt!

Soll das Feuermeer das Land begraben, platt und eben.

In dem flammenden Inferno fliege: ich,

und im Feuer Feuerwagen ich umarme,

tränk mein Innres mit der Feuerseen Flammen,

lauschen wollt dem Klang der Feuerweisen ich!...

Brenne, Herz!

Die Flammen schür!

Die Flammen her!...

Im Feuer zu verbrennen —

ist besser als ein ruhig Leben leben!

KÄVYJ NÄÖMI bezieht sein Gedicht allerdings völlig auf sich allein, so daß es in unserem Sinne der "ersten Phase" zuzuordnen wäre. — Offenbar scheint KÄVYJ selbst der Sinnhaftigkeit seiner flammenden Diktion nicht immer sicher gewesen zu sein. Aus einem im selben Band (p. 158) erschienenen Gedicht, dessen Überschrift identisch ist mit der letzten Zeile, zitiere ich hier nur den letzten (selbstkritischen?) Vers:

(...) *Čyrčy bulsaŋ, kilmä! tik jalkynla artyndangyna,*

Čyrla karangy gasyrlärnej taryjxyn tyngyna!...

Bist du ein Sänger, komm nicht bloß daher mit den Flammen!

Sing die Geschichte der dunklen Jahrhunderte — still!...

Die prometheische tatarische Lyrik als ganzes ist darin aber nicht steckengeblieben, sondern hat einen Schritt weiter gesetzt zur Neuschaffung der Welt nach dem Brand. MUSA ȢÄLIL, der hier bereits zitiert wurde, trieb den prometheischen Anspruch 1922 auf seinen Höhepunkt. Das Gedicht trägt keine Überschrift. Es wäre in der Tat schwierig, eine zu erdenken, die dem Anspruch des Poeten gerecht werden könnte.

Brenne nieder, Welt, dein Brennen möchte ich schauen:
auf die stolzen ewgen Bauwerke aus Stein:
bis das Doppelminarett den Kieseln gleich —
will meine Brust ich grollen lassen, will eins seufzen.

Brennel Schwarze häßliche herzlose Steinmauer,
Samt ihrem Fundament soll sie in Asche fallen, nichts bleiben:
Alle eisernen Gitter, Fesseln, Galgen auch
Zunichte mache das heilige blutrote Feuer. (...)

Brenne! bis der König der Nacht ganz verschwunden —
bis die blutigen Steine — sein Thron — dem Erdboden gleich.
Bis seine Kohlen zerstreut, zerrieben, zerfallen,
seine goldenen Pfeiler kopunter gestürzt.

Und wenn alles Staub geworden, steh ich auf
lasse spielen wähnend Licht im schönen Auge,
schlag geheimnisvolle Saiten an in meiner Brust
tue alles auf und mach die Welt zu Rosen...⁶⁴

⁶⁴ MUSA ȢÄLIL, Gedicht ohne Namen (*Kördəş Ȣırlary*, 168):

Jançy dörja, janganyjy min karyjm:
mänge mägrur taš binalarga taban:
kuš manara, taškynalarga haman —
kükrägemme kükräteb ber ofianym.
Jan! Kara jämsez küjelsez taš kura
nigeze berlä kölgä čyksyn, kalmasyn:
bar timer čitällek, bugav, darlar tagyn
juk jasasyn kan kyzyl ut Ȣıvlija.
(...)

Jan! təmam betkängäčə tən patşasy —
täxe bulgan kanly taşlar Ȣır bulyb.
kümre Ȣırdə tabatalyb, kyslyb, čereb,
näk tires bulgančy altyn matčasy;
Bar da Ȣır bulgač čygarmyn min tagy
jämle küzdä därtle nurlar ujnatyb,
kükrägemda serle kyllar tibräteb,
göl jasarmyn Ȣirne — Ȣırtýb urtany.

Für die russischsprachige fröhbolschewistische Literatur ist das Motiv des Weltenbrandes als eine auf altgläubigen Vorstellungen fußende chiliastische Auffassung von Sozialismus interpretiert worden: die Revolution müßte notwendigerweise das Ende der Welt bedeuten, da ein Viertes Rom innerhalb der Geschichte undenkbar sei — und diese Interpretation habe sich gemischt mit der im Rahmen des Sozialismus orthodoxeren Vorstellung von der Revolution als Zeitenwende.⁶⁵ — Wieweit auch MUSA ČÄLIL unter dem Eindruck solcher Vorstellungen stand, läßt sich dem Gedicht selbst nicht entnehmen. Was aus dem Text klar wird, ist die Auffassung des Dichters von sich selbst, die er übermittelt: Er ist Vernichter und Neuschöpfer der Welt in einem — mit dem Feuer seines Herzens legt er die schlechte Welt in Asche, um danach mit dem Licht seiner Augen und, wie es ihm als Dichter-Prometheus-Schöpfergott zukommt, mit dem Lied aus seiner Brust über der Asche eine neue, bessere Welt zu schaffen.⁶⁶

⁶⁵ EMANUEL SARKISYANZ faßt in *Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens* (Tübingen 1955, 146 sqq., mit weiterführenden Zitaten) zusammen, wie Dichter von Lunačarskij (1908) bis Blok, Belyj und Esenin (in den Jahren unmittelbar vor bis ganz kurz nach der Revolution) aus apokalyptischen, stets mit der Idee des "Weltenbrandes" verbundenen, Spannungen Hoffnung auf eine "Läuterung der Welt" schöpften.

⁶⁶ Schon vor 1917 gab es im tatarischen Bereich Weltenbrand-Ahnungen der Art, daß der Brand bald kommen müßte, um einer besseren Zeit den Weg zu ebnen; der entscheidende Unterschied gegenüber den postrevolutionären Weltenbränden besteht allerdings darin, daß die vorrevolutionären Dichter nicht *aktiv* an der Herbeiführung sowohl des Brandes als auch der darauffolgenden besseren Zeit Teil haben wollten, sondern sich mit der Rolle eines passiven Zuschauers begnügten.

Jakty jul

Sez kürämsez anda ni ul?
Sez any jangyn dijsez.
Tar tora, ul tar jaralar!
Nik sez any belmijsez?
Ul jyrak dijmsez? Jakyn ul?
Min kitäm! Min tar tiljm!
Anda jakty, monda zölmät;
min bu zölmätne stüjmijm!
Bulmasyn tar! Tar tügel ul!
Jangyn, ijä, jangyn ul!
Amma ... anda jakty dustlar!
Alda jakty — jakty jul!

Der lichte Pfad

Seht ihr es, was ist denn das dort?
 Einen Brand, so nennt ihr es.
 Der Tag bricht an, der Morgen, Freunde!
 Warum wißt ihr das denn nicht?
 Fern ist er, sagt ihr — nah ist er!



Abb. 2: Kolumnensignet aus der Zeitschrift *Kyzyl Šäryk Jäsläre* – der proletarische Prometheus würgt den zaristischen Doppeladler

Die Unsterblichkeit

Abschließend wollen wir noch einen letzten Aspekt ins Auge fassen, der für das Selbstverständnis prometheischer Dichter bedeutsam gewesen ist. Leben vernichten und neues schaffen zu können, war wichtiger Teil ihres Anspruchs an sich. Wahrer Herr über Tod und Leben kann allerdings nur der sein, der selbst nicht der Vergänglichkeit anheimgestellt ist. Die Dichter waren, zum Unterschied von ihrem Ideal, nicht als Titanen geboren, es fehlte ihnen also ein entscheidendes Attribut: die Unsterblichkeit.

Die Suche nach der Unsterblichkeit, die Überwindung des Todes, beschäftigte Dichter und Denker Rußlands bereits seit der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts.⁶⁷ Für diese Zeit habe ich im tatarischen Bereich keine Zeugen für ähnliche Aspirationen ausmachen können. Ganz im Gegenteil dominierte, wenn es um die Frage von Leben und Tod ging, das traditionelle Bewußtsein um die

Ich geh hin! Ich will den Morgen!
 Dort ist Licht, hier ist es finster;
 Finsternis — ich mag sie nicht!
 Morgenrot soll's nicht sein, ist's nicht!
 Brand ist es, ja, Brand ist es!
 Aber ... dort ist Licht, ihr Freunde!
 Licht voraus — der lichte Pfad!
 ([SÄGYT] SÜNCÄLÄJ: *Jakty jul, Joldyz 1142 = 11. März 1914, 2.*)

⁶⁷ Ausführlich dazu HAGEMEISTER, op. cit., 259 sqq.

Vergänglichkeit alles Irdischen, welches die Dichter geradezu hegten — und das nicht nur aus Koketterie.⁶⁸

Die Möglichkeit, die Sterblichkeit überwinden zu können, inspirierte tatarische Lyriker m. W. erst in fröh sowjetischer Zeit, und man muß dabei wohl bedenken, daß der Anstoß zu diesem Denken von russischen Vorbildern aus dem Kreis der *bogostroitieli* gekommen ist. Ich zitiere hier ein Gedicht, welches sich der traditionellen Technik der *munazara*, des Übertrumpfens im Wortstreit mit analogen Mitteln, bedient und zurückgreift auf ein Gedicht des Poeten DÄRDEMÄND.

Winde wehen ... Dünen gehn ... verwischt die Spur...
Weh, betrübtes Herz, dereinst vergehn auch wir...

Därdemänd

He, verirrter alter Knabe,
Irrtum: wir vergehen nicht!
Denn voll Kraft ist unser Sinn,
froh sind wir, der Kräfte voll!...
Sollen Wind und Stürme wehen,
stülpt die Düne der Orkan...
Nichts hält uns zurück!
denn unser
ist ein starker, neuer Glaube!... (...)
Ohne Zögern gehn wir vorwärts
teilen Düne wir und Sturm;
zu dem hellen Leben vorne
ebnen wir den breiten Weg...⁶⁹

⁶⁸ Noch ŠÄJZADÄ BABIĆ zitierte den tatarischen Poeten DÄRDEMÄND und dessen geradezu sprichwörtlich gewordenes Klagen über das zerronnene Leben in dem oben bereits aufgegriffenen Gedicht *Abdyragan minutlarda*:

(...) Va!!! ... xäsrätl, vavajla!!
Ut jörij uzakda.
Eč jana dävzäxdä (usw.)
Ach!!! ... Oh Sehnsucht, weh!!
Feuer kriecht im Mark.
Das Innere brennt in der Hölle...

⁶⁹ G. ÄMIN: *Alga barabyz* 'Wir schreiten voran' (Kyzyl Šäryk Jäsläre 7-8-9.1923.2):

Isä gillär ... käčä komlar ... betä ez
Diryig mäzzun käjel bez dä betärmmez...
Därdemänd

Äj sataşkan kart ǵulär
sin jalgyşasyj! Betmijbez!
Čönke bezda kóčle rux bar,

"Wir vergehen nicht" hält der junge Prometheist dem "alten Knaben" entgegen. Wer da so mächtig vorwärts stürmt zur Unvergänglichkeit im hellen neuen Leben, ist die Arbeiterklasse — nicht der Dichter allein. Was immer der Grund dafür sein mag, eine Tatsache steht fest: die Unsterblichkeit nahmen die prometheistischen Dichter nie für sich persönlich, individuell, in Anspruch, sondern immer für das Kollektiv. Die neue Weltordnung sollte wohl — wahrhaft prometheisch im Sinne der zweiten Etappe — den Egoismus des Individuums überwinden. In der russischsprachigen Dichtung nahm man beides für möglich an, individuelle und kollektive Unsterblichkeit; bei den Tataren finden wir Belege nur dafür, daß man sicher war, das Individuum würde in einem unsterblichen Kollektiv der nimmermüden Arbeiter aufgehen.

Wenn das Feuer brennt im Sonnenherzen
fliegen wir nach vorne ... ohne Rast ...
Wir werden ewig leben
unbesiegt...
Wir werden nimmermüde schaffen
seufzerlos!...⁷⁰

Tatsächlich erwartete man in der grenzenlosen Wissenschaftsgläubigkeit der frühen Sowjetjahre für heute oder morgen, daß eine universale Wissenschaft aus Biologie, Medizin, Kosmonomie usw. alle menschlichen Dimensionen in

aldä bez şad, köclebez!...
Äjdä issen gil davyllar,
aktarylsyn kom, buran!...*
Tuktatalmas!
Čörke bezdä nyk, taza, köcle iman!... (...)
Tuktamyj alga barabyz
kom, buranlarny jaryb
aldagy jakyx xäjatka
kiç tigez jullar salyb...

* Ich habe übersetzt, als lautete die Zeile aktarsyn komny, buran.

⁷⁰ ČÄNKÄJ: Bez kojaş balalary, in: *Jas Esče* 23 = Nov. 1924, 1:

(...) Ut kajnasa kojaş jörägendä
bez oçarbyz alga ... tuktalmyj...
Bez jaşärbez märgje...
giyelmäbez...
Bez eşlärbez armyj...
ufstanmyj!...

Raum und Zeit überwinden und nicht nur die jetzt Lebenden unsterblich machen, sondern gar die bereits Toten wieder zum Leben erwecken würde.⁷¹ Welcher Schock in dieser optimistischen Situation der Tod nicht irgendeines beliebigen, sondern eines von der Propaganda geradezu vergöttlichten Menschen: Lenins, im Spätwinter 1924! Die Dichter beeilten sich, gerade auf 'das Genie', den Übermenschen Lenin die Idee vom Unsterblichwerden des Individuums im Kollektiv anzuwenden. Geradezu ein Genre entstand in kürzester Zeit, von dem ich hier ein Beispiel aus der Feder von ZÄJNÄB BÄŠIROVA nenne:

Lenin stirbt nicht!

Lenin ist nicht gestorben...
Er ist auf ewig 'wir'!
Er lebt mit 'uns'!
Er wird in Ewigkeit nicht sterben.
Lenin heute,
Lenin morgen!
Die neuen Kräfte, Hand in Hand
alle,
auf der Welt,
jung und alt

schüren Feuer für die kommenden Tage!⁷²

Wir aus den Fabriken, Hämmer:
Feuer schlagend für die Ewigkeit
gegen den Tod!
Von allen Seiten
mit *einem* Klang
Pott, pott, pott,
pott, pott!
Es gibt keinen Tod —

für Lenin!

⁷¹ Dazu ausführlich HAGEMEISTER, loc. cit. — Ein Selektionsprinzip, nach dem auf der anderen Seite nicht nur gestorben, sondern *ausgestorben* werden sollte, gab es allerdings: der Klassenfeind sollte von der neuen Erde verschwunden sein. In dichterische Worte wurde diese Kampfparole vor allem in der zweiten Hälfte der Zwanzigerjahre gefasst, als die Parole dann auch in die Tat umgesetzt wurde; ein früher Vorbote in tatarischer Sprache erschien schon 1923: GÄLGAFS Gedicht mit dem siegesgewissen Titel 'Sie werden aussterben' (*Betärlär*, in: *Kyzyl Šäryk Jašläre* 3.1923.13).

⁷² ZÄJNÄB BÄŠIROVA: *Ülem juk Leningä!* (Jaš Esče 13-14.1924.17):

Lenin ülmäde...
ul mängegä 'bez'!
'Bez' belän bergä jašij!
Mängä ülmäsl.
Lenin bögen,
Lenin irtägä!
Jaya köčlärl kul almaška
barsy,
gir jözendä
jaše — karty
algy köngä ular görländä!

Bez zavuclardan čükečlärl
mängelekkä ut oryb
karşy tilemgä!
Törle jakdan
ber tavyşdan
tuk, tuk, tuk
tuk, tuk!
Ülem juk —

Leningä!

(Die Syntax ist hier bewußt entstellt; das Gedicht stammt aus Zäjnäbs futuristischer Phase. Ein weiterer futuristischer Versuch zum gleichen Thema ist GADEL KUTUJS *Ülmäde...* 'Er ist nicht gestorben', ibid., 38.)

Die Aneignung des entscheidenden übermenschlich-göttlichen Attributs der Unsterblichkeit wurde von den tatarischen Lyrikern im zeitlichen Bereich des Prometheismus spät, und nur im Namen des Kollektivs, vollzogen. Wenn wir zurückblicken auf das ganz zu Anfang zitierte Gedicht von ZÄJNÄB BÄŠIROVA über den Gang der Dichtung in der frühen Sowjetzeit, so befinden wir uns jetzt in dem Abschnitt, über den sie schrieb

Wir schritten voran
den Berg hinan
gegen das 'Ich'
mit dem 'Wir'.

Was ZÄJNÄB zeichnet wie eine zeitliche Aufeinanderfolge — und was in ihrem persönlichen Fall so auch stimmt —, können wir uns durchaus als ein Nebeneinanderherlaufen von zwei Ausrichtungen vorstellen. Schon vom Anfang der 20er Jahre sind Gedichte bekannt, deren Objekt der Vergöttlichung nicht 'ich', sondern 'wir' heißt; ich zitiere aus einem Gedicht, in dem die Transgression in der dem Menschen zugesprochenen Fähigkeit besteht, Leben nicht zu nehmen, sondern zu geben:

(...)
Allen Herzen eine Seele gebend
spenden Leben *wir* allein auf dieser Welt.
Sie belügen euch, es gäbe keinen Gott —
na und wir? — sind wir vielleicht nicht Gott?...⁷³

Um die Wende von 1923 auf 1924 versickerte der Strang der Egozentriker insgesamt; zu dieser Zeit vermerken wir eine entschiedene und allgemeine Umorientierung der Lyriker von der Selbstvergottung zur Vergöttlichung des 'Wir'. "Die besten Prometheusgestalten stehen jedem Egozentrismus fern" schrieb ein Literaturwissenschaftler auf dem Höhepunkt des Stalinkults, rückschauend auf die frühen 20er Jahre. Wer seine Persönlichkeitsbildung im

⁷³ SÄMAVI: *Bez 'Wir'* (1921) (*Köräş ğyrlary*, 87-88):
Böten küjellärne ğanlandyryb
ğirdä jaşatärbez bezgend.
'Alla juk' dib sezgä jalgalnyjlar,
alla tögelmeni bez mine?...
Ähnlich, wenn auch ohne Verwendung raffinierter poetischer Mittel wie soeben, etwa ŠÄMUN FIDA: *Bez 'Wir'* (17. Mai 1919), veröffentlicht in *Jas Esče* 6-7.1923.55.

sozialistischen Kollektiv erfahren hatte, konnte nicht mehr sagen 'die Welt — das bin ich'.⁷⁴ 'Die Welt sind *wir*, die jungen Kräfte' zu sagen, war guter Brauch der Stunde. Im Kollektiv der 'Jungen' und vor allem der 'Arbeiter' vergöttlichten die Dichter sich in genau den Begriffen, die wir nun nacheinander besprochen haben: die Jungen beugten sich übergeordneten Mächten wie Religion, Gesetz, Gott nicht mehr⁷⁵; durch ihre Kraft — im Falle des Arbeiters: durch seine körperliche Rohkraft — wurden sie gottgleich, ja Gott;⁷⁶ sie waren unsterblich, allmächtige Schöpfer, die wahren Herren der Welt.⁷⁷

Das Ende des Prometheismus

Nach 1924 ist zum Thema Prometheismus, wie wir es uns vorab definiert hatten, nicht mehr viel zu sagen. ZÄJNÄB BÄŠIROVA hat in dichterische Worte gefaßt, was aus den hoffärtigen Lyrikern geworden ist, die sich durch nichts einengen lassen wollten und die letztlich auch dann, wenn sie die Menschheit im Mund führten, die eigene Transgression meinten:

⁷⁴ I. NUSINOV: *Vekovye obrazy*, Moskva 1937, 152 bzw. 169; aus der zeitnahen tatarischen Kritik an den *minminčelär*, den 'Ich-Prahlern': GÄRBYJ: 'Min'minlär, Jayalif 5.1927.5-7; spezielle Kritik an Hadi Taktaš in *Jayalif* 11.1927.4-5. Über die Ablösung des 'Ich' im Rahmen des Proletkul't cf. GÄLI XALIT: *Šagyır, čor, geroj*, 34 sqq.

⁷⁵ Z. B. aus FULBIJÄ: *Dähşätle köč karşysynda* (Kyzyl Šäryk Jäsläre 9-10.1922.1):
 (...) Kürdegezme inde nindij köč böjek, dähşätleräk
 Beldegezme inde jäslärme xodamy köčlerdk!...
 Seht ihr nun, welche Macht größer, fürchterlicher ist?
 Wißt ihr nun, ob die Jungen mächtiger sind oder Gott?!

⁷⁶ So z. B. KÄRIM ÄMIRI: *Eşčegd* 'An den Arbeiter' (Köräş ğyrlary, 105); JARLY KÄRIM: *Dahşätle ilham* 'Schreckliche Inspiration' (Kyzyl Šäryk Jäsläre 1-2.1922.1).

⁷⁷ ZÄJNÄB BÄŠIROVAS Gedicht *Kem suj ul?* 'Wer ist es denn?' (Köräş ğyrlary, 109) gipfelte in dem Doppelvers

*Kem suj ul, här närsälärne buldyra, häm kem jasyj
 ul böjek kodrätle kem? — ešče — tabigat allasy.
 Wer ist es denn, der alles macht und alles schafft
 Wer ist der Große, der Allmächtige? — Der Arbeiter, der Gott der Natur.
 (Das Gedicht *Kartlarga!* 'An die Alten!' von GABDULLA XARIS, Jäş Eşče 8-9.1923.30, ist in diesem Sinne so überzogen, daß sich der Argwohn aufdrängt, es könnte parodistisch intendiert sein; bestätigt habe ich diese Vermutung bisher noch nicht gefunden.)*

Wir: von neuem
den Tag zernagend
auf die *Gesicht-gen-X-Tage*
zu...

Die Dichter entsagten ihrer Egozentrik, oder anders gesagt der grenzenlosen Freiheit, die sie sich geschaffen hatten, und traten in den Dienst der *alle Gesichter gen ...!*-Kampagnen.

Die Vergöttlichung des Arbeiters sollte nur die Vorstufe sein zur Vergöttlichung der Arbeit. Schon 1923 konnte man eine Gedichtüberschrift *Die Arbeit ist Gott* lesen, und der Text machte klar, welche Konsequenz daraus zu ziehen war:

Die göttliche Schönheit der freien Arbeit
durchstrahlt und umrundet die Welt.
Ihre Allmacht hat die Erde umspannt,
Welt und Leben wird schön nur durch sie. (...)
Werft den Trug und das *Vielleicht-auch-nicht* hin
und betet nur unseren Gott an!⁷⁸

Die Weltenbrände, die großen Anstrengungen, die Gottestötung waren obsolet geworden: man hatte wieder einen Gott abseits des Menschen selber — die Arbeit. Die Stachanov-Kampagne und ihre Dichtung ist von einem sowjetischen Prometheus-Forscher als eine Fortführung des Prometheismus des ersten Vierteljahrhunderts auf höherem Niveau interpretiert worden.⁷⁹ Ich würde mich scheuen, diese Bewertung zu übernehmen, sondern die *prometheische* Periode mit 1924 schließen: Die Unterordnung des Dichters — im Namen aller Menschen — unter einen Gott namens Arbeit unter dem Anspruch, daß daraus Freiheit entstünde, kann ich nicht mehr als Transgression im Sinne des Prometheus verstehen.

⁷⁸ GÄLİ GÄLİF: *Eş — ilah* (Kyzyl Šäryk Jäsläre 3.1923.19-20):

Ilahi irekle eş jäme
ğir jözen şavlatyb əjländä,
kablagan kodräté döñjany
ğir-xäjat tik şondan jäm ala. (...)
Taşlagyz juk-barny, xäjalny
tabaygyz tik beznerj ilahka.

⁷⁹ NUSINOV, op. cit., 164.

In der tatarischen Dichtung der Jahre von etwa 1914 bis 1924 gab es eine an Zahl und Bedeutung ständig zunehmende Gruppe von Lyrikern, die aus einer Strebung heraus ihre Lyrik schufen, die wir als prometheistisch bezeichnen können.

Ein früher Vorläufer wies schon 1909 jede übergeordnete Macht außerhalb des Menschen als irrelevant zurück. Um 1920, als ein politisches Machtvakuum die äußerliche Freiheit von Schaffen und Publikation gewährleistete, nahmen viele Lyriker die Möglichkeit zur Transgression wahr. Sie erklärten sich in ihrer Eigenschaft als Dichter zum Propheten, worin sie auf die Tradition eines ganzen Jahrzehnts zurückgreifen konnten. Schließlich erhoben sie Anspruch auf die Göttlichkeit des Individuums und legten dem Individuum Attribute bei wie Allmacht, das Recht zu töten und die Macht, Leben zu geben. Prometheus folgend, sahen sie sich dabei in der Rolle des Freundes der Menschheit. Das Feuer war das mächtigste Mittel in ihrer Hand.

Von bolschewistischen Vorkämpfern wurde die Göttlichkeit nicht dem Individuum, sondern dem Kollektiv der jungen Progressisten bzw. der Arbeiterklasse beigelegt. Ab 1923 schlossen sich immer mehr Lyriker dieser Auffassung an; das Individuum verlor an Bedeutung. Das Attribut der Unsterblichkeit galt dem Arbeiter, der Arbeiterklasse.

Von da war es nur mehr ein kurzer Schritt bis zur Abwendung vom Menschen insgesamt und zur neuerlichen Vergottung einer außermenschlichen Größe: der Arbeit. Ab 1924, als die politische Macht retabliert war und das Recht auf Transgression mehr und mehr für diese Macht reserviert bleiben mußte, wurden die Lyriker reduziert auf weniger, als sie in den Zeiten der zaristischen Beschränkung je gewesen waren: sie wurden in den Dienst politischer Kampagnen gespannt — vielleicht im Namen eines *prometheistischen* Anspruchs, gewiß aber nicht im Sinne der Transgression.

Jirí BEČKA

Prag

"Perestroika" in der tadschikischen Literatur und Literaturwissenschaft

Bemerkungen

Als ich Ende der 40er Jahre begann, mich mit der tadschikischen Literatur zu befassen, beeindruckte mich die kulturelle Vielfalt und Lebendigkeit mittelasiatischen Schriftguts. Gedichtsammlungen, Erzählungen, Romane und Theaterstücke zeitgenössischer Schriftsteller, aber auch die Dichtung klassischer Autoren wie RŪDAKĪ, FIRDAUSĪ, SA'DĪ und HĀFIΖ wurde in der neuen kyrillischen Schrift herausgegeben. Es gab einige tadschikische Zeitschriften, vor allem die literarische Monatszeitschrift *Šarqi surx* (Der rote Osten) - später umbenannt in *Sadoi Šarq* (Stimme des Ostens). Gut fundierte Studien zur tadschikischen Grammatik, Phonetik, das große tadschikisch-russische und das russisch-tadschikische Wörterbuch wurden veröffentlicht. In den Theatern spielte man tadschikische Schauspiele und Opern auf. Im Tadschikischen Schriftstellerverband überwogen Tadschiken Russen zahlenmäßig bei weitem. Neben der modernen persischen Literatur, wie sie von Nīmā YŪŠĪĞ, von Parvīn RŪŠĀMĪ, von ĞAMĀLZĀDA, HIDĀYAT und 'ALAVĪ vertreten wurde, und der persischsprachigen Poesie Afghanistans und Indiens, repräsentiert durch Dichter wie QĀRĪ, Halīlullāh HALĪLĪ und Muhammad IQBĀL, war in Mittelasien ein neues Schrifttum in einer dem Persischen sehr nah verwandten Sprache, jedoch in anderer Schrift und sehr oft mit anderen, neuen Inhalten entstanden. Dabei bekannte sich diese Literatur durchaus zur tausendjährigen Tradition der persischen. Unter Hinweis auf RŪDAKĪ und die Dichter von Balch und Ghazna behaupteten Tadschiken, die klassische persische Poesie sei in Wirklichkeit tadschikisch. Die gemäßigten Kenner bezeichneten die Dichtung dieser Zeit als persisch-tadschikische bzw. als tadschikisch-persische Literatur. Die nachrevolutionäre Literatur bezeichneten sie demgegenüber als sowjetisch-tadschikische

Literatur. Jedenfalls mußte dieses neue tadschikische Schrifttum für alle Liebhaber der iranischen Kultur eine interessante Erscheinung darstellen.

Die bei der Lektüre gewonnenen positiven Eindrücke, mußte ich allerdings bei meinem ersten Besuch in Tadschikistan im Jahre 1958 korrigieren. In Duschanbe (damals noch Stalinobod) hörte man überwiegend das Russische, denn oft sprachen auch die Tadschiken Russisch, oder wenigstens vermischten sie ihr Tadschikisch mit russischen Wörtern. Bisweilen beherrschten selbst Söhne und Töchter hervorragender Vertreter der tadschikischen Kultur, wie Schriftsteller und Wissenschaftler, das Tadschikische gar nicht oder nur unzulänglich. An der Universität war die Unterrichtssprache Russisch, nur in der Fachrichtung tadschikische Sprache und Literatur war das Tadschikische zugelassen. Während offiziell die Förderung der regionalen bzw. "nationalen" Kultur proklamiert und beschworen wurde und dieser Sachverhalt sich in der Statistik auch niederschlug, kam es gleichzeitig de facto zu einem Verfall dieser eigenständigen regionalen Kultur.

Bei den folgenden Besuchen in Tadschikistan hatte ich den Eindruck, daß das nationale und sprachliche Bewußtsein im Lande allmählich wächst, die gegenläufigen Tendenzen aber fortbestanden und bis in die Gegenwart fortleben. So beklagt sich z.B. der Dichter und Prosa-Schriftsteller Bahrom FIRÜZ noch im Januar 1990¹, daß die tausendjährige tadschikische Sprache zu einer Sprache verkommen sei, die man nur noch zu Hause spreche, zur Sprache einfacher Leute, von Arbeitern und Bauern. Im Jahre 1989 konnte man in der Presse die Notiz lesen, daß es in einer kurzen tadschikischen Mitteilung auf dem Flughafen von Duschanbe 46 Fehler gab. "Aber wir haben uns daran gewöhnt", fügte der Autor hinzu. In dem satirischen Gedicht *Nutq* (Das Gespräch) aus dem Jahre 1989 karikiert Ravšan HAMROH die Sprache eines Tadschiken, die von Russismen überladen und entstellt ist. Daraus ein *bait*:

Ba mojon atnašeni xuš nadorad / Wa atvetaš ba mo vabše naforad²
 Er hat zu uns kein gutes Verhältnis / und seine Antwort gefällt uns
 überhaupt nicht.

¹ Bahrom FIRÜZ: *Čašmi umed meparad*. Adabijot wa San'at (weiter AS) 5 (1990), 2.

² AS 31 (1989), 16.

Bei den wahllos eingestreuten und entstellten russischen Wörtern handelt es sich um: atnašeni = otnošenie = Verhältnis; otvet = Antwort; vabše = voobšče = überhaupt.

Nicht allein die russische Sprache sondern auch der sprachliche Druck von usbekischer Seite her - Samarkand und Buchara, die beiden uralten Zentren tadschikischer Kultur, liegen heute in Usbekistan - stellen eine Bedrohung der einheimischen tadschikischen Kultur dar. Obwohl es sich laut der offiziellen Diktion um "einander sehr nahestehende, brüderliche Völker" handelt, habe ich diesen Druck selbst zu spüren bekommen, als ich vor Jahren an der Universität von Samarkand einen Vortrag in tadschikischer Sprache gehalten habe. Die Veranstalter mußten hinterher viele Vernehmungen und Vorhaltungen über sich ergehen lassen, wie sie so etwas überhaupt hatten gestatten können. Dabei hatte ich im persönlichen Kontakt mit allen an dieser Auseinandersetzung Beteiligten tadschikisch gesprochen. Im Jahre 1989 war einer Meldung in der tadschikischen Presse zu entnehmen, daß in Ğirgatol eine Klasse für einen einzigen Russen eröffnet worden war, aber 348 tadschikische Kinder kirgisische Schulen besuchen mußten³.

Trotz alldem entstand tadschikisches Schrifttum. Wie alle Literaturen der Sowjetunion war sie dem sozialistischen Realismus verpflichtet, und in der Literaturgeschichte und Literaturkritik wurde zwischen sogenannten fortschrittlichen Schriftstellern und Feinden des Volkes unterschieden. Über die zuletzt Genannten schrieb man entweder überhaupt nicht, und wenn doch, dann wurden sie als bürgerliche Nationalisten, als Schadensstifter etikettiert. Zu ihnen gehörten beispielsweise FITRAT, BEHBŪDĪ, HAMDĪ u.a. Zu einer gewissen, aber eher nur vorübergehenden Entspannung kam es nach der Verurteilung des von Stalin betriebenen Personenkultes durch Chruščov im Jahre 1956. Einige Schriftsteller wurden teilweise rehabilitiert. So konnten z.B. ein Werk von FITRAT: *Qijomat* ("Das Jüngste Gericht"), Verse von TUĞRAL und Erzählungen von Hakim KARIM erscheinen. In *Očerki ta'rixi adabijoti sovietii toğik* (Kleine Geschichte der sowjetisch-tadschikischen Literatur) aus dem Jahre 1956 werden allerdings FITRAT, HAMDĪ, ZEHNĪ und andere immer noch als bürgerliche Nationalisten getadelt, und die Kritik verschonte nicht einmal den Dichter Pajrav SULAJMONĪ.

³ Maktubi kušoda. AS 28 (1989), 13.9

Zu tiefgreifenden Veränderungen kam es erst nach dem Jahre 1985, nachdem Michail Gorbatschov begonnen hatte, für Perestroika ("Umgestaltung") und Glasnost ("Transparenz", "Offenlegung") einzutreten, Prinzipien, die man auf Tadschikisch mit *bozsozī* und *oškorbajonī* oder *fošbajonī* wiedergab. In den entlegeneren Regionen der Sowjetunion, also auch in Mittelasien, machten sich die neuen Leitprinzipien mit einiger Verspätung bemerkbar, und im Bereich der Literatur kamen sie am ehesten in der Literaturgeschichte und -kritik zum Tragen.

In dieser neuen Periode kam es vor allem zu einer umfassenderen Rehabilitation der ehemaligen sogenannten "Feinde des Volkes", wie BEHBŪDĪ und FITRAT und überhaupt des sogenannten *Čadidismus*, zu dem sich in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts beinahe alle kulturell bedeutsamen tadschikischen Persönlichkeiten einschließlich Sadriddin AJNĪS bekannten. Ferner gab es nun auch Anzeichen für eine Neubeurteilung der Werke oder Teile der Werke von bisher unantastbaren Autoren, auch von Sadriddin AJNĪ, Abulqosim LOHUTĪ und Mirzo TURSUNZODA. Man stellte z.B. fest, daß deren Lebensläufe in stark schematisierten, offiziellen Versionen zur Darstellung kommen. Muhammadgon ŠUKUROV zeigte am Beispiel von TURSUNZODAS Gedicht *Mavgi tabrik* (Die Welle von Grüßen, 1951), wie in der Zeit, als der Stalin-Kult verworfen wurde, von ursprünglich 350 Versen in den späteren Ausgaben nur noch 150 Verse übrig geblieben waren. Die Gedichtsammlung *Man az Šarqi ozod* (Ich aus dem freien Osten, 1950) von TURSUNZODA wurde Jahrzehnte lang als Vorbild der tadschikisch-sowjetischen Poesie gepriesen, aber ŠUKUROV stellte nun fest, daß der Autor in diesem Werk "unsere Lebensverhältnisse in stark übertriebener Weise verherrlicht hat".⁴ Abdullo SAFAR äußerte sich dahingehend, daß die tadschikischen Dichter der 20er - 60er Jahre ihr Schaffen dem sozialistischen Realismus untergeordnet hatten, ohne sich das Vermächtnis der klassischen Literatur angeeignet zu haben. Die verhängnisvollen Folgen dieses Verhaltens treten seiner Ansicht nach besonders deutlich hervor, wenn man die tadschikische Literatur dieser Zeit mit den Werken von Dichtern vergleicht, die zur gleichen Zeit in Iran schrieben, wie Nīmā YŪŠĪĞ, Nādir NĀDIRPŪR, ŠAHRIYĀR u.a.⁵

⁴ *Bozsozī wa tařixi adabijoti sovetii toğik*. Sadoi Šarq (weiter SŠ) 1 (1989), 126.

⁵ Voprosy literatury 10 (1989), 28.

Man hat also mit der Umbewertung einer schlimmen Zeit begonnen, die vorerst nicht gerade mutig als *zamoni karaxtī* (Zeit der Lähmung) bezeichnet wird.

Die ՚adidistische Bewegung, die bislang als inakzeptabel gegolten hatte, wurde im Verlauf eines round-table-Gespräches in Taschkent, an dem Usbeken, Tadschiken, Aserbaidschaner und Tataren teilnahmen, für fortschrittlich befunden.⁶ In einem Zeitungsartikel war zu lesen, daß Sadriddin AJNĪ den offiziell geächteten Dichter BEHBŪDĪ hochgeschätzt und über ihn im Jahre 1922 einen sehr positiven Artikel in usbekischer Sprache verfaßt habe, der aber nie ins Tadschikische übersetzt oder neu veröffentlicht wurde.⁷ Der Prosaschriftsteller und Dramatiker ՚ALOL IKROMĪ bedauert in seiner neu erschienenen Autobiographie zutiefst, daß die ՚adidisten, bei denen es sich um weise und gute Menschen gehandelt habe, untereinander uneins gewesen seien. Hätten sie sich einigen können, wäre den Einwohnern von Buchara möglicherweise ein beseres Schicksal und eine bessere Zukunft beschieden gewesen.⁸ Im Jahre 1989 organisierte das tadschikische Institut für Sprache und Literatur eine Tagung, die Sadriddin AJNĪ und FITRAT gewidmet war. IKROMĪ erklärt bei diesem Anlaß, er habe stets zwei Lehrer gehabt - AJNĪ und FITRAT. Sohib TABAROV hat die Gedanken, die FITRAT in seinen Artikeln *Hajot wa mojaji hajot* (Das Leben und das Wesen des Lebens) und *Manfijat* (Das Gelingen) in der Zeitschrift *Ojina* entwickelte, gewürdigt.⁹ Endlich wird zugegeben, daß FITRATS *Munozira* (Der Streit) und *Bajonoti sajoh* (Des Pilgers Nachricht), BEHBŪDĪS Schauspiel *Padarkuš* (Vatermörder) und die Verse von AĞZĪ in "einer ausdrucksvollen und für alle verständlichen Sprache" gehalten sind und daß "diese Werke zu den hervorragenden Schöpfungen der neukonzipierten tadschikischen Literatur gehören". In den Artikeln wird auf die Verdienste der bisher mehr oder weniger totgeschwiegenen Autoren aufmerksam gemacht, wie MUNZIM, AĞZĪ, ROĞI und andere.

Die Repressionen hatten seinerzeit aber auch vor einigen der sogenannten sowjetischen Literaten und sogar vor dem am meisten anerkannten Schriftsteller Sadriddin AJNĪ nicht Halt gemacht. Jetzt kann man nachlesen, daß die Panturki-

⁶ Ataxon SAJFULLOEV: *Bozgūi čand muammo*. SS 2(1989), 117.

⁷ Hasan QUDRATULLOEV: *S. Ajnī, Xotirotam roğe ba Hazrat Behbüdī*. AS 15(1989), 6.

⁸ ՚ALOL IKROMĪ: *BCHŠČ čt mačno dorad?* (Portčae az joddoštho). AS 49 (1989), 9.

⁹ Hasan MUHAMMADIEV: *Sadriddin Ajnī va Abdurauf Fitrat*. In: AS 17(1989), 2.

sten im Jahre 1927 ihn heftig attackiert hatten und sogar seine Bücher verbrannt wurden. Im Jahr 1937 soll er knapp der Inhaftierung und sogar dem Todesurteil entronnen sein - zwei Monate verbrachte er im Hausarrest. Muhammad OSIMI bemerkt dazu, die Leninschen Ideen hätten AJNĪ vor Gefängnis und Tod gerettet, als das Stalinsche Regime ihn dem Tod bereits sehr nahe gebracht hatte.¹⁰ Öffentlich wird darüber geschrieben, daß auch Abulqosim LOHUTI, der aus Angst Lobgedichte auf Stalin geschrieben hat, vielen Demütigungen ausgesetzt war.¹¹ Man kann auch nachlesen, daß im Jahre 1927 der Geheimdienst, veranlaßt durch ein Buch TUĞRALBEKS, die Wohnung des Verdächtigen fünfmal durchwühlte und ihn anschließend zwang, "zehn Jahre im Gefängnis auf dem Zementboden und mit den eigenen Schuhen unter dem Kopf zu verbringen". Die Vollstrecker der nächtlichen Verhaftungen sollen vor allem die arabische Schrift gehaßt haben. Vor den Augen des Verhafteten haben sie hunderte von Büchern verbrannt, darunter Werke wie *Kullijoti Sa'đi*, *Qonun*, *Ĝijos-ul-luğot* u.a.¹² In der Zeit der Repression, vor allem im Jahr 1927, schwieben alle Schriftsteller in Lebensgefahr. Ums Leben kamen Rašid ABDULLO, Ahmadğon HAMDİ, Bahriddin AZİZİ, Alixuš BEKTOŞ u.a. Lange Jahre im Gefängnis verbrachten Ğanı ABDULLO, ZEHNİ, IKROMİ, Rahim HAKIM, Rahim HOŞİM, Nodir ŠANBEZODA, Hasan IRFON u.a. Muhammadğon ŠUKUROV, der hervorragende Literaturkritiker und -historiker, kommt sogar auf den Gedanken, AJNĪ habe mit seiner Verurteilung der Despotie der Emire, von Blutvergießen und Gesetzlosigkeit eigentlich die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner eigenen, also der sowjetischen Zeit angegriffen¹³. Eine ähnliche Deutung kam auch für FITRATS *Jüngstes Gericht* in Betracht. AKBAROV schreibt, daß allen die Prämisse aufgezwungen wurde, "die sowjetische Literatur sei die realste, wahrhaftigste und beste aller Literaturen der Welt". Es zeigte sich aber, daß dies keineswegs zutraf. Jeder, der versuchte, die Wahrheit auszusprechen, wurde entweder getötet, oder war gezwungen, unter großen Schwierigkeiten oder in Angst zu leben.¹⁴ Vorläufig wird der sozialistische Realismus zwar noch nicht vollständig verworfen, aber er wird angezweifelt¹⁵. Mitt-

¹⁰ *Bozsozı wa ta'rixi adabijoti sovetii toğik*. SŞ 1 (1989), 132 f.

¹¹ Ataxon SAJFULLOEV: *Ta'rifi solhoi azimi Stalini*. AS 4 (1989), 4.

¹² Abduqodir RAHIMOV: *Nur va zulmot*. AS 34 (1989), 15.

¹³ Muxammad ŠUKUROV: *Nuzhny novye podchody*. Voprosy literatury 8 (1989), 55.

¹⁴ *Bozsozı va ta'rixi adabijoti sovetii toğik*. SŞ 1 (1989), 128.

¹⁵ Ibid., 126.

lerweile betrachtet man es als nicht normal, daß in Tadschikistan mehr lobende Artikel und Abhandlungen über Breschnews *Kleines Land* gedruckt wurden, als je über das gesamte Werk von Fazliddin MUHAMMADIEV erschienen sind.

Abdunabī SATTOROV erklärt, daß in der Vergangenheit unerschütterliche stereotype Vorstellungen galten wie: die sowjetische Frau ist sittsam und gebildet, bei den Mitgliedern der Kommunistischen Partei und vor allem ihren Funktionäre handelt es sich um tatkräftige, arbeitsame, gute Führer, die immer den anderen, vor allem den Parteilosen, geholfen haben. Auch die Russen sind in den Geschichten und Romanen immer als Verteidiger der einheimischen Bevölkerung aufgetreten und dergleichen mehr¹⁶. Traf das für die in einem literarischen Werk geschilderten Verhältnisse nicht zu, wurde es als staatsfeindlich klassifiziert, und der Verfasser galt als Verleumder der sozialistischen Gesellschaft.

Mit dem Beginn der Entspannung konnten einige ältere Werke, deren Veröffentlichung aus ideologischen Gründen bislang verhindert worden war, erscheinen. Erst ein Vierteljahrhundert nach seiner Entstehung - einstweilen nur in russischer Übersetzung - erschien im Jahre 1988 die umfangreiche Erzählung *Zwölf Kilometer* von Ğalol IKROMI¹⁷. Diese Erzählung schildert die Erinnerungen, die einer Frau durch den Kopf gehen, während sie auf dem Trittbrett eines Zuges durch eine verlassene, frostige Landschaft fährt. Es sind Erinnerungen an den Mann, der nachts vom KGB als Feind des Volkes abgeholt wurde und nicht zurückkehrte. Sie selbst verlor als "Frau eines Volksfeindes" ihren Arbeitsplatz. Andere Menschen, die ihr helfen wollten, verschwanden plötzlich. Diese Erinnerungen sind eingebettet in Bemerkungen des Verfassers, wie "daß endlich die Sonne aufgegangen sei" oder "daß Stalin gestorben sei". Hierher gehört auch der Roman *Guzašti aijom* (Der Verlauf der Tage) von Ğum'a ODINA aus dem Jahre 1978. Der Verfasser selbst hat seine Rehabilitation nicht mehr erlebt. Er starb im Jahre 1982 im Alter von 52 Jahren. Der Roman wurde zuerst in einer Zeitschrift in Fortsetzungen veröffentlicht. Er wurde von der Kritik gut aufgenommen. Als er in Buchform erschienen war, wurde die Auflage unter dem Vorwand, das Buch sei apolitisch, schädlich und verzerre die Realität, dem Reißwolf überantwortet. Nur

¹⁶ Abdunabī SATTOROW: *Sarnavišti insoni pokrav.* SŠ 6 (1989), 111.

¹⁷ Ğalol IKRAMI: *Dvenadcat' kilometrov.* Pamir 3 (1988), 69-98.

wenige Exemplare gelangten damals in Privatbesitz. Abdunabi SATTOROV erinnert sich, daß ein Mitarbeiter der Druckerei ein Exemplar in den Schutzumschlag eines Zoologiebuchs gehüllt mitgenommen habe. Noch im Jahre 1987 konnte sich in Tadschikistan jede ideologische Führungspersönlichkeit, an die untergeordneten Organisationen, d.h. an den Schriftstellerverband oder an einen Verlagsdirektor mit dem womöglich nur telefonisch geäußerten Befehl oder einer "Empfehlung" wenden, um ein Werk nicht erscheinen zu lassen. Verblüffend war, daß eine Reihe von Kritikern den Roman zuerst warm begrüßt hatte und ihn hernach auf direkte Weisung der Parteistellen kompromislos verurteilte. Der Chefredakteur der Zeitschrift, die das Buch als Fortsetzungsroman veröffentlicht hatte, mußte von seinem Posten zurücktreten. ODINA war aus der Reihe getanzt, er hatte über Menschen so geschrieben, wie sie sind und nicht wie die Parteiideologen sie sich vorgestellt hatten. ODINAS Einschätzung der menschlichen Gesellschaft, in welcher der ewige Kampf zwischen Gutem und Bösem tobt, bzw. nach alter iranischer Auffassung der Kampf zwischen Ahriman und Ahuramazda, entsprach nicht den vorgegebenen Stereotypen, nach denen Parteifunktionäre, Staatsanwälte u.a. "gut" und einfach unantastbar waren. Dabei bleibt ODINA in seinem Roman in vieler Hinsicht den alten Klischees verpflichtet - das Ideal bleibt der *graždanini aşılı soveti* (der feste Sowjetbürger), und der Hauptheld seines Romans, Merganov, ist ein ergebener Kommunist.

In der Anfangsphase der neuen Ära entstand die Novelle *Taqvimi rahgum* (Der verirrte Kalender, 1987) von KÜHZOD, die im Milieu der Baumwollproduzenten spielt. Ziemlich offen werden hier ungeheuerliche und sinnlose ökologische Verbrechen enthüllt und die zahlreichen Machenschaften von Nichtstüern, die auf hohen Posten sitzen, angeprangert. Der negative Held endet durch einen unrühmlichen Tod. Der Verfasser sagte dazu, daß solange die literarischen Helden als *šaxsoni qolabi* gezeichnet würden, diese schablonenhaften Gestalten keinerlei Lebenswahrheit, sondern nur eine Bücherwahrheit widerspiegeln könnten. Er deutete an, daß die Geduld der Menschen erschöpft sei.¹⁸ Ürun KÜHZOD trat schon früher mit relativ offener Kritik hervor, etwa mit seiner Erzählung *Aktion*.

¹⁸ *Mas'alahoi nasri mu'osir*. SŠ 2 (1988), 112. 61. Činnost Sovetolit'zhestva v Tadzhikistane

Das neue Klima im Bereich der Prosaliteratur findet seinen Ausdruck auch in Sattor TURSUNS Roman *Se ruzi jak bahor* (Drei Tage eines Frühlings, 1988), in dem einer der Haupthelden ein Basmači ist, d.h. einer der Führer im Kampf gegen die Sowjetregierung. Er verfügt über eine ganze Reihe von positiven Eigenschaften, was in krassem Widerspruch zur bisherigen Auffassung von Klassenkampf und Klassenfeind steht. Der Held trägt sogar den Namen Aziz ("der Liebe") Matin ("der Feste"), während Volksfeinde bis dahin mit eindeutig negativ besetzten Namen belegt wurden. Der Roman wurde schon vor 1985 geschrieben und damals als verleumderisch abgelehnt. Das neue Denken spiegelt sich auch in Burhon ĞANĪS Geschichten *Xeši padar* (Vaters Verwandtschaft, 1988) wieder. Tiefer und aufrichtiger blickt auch Abdulhamid SAMADOV in seiner Novelle *Aspi bobom* (Das Pferd meines Großvaters, 1987) in das innere Leben des Helden. Ein positives Echo bei den Anhängern der Perestroika fand auch die Novelle *Zindagi dar domani talhoji surx* (Das Leben am Fuße der roten Berge) von Sattor TURSUN aus dem Jahre 1988.

Die Prosa widmet sich gelegentlich auch historischen Themen und Stoffen. Von den neueren Werken wäre hier der Roman *Firdavsi* von Sotim ULUGZODA (1988) zu nennen. Seine Handlung ist eng mit dem iranischen Nationalepos *Schahname* verbunden, welches zweifelsohne einen integralen Bestandteil auch der mittelasatisch-tadschikischen Identität bildet. Dem Leser wird mit Hilfe der Dichter ʻUNŞURĪ, FARRUHĪ, LABIBĪ und anhand bedeutsamer Episoden aus der Geschichte der Tadschiken die tausend Jahre zurückliegende ruhmreiche iranische Kultur vor Augen geführt. Nach ŠUKUROVs Meinung mangelt es dem historischen Genre an Aktualitätsbezug, wenn man einmal von dem älteren Werk *Sitoraji dar tirašab* (Der Stern in der Dunkelheit, 1983) von HODIZODA und KÜHZODs Novelle *Jak rüzi daroz, rüzi bisjor daroz* (Ein langer, ein sehr langer Tag) absehe. Er wünscht sich Romane zu verschiedenen historischen Epochen, in denen der Beitrag der Tadschiken zur Kultur Mittelasiens und ihre Rolle bei der Völkerverständigung thematisiert und gewürdigt werden¹⁹.

Im Jahre 1988 erschien der erste von einer Frau verfaßte tadschikische Roman, *Marzi nomüs* (Die Erde der Ehre) von Gulruxsor SAFIEVA, die bis dahin fast ausschließlich als Dichterin hervorgetreten war. Sie gilt als eine Verfechterin des Nationalbewußtseins und als Kämpferin für die tadschikische Sprache. Wie

¹⁹ *Mas'alahoi nasri muosir*. S. 7 (1988), 94.

in Tadschikistan üblich, wurde der Roman in mehreren Folgen in einer Literaturzeitschrift veröffentlicht. Ort und Zeit der Handlung: ein entlegenes Dorf während des Krieges. Es geht um die Gewissenskonflikte vor allem der weiblichen Dorfbewohner, genauer der Mütter, Frauen, Töchter, Schwiegertöchter usw. der Soldaten.

In den 80er Jahren gibt es eine ganze Reihe begabter Autoren, die vor allem Kurzgeschichten schreiben. Neben den bereits Genannten sind es Muazzama AHMADOVA, Gonibek AKOBIROV, BAHMANJOR, Muhib QURBON, Adaš ISTAD, Muhammadgon SOLEH und weitere. Ihre Werke zeichnen sich durch eine deutlich größere Offenheit aus. In ihren Geschichten geht es oft um Widerstand gegen Überheblichkeit, Nepotismus und moralischen Verfall führender Persönlichkeiten.

Dennoch kommt der Literaturkritiker und -historiker Xoliq MIRZOZODA bei der Lektüre von KÜHZODS Novelle *Tagvimi rahgum* zu dem Schluß, die Schriftsteller müßten mutiger werden.

Trotz aller kritischen Töne, die nun in der Prosa laut werden, der Grundton lautet nach wie vor, daß die Partei unantastbar ist und alle Mängel und Unge setzlichkeiten nur daraus resultieren, daß die Leninschen Prinzipien nicht eingehalten würden. Bis jetzt gibt es niemanden, der eine ähnliche Aussage formuliert hätte, wie der Historiker und Abgeordnete des Obersten Sowjets, J. Afanasiev, der gesagt hat: "Falls Lenin tatsächlich irgendwelche Fundamente gelegt hat, dann waren es Fundamente der Politik der Massengewalt und des Massenterrors, die zu einem Prinzip erhoben wurden." Stattdessen bleiben die Basmačis auch weiterhin Feinde des Volkes, und die tadschikische Literatur ist nur eine Unterabteilung der Sowjetliteratur. Dieser ideologischen Linie hat sich bis jetzt nur der Chronik-Roman des Dichters und Schriftstellers Mordexaj BAČAEV völlig entziehen können, der seit 1973 in Jerusalem lebt. In seinen Gedichten und vor allem in seinem Buch *Dar "ǵuwoli sangin"* (Im "steinernen Sack") aus dem Jahre 1988 schildert er ganz offen die Bestialität der 20er und 30er Jahre, vor allem anhand des Schicksals der Bucharischen Juden. Das Buch fängt die Atmosphäre dieser schlimmen Zeit ein, die im Jahre 1937 begann und

vielen unschuldigen Menschen Gefängnis, Lager, persönliche Tragödien und Tod brachte.²⁰

In der tadschikischen Literatur dominiert immer noch die Poesie, auch wenn man bestrebt ist, das Prestige der Prosa zu erhöhen. Die Dichter sind gegenüber den Schriftstellern weit in der Überzahl. Ständig findet man Namen neuer junger Dichter. Innerhalb der Dichtung überwiegt die Lyrik. In den letzten Jahren stößt man noch öfter als früher auf Gedichte, welche die Heimat glorifizieren - Vatan mit großem V. So kann man z.B. in einem einzigen Sammelband des bedeutenden Dichters der mittleren Generation, Bozor SOBIR, Gedichte mit dem Titel *Zaboni modarī, Toğikiston, Kitobi "Toğikon"*, Vatan finden. Aber auch in anderen Publikationen hat es keinen Mangel an Gedichten dieser Art.²¹ Auf ähnliche Töne stößt man auch bei Qutbi KIROM, bei der Dichterin GULRUXSOR, und z.B. in der Sammlung *Sapeda* (Morgendämmerung) des jungen Dichters Muhtaram HOTAM aus dem Jahre 1989. Dabei fällt oft auf, daß der Begriff "Heimat" einen Wandel durchgemacht hat. Bei TURSUNZODA und weiteren Dichtern der älteren Generation war damit gewöhnlich die Sowjetunion gemeint; bei HOTAM handelt es sich ganz deutlich allein um das gebirgige Tadschikistan. Schon im Jahre 1979 verherrlichte Mu'min QANO'AT seine Muttersprache mit dem Gedicht *Ba havodori zaboni toğikī* (Dem Verehrer der tadschikischen Sprache). In den letzten Jahren folgten Dutzende weiterer Gedichte dieser Art. So sagt z.B. Kamol NASRULLO, daß die Sprache der Tadschiken das Blut sei, das in ihrem Körper zirkuliere. Einige Dichter berufen sich auf die Verbundenheit mit der iranischen Kultur. Im Gedicht *Duxtari ma-Şhadi* sagt VOSITZODA: "Toğikiston dur ne az mulki Eron (Tadschikistan ist nicht weit vom iranischen Land)". Mu'min QANO'AT sagt in dem Gedicht *Xalıgi Fors* (Der persische Golf): "Az Xalıgi Fors meojad nasimi forsī (Vom Persischen Golf kommt die persische Brise)".

Auch in der Poesie sind Stimmen laut geworden, die Stalin und den Stalinismus verfluchtigt. So Loqiq ŠERALI im Gedicht *Ba nomi Stalin* (Im Namen Stalins),²² auch Safar ABDULLO schrieb ein Gedicht, in dem er die Abertausenden be-

²⁰ J. BEČKA: *A Contribution to the Cultural History of the Bukharan Jews*. In: Festschrift Alessandro Bausani. Rom, im Druck.

²¹ Bozor ZOBIR: *Bo čamidan, bo čašidan ...* Duschanbe 1987.

²² AS 2 (1989), 15.

klagt, die Stalin auf den Weg ohne Rückkehr schickte. Eine erschütternde Anklage des Stalinterrors und vor allem des tragischen Jahres 1937, in dem viele der besten Literaten entweder für immer zum Schweigen gebracht oder aber von da an für lange Jahre totgeschwiegen wurden, findet sich in dem Gedicht *Dogi guli ġomija* (Beschmutzte Blüten der Gesellschaft) von ALI BOBOĞON. Von Hunderten von Betroffenen ist darin die Rede. Genannt werden etwa Rašid ABDULLO, HAMDĪ, AZİZI, Rahim HOŠIM und weitere. Folgende Verse seien daraus zitiert:

Har kas, ki navišta metavonad alif,
Bidrud varo dosi ġafo misli alaf.

.....

Guftand: Tu xoinī, nadorī nomūs,
Ne balki tu, nobakor aslan ġosus.
Omodaji šuriši musallah hastī
Z-in rūj jak umrī bikunemat mahbus.²³

Jeder, der ein Alif schreiben konnte/ wurde von der Sichel der Grausamkeit weggemäht wie Heu/ / Man sagte: Du bist ein ehrloser Verräter/ Nein, du bist eigentlich ein erfolgloser Spion/ Du hast einen bewaffneten Aufstand vorbereitet/ und so bleibst du für den Rest deines Lebens im Gefängnis.

Es gibt auch Gedichte, welche die Perestroika (*bozsozī*) direkt unterstützen, wie *Otaš mezanad* (Die Flamme lodert) oder *Hušor boš* (Sei wachsam) von Qutbī KIROM, in denen gesagt wird, daß die Perestroika den Menschen die Augen geöffnet habe. Ein anderes Beispiel stellt das Gedicht *Bozsozī* von Pirimqul SATTORĪ dar, in dem sich der Dichter als neuer Mensch im Frühling der Umgestaltung fühlt. In der Poesie werden gelegentlich auch ökologische Themen angesprochen, etwa von den Dichtern GULRUXSOR, Loqiq ŠERALĪ u.a. Die Dichter erinnern an den einstigen Glanz und dadurch auch an das gegenwärtig bedrückende Problem der alten Zentren tadschikischer Kultur, Buchara und Samarkand. Als Beispiele aus jüngerer Zeit wären unter anderen zu nennen: das Gedicht *Tilloji Buxorī* (Das Gold von Buchara) von LOJIQ oder *Samarqand* von Pirimqul SATTORĪ. Das beliebte epische Genre feiert die ältere und neuere Geschichte der Tadschiken. Hierher gehört z.B. die *Manzuma*:

²³ SŠ 12 (1988), 58-63.

Ehjonomā von Haqnazar ĞOJIB über Temurmalik, dem Helden des Widerstandskampfes gegen die Araber im 7. Jahrhundert. Hier wechseln Verse mit Prosa. Anders ist der *Doston*: *Sitoraji Ismat* von MU^cMIN QANO^cAT über den tadschikischen Helden des 2. Weltkrieges.

Formal knüpft die gegenwärtige Poesie an die traditionelle an. Die Regeln des klassischen *arūd* gelten auch für die Verse der heutigen Dichtung. In der neuen Poesie findet man aber nicht mehr Elemente des *tasavvuf* (der islamischen Mystik) und des *išqi mağozī* - der allegorischen Liebe. Auch die jungen Dichter verfassen *gazals*, die alle oder wenigstens die meisten gattungsspezifischen Merkmale aufweisen. Im *gazal* bildet ein *bait* nicht selten eine in sich geschlossene syntaktische und gedankliche Einheit. Eine Reihe von Dichtern zeigt eine Vorliebe für Vierzeiler (*rubočī* und *dubajī*). Einige *Dostons* haben die Form klassischer *qasīdas*. Gelegentlich stößt man sogar auf abgedroschene Bilder und Metaphern der klassischen Poesie vom Typus *gul wa bulbul*, *şajdo*, *loli lab* u.ä. Im Jahre 1990 verfaßte der junge Dichter Nizom QOSIM die *Muxammas* (Antwort-Gedichte) auf *gazals* der Dichter LOJQ und Bozor SO-BIR.²⁴

Aber auch in der jüngsten Vergangenheit spielen z.B. Lenin, als Dohī, als Idealer Führer oder die Kommunistische Partei in der tadschikischen Lyrik eine Rolle. Das gilt insbesondere für die ältere Generation von Dichtern. Aus dem Jahre 1990 stammt das Gedicht *Dasti Lenin bar sari mo budu hast* (Lenins Hand war und ist über unserem Haupt). Der Dichter Salimšo HALIMŠO hat in seiner Gedichtsammlung *Burği inson* (Die menschliche Festung) aus dem Jahre 1986 Verehrung und Liebe zur klassischen Poesie eines SA^cDĪ und HĀFİZ mit der Ergebenheit gegenüber einer sowjetischen Gesellschaft vermengt. Die Sammlung *Xuni sitora* (Sternenblut, 1988) des jungen begabten Dichters Nizom QOSIM beginnt mit dem Gedicht *Rübarū ba surati Lenin* (Betrachtung eines Bildnisses von Lenin), in dem Lenin die Verkörperung der Wahrheit darstellt; in Lenins Namen ist es nötig, das Land von den Auswüchsen zu säubern, zu denen es gekommen ist. Gemeinsam mit den anderen beruft er sich darauf, daß die Kommunistische Partei die Perestroika ins Leben gerufen hat.

²⁴ AS 12 (1990), 7.

bozsozī (Perestroika) und *oškorbajonī* (Glasnost) haben auch den tadschikischen Literaten und Wissenschaftlern zweifellos neue Möglichkeiten eröffnet, und sie machen davon auch Gebrauch. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Entspannung in den folgenden Jahren Werke hervorbringen wird, welche die Jahre der Lähmung - *karaxtī* - zum Thema haben und nach den Ursachen suchen werden. Dieser Beitrag konnte nur auf den atmosphärischen Wandel hindeuten, keinesfalls erhebt es den Anspruch auf eine gründliche und systematische Analyse. Die wird erst in einigen Jahren möglich sein.

Dirk BETKE

Berlin

"Lasset uns Bergen und Flüssen neue Plätze zuweisen!"¹
**Zur politischen Ökologie des sozialistischen Zentralstaats in
 Innerasien: ein Beispiel aus Xinjiang (VR China)**

Also habt Dank, Genossen, für die Lehre, vielen Dank! (Stürmischer Beifall).²

1. Zentralasiatische "Landschaftsbilder"

Ein traditionelles Agrargebiet (Abb. 1)

Ohne entsprechende Vorinformation ist der Betrachter auf Assoziationen angewiesen: ein Gewirr von Linien, ein fein verästeltes Gebilde, erinnernd an ein Blatt, an eine Korallenformation oder an eine Röntgenaufnahme des Bronchialsystems etc., kurz: ein Bild bäumchenartiger Verzweigungsstrukturen, die - etwa als "Dendriten" aus der Mineralogie bekannt - in der belebten und unbelebten Natur häufig vorkommen. Tatsächlich handelt es sich um die Radaraufnahme³ eines Siedlungsgebietes im Schwemmfächersystem des Balkh-Flusses im nördlichen Afghanistan. In einer Ost-West-Ausdehnung von rund 120 km und einer Nord-Süd-Ausdehnung von rund 60 km ist es die Region um

¹ ANONYM 1976, v.

² STALIN 1950, 612.

³ Quelle: SIR-A Data Take 7, 13. November 1981. Die Abbildungen sind Negativabzüge aus einer Serie von Radarbildern, aufgezeichnet von der US-Raumfähre "Columbia" mit dem Radargerät SIR (Shuttle Image Radar). Das reflektierte "Echo" der aus einer mittleren Höhe von rund 260 km ausgesendeten Radarsignale wird aufgezeichnet. Je höher die Rauhigkeit der Erdoberfläche ist, desto mehr Energie wird gestreut. So erscheinen die Partien der Oberfläche, die den Radarstrahl entweder "verschlucken" oder wegspiegeln, als große weiße Flächen, in unserem Fall handelt es sich um die großen Sandfelder der Wüste. Dort, wo der Radarstrahl durch Vertiefungen, Kanten etc. häufig hindurchgespiegelt wird, erscheinen diese auf dem Bild als intensiv schwarze Elemente, so z.B. Bergtäler, Flussläufe, Kanäle als Linienelemente, verschachtelte Siedlungen als schwarze Flecken. Bei den gesprengelten Zwischenbögen handelt es sich um Geröllfelder oder Schotterflächen der Schwemmfächer.

das administrative Zentrum Mazar-e sharif (das sich auf dem untersten "Ast" des großen Fächers am südöstlichen Rand der Abbildung befindet). Das Siedlungsgebiet hebt sich deutlich ab von den nicht bebauten homogenen Flächen der Sand- und Kieswüste. Typisch ist die kleinräumige Struktur der Landschaft. Sie zeichnet gewissermaßen das verästelte Gewässersystem nach: Eingestreut in das Gewirr von Flüßchen und Ableitungskanälen identifizieren wir fleckenhafte dörfliche Siedlungen und Kleinstädte.

Die abgebildete Struktur ist der Ausdruck des Landnutzungsmusters der traditionellen Kleinbauernwirtschaft Afghanistans. Diese Wirtschaftsform ist geprägt durch Subsistenzorientierung, einfache Technologie und eine soziale Organisation auf der Grundlage lokal beschränkter Loyalitäten. Das "fraktale" Bild dieser Kulturlandschaft entspricht der "segmentierten Gesellschaft" des traditionellen Zentralasiens.⁴

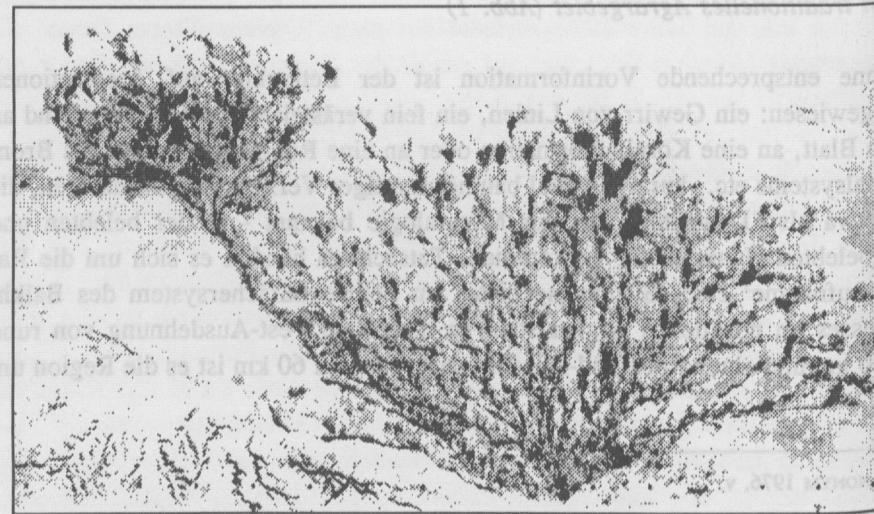


Abb. 1 Nord-Afghanistan: Siedlungsgebiet im Balkh-Flußgebiet (Radaraufnahme; Quelle: SIR-A Data Take 7, 13.11.1981).

Eine moderne Kulturlandschaft (Abb. 2)

Obwohl nur etwa eine Stunde später und in einem ähnlichem Naturraum aufgenommen, liegen zwischen diesem Bild und dem vorhergehenden "Welten"

⁴ Vgl. dazu GREVEMEYER 1987.

oder "Jahrhunderte" - in Wirklichkeit wenige Jahrzehnte eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels. Identifizierbar sind hier Elemente, die man von Straßenkarten oder Stadtplänen kennt: gerade Linien, regelmäßige Gittermuster. Wo dieses Muster dominiert, verschwindet die "fraktale" Struktur der Schwemmfächerlandschaft. Die Aufnahme zeigt den westlichen Rand des Tarimbeckens südöstlich der Bezirkshauptstadt Kaschgar im chinesischen Xinjiang. Die Linienelemente sind als Abbilder riesiger Bewässerungskomplexe zu identifizieren, bestehend aus einem Netz breiter, z.T. betonierter Kanäle und großen schachbrettartigen Feldarealen. Es handelt sich um eine typische "flurbereinigte" sozialistische Agrarlandschaft. Sie wird in unserem Fall von uigurischen Kollektivwirtschaften und han-chinesischen Staatsgütern mit großen Maschinen bewirtschaftet. Die regelmäßigen Gittermuster auf dem Radarbild sind Ausdruck industrieförmiger Landnutzung und konzentrierten Einsatzes von Menschen und Maschinen, mit denen auf die Landschaft zugegriffen wird.



Abb. 2 Süd-Xinjiang, China: Bewässerungsgebiet südöstlich von Kashgar (Radarauftnahme; Quelle: SIR-A Data Take 7, 13.11.1981).

Es geht mir hier aber nicht um eine Typologisierung kulturlandschaftlicher Formenlemente, sondern um die Aufhellung gesellschaftlicher Hintergründe der großen Naturveränderungen im modernen Zentralasien. Ein kurzer Rückblick auf die Geschichte dieser Region ist hier hilfreich.

2. Zentralasien: Vom "chaotischen" Fließgleichgewicht zur Einheit der Sowjetgesellschaft

Das Pattern der alten zentralasiatischen Geschichte: Fluktuation von Zerstörung und Aufbau

Die Geschichte Zentralasiens ist geprägt von Zyklen des Aufbaus und der Zerstörung von Zentralherrschaften, die freilich immer nur eine geringe Fähigkeit des politischen Durchgriffs auf die unteren Herrschaftsebenen, auf die Dörfer und die Kleinregionen, hatten. Aktives Element dieser Herrschaftsgeschichte waren reiternomadische Stämme oder Stammeskonföderationen: Sie eroberten Zentren seßhafter Kulturen, wurden durch die Übernahme zentraler Herrschaftsapparate zum Teil selbst seßhaft und an diese eroberten Kulturen assimiliert, bis dann die Zentralherrschaften durch innere Konflikte fragmentiert wurden und durch erneuten nomadischen Druck von außen zusammenbrachen.⁵ Diese Mechanik von Aufstieg und Niedergang zentraler ebenso wie regionaler Herrschaften prägte die räumliche und gesellschaftliche Struktur Zentralasiens: Aufgrund der Kontinuität instabiler, "ephemerer" Herrschaftsverhältnisse konnte sich die allem zugrundeliegende landwirtschaftliche Produktion nur in kleinen sozialen Einheiten organisieren. Das Wechselspiel von Desintegration und Wiederaufbau von Herrschaft war das entscheidende Moment - das "Formationsmodell" - gesellschaftlicher Entwicklung. Es herrschte gewissermaßen ein "Fließgleichgewicht", in welchem wesentliche Elemente der zentralasiatischen Gesellschaften über Jahrhunderte erhalten blieben: kleinräumige soziale Organisation der landwirtschaftlichen Produzenten, geringe staatliche Infrastrukturleistungen, geringe Akkumulation materieller Produktionsvoraussetzungen, und im Gesamtergebnis ein kleinräumiges Muster der Naturaneignung. Selbst das kontinentüberspannende Großreich der Mongolen hat an diesem Formationsmodell strukturell nichts geändert. Es wurden hier lediglich die "ethnischen Konstellationen wie bei einem Kartenspiel ... wieder gemischt und von neuem verteilt".⁶

⁵ GREUSSING 1987, 57 ff.; FRAGNER 1987, 285.

⁶ FRAGNER 1987, 284.

Die "Gesellschaftlichkeit" der Naturveränderungen im alten Zentralasien

Auch im alten Zentralasien haben sich die natürlichen Verhältnisse unter menschlichem Einfluß permanent gewandelt. Gesellschaftliche Konstellationen haben in verschiedener Weise ihre eigene - nicht selten zerstörerische - "Humanökologie" produziert: Längere Perioden nachhaltiger Nutzung der natürlichen Ressourcen lassen sich in historischen Quellen und anhand archäologischer Funde ebenso nachweisen wie raubbauartige Übernutzung der Umwelt. Landnutzungssysteme zerfielen, Lebens- und Nutzungsräume mußten aufgegeben werden.⁷ Dies äußerte sich in der Überweidung von Graslandarealen, im Trockenfallen von Vegetationsflächen infolge der Flußwasserableitung in die Landwirtschaft oder in der Versalzung von Bewässerungssystemen.⁸ Alle diese Umweltschäden enthielten eine mehr oder weniger starke gesellschaftliche Komponente: sei es, daß sie aufgrund von Nutzungskonkurrenzen viehzüchterischer Stammesgruppen zustandekamen, sei es aufgrund übermäßiger Abschöpfung des Mehrproduktes bärlicher Gemeinschaften. Doch selbst wenn diese Umweltzerstörungen für die betroffene Bevölkerung häufig existentielle Katastrophen bedeuteten, blieben sie in der Regel lokal begrenzt. Hier stellt sich die segmentierte Gesellschaft des alten Zentralasiens als Überlebensvorteil dar: Es konnten gesellschaftliche Nischen entstehen, die herrschaftlichem Zugriff entzogen waren, so vor Überausbeutung schützten und die Gefahr großflächiger Umweltzerstörungen verminderten. Die Instabilität der machtpolitischen Verhältnisse trug außerdem dazu bei, daß Übernutzungen der Umwelt auch *zeitlich* begrenzt blieben. Möglichkeiten der "Reparatur" z.B. der Bewässerungssysteme (im Falle bärlicher Gemeinschaften) oder einer Regeneration von Weideflächen waren dadurch gegeben. Insofern entsprachen die Umweltverhältnisse dem gesellschaftlich-politischen Fluktuationsmuster zentralasiatischer Geschichte.

⁷ Siehe dazu CHEN 1983; WANG 1991.

⁸ Damit möchte ich jenen Vorstellungen widersprechen, die seit Entstehung des "ökologischen Paradigmas" - z.B. in der Anthropologie (vgl. BENNETT 1979; JOCHIM 1981) oder in der jungen Disziplin der Umweltgeschichte (SIEFFERLE 1988) - häufig vertreten werden und auf die These hinauslaufen, daß "traditionelle" Formen der Ressourcennutzung *per se* umweltverträglicher seien. Ein schonender Umgang mit der Natur wird hier als *kulturspezifische* "Anpassung" "naturnaher" Gesellschaften verklärt, die Akteure werden als "sanfte Naturschützer" idealisiert, wie DIAMOND (1986, 20) bissig bemerkt.

Der Nationalstaat: eine historische Zäsur

Veränderungen im Fließgleichgewicht zentralasiatischer Sozialorganisation ergaben sich erst infolge einer historischen Zäsur: eines Prozesses, der paradoxerweise erstmals politische "Stabilität" in die Region brachte. Es waren dies die Etablierung nationalstaatlicher Herrschaft und die Durchsetzung industrieller Produktionsweise in den Reichen der imperialen Nachzügler Eurasiens - Rußland und China. Eine Dynamisierung erfuhr dieser Modernisierungsprozeß jedoch erst nach der Eroberung der staatlichen Herrschaft durch revolutionäre Eliten und der Festigung der Macht durch kaderparteiliche Bürokratien. Es war faktisch der Versuch, durch ein *Überspringen* des evolutionären Stadiums der bürgerlichen Gesellschaft die von traditionellen Agrarstrukturen geprägten Imperien in moderne Industrienationen zu verwandeln.

Ausgangspunkt dieser Vision war der *Glaube* an die Kontrollierbarkeit sämtlicher Momente des historischen Prozesses und - in Analogie zu den Naturwissenschaften - die Überzeugung, die Entwicklung der Gesellschaft durch Kenntnis der "Naturgesetze ihrer Bewegung"⁷ steuern zu können. Der Kommunistischen Partei fiel dabei die Rolle eines weltgeschichtlich-weltgeistlichen Vollstreckers zu, als einer Kraft, in der sich eine für die Aufgaben gesamtgesellschaftlicher Gestaltung notwendige "höhere Bewußtseinsstufe organisatorisch objektiviert"⁸ habe.

Es betritt hier eine den "Willen der Geschichte" repräsentierende Doppelgestalt die Bühne, der "Künstler-Ingenieur". Sie macht geschichtliche Prozesse durch Herstellung von "Laborbedingungen" zum Inhalt eines Experiments und allein durch den Ingenieur (die Partei) steuerbar. Gesellschaft wird so zum "Gesamtkunstwerk"⁹, formbare Masse in den schöpferischen Händen des übermenschlichen "Künstler-Herrschers"¹⁰, wie von MAO 1958 poetisch formuliert:

"Außer anderen Besonderheiten hat die sechshundertmillionenköpfige Bevölkerung Chinas eine augenfällige Besonderheit: sie ist einmal arm,

⁷ MARX 1969, 15.

⁸ LUKACS 1923, 330.

⁹ Siehe dazu GROYS 1988, 60.

¹⁰ GROYS 1988, 7.

zum anderen weiß wie ein unbeschriebenes Blatt. ... Ein weißes Blatt Papier ist durch nichts beschwert, auf ihm lassen sich die neuesten und schönsten Schriftzeichen schreiben, die neuesten und schönsten Bilder malen."¹¹

Die Kombination von gestalterischer Vision, der Verfügung über ein ungeheures Machtpotential - in Gestalt eines disziplinierten Partei-, Sicherheits- und Militärapparates - und der Austattung der imperialen Territorien mit scheinbar unerschöpflichen stofflichen und energetischen Ressourcen ermöglichte Umformungen der sozialen, kulturellen und naturräumlichen Verhältnisse von einer historisch neuen Radikalität und Nachhaltigkeit. Diese Umformungen löschen das jahrtausendealte Kontinuum der zentralasiatischen Geschichte aus. Die regionalspezifischen Kultur- und Wirtschaftsformen des Nomadismus und der Oasenreiche wurden strukturell, auch physisch zerstört, das traditionelle Zentralasien mit seinen "originelle(n) 'Kontaktkulturzonen' zwischen ansonsten voneinander weit entfernten Hochkultur-Regionen"¹² hörte auf zu bestehen.

So ist es nur als aberwitzige Verdrehung der Realitäten zu bezeichnen, wenn realsozialistische Autoren die Einbeziehung Zentralasiens in den Wirtschaftsraum der Großeiche als Belebung des "toten Herzens Asiens" interpretierten.¹³ Gerade die *Integration* Zentralasiens in die nationale Arbeitsteilung der beiden de-facto-Nationalstaaten Sowjetunion und China brachte die Region erstmals in die "strukturelle Abhängigkeit" einer *Peripherie*, machte sie zum Objekt des "internen Kolonialismus".

Bei genauerer Betrachtung erkennt man im Prozeß der nationalstaatlichen *Homogenisierung* beider Gesellschaften - der sowjetischen wie der chinesischen - ähnliche musterhafte Elemente eines "despotischen" Reduktionismus.¹⁴ In Zentralasien - als einer bis dahin gesellschaftlich und natürlich vielfältig strukturierten Region - tritt dieses Transformationsmuster besonders deutlich zutage. Auf seine vorwiegend *gesellschaftlichen* Aspekte möchte ich hier kurz eingehen:

¹¹ MAO 1968, 44-45; chinesischer Text in: MAO 1969, 381-82.

¹² FRAGNER 1987, 285-286.

¹³ EGGERT et al. 1956, 371.

¹⁴ Zur Reduktionsstruktur des Despotismus siehe EISEL 1987, 15.

So wurde die ethnisch und sozial heterogene, in lokale Loyalitätsbeziehungen eingebundene ländliche Bevölkerung "proletarisiert", d.h. für die industrielle Produktion zugerichtet und diszipliniert - Bauern wurden in Staatsgütern oder Kollektivwirtschaften zusammengefaßt, Nomaden verseßhaftet -, Widerstand wurde zerschlagen. Das multikulturelle Vielvölkermosaik aus der Zeit der vorrevolutionären Imperien wurde aufgesogen ins organistische Konstrukt der "Sowjetgesellschaft" oder der "chinesischen Nation". Individuen oder Gruppen, die sich nicht bekennend in die neue Gemeinschaft einreihen, wurden nun als "entartete Elemente", "Volksfeinde" oder "Schädlinge" definiert.¹⁵ Ethnische Gruppen faßte man zu "Nationalitäten" zusammen, zog zwischen ihnen künstliche territoriale Grenzen ("Autonome Regionen" und "Republiken"), schuf Sprachen und konstruierte die Geschichte dieser Nationalitäten.¹⁶ Das dergestalt sozial und politisch vorbereitete gesellschaftliche Rohmaterial war schließlich im "Schmelziegel der Industrialisierung"¹⁷ zu zivilisieren:

"... das künftige Kombinat wird wie ein Blitzschlag in den alten Orient, in den Islam, in dieses ganze völlig versteinerte Leben fahren. Das Kombinat wird die Menschen lesen und schreiben lehren, wird die Hirne aufklären, die Folgen des Nomadentums aufdecken und vernichten."¹⁸

Nach der Revolution: Umgestaltung der Natur

Die Konzeption gesellschaftlicher Veränderungen nach der bolschewistischen Revolution findet eine Entsprechung im Umgang mit den natürlichen Gegebenheiten Zentralasiens. Den engen inneren Zusammenhang beider Prozesse sehen wir eindrucksvoll illustriert durch eine sowjetische Grafik aus den zwanziger Jahren (Abb. 3).

Diese Darstellung dokumentiert die Sichtweise der neuen Herrscher: *Bevölkerung* (hier in erster Linie das bäuerliche, "irrationale" Moment) und Natur (hier

¹⁵ STALIN 1939, 42-45.

¹⁶ FRAGNER 1987, 297-299.

¹⁷ ULLRICH 1979, 16.

¹⁸ PAUSTOWSKI 1948, 146.



Abb. 3: Der industrielle Zugriff auf Mensch und Natur - sowjetische Grafik aus den zwanziger Jahren.

Bildtext: "Arbeitsverfahren: Berechneter Druck".

Bildunterschrift: "Fabrik! Nimm das Dorf in deine eisernen Hände. Stadt! Lege eine Straße in die Einöde" (Quelle: FÜLÖP-MILLER 1926).

als "Einöde" angesprochen) sind Objekte eines *ordnenden* staatlichen Zugriffs, der darauf zielt, sie zu Ressourcen für den Aufbau des Sowjetstaates umzuformen. Gleichzeitig manifestiert sich darin der Anspruch des revolutionären Staates, *sämtliche* Lebensbereiche - wenn notwendig, mit Gewalt - zu kontrollieren. Auch der wissenschaftliche Diskurs war von dieser Denkweise geprägt. Ein geflügeltes Wort in der Sowjetunion war z.B. das Zitat MITSCHURINS, des Ahnvaters der LYSSENKOSchen Biologie: "Wir können von der Natur keine Wohltaten erwarten; unsere Aufgabe ist es, sie ihr abzuringen."¹⁹ Naturgewalten sind etwas "Schädliches", die natürliche Umwelt gerät zum Feind, den es zu "unterwerfen" gilt.²⁰ Der Umgang mit ihr wird von der Gesellschaft als "Feldzug"²¹ begriffen, sie hat "der Natur den Krieg erklärt"²².

¹⁹ MITSCHURIN zit. bei LYSSENKO 1949, 38.

²⁰ ANDREJEW 1939, 283.

²¹ PAUSTOWSKI 1948, 139.

²² MAO 1989, 371.

3. Chinas "Wilder Westen": Das Manas-Gebiet vor 1949

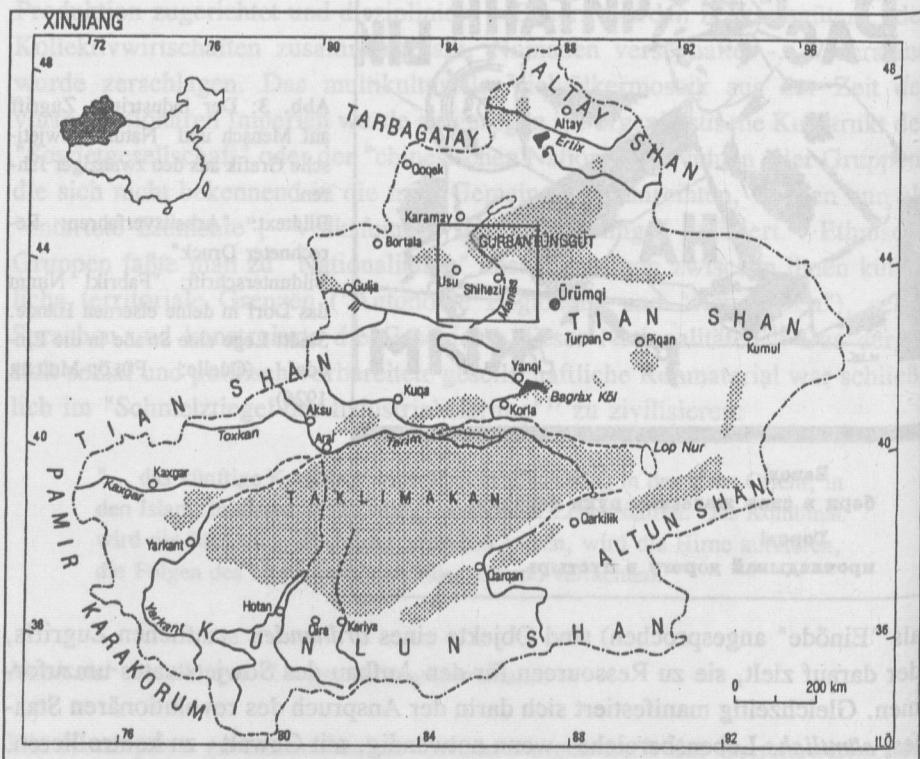


Abb. 4 Lage des Manas-Erschließungsgebietes.

Das Manas-Flußgebiet liegt am Nordabhang des über 5000 m hohen Tian Shan, der als thermische Klimascheide zwischen den beiden großen, über weite Teile von Sand- und Kieswüsten bedeckten Becken Xinjiangs verläuft - der Dsungarei mit kaltgemäßigten und vergleichsweise "feuchteren" Klimaverhältnissen und dem warmgemäßigten und vollariden Tarim-Becken (Abb. 4). Das von der Schmelze der Gletscher und Schneefelder gespeiste Wasserdargebot des Flusses prägte wie in vielen Teilen Zentralasiens ganz entscheidend die Formen der Landnutzung und der Lebensweise.

Die Dsungarei wurde von der Eroberung des chinesischen Reiches durch Tschingis Chan Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts

als Weideland genutzt. Verglichen mit anderen Siedlungsgebieten blieben die gestaltenden Einflüsse des Menschen im Manas-Gebiet bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vergleichsweise gering. Auch nach der Zerschlagung des West-Mongolenreiches und anschließender fast 200jähriger chinesischer Agrarkolonisation hatte sich an der vorrangig extensiven Nutzung der Natur im Manas-Gebiet wenig geändert: Nach wie vor war der überwiegende Teil des Flussgebietes von natürlicher Vegetation geprägt. Sie wurde von kasachischen Hirtennomaden genutzt, die nach der physischen Vernichtung der Mongolen durch die Armeen der Qing-Kaiser aus den russisch beherrschten Gebieten zugewandert waren. Jahr für Jahr begannen sie im späten Frühling nach Abtauen der Schneedecke ihren Rhythmus einer - im Unterschied zu den Steppennomaden - *vertikalen* Wanderung in den Wüstensteppen der Vorberge, verbrachten einen Teil des Sommers auf den besser beregneten Bergwiesen, ließen ihre Herden dann bis in den Herbst hinein die Hochgebirgsmatten beweidern und bezogen schließlich im November ihre Winterquartiere. Diese lagen - für die wohlhabenden alteingesessenen Gruppen - in tieferliegenden windgeschützten Tälern oder - im Falle der erst nach der russischen Revolution zugewanderten ärmeren Kasachen - in der kalten Ebene am Rande schilfbewachsener Sümpfe oder in den Auenwäldern der Flüsse.²³

Der Ackerbau nahm einen vergleichsweise geringen Flächenanteil in Anspruch. Die Bauern - ein ethnisch heterogenes Gemisch, bestehend vornehmlich aus Han-Chinesen und moslemischen Hui (auch Dunganen genannt), dazu einer Vielzahl kleinerer ethnischer Gruppen - bewirtschafteten kleine Flächen feinerdereicher, frischwasserversorgter und mit einfacher Technologie bewässerbarer Standorte auf den Schwemmfächern und an Flussufern (Abb. 5). Sie prägten das fleckenhafte Landnutzungsmuster, wie wir es schon von der Radaraufnahme (Abb. 1) her kennen.²⁴

Beide Wirtschaftsformen bildeten - trotz räumlicher Trennung ihrer Hauptnutzungszenen - eine Symbiose: Die Nomaden (die mit den wilden Reiternomaden früherer Zeiten nicht mehr viel gemein hatten) bezogen Getreide, Kleidung und

²³ GOLOMB 1959, 108-112; BETKE 1987, 103.

andere handwerkliche Erzeugnisse von den Bauern in den Oasen. Dafür lieferten sie Zug- und Fleischvieh und andereviehwirtschaftliche Produkte.²⁵

Im Rahmen dieses Nutzungsmusters kam es nicht zu Umweltschäden, die die lokale Ökonomie hätten gefährden können. Ein Grund dafür war die dünne Besiedlung der Region: Die Bauern waren so z.B. in der Lage, jeweils ein Drittel bis zur Hälfte ihrer Ackerflächen zur Regeneration der Ertragsfähigkeit in Brache halten. Auch Versalzungsschäden hielten sich in Grenzen, da das reiche Wasserdargebot zur regelmäßigen Auspülung der Flächen genutzt werden konnte. Wenn es stellenweise nach mehreren Jahren intensiver Nutzung doch zu ertragsmindernden Versalzungen kam, gab man die Äcker auf und nahm neue in Kultur. Dies führte stellenweise sogar zu einem spezifischen Wanderfeldbau oder "Agrar-Nomadismus", indem Bauern mit dem Aufgeben ihrer versalzten Flächen auch ihre Dörfer abbrachen, um andernorts Neuland zu erschließen.²⁶ Eine ähnlich entspannte Ressourcenlage bestand auch für die *nomadische Viehwirtschaft*: Es standen genügend Graslandflächen für alle Hirtengruppen zur Verfügung, gewohnheitsrechtliche Absprachen regelten Abgrenzung und Nutzung der Weideareale.²⁷

Ein ganz wesentlicher Faktor für die relative *Stabilität* dieses Nutzungssystems - welches man mit "ökologischem" Blick auf das sichtbare Ergebnis allzu gern als kulturspezifische "Angepaßtheit" identifizieren möchte - war die politische *Instabilität* der Region: Die Zentralregierung zeigte in Xinjiang damals lediglich Präsenz, übte aber faktisch keine politische Kontrolle über das Gebiet aus.²⁸ Dies förderte die Segmentierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und bot den wirtschaftenden Menschen Möglichkeiten zur Bildung ökonomisch-ökologischer Freiräume. Aufstände und ihre blutige Unterdrückung am Vorabend der kommunistischen Machtübernahme²⁹ verstärkten den anarchischen Zustand der Gesellschaft in der Dsungarei und sorgten in makabrer Weise für eine weitere Ausdünnung der Bevölkerung.

²⁵ GOLOMB 1959, 24.

²⁶ GOLOMB 1959, 67-68.

²⁷ GOLOMB 1959, 108-109.

²⁸ McMILLEN 1981, 19-25.

²⁹ MOSELEY 1966, 12-15.

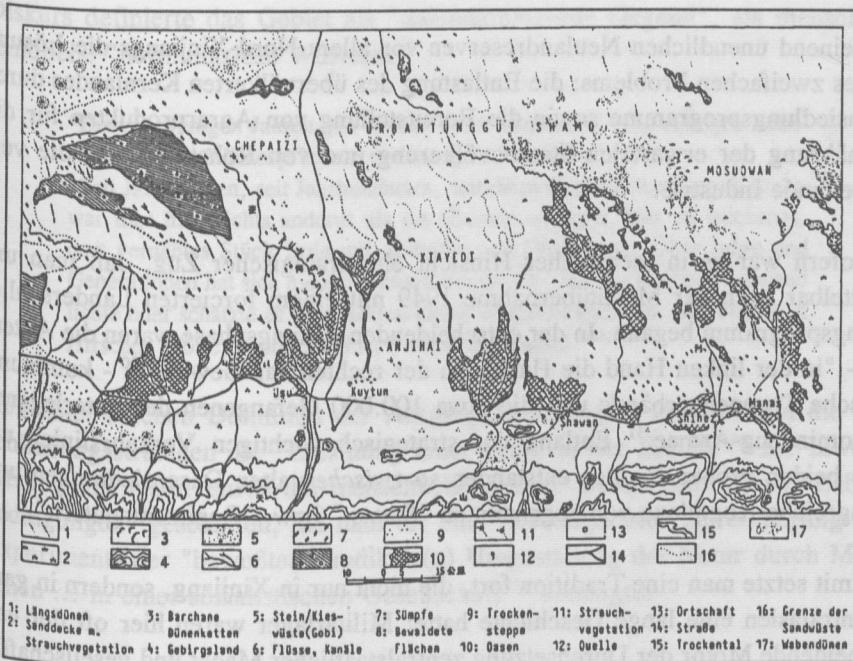


Abb. 5 Das Manas-Kuytun-Gebiet vor der Erschließung (Quelle: TONG und QU 1982).

4. Die Erschließung: Landschaft als Baukasten

Herrschaftssicherung

Nach der - so die offizielle Formel - "friedlichen Eroberung Xinjiangs" durch die kommunistischen Truppen war die Interessenlage eindeutig: Im Vordergrund stand die Herrschaftssicherung, d.h. die Durchsetzung des Anspruches der KP-Regierung auf die territoriale Anbindung des "Wilden Westens" an den Nationalstaat. Eng damit hing die Entschlossenheit zusammen, das "Unruhepotential", das in den nicht-han-chinesischen Ethnien steckte, zu beseitigen. Dies betraf vor allem die Nomadenstämme, die aufgrund ihrer extensiven und beweglichen Nutzungsweise weite Gebiete beanspruchten. Ein dritter Aspekt im Herrschaftskalkül der Kommunisten war das Potential des Nordwestens als eines "Ressourcenlieferanten": Zum einen erwartete man von Xinjiangs Reichtum an mineralischen Rohstoffen einen wesentlichen Beitrag zur Verwirklichung der Vision von der Industriemacht China. Zum anderen versprachen die an-

scheinend unendlichen Neulandreserven vor allem Nord-Xinjiangs die Lösung eines zweifachen Problems: die Entlastung des übervölkerten Kernlandes durch Umsiedlungsprogramme sowie die Bereitstellung von Agrarprodukten für die Ernährung der erwarteten Stadtbevölkerung und von Rohstoffen für die verarbeitende Industrie.

Insofern war es in mehrfacher Hinsicht ein strategischer Zug, daß man unmittelbar nach der Machtübernahme 1949 mit einem forcierten Landerschließungsprogramm begann. In der entscheidenden Anfangsphase waren die Akteure - "in der linken Hand die Hacke, in der rechten das Gewehr"³⁰ - kommunistische Truppenverbände und die etwa 100.000 Gefangenen der unterlegenen Guomindang-Armee.³¹ Entlang der strategisch wichtigen Verkehrslinien um die beiden großen Becken entstanden so zwischen alten Oasensiedlungen umfangreiche Komplexe von sogenannten "Staats-" bzw. "Regimentsgütern".

Damit setzte man eine Tradition fort, die nicht nur in Xinjiang, sondern in ganz Zentralasien eine lange Geschichte hatte: Militärlager waren hier oft der entscheidende Motor der Durchsetzung zentralstaatlicher Macht und gesellschaftlicher und sozialräumlicher Entwicklungen gewesen. Die Kolonisten stellten dabei gleichzeitig ein verlässliches Produktions- wie Ordnungselement dar: Als Soldaten und Bauern in einer Person ernährten sie zum einen die Kolonie, zum anderen sicherten sie mit ihrem militärischen Potential und ihrer Bindung an den Boden die Territorialgewinne ab.

Das Manas-Gebiet galt innerhalb des Erschließungsprogramms als eine der Schlüsselregionen. Dafür sprachen einmal seine strategische Position zwischen der Hauptstadt Ürümqi und der Grenze zur Sowjetunion und zum anderen das reiche agrarische Produktionspotential, da das Manas-Flußsystem nicht nur zu den wasserreichsten der Region zählte, sondern auch wegen der niedrigen Bevölkerungsdichte als große Landreserve eingestuft wurde. Aus dem Blickwinkel der zuwandernden Seßhaften wurden die bisherige extensive Nutzungsstruktur und deren Träger, die Hirtennomaden, schlicht ignoriert. Der offizielle

³⁰ HU 1983, 38.

³¹ MOSELEY 1966, 35.

Diskurs definierte das Gebiet als "dahindämmernde Gegend", als menschenfeindliche "hoffnungslose Wüstenei"³²:

"Bis vor wenigen Jahren gab es hier keine Menschen - die einzigen Lebewesen waren Wüstenpflanzen und einige wilde Tiere".³³

"Seit Jahrzehnten, seit Jahrhunderten, seit diese Gegend überhaupt besteht, war dies hier nichts anderes als ein überaus wülliges, hier zu trockenes, dort vernässtes Stück Erde mit Sümpfen und Salzbänken. Über Jahre und Generationen hat sich nie ein Mensch um dieses Land gekümmert, niemand liebte oder schätzte es. Als Herren dieser Gegend tummelten sich ungestört Hirsche, Wölfe, Wildschweine, Fasane und Raben."³⁴

Aus einer solchen Definition der Ausgangsbedingungen legitimierten die Erschließungsstrategien die "Eröffnung einer Front in der Einöde"³⁵ zur Inwertsetzung der Natur durch die menschliche Arbeit. Damit waren jene "Laborbedingungen" geschaffen, die man für eine "störungsfreie" Durchführung des Experiments der "bewußte(n) radikale(n) Umgestaltung der Natur durch Menschen ... in einer sozialistischen Gesellschaft"³⁶ benötigte.

Das sowjetische Modell

Es lag nahe, daß sich die neuen chinesischen Herren Xinjiangs bei ihrem Erschließungsprogramm an Vorbildern orientierten, die den praktischen Zugriff auf Neulandreserven in Trockengebieten nach dem Muster des "internen Kolonialismus" bereits praktiziert hatten. Hier bot sich die Sowjetunion an. Sie war ohnehin der einzige mächtige politische und ökonomische Partner, der China nach dem Zweiten Weltkrieg geblieben war. Die Anlehnung an die sowjetischen Genossen war nicht nur ideologisch, sondern auch materiell begründet: Denn sie verfügten über Planungserfahrungen und technisches Know-how, die materiell-technischen und finanziellen Mittel - einen Wissenschaftsapparat, technische Berater, Ausbildungskapazitäten, Saatgut, Fabrik-

³² HU 1983, 38.

³³ New China News Agency 1960.

³⁴ ZHU 1956, 11.

³⁵ HU 1983, 38.

³⁶ BARANSKI 1954, 82.

anlagen, Geräte - und waren auch bereit, diese den Chinesen zur Verfügung zu stellen. Diverse Abkommen und Verträge seit 1950 belegen dies.³⁷ Die chinesische Regierung hat stets darauf geachtet, aus dieser Hilfe keine Abhängigkeit werden zu lassen und direkte sowjetische Einflußnahmen zu verhindern. Dies galt besonders für Nord-Xinjiang, das bis 1949 zur Sowjetunion engere ökonomische und kulturelle Bindungen gehabt hatte als zum chinesischen Kernland. Die Abgrenzungsbemühungen der chinesischen Kommunisten führten Ende der fünfziger Jahre zu einer kontinuierlichen Verschlechterung der Beziehungen zur Sowjetunion und kulminierte im Bruch mit der Moskauer Zentrale, worauf diese 1960 gewissermaßen über Nacht ihre Hilfe einstellte und die Berater abzog.³⁸ Doch selbst dieses Schisma vermochte nicht ungeschehen zu machen, was sich im Laufe der fünfziger Jahre gewissermaßen hinter dem Rücken der chinesischen Führung konstituiert hatte: ein indirektes sowjetisches "Diskursmonopol" über die weitere Entwicklung Chinas, indem die Führung das sowjetische Industrialisierungsmodell trotz gewisser Modifikationen³⁹ übernahm. Die "Wahlverwandtschaft" der chinesischen Machtelite mit jener der ungeliebten Sowjetunion war so nah, daß sie deren Herrschaftskultur - trotz einer eigenen ausgeprägten Tradition - vom Baustil bis zu gesellschaftlichen und politischen Ritualen nachhaltig adaptierte.⁴⁰

Das Erschließungsmuster

Die sowjetische Blaupause für das chinesische Erschließungsprogramm im Manas-Gebiet war der "Große Plan für die Umgestaltung der Natur" aus dem Jahre 1948, der - mit dem Ziel der Erhöhung der Ertragsfähigkeit in den

³⁷ EGGERT 1956, 355.

³⁸ MOSELEY 1966, 107.

³⁹ "Es ist außerordentlich wichtig, daß wir das Studieren der sowjetischen Erfahrungen mit der Berücksichtigung unserer eigenen unabhängigen schöpferischen Errungenschaften kombinieren. Die universelle Wahrheit des Marxismus muß mit der chinesischen Praxis verbunden werden. Fertiggestellte dürfen wir nicht essen" (MAO 1974, 129).

⁴⁰ Die *strukturelle* Ähnlichkeit aller postrevolutionären Kulturen in öffentlichen Darstellungen wie in lebensweltlichen Zusammenhängen war überall in der realsozialistischen Welt - von Ostberlin bis Havanna - unübersehbar. Dies zeigt, daß das Homogenisierungsmodell des Sozialismus eine äußerst attraktive Variante eines nachholenden "industriellen" Despotismus darstellte, selbst für Gesellschaften, die bereits eine bürgerliche Geschichte aufzuweisen hatten, wie manche Staaten Osteuropas (vgl. dazu EISEL 1987, 15).

Trockenstepperegionen der Sowjetunion - als "konzentrierte(r) Angriff auf die Dürre" maßgeblich von STALIN selbst konzipiert worden sein soll.⁴¹

Die wesentlichen gestalterischen Elemente dieses Plans waren: die Kontrolle der Wasserressourcen durch Zuleitungs- und Speicheranlagen sowie die gern als "Maßnahmen zur Regulierung des Klimas" bezeichneten Schutzwaldpflanzungen. Bezieht man die sowjetische Hilfe durch Wissenschaftler, Ausbilder und Berater beim Ausbau des Neulandgebietes mit ein, lässt sich das Vorhaben als erstes "Entwicklungshilfeprojekt" der Sowjetunion in China bezeichnen.

Elemente und Etappen der Transformation

Der *erste Schritt* war die Stationierung von Truppen am Gebirgsausgang, an der Stelle, wo der Fluß aus dem engen Tal hinaustritt in die Ebene. Mit der Kontrolle des Wasserzuflusses als des limitierenden Faktors für die Landnutzung in Trockengebieten erhielt die Armee faktisch die Verfügungsgewalt über den Boden.⁴² Das Dorf Shihezi wurde - in der Sprache der kriegerischen Erschließungsästhetik - "zur Kommandohöhe für die Umgestaltung des natürlichen Antlitzes des Manas-Gebietes"⁴³ gemacht und bildete den Ausgangspunkt für die Entstehung des späteren städtischen Zentrums des Gebietes.

Auf die militärische Kontrolle des Wassers folgte als *zweiter Schritt* die physische Regulierung: Dies hieß zunächst die gedankliche *Reduktion* des natürlichen Systems auf wenige physikalische Funktionen, das analytische "Zerlegen" des bestehenden Gewässersystems in einzelne Bauteile und die Konstruktion eines neuen. Konkret bedeutete dies die "Zerstörung von alten, natürlichen Ökosystemen mit niedriger Funktionsfähigkeit" und anschließend den "schrittweisen Aufbau von neuen, künstlichen Ökosystemen mit hoher Funktionsfähigkeit".⁴⁴

Technisch erfolgte die *räumliche* Kontrolle des Wassers durch die *Fassung* des bisher über die Ebene "chaotisch" mäandrierenden Manas-Flusses in einem

⁴¹ BARANSKI 1954, 77-78.

⁴² BETKE 1987, 104.

⁴³ ZHU 1956, 11. 107-110.

⁴⁴ HUANG und WANG 1983, 24.

sickerungsgeschützten Kanalbett und durch die *Verteilung* des Wassers auf das gesamte Bewässerungsgebiet über ein weitverzweigtes System von Kanälen und Schleusen. Die *zeitliche* Regulierung der Wasserverteilung erreichte man mit dem Bau von - in der Region bis dahin unüblichen - flachen Staubecken in der Ebene⁴⁵ zur Speicherung der Wasserüberschüsse aus der sommerlichen Schnee- und Gletscherschmelze. Dieses saisonale Flutwasser war bisher durch großflächige Versickerung in der Ebene "verloren"⁴⁶ gegangen (hatte dabei jedoch einer kräftigen Wüstenvegetation gute Wachstumsbedingungen geboten).

Als *dritten Schritt* legte man in dieses "organische Geflecht von ... Arterien"⁴⁷ - so die Sprache der "Künstler-Ingenieure" - die großen *Ackerschläge*. Rodung und Einebnung der Flächen erfolgten in der Anfangszeit durch schwerste Handarbeit - unter anderem gezielt eingesetzt als Rehabilitierungs- und "Integrations"programm für die gefangenen Soldaten der Guomindang-Armee - , später durch den Einsatz schwerer Erdbewegungsmaschinen.⁴⁸

Den *vierten Schritt* bildete die Einfassung der Ackerflur durch ein System von Baumgürteln, um die Kulturen gegen Sandverwehungen, Frost und übermäßige Verdunstung zu schützen.⁴⁹

Das *Gesamtergebnis* war in der Tat eine ganz neue Natur (Abb. 6): In knapp zehn Jahren war am Fuße des Tian Shan ein Gebiet von etwa 20.000 km² völlig umgestaltet worden. Die ursprüngliche Vegetation war nahezu verschwunden, die alten Oasenkomplexe waren überprägt von den großen Ackerschlägen der Staatsgüter, die sich als gesellschaftlich dominierende Kraft durchgesetzt hatten.

Die soziale und ethnische Zusammensetzung sowie die Zahl der Bevölkerung hatten sich ebenfalls stark verändert: Die Kasachen - vor 1949 noch in der Überzahl - besaßen nun den Status einer "ethnischen Minderheit". Ein Teil von

⁴⁵ BETKE 1987, 105-106.

⁴⁶ ZHU 1956, 24.

⁴⁷ ZHU 1956, 29.

⁴⁸ BODARD 1957, 307; BETKE 1987, 104.

⁴⁹ BETKE 1987, 104-106.

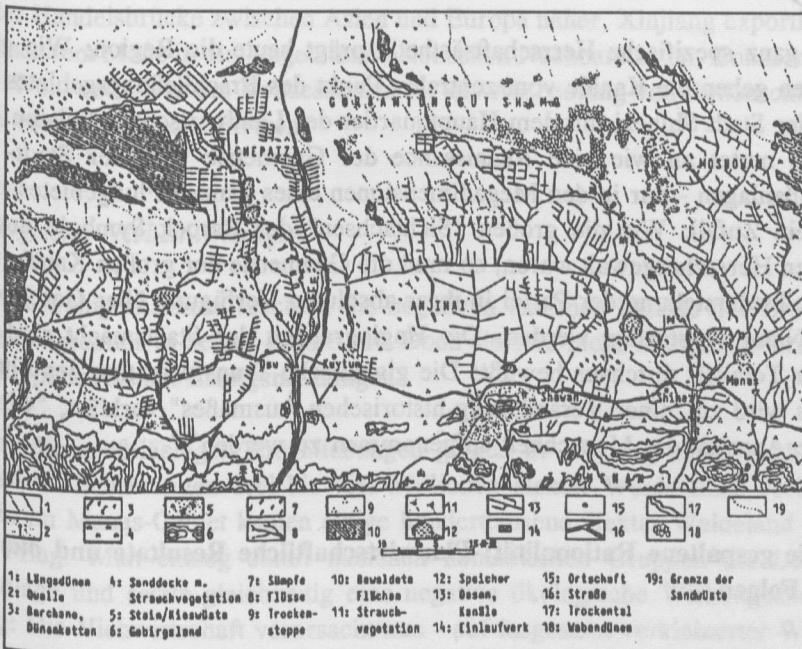


Abb. 6 Das Manas-Kuytun-Gebiet nach der Erschließung (Quelle: TONG und QU 1982).

ihnen war kurz nach der kommunistischen Machtübernahme in verlustreichen Gewaltmärschen durch Wüsten und über Gebirge nach Kaschmir geflohen.⁵⁰ Eine weitere große Gruppe hatte Xinjiang 1962 über die grüne Grenze nach Westen in die Sowjetunion verlassen, als Reaktion auf die Verhärtung der chinesischen Nationalitätenpolitik im Gefolge des verheerenden "Großen Sprungs" und der Verschlechterung der Beziehungen zwischen beiden Staaten.⁵¹ Die verbliebenen Gruppen waren in große staatliche Viehwirtschaftsbetriebe integriert, teilweise verseßhaftet, teilweise noch in eingeschränktem Maße nomadisierend. Die Mehrheit der Bewohner besteht heute aus zugewanderten Han-Chinesen und deren Nachkommen. Das Manas-Gebiet liegt beim Bevölkerungswachstum mit an der Spitze Xinjiangs: Von rund 64.000 im Jahre 1949 stieg die Einwohnerzahl auf über 840.000 im Jahre 1980.⁵²

⁵⁰ Siehe LIAS 1956.

⁵¹ MOSELEY 1966, 107-110.

⁵² CHEN 1984, 42.



Dirk BETKE

Eine ganz spezifische Herrschaftsästhetik prägt heute die Region: Wie große Achsen gehen die Kanäle vom zentralen Punkt des Erschließungsgebietes aus, von der Stadt Shihezi mit dem Hauptquartier der Landwirtschaftsdivision. Das Ganze mutet an wie eine Renaissance der Geometrie barocker Stadt- und Schloßanlagen - nur in den Megadimensionen eines ganzen Flussgebietes. Dies ist kein Zufall: Wie die großen "Sichtachsen" des Barock Symbole der absoluten Herrschergewalt waren, so muß die Geometrie der großen Kanäle auch als Selbstdarstellung der Partei in ihrer absoluten Verfügung über Gesellschaft und Natur verstanden werden. Die Hagiographen der Staatsmacht sind sich dieser Totalität durchaus bewußt: Die gigantische Transformation des Flussgebietes wird zu "einer Veränderung historischen Ausmaßes" verklärt, "würdig, in die Annalen der Menschheit aufgenommen zu werden"⁵³.

5. Die gespaltene Rationalität: Planwirtschaftliche Resultate und ökologische Folgen

Planerfüllung

Den ursprünglichen staatlichen Zielvorgaben für die Erschließung des Manas-Gebietes konnten die Staatsgüter weitgehend gerecht werden. Ihre Funktion als Ordnungselement für die Stabilisierung der Region im Sinne des Herrschaftsanspruches der Zentrale haben sie erfüllt. Dasselbe gilt für die Produktion: Die Getreideernte konnte um ein Mehrfaches gesteigert werden, die Farmen versorgen nicht nur die eigene Bevölkerung, sondern liefern auch agrarische Überschüsse in die entstandenen Industriestädte. Das Staatsgütersystem gehört zu den führenden Erzeugern von Industriepflanzen wie Zuckerrüben und Baumwolle, die teilweise sogar ins Ausland exportiert wird. Seit einigen Jahren erstreckt sich die Produktion der Betriebe auch auf industrielle Erzeugnisse, insbesondere für die Belieferung des regionalen Marktes.

Insofern hat man Teile des Ziels, Xinjiang zu einer Region von strategischer Bedeutung für die Industrialisierung Chinas auszubauen, erreicht. Im Gefolge der politischen Veränderungen in den Nachbargebieten der ehemaligen Sowjetunion rückt auch die Verwirklichung des Traums von Xinjiang als prospérie-

⁵³ ZHU 1956, 14.

render Handelsbrücke zwischen Asien und Europa näher. Xinjiang exportiert in wachsendem Maße in die jungen innerasiatischen Nachbarstaaten, Konzerne aus aller Welt wetteifern um Konzessionen für die Ausbeutung von Bodenschätzen, allen voran japanische Firmen.

Ökologische "Nebenwirkungen"

Bis vor wenigen Jahren tauchten die negativen externen Effekte des Erschließungsprogramms in keiner Bilanz auf. Doch sie sind nicht weniger spektakulär als die planerischen Erfolgsmeldungen.

Durch die großflächigen Erschließungen gingen in Xinjiang selbst nach konservativen Schätzungen drei bis vier Millionen Hektar Weidefläche verloren. Allein im Manas-Gebiet kamen einige hunderttausend Hektar Weideland unter den Pflug. Man entzog damit manchen nomadischen Gruppen die Lebensgrundlage und setzte gleichzeitig eine negative ökologische Wirkungskette in Gang: Die Viehwirtschaft verursacht nun - auf insgesamt verkleinerter Weidefläche und teilweise unter großem Produktionsdruck (unter anderem aus staatlichen Exportinteressen) - erhebliche Überweidungsschäden. Zum einen verschlechtert sich durch zu hohen Viehbesatz die Qualität der zur Verfügung stehenden Weidegründe, indem minderwertige Futterpflanzen die Pflanzengesellschaften zunehmend dominieren und der Befall der Graslandareale durch Schädlingspopulationen zunimmt. Im Manas-Gebiet liegt der Anteil der degradierten Weidefläche am gesamten verbliebenen Grasland heute bei über 70 %.⁵⁴ Zum anderen verursachen die Herden in den Hügel- und Gebirgsregionen des Flussgebietes durch Herunterfressen der Grasnarbe und durch Viehtritt Bodenerosion, Hangrutschungen und Kahlflächen, die sich unter den heutigen relativ trockenen Klimabedingungen kaum erholen können.

Auch der Umgang mit dem wichtigsten Lebens- und Produktionselement der Trockengebiete, dem Wasser, verursacht im Erschließungsgebiet eine ganze Reihe von Umweltschäden, die zeigen, daß die Aral-See-Problematik systembedingt auch im chinesischen Teil Zentralasiens virulent ist. Die gepriesenen

⁵⁴ Xu et al. 1991, 23.

"Arterien"⁵⁵ des Bewässerungssystems brachten nicht nur Prosperität in die Region: Versickerungen aus Kanälen und Flachlandspeichern, verschwenderische Bewässerungsverfahren bei gleichzeitiger Vernachlässigung von Entwässerungsmaßnahmen führten - begünstigt durch die Trockenheit des Klimas - zu einer beschleunigten Versalzung der Ackerflächen in den Neulandgebieten. In ganz Xinjiang mußten von den 3,4 Mio. ha erschlossener Neulandfläche bereits 1,8 Mio. ha wegen Versalzung wieder aufgegeben werden.⁵⁶ Im Manas-Flußgebiet sind 58 % der Ackerflächen von mehr oder weniger schwerer Versalzung betroffen.⁵⁷ Wenn die Salzakkumulation einmal ein pflanzenunverträgliches Maß erreicht hat und die Äcker aufgegeben werden müssen, dann sind die Schäden - schließt man überdimensional kostspielige Meliorationen aus - als irreversibel einzustufen: Aufgrund der mangelnden Niederschläge kann mit einer natürlichen Auswaschung und einer Regeneration der Flächen nicht gerechnet werden.

Weitere Schäden verursachte die Wasserwirtschaft auch durch den Verbrauch des früher in die Unterläufe der Flüsse strömenden Wassers. So verschwanden im Unterlaufgebiet des Manas großflächige Vegetationsareale durch Trockenfallen; der Manas-Endsee, der 1957 noch über eine Wasserfläche von 550 km² und eine Tiefe von sechs Metern verfügte, ist seit 1968 völlig ausgetrocknet und besteht heute nur noch aus einer riesigen Salzkruste. Vormals vielfältige aquatische und terrestrische Ökosysteme sind zerstört, geblieben sind einige wenige kümmerliche Reste degraderter Pflanzen- und Tiergesellschaften.⁵⁸ Mit der Pflanzendecke und den Wassertieren mußten auch die früheren Nutzer der Seengebiete, nomadische Viehzüchter und Fischer, weichen. Heute wird der Seeboden "produktiv" als Saline genutzt,⁵⁹ eine - angesichts des vernichteten ökologischen Potentials - etwas verdreht anmutende industrielle "Inwertsetzung" der Fläche.

Der Holzbedarf des Siedlungsgebietes ist ein weiterer Faktor für die Zuspitzung der Umweltproblematik in der Region. Die vorhandenen Wälder wurden durch

⁵⁵ ZHU 1956, 29.

⁵⁶ BETKE 1989, 60. Zur Versalzung in Xinjiang umfassend HOPPE 1992.

⁵⁷ GAO et al. 1991, 8.

⁵⁸ CHEN und YU 1986, 14.

⁵⁹ Eigene Beobachtungen, Juni 1986.

jahrzehntelangen und völlig unkontrollierten Nutzholzeinschlag dezimiert: So ging z.B. die Waldfläche im Kreis Shawan, der über die Hälfte des Manas-Gebietes umfaßt, um fast 70 % zurück.⁶⁰ Besonders schwer wiegen die Abholzungen in den Bergregionen, da aufgrund der spezifischen Klimageschichte hier Waldflächen - einmal kahlgeschlagen - aus eigener Kraft keine neuen Bestände mehr bilden können. Großflächige Vegetationszerstörungen am Wüstenrand der Neulandgebiete kamen als Folge des großen Brennholzbedarfs der Siedler zustande - bei den extremen Wintertemperaturen von unter 40° Minus wenig verwunderlich. Sichtbare Spur der Abholzungen ist ein 20 bis 50 km breiter Kahlschlaggürtel am nördlichen Rand der Staatsgütersiedlungen.⁶¹ Insgesamt sind die natürlichen Wüstengehölzbestände in der Region um 68 % zurückgegangen.⁶² Als Folge der Zerstörungen wandern früher von einer Pflanzendecke befestigte Dünen auf die Siedlungen zu, Flugsand bedroht zunehmend Verkehrsadern und Ackerflächen.

Seit einigen Jahren hat sich die Dimension der Umweltschäden im Erschließungsgebiet noch erweitert: Zu den land- und viehwirtschaftlich verursachten Zerstörungen kommen Umweltverschmutzungen durch die neuen Industrien. Die Schadstoffemissionen entstehen in erster Linie in Shihezi, der Hauptstadt des Erschließungsgebietes, zunehmend aber auch in jüngeren Betrieben der anderen Kreisstädte und in Fabriken der Staatsgüter am Wüstenrand. So gelangen ungeklärte Industrieabwässer in Bewässerungskanäle und Staubecken - mit teilweise auch ökonomisch verheerenden Wirkungen: Die Fischproduktion im Mogihu-Stausee fiel von 650 t im Jahre 1966 auf 50 t im Jahre 1981.⁶³ Zugenommen hat auch die Schadstoffbelastung der Luft in städtischen Siedlungen.

Tragweite und gesellschaftliche Kosten der bisher entstandenen Umweltschäden zu ermessen, ist nur in Ansätzen möglich. Die Wissenschaft in Xinjiang beschäftigt sich zwar seit einigen Jahren mit den ökologischen "Nebenwirkungen" der Erschließung - bisher allerdings ohne wesentliche politische Konsequenzen. Denn das Problem röhrt aus der spezifischen Rationalität gesellschaftlichen

⁶⁰ GAO et al. 1991, 5.

⁶¹ XU et al. 1991, 23.

⁶² GAO et al. 1991, 6.

⁶³ XU et al. 1991, 38.

Handelns in einem *sozialistischen System*. Dort erhebt der Plan den Anspruch, die Verkörperung gesamtgesellschaftlicher Rationalität zu sein. In dem Moment aber, wo die Planziele von den einzelnen Betrieben nur unter Inkaufnahme großer Umweltschäden erfüllbar werden - und diese Schäden auch nicht als Kosten in den Plan eingehen -, dort widersprechen einander die Planungs-rationalität des Betriebs und die Rationalität der gesamten Gesellschaft. Die Ressource Umwelt wird im zentralasiatischen Teil Chinas, wie im übrigen Land, trotz großer Knappheit als "freies Gut", als unendliche Ressource genutzt. Aufgrund der staatlich festgesetzten Niedrigpreise für Land, Wasser, Energie und Rohstoffe bestehen keinerlei Anreize für die landwirtschaftlichen und industriellen Produzenten, mit diesen Gütern sparsam und damit ressourcenschonend umzugehen. Zudem können sich, aufgrund des staatlichen Monopols in der Verfügung über die Ressourcen, konkurrierende Nutzungsinteressen nicht (politisch) artikulieren: So sind in Xinjiang z.B. die Nutzungsansprüche von traditionellen Viehzüchtern und Ackerbauern auf Land und Wasser im Rahmen des Erschließungsprozesses systematisch ignoriert oder gewaltsam abgewiesen worden - mit der Folge, daß die entsprechenden Ressourcen zur agro-industriellen Nutzung freigemacht und dabei oft irreversibel "verbraucht" wurden. Das Beispiel des Manas-Sees zeigt dies deutlich.

6. Zusammenfassung

Im Unterschied zu den Umweltschäden der Vergangenheit, die zwar ebenfalls durch Überausbeutung der Natur aufgetreten sind, aber lokal begrenzbar blieben, haben die Umweltzerstörungen unter der Herrschaft des sozialistischen Zentralstaates in den Kolonisierungsgebieten Innerasiens systembedingt in wenigen Jahrzehnten ein flächenmäßig dramatisches Ausmaß erreicht.

Der Staat entfaltete eine allumfassende Kontrolle über die vormals segmentierte Gesellschaft und einen flächendeckenden Zugriff auf die bis dahin nur partiell genutzte Natur. Mit der "Inwertsetzung" auch solcher Gebiete, die zuvor bestenfalls extensiv genutzt worden waren, verschwanden ökologische Ausgleichs-, Regenerations- und Pufferzonen. Das veränderte - dies gilt besonders unter den Bedingungen des ariden Klimas Zentralasiens - den Naturhaushalt grundlegend.

Angesichts des Imperativs nachholender Modernisierung durch den sozialistischen Zentralstaat in China und in der Sowjetunion sowie angesichts internationaler Systemkonkurrenz erfolgte der Zugriff auf Gesellschaft und Natur gewaltsam und sprunghaft. Ideologisch begründet wurden Tempo und Gewalt samkeit dieses Unternehmens mit der Vorstellung, bei der Natur und der traditionellen Gesellschaft handle es sich um modernisierungsfeindliche Elemente, die nach strategischem Kalkül unterworfen und dann nutzbar gemacht werden müssen. Inwertsetzung und Nutzung wiederum wurden als lediglich ingenieurtechnisches Problem definiert - als ob Natur und Gesellschaft wie unter Laborbedingungen kontrollierbar wären. Die heute sichtbaren Umwelt schäden in Zentralasien demonstrieren jedoch nicht nur die Unkontrollierbarkeit des Laborversuchs, sondern stellen die weitere Ressourcennutzung und damit das ganze Konzept agro-industrieller Erschließung dieses Naturraumes in Frage.

Die neuzeitliche Idee, natürliche und gesellschaftliche Prozesse technisch kalkulierbar und politisch beherrschbar zu machen, wurde im sozialistischen Modell bisher am konsequentesten verfolgt. Hier erlebt sie auch ihre spektakulärste Krise.

Literatur

- ANONYM: *Lernen von Dadschai - Chinas Volksmassen versetzen Berge*. Peking 1976.
- ANDREJEW, A.: *Rede auf dem XVIII. Parteitag der KPdSU (B) am 12. März 1939*. In: Das Land des Sozialismus heute und morgen. Berichte und Reden auf dem XVIII. Parteitag der KPdSU (B) (10.-21. März 1939). Moskau 1939, 261-294.
- BARANSKI, N. N.: *Die Ökonomische Geographie der UdSSR*. Berlin 1954.
- BENNETT, John W.: *The Ecological Transition*. New York, London 1976.
- BETKE, Dirk: *Geschichte der Landentwicklung des Manas-Gebietes*. In: Wuding und Manas: Ökologische und sozioökonomische Aspekte von Boden- und Wasserschutz in den Trockengebieten der VR China. Hrsg. von Dirk BETKE, Johannes KÜCHLER, Klaus-Peter OBENAUF. Urbs et regio, Bd. 43, Kassel 1987, 100-118.
- BETKE, Dirk: *Die Umweltfrage*. In: Chinas Wirtschaft zu Beginn der 90er Jahre. Hrsg. von Erhard LOUVEN. Hamburg 1989, 54-82.

- BODARD, Lucien: *La Chine de la douceur*. Paris 1957.
- CHEN, C., YU, Z.: *The Vegetation Around Manas Lake, Northern Xinjiang, and the Environmental Problems After the Lake Dried Up*. In: Program of the IV International Congress of Ecology, Syracuse University, August 10-16, 1986. Syracuse, N.Y., 1986, 114.
- CHEN, Ruguo: *Loulan gucheng huimie ji qi zai wo guo ganhanqu guotu zhengzhi zhong de lishi jingyan jiaoxun* (Der Untergang der alten Stadt Loulan und die Lehren aus den historischen Erfahrungen für die Territorialplanung in den Trockengebieten Chinas). *Jingji Dili*, No. 2, 1983, 91-95.
- CHEN, Ruguo: *Ye tan shamohua yu renkou zengchang* (Desertifikation und Bevölkerungswachstum). *Xinjiang Dili*, Vol. 7 (1984), No. 3, 41-46.
- DIAMOND, Jared M.: *The Environmentalist Myth*. *Nature*, Vol. 324 (1986), 19-20.
- EGGERT, K., KOHL, H., KRAMER, H., SANKE, H., ZIMM, A.: *Politische und Ökonomische Geographie*. Berlin 1956.
- EISEL, Ulrich: *Die Natur der Wertform und die Wertform der Natur*. Berlin 1986.
- FRAGNER, Bert: *Das sowjetische Zentralasien in der westlichen Forschung: Literaturbericht und Forschungsstand*. In: *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients* (Jahrbuch für Vergleichende Sozialforschung) 1985/1986. Hrsg. von Jochen BLASCHKE. Berlin 1987, 283-313.
- FÜLÖP-MILLER, René: *Geist und Gesicht des Bolschewismus*. Wien 1926.
- GAO, Zhizhong, LI, Jingsheng, YUAN, Guoying, ZHANG, Ming, ZHOU, Shuyi, BETKE, Dirk, KÜCHLER, Johannes: *Xinjiang Manas He liyu nongye shengtai ji qi huanjing guihua gang-yao* (Entwurf einer Umweltplanung für Agrarökosysteme im Manas-Flußgebiet, Xinjiang). In: *The Second Chinese-German International Symposium on the Protection and Rational Utilization of Agricultural Ecological Environment in Arid and Semiarid Zones*. Preprint No. 1. Ürümqi 1991.
- GOLOMB, Ludwig: *Die Bodenkultur in Ost-Turkestan*. *Studia Instituti Anthropos*, Vol. 14. Posieux, Freiburg (Schweiz) 1959.
- GREUSSING, Kurt: *Vom "guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran*. Bregenz 1987.
- GREVEMEYER, Jan: *Afghanistan. Sozialer Wandel und Staat im 20. Jahrhundert*. Berlin 1987.

- GROYS, Boris: *Gesamtkunstwerk Stalin*. München, Wien 1988.
- HOPPE, Thomas: *Chinesische Agrarpolitik und uygurische Agrarkultur im Widerstreit. Das sozio-kulturelle Umfeld von Bodenversalzungen und -alkalisierungen im nördlichen Tarim-Becken (Xinjiang)*. Hamburg 1992.
- HU, Zongkui: *Gebi xin cheng - Shihezi* (Shihezi - eine neue Stadt in der Gobi). Zhongguo Nongken, No. 6, 1983, 38-39.
- HUANG, Jun, WANG, Ning: *Lun Xinjiang Manas He liuyu rengong shengtai xitong de jianli he fazhan* (Über die Schaffung und Entwicklung künstlicher Ökosysteme im Manas-Flußgebiet). Nongye Jingji Wenti, No. 3, 1983, 24-30.
- ILJIN, Michail: *Berge und Menschen. Erzählungen von der Umgestaltung der Natur*. Wien 1946.
- JOCHIM, Michael: *Strategies for Survival: Cultural Behaviour in an Ecological Context*. New York 1981.
- LIAS, Godfrey: *Kazak Exodus*. London 1956.
- LUKACS, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin 1923.
- LYSSENKO, T.D.: *Referat des Akademiemitglieds T.D. Lyssenko über die Lage in der biologischen Wissenschaft*. In: Die Lage der biologischen Wissenschaft. Tagung der Lenin-Akademie der landwirtschaftlichen Wissenschaften der UdSSR (31. Juli - 7. August 1948). Moskau 1949, 9-59.
- MAO, Zedong: *Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung*. Peking 1968.
- MAO, Zedong: *Jieshao yige gongshe* (Eine Genossenschaft wird vorgestellt) (15.4.1958). In: Mao Zedong zhuzuo xuandu. 2. Auflage, 5. Druck. Peking 1969, 381-382.
- MAO, Zedong: *Speech at the Group Leaders' Forum of the Enlarged Meeting of the Military Affairs Committee* (Excerpts, 28 June 1958). In: Mao Tse-tung Unrehearsed. Talks and Letters: 1956-71. Hrsg. von Stuart SCHRAM. Harmondsworth 1974, 124-130.
- MAO, Zedong: *Transcript to a Gathering of Responsible Persons from Various Democratic Parties and Non-party Democratic Personages*. (30 April 1957). In: The Secret Speeches of Chairman Mao. Hrsg. von Roderick MACFARQUHAR, Timothy CHEEK, Eugene WU. Cambridge, Mass., London 1989, 362-372.
- MARX, Karl: *Das Kapital*. Bd. 1. Berlin 1969.

- McMILLEN, D.H.: *Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang, 1949-1977*. Boulder, Colorado, 1979.
- MOSELEY, George: *A Sino-Soviet Cultural Frontier: The Ili Kazakh Autonomous Chou*. Cambridge, Mass., 1966.
- NEW CHINA NEWS AGENCY: *Great Farms Carved Out of Northwest China Wasteland*. Ürümqi, 23.12.1960.
- PAUSTOWSKI, K.: *Kara-Bugas. Der Mensch erobert die Wüste*. Wien 1948.
- SIEFFERLE, Rolf Peter: *Perspektiven einer historischen Umweltforschung*. In: *Fortschritte der Naturzerstörung*. Hrsg. von Rolf Peter SIEFFERLE. Frankfurt 1988, 307-357.
- STALIN, J.: *Rechenschaftsbericht an den XVIII. Parteitag über die Arbeit des ZK der KPdSU (B) am 10. März 1939*. In: *Das Land des Sozialismus heute und morgen. Berichte und Reden auf dem XVIII. Parteitag der KPdSU (B) (10.-21. März 1939)*. Moskau 1939, 11-66.
- STALIN, J.: *Rede auf der Ersten Unionsberatung der Stachanowleute* (17.11.1935). In: J. STALIN: *Fragen des Leninismus*. Berlin 1950, 597-612.
- TONG, Lizhong, QU, Yaoguang: *Shamo diqu xin lüzhou guocheng zhong dibiao shui ziyuan de kaifa liyong - yi Shihezi-Kuyun kenqu wei li* (Erschließung und Nutzung von Oberflächenwasser beim Aufbau neuer Oasen in Wüstenregionen - das Beispiel des Shihezi-Kuyun Erschließungsgebietes). *Zhongguo kexueyuan Lanzhou shamo yanjiusuo jikan*, No. 1, 1982, 113-121.
- ULLRICH, Otto: *Weltniveau. In der Sackgasse des Industriesystems*. Berlin 1979.
- WANG, Shouchun: *Talimu pendi jindai huanjing bianqian yu shehui jingji de fazhan* (Neuzeitliche Umweltveränderungen und sozioökonomische Entwicklung im Tarim-Becken). *Xiyu yanjiu*, No. 1, 1991, 7-18.
- XU, Jingfeng, OBENAUF, Klaus-Peter, ZHANG, Junlin, OUYANG, Xiaocun: *The Problems Caused by the Development and Utilization of Water Resources in Manas River Area and the Way of Dealing with them*. In: *The Second Chinese-German International Symposium on the Protection and Rational Utilization of Agricultural Ecological Environment in Arid and Semiarid Zones*. Preprint No. 3. Ürümqi 1991.
- ZHU, Anping: *Manas He kenqu* (Das Manas-Erschließungsgebiet). Beijing 1956.

Reinhard EISENER
Berlin

Some Problems of Research Concerning The National Delimitation of Soviet Central Asia in 1924¹

The historical event, I am going to discuss, may be familiar to most of you. For those who are unfamiliar with the subject, some words of introduction.

The territorial pattern of Soviet Central Asia today, showing four Union Republics, the Kirgiz, the Tadzhik, the Turkmen and the Uzbek Republics, was basically created in 1924, during the so-called national-territorial delimitation. The territorial unities existing at that time, which were to be delimitated, were the People's Republic of Bukhara, the People's Republic of Khorezm, and the Turkestanian ASSR. This process was executed mostly along established ethnographical (linguistical) lines.

To discuss problems of research in this field - the contemporary history of Soviet Central Asia - is, of course, primarily to discuss problems of information and reliable sources. Nowadays, we have some bare, more or less supportable facts, and a whole lot of questions about the national delimitation of Central Asia in 1924. How was this momentous political act organized, by whom, and for what purpose? Were there different fractions and opinions? Which arguments were put forth?

The answers at hand are not really satisfying, because, on the one hand, they tend more to fulfill ideological premises than to tell something about possibly real circumstances and intentions. On the other hand, a lack of information, which must not be underestimated, leads to conclusions of a more speculative

¹ This is an unchanged version of a paper presented at the 4th European Seminar on Central Asian Studies in Bamberg, October 8th, 1991.

character, more founded on personal judgement and reasoning than on reliable sources.

In this respect the conclusions of both views are formally quite similar, although they are contradictory in their contents. What in traditional Soviet opinion is a manifestation of people's will and a liberation of suppressed nations into their own statehood, is in non-Soviet opinion often seen as an act of power-politics from above by means of *divide et impera*. - But, perhaps we are not yet in a position to judge this historical event.

It is known that a national delimitation was already discussed in the first half of 1920, at that time concerning only the Turkestanian ASSR. In Soviet presentation this occurrence mainly serves the aspiration that Lenin and the Party were already envisioning the future suitableness of a national delimitation in Central Asia, which could not yet be realized, because the toiling masses were not yet sufficiently prepared. Four years later, following Soviet presentation, the situation had changed and the Party, resuming the project, just satisfied the demands of the toiling masses.²

It is clear that presentations of this kind, although being founded on archival documents, are ideologically inspired. But to critisize them on this level, the level of abstract arguments, would ultimately lead to an exchange of assertions. Concrete arguments against such propositions can only be gained by using these and other sources. This is, what in the following shall be demonstrated at some points of the process of the national delimitation of Central Asia.

The above mentioned discussion in 1920 occurred between the central organs in Moscow and the *Turkomissiia*, which had been sent to Tashkent by the end of 1919, to bring order into the matters of Turkestan, and to install Soviet-power there. The proposal of Moscow to create national republics in Turkestan was rejected by the *Turkomissiia*, because, as argued among other things, Soviet-power and the Party organisations were not yet strong enough.³

² See for example A. A. GORDIENKO: *Sozdanie sovetskoi natsional'noi gosudarstvennosti v Srednei Azii*. Moscow 1959, 148 ff.; Kh. T. TURSUNOV: *Natsional'noe razmezhevaniye Srednei Azii i obrazovaniye Uzbekskoi SSR*. In: *Voprosy istorii* 1954, No. 10, 39 f.

³ See GORDIENKO: op. cit., 149.

All this, without going into details, still matches Soviet presentations, but the description of the end of this discussion shall be the point, to which I wish to draw your attention. For example in a detailed study by Gordienko from 1959, one can read about this matter in hand:

"When V.I. Lenin was studying the materials of the *Turkomissia* [...] he wrote on the 13th of June 1920, in his remarks to her project regarding the tasks of the RKP(b) in Turkestan: 'In my opinion it is necessary, to exclude the project of Ryskulov and to accept the project of the commission'."⁴

Gordienko goes on to say that Lenin suggested first to study the concrete conditions for a delimitation in detail, and to prepare it carefully, for example by compiling an ethnographical map of Turkestan. In such way Gordienko's presentation proves that Lenin, and with him the Party, already foresaw what was going to happen four years later, - but how does this harmonize with what happened nine days later?

In the "Minute No. 22 of the Session of the Politbureau of the Central Committee from 22nd of June 1920" one can read:

"We heard [topic] 21: Project of a resolution on the Turkestanian Republic, submitted by the commission."⁵

Before we hear what the Politbureau decided, let us examine the mentioned project of a resolution. This document was published in 1942, together with Lenin's commentary.⁶ The published text illustrates clearly that Lenin's remark, "to exclude the project of Ryskulov and to accept the project of the commission", does not concern a national delimitation of Turkestan, but the structures of the cooperation between the *Turkomissia* and the governmental institutions of Turkestan.

At the end of the published text, already after Lenin's signature, the two remarks of Lenin, concerning his proposals to study the conditions for a

⁴ GORDIENKO: op. cit., 149.

⁵ CPA IML (Central Party Archive of the Institut of Marxism-Leninism): f. 17, op. 3, d. 90, l. 4.

⁶ See *Leninskii sbornik* XXXIV, 1942, 323 ff.

delimitation in detail, and to compile an ethnographical map of Turkestan, follow somewhat abruptly and without direct reference.⁷

All this becomes clearer, if we return now to the above quoted "Minute No. 22 of the Politbureau". This minute is followed by the text of the project, which the Politbureau made a decision about, and this text is exactly the same as the one published in 1942, - but one passage, the last one, is omitted in the publication. It reads as follows:

"The Inner Organisation of Turkestan

It is regarded as necessary to give the national groups of Turkestan the possibility to organize themselves in autonomous republics, and [to give] the national minorities [the possibility to organize themselves] in municipalities. The Central Executive Committee of Turkestan is duty bound to call together a congress of the Soviets of the Uzbek, the Kirgiz [i.e. the Kazakh], and the Turkmen workers, to finally decide the question of the organisational forms of their existence. Until the convocation of these congresses a partition of Turkestan into provinces, corresponding to her territorial-ethnographical composition is to carry out.⁸

Now the two remarks of Lenin become intelligible:

- "1) An order is to give, to compile a map (ethnographical and others) of Turkestan with a subdivision in Uzbekiia, Kirgiziia [i.e. Kazakhia], and Turkmenia.
- 2) The conditions for merging or partitioning these three parts are to be cleared up in detail."⁹

This gives the impression that Lenin had, in principal, no objections to this particular project. But when it was discussed in the Politbureau, more serious objections must have arisen, because it voted:

"The partition of the Republic into three parts is not to be decided in advance."¹⁰

Thus, Lenin is, in this case, not a prophet anymore, but simply a professional politician, who decided a matter by the information he had, by his propositions,

⁷ Loc. cit., 326.

⁸ CPA IML: f. 17, op. 3, d. 90, l. 7.

⁹ See above note No. 6.

¹⁰ CPA IML: f. 17, op. 3, d. 90, l. 4.

and somehow in accordance with his colleagues of the Politbureau.¹¹ Further evidence regarding the concrete and practical circumstances of this decision depends on certain archival documents, - in case they still exist -, to which I have had no access.

After these, perhaps somewhat puzzling statements, I will try now to demonstrate some more concrete problems, not concerning abstract plans and projects, but concerning aspects of the practical execution of the national delimitation in 1924. As already mentioned, at that time, the Party was acting - following Soviet presentation - according to the people's will. The usual objection against this is simply, that it is, for one or the other reason, not true. It is, of course, beyond the scope of this paper to discuss this problem in detail, - but at least one can admit that the Party was to some extent concerned about the people's mood, because the anti-Soviet resistance in Central Asia wasn't yet suppressed.

The usual Soviet presentation of the occurrences of 1924 confines itself to a long sequence of bureaus, commissions, subcommissions, committees, plenums, conferences, congresses, sessions and meetings, which prepared, discussed, decided, resolved and sanctioned questions, projects, plans, resolutions and campaigns. Problems hardly occur in this anonymous process of engineering a new territorial distribution of Central Asia, and when they appear, they are described in the same bloodless, anonymous categories. There emerge people's enemies, bourgeois-nationalists and greatpower-chauvinists who are, for example, sitting in the government of the People's Republic of Khorezm, opposing the national delimitation, or they appear in Kazakhstan, demanding Tashkent for the Kazakhs. All these problems were, of course, ruled out in the process of the delimitation.¹²

It is a tremendous task for future research to penetrate further behind this wall of catchphrases which is painstakingly erected around historical events and their circumstances. Nowadays, we no longer depend only on information from Soviet emigrants and early Soviet literature in carrying out this step, rather the iron curtain itself has become a little bit frayed, and we sometimes are able to

¹¹ In this session of the Politbureau took part: Lenin, Trotsky, Krestinskii, Bukharin, Preobrazhenskii, Tomskii, Kalinin, Vladimirkii, Kamenskii, Vinokurov (see CPA IML: f. 17, op. 3, d. 90. 1. 4).

¹² For all this see for example GORDIENKO: op. cit., 155 ff.; TURSUNOV: op. cit., 43 ff.

sneak behind it. What we find are human personalities, their arguments, intentions and aspirations on a political stage which is limited by the actual party line and the surrounding reality.

Let me give you an example: At the end of the session of the Central Asian Bureau from April 13th, 1924, - thus quite at the beginning of the execution of the national delimitation -, a member of the Central Asian Bureau, Vareikis, had a dialog with Faizulla Khodzhaev, at that time President of the Council of People's Commissars of the Bukharan Republic:

"[Vareikis:] What about Uzbekistan?, and how does the population behave in this [matter]?

[F.Khodzhaev:] In the beginning, when we started to talk about the creation of Uzbekistan we recognized, that the main place, where you can learn anything from is the Bukharan [bazar]. There they are saying, that they [i.e. the government] are going to join Bukhara to Samarkand, that they are going to destroy the independence of Bukhara etc. etc. When we recognized such a mood, we started a campaign. Maybe we have made some deviations, but we have made that [sic]. - We have said, that we won't be joined, but that the USSR joins those regions to us, which the Government of the Tsars has taken us away. And therefore we say that we shall unite in accordance with a certain part of the population, and that we shall found an Uzbek Republic, as we are all Uzbeks. When the broad masses approved of what we allowed to occur, I and other comrades, - but, if there are any disagreements referring thereto, then not among the peasants, and as we are carrying out agitation on meetings, there are no protests to recognize. But, in the bazar, there may be talk (Vareikis: Is there?) There is. (Question: Is there an opposition?) - Look, they do not appear openly, but there are rumours. Who spreads them, one cannot say."¹³

Aside from the fact that this dialogue shows, for example, that Faizulla Khodzhaev was already a well versed politician within the frame of higher party ranks, this dialogue raises many questions which are more problems of research than could be discussed here.

I restricted myself to illustrating some problems. A minor problem might be that documents give evidence, that the national delimitation was first planned and executed within higher party ranks, then came down to the lower ones, and finally to the public.

¹³ CPA IML: f. 62, op. 1, d. 20, l. 72 f.

For example, in the Minute No. 86 of the Central Asian Bureau from June 26th, 1924, one reads:

"With the aim to inform and to prepare the opinion of the Party- and the Soviet-public about the delimitation of the Central Asian republics, a broad campaign is to carry out in August, first and foremost among the members of the Party, via the cells and general meetings."¹⁴

From this perspective one can hardly wonder that territorial conflicts during the national delimitation in 1924 broke out mostly between the especially created four national bureaus within the Central Asian Bureau, and not in the public. An exception may be Tashkent, where a big demonstration of Kazakhs (initiated by the Kazakh national bureau or government?) occurred, who claimed Tashkent and its district for themselves. Another conflict was that the Kirgiz claimed a certain district of future Uzbekistan, which was said to be mainly inhabited by Uzbeks, but the aim of the Kirgiz was to thus obtain a connection to the railway-line. The only contemporary acknowledged nation which did not cause problems, were the Tadzhiks. They "behaved totally passively", a memorandum of the Central Asian Bureau to the Central Committee in Moscow stated,¹⁵ - but this would soon change.

The national conflicts, which according to traditional Soviet presentation were solved in Central Asia by the national delimitation of 1924, got only a new character, because from now on they broke out between the freshly created nations, in the same measure as their local political leadership, now ruling their own republics, gained national consciousness. In the case of the previously "passive" Tadzhiks, this led to the result, that as early as 1928 a lengthy letter signed by 19 members of the local political leadership of the Tadzhik ASSR was sent to the Politbureau in Moscow. In this letter are claimed all those districts of Uzbekistan, which, by certain statistical evidence, were mainly inhabited by Tadzhiks. These were, among others, the cities and districts of Samarkand, Bukhara, and Khodzhent.¹⁶

¹⁴ CPA IML: f. 62, op. 1, d. 20, l. 295.

¹⁵ See for this and the before mentioned conflicts CPA IML: f. 17, op. 68, d. 198, l. 4 f.

¹⁶ A presentation of this document can be found in a forthcoming study by the author (R. EISENER: *Auf den Spuren des tadzhikischen Nationalismus. Aus Texten und Dokumenten zur Tadschikischen SSR*. Berlin 1991 (Ethnizität und Gesellschaft. Occasional Papers, Nr. 30)).

As a consequence of this demand, the Tadzhik ASSR was joined with Khodzhent in 1929, and she became the Tadzhik SSR. Thus, the claims of Tadzhikistan were not at all fulfilled, and they endure until the present day. An open question is, for the moment, how many such unfulfilled territorial claims exist in Central Asia today.

This glimpse into historical events surrounding the national delimitation of Central Asia attempted to illustrate that many problems are hidden, not only of research, but also of a dimension which may turn into actual conflicts. - Do politicians, who currently demand a revision of frontiers within the Soviet Union - really know what consequences such demands could have?

Michael FRIEDERICH

Bamberg

Giftiges Unkraut und wohlriechende Blumen.

Die Entwicklung der Hundert-Blumen-Bewegung in der uyghurischen
Literatur Xinjiangs¹

"Die Geschichte und die Realität beweisen, daß die von der Partei vorgebrachte Lösung 'Laßt hundert Blumen blühen, laßt hundert Schulen miteinander wett-eifern' richtig ist. Diese Politik ist heute und in der Zukunft ohne Abweichungen und dauerhaft durchzuführen."

(Wuj Wän Miän)²

"Die genaue und strikte Unterscheidung zwischen antagonistischen und nicht-antagonistischen Widersprüchen ist notwendig."

(Mej We Zäy)³

Betrachtet man diese beiden Äußerungen, die in einer uyghurischen Literaturzeitschrift abgedruckt wurden, so fallen zwei Punkte auf:

1. Beide Zitate stammen von chinesischen Schriftstellern. Dies unterstreicht, daß Xinjiang nicht nur in politischer Hinsicht ein "unabtrennbarer Teil Chinas" ist, sondern daß auch die Kultur, die Literatur und Kunst Xinjiangs unabtrennbare Bestandteile der sozialistischen Kultur, Literatur bzw. Kunst der VR China sind. Die tonangebende und federführende Macht ist Peking.
2. Im Rahmen der Geschichte der VR China sind beide Zitate fast zeitlos. Tatsächlich gemacht wurden beide Äußerungen auf einer Schriftstellerversammlung im Spätsommer 1989 in Peking. Thema bzw. Motto dieser Konferenz war: *"Laßt uns tatkräftig der bourgeois Verfreiheitlichung entgegentreten, laßt uns die sozialistische Literatur und Kunst aufblühen lassen"*. Wüßte man jedoch nicht um den aktuellen Zeitpunkt der Aussagen, wäre jede zeitliche Einordnung zwischen 1956 und heute vorstellbar.

¹ Folgende Abkürzungen für Zeitschriften werden verwendet: T: Tarim; TT: Tänri Tay; XÄ: Şinğan Ädäbijati; XÄS: Şinğan Ädäbijat Sän'ati; XG: Şinğan Geziti; alle Ürümqi.

² T 10/89, 159.

³ Ibid.

Was hat es nun mit der Bedeutung der Zeitlosigkeit, oder auch der zeitlosen Bedeutung, auf sich?

1956 betrachtete die Partei die sozialistische Umgestaltung des Landes sowohl in ökonomischer als auch in politisch-ideologischer Hinsicht als im Wesentlichen abgeschlossen. Mao hierzu: "Bis 1956 sind im ganzen Land die hauptsächlichen Kräfte der Konterrevolutionäre beseitigt worden"⁴. Es ist also "der Klassenkampf der Massen im Wesentlichen beendet"⁵.

Unter diesen Voraussetzungen erschien es der Führung der VR China möglich und nötig, für eine Belebung auf literarischem, künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiet zu plädieren. Die Lösung dazu lautete: *Laßt hundert Blumen blühen, laßt hundert Schulen miteinander wetteifern*. Sie wurde von Mao selbst am 2. Mai 1956 vorgebracht.

Ziel der Lösung war es, durch das Einbeziehen weiter Kreise von Intellektuellen und der Bevölkerung, durch freie Diskussion über möglichst viele Themen, durch Aufforderung zur Kritik, Einsicht und Selbstkritik, kurz: durch ein Aufblühen und Wetteifern verkrustete Strukturen, Bürokratismus, Dogmatismus sowie Einseitigkeit des Denkens zu überwinden.

Mao selbst erklärte zur zeitlichen Dimension der Lösung: "Die Hundert-Blumen-Lösung ist keine kurzfristige Lösung, sondern eine grundlegende und damit langwährende"⁶. Daß er damit Recht behalten sollte, zeigt die eingangs zitierte Äußerung aus dem Jahr 1989.

Bei der praktischen Umsetzung der Lösung gab es jedoch zwei Hauptschwierigkeiten:

1. Der Widerstand oder doch zumindest die Passivität der Parteikader, die ihre Position gefährdet sahen.
2. Die Unsicherheit der Künstler und Intellektuellen über die wahre Intention der Lösung.

Das von der Parteiführung geforderte Öffnen und Wettstreiten kam deshalb nur sehr zaghaft in Gang. Um den Widerstand der Kader zu brechen, beschloß die chinesische Parteiführung auf ihrem achten Parteitag im September 1956 eine Kampagne gegen Bürokratismus und Dogmatismus. Erst danach kam es in der

⁴ Mav Čušinių bāš parča pālsapā asiri. Beigij 1971, 289.

⁵ Ibid., 545.

⁶ Ibid., 439.

uyghurischen Literatur zu einem zaghaften Aufblühen der Kritik, die sich vor allem gegen den Lebenswandel und Führungsstil der Kader wendete. Von einem allgemeinen Aufblühen und Wetteifern konnte aber noch keine Rede sein. Ungeachtet dessen formierten sich die Gegner der Losung, vor allem in Kreisen des chinesischen Militärs. Am 12. März 1957 hielt Mao die "Rede auf dem landesweiten Kongreß der KPCh über Propagandaarbeit". Ihr Tenor war das Beharren auf der und die Forderung nach der *Hundert-Blumen-Losung*, die bis dahin wenig sichtbare Auswirkungen gezeigt hatte. Mao betonte in dieser Rede die Notwendigkeit, "der Kritik, den Anregungen des Volkes gegenüber aufrichtig zu sein, der Kritik Möglichkeiten zu geben, sich zu äußern, die Menschen zu ermuntern, zu reden und keine Angst vor falschen Worten und Äußerungen zu haben" sowie "keine Furcht zu haben vor giftigen Dingen"⁷.

Gestärkt durch die Rückendeckung Maos und die landesweite Kampagne gegen den Bürokratismus und Dogmatismus der Kader und Parteimitglieder aller Ebenen kam es ab Mai 1957 tatsächlich zu einem großflächigen und vielschichtigen Aufblühen und Wettstreiten, auch in Xinjiang.

Analog zur Entwicklung im Osten Chinas bedeutete dies für die uyghurische Literatur eine quantitative Zunahme und qualitative Verschärfung der Kritik an der Literaturbürokratie. Die hauptsächlichen Kritikpunkte waren:

1. Der dogmatische ideologische Führungsstil.
2. Die Inkompetenz der leitenden Kader, "derjenigen, die an den Fett-näpfen sitzen"⁸.
3. Die enge Unterordnung der Literatur und Kunst unter die Politik.
4. Die mangelnde Beachtung nationaler Eigenheiten.

Als Beispiel mag das Gedicht *Konferenzerinnerungen* von MÖMIN SÄPIRI dienen. Es beschreibt die Unfähigkeit eines leitenden Kaders bei der Durchführung einer Anordnung. Der Versuch, sich vor der Verantwortung zu drücken, findet seinen Ausdruck in der ständigen Einberufung immer neuer Ausschüsse und Versammlungen, die sich "wie ein Bergkette aufeinandertürmen" und sich gegenseitig behindern. So gibt es den *allgemeinen Ausschuß*, den *Verwaltungsausschuß*, den *Kommissionsausschuß*, den *Untersuchungsausschuß*,

⁷ Ibid., 440.

⁸ T 7/57, 81.

den *Abteilungsausschuß*, den *Vortragausschuß* sowie den *Notstandsausschuß*. Deren verschiedene Sitzungen und Diskussionen, erst einzeln, jeder für sich, dann untereinander, in wechselnden Konstellationen, gipfeln schließlich in der *allgemeinen Konsultativkonferenz*, die - natürlich - auch kein Ergebnis zeitigt. Das Gedicht schließt mit den Worten⁹:

"Wenn doch endlich den Bürokraten die Leviten gelesen würden, wenn doch endlich die Versammlungen weniger würden, wenn doch endlich weniger geredet und mehr gearbeitet würde!"

Neben dieser mehr oder weniger konstruktiven Kritik entstanden gleichzeitig auch literarische Werke, vor allem Gedichte, die sich eindeutig dem Primat der Politik über die Literatur entzogen. Sie fanden ihre Themen im Privatleben, im Unpolitischen und wendeten sich vermehrt der Liebeslyrik zu.

Bis heute ist eines der populärsten uyghurischen Gedichte das *Nicht-endende Lied* von TEJIPĞAN ELIJOP. Erstmals veröffentlicht wurde es im Januar 1957¹⁰:

Jeden Abend singe ich ein Lied / kann nicht an dieser Gasse vorbeigehen / ich gehe, immer das gleiche Ziel vor Augen / und habe Angst, daß ich es nicht erreiche. / Heute abend ging ich wieder vorbei, / klopfe mit einem Lied ans Fenster / da knarrt irgendwo eine Tür/ ein Alter kam heraus, wütend: / was schreist du denn da jede Nacht / bist du denn total verrückt? / wer soll denn da schlafen können?! / was ist denn das für ein nicht-endenwollendes Lied? / beruhig dich, Väterchen, / auch du warst ja einmal jung, konntest nicht schlafen / auch du sangst damals doch dieses nicht-endende Lied.

Circa eineinhalb Jahre nach seiner Veröffentlichung wurde dieses Gedicht als typisches Beispiel für bourgeoise Dekadenz und *l'art pour l'art* angegriffen und heftig attackiert.

Zusätzlich zu den konstruktiv kritischen und den apolitischen Gedichten und Erzählungen entstanden auch Werke, die die Schattenseiten der neu entstandenen sozialistischen Gesellschaft zum Thema hatten.

⁹ Ibid., 64.

¹⁰ XÄS 1/57, 54.

Im Gefolge der *Hundert-Blumen-Bewegung* nahm neben den literarischen Werken die theoretisch-literarische Diskussion einen breiten Raum ein. Hierbei wird die enge Bindung Xinjiangs an Peking sehr deutlich, wurde doch diese Diskussion fast vollständig durch Nachdrucke aus chinesischen Zeitungen und Zeitschriften bestritten. Literaturtheoretische und literaturpolitische Äußerungen von Uyghuren sind in ganz überwiegendem Maße die zweite Version eines ursprünglich chinesischen Artikels, der zudem oft in der gleichen Zeitschrift abgedruckt wird.

Zwischen Mai und Juli 1957 setzte ein Aufblühen ein, das bald über das von der chinesischen Parteiführung projizierte Feld hinauswucherte. Im Juni 1957 steckte Mao in der Rede "Über das Problem der richtigen Lösung von Widersprüchen im Volk" die Möglichkeiten des Aufblühens ab und bestimmte die Art der Blumen, die blühen sollten. Mao unterscheidet erstmals zwischen **giftigem Unkraut** und **wohlriechenden Blumen**. Dabei bestimmt er sechs Kriterien zu ihrer Unterscheidung. Die zwei wichtigsten Aufgaben der wohlriechenden Blumen sind demnach: "Sie sollen der sozialistischen Umgestaltung und dem sozialistischen Aufbau dienen und sie nicht schädigen. Sie sollen die Führung der Kommunistischen Partei festigen helfen und sie nicht beseitigen oder schwächen wollen"¹¹.

Mit diesen Äußerungen Maos war nun, Mitte 1957, eine klare politische Linie gegeben. Es ging nicht mehr um die Kritik am Bürokratismus und Dogmatismus der Kader, sondern:

1. Gegen die bourgeois Rechten, die von der chinesischen Volkszeitung am 1. Juli wie folgt definiert werden: "Sie sind eine bourgeois reaktionäre Clique, die gegen den Kommunismus, gegen das Volk und gegen den Sozialismus ist. Das ist eine wissenschaftliche Erklärung in Übereinstimmung mit den aktuellen Fakten"¹².

2. Gegen das "giftige Unkraut". SÄJPUDIN ÄZIZI, der damalige Vorsitzende der autonomen Region Xinjiang, erklärte dazu: "Wir müssen das 'giftige Unkraut' ausjäten und mit ihm die 'wohlriechenden Blumen' düngen"¹³.

¹¹ Zitiert nach GRIMM, Tilemann (Hrsg.): *Das rote Buch - Worte des Vorsitzenden Mao Tse-Tung*. Frankfurt/Main 1967, 37.

¹² Zitiert nach MACFARQUHAR, Roderick: *The Origins of the Cultural Revolution*. Vol.1. New York (Columbia Univ. Press) 1974, 280.

¹³ XG, 27.5.1962.

Unter der Fahne des Kampfes gegen die bourgeois Rechten, Revisionisten und "giftiges Unkraut" begann ab Mitte 1957 eine Antirechtskampagne. Die wichtigste Maßnahme gegen die Rechten war ihre Verschickung aufs Land zur Umerziehung. In der *Šingan Geziti* vom 20. April 1960 wird die Zahl von 98.871 Rechten genannt¹⁴, die "zur Teilnahme an manueller Arbeit in die Dörfer und auf die Sommerweiden" geschickt worden waren. In Xinjiang verwandelte sich die Antirechtskampagne sehr bald zur Kampagne gegen Lokalchauvinismus, Nationalismus und Separatismus. An der literarischen Front wurde dieser Kampf ab Ende 1957 erbittert und intensiv geführt. Er hatte zwei Aspekte:

1. Die Kritik an literarischen Werken nationalistischen Inhalts, die Offenlegung und Anprangerung ihrer reaktionären Ideen.

2. Gedichte gegen Nationalisten.

Welche Gedichte wurden kritisiert, wie sah ihr nationalistisch-separatistischer Inhalt aus? Das Gedicht *An den Liebhaber* von IMIN TURSUN soll dies veranschaulichen¹⁵:

"Verliere nicht den Kopf, auch wenn sie dich lockt / fall nicht, auch wenn sie den Pfeil ihrer Augenbrauen abschießt / ranke dich nicht um sie wie eine Wicke / wahre Liebe findet sich nur in reinem Herzen / nur wenn du die Rose des freien Willens bist / wirst du die Zierde der wahren Menschen sein / nur wenn du die Nachtigall schöner Leidenschaft bist / wirst du der Vortrefflichste der Liebhaber sein".

Was dem unbedarften Leser vielleicht als Liebeslyrik erscheinen mag, zeigt dem bedarften Kritiker eine nur unzureichend "unter dem Mantel der Liebeslyrik getarnte und von deren Symbolen profitierende, reaktionäre Idee"¹⁶. In den Ausführungen der Kritik wird deutlich gemacht, daß der "Herold der reaktionären Klassen", IMIN TURSUN, mit seinem Gedicht den Separatismus und Nationalismus schüre, indem er den Liebhaber, d.h. die Minderheiten Xinjiangs, dazu auffordere, sich nicht willen- und besinnungslos der Geliebten,

¹⁴ Laut McMILLEN, Donald H.: *Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang 1946-1977*. Boulder/Colorado 1979, 332, Anm. 33.

¹⁵ T 7/57, 39.

¹⁶ T 11/58, 87/88f.

gleich "der erhabenen chinesischen Arbeiterklasse und der kommunistischen Partei"¹⁷, hinzugeben.

Von den Gedichten gegen die Nationalisten und Rechten, die massenweise erschienen, möchte ich nur einige Titel nennen: *Antwort an die Rechten, An den Nationalisten, Zeigs den Rechten, Wut, Wir sind gegen die Rechten, Die rote Patrone*. Mit diesen Gedichten beginnt auch die Herausbildung eines doch recht umfangreichen Vokabulars, mit dem von nun an jede Auseinandersetzung mit Feinden des wahren Sozialismus geführt werden sollte. Aus dem reichen Fundus wahllos herausgegriffen seien: *Blutsauger, Eiterbeule, Knechte des Imperialismus, Menschlicher Teufel, Speichellecker des Weißen Hauses, Giftverspritzer, Novize von Isa u.s.w.* (mit Isa ist der in Istanbul lebende Uyghure und Nationalist Isa Alptekin gemeint).

Im Mai und Juni des Jahres 1958 erreichte die Kampagne gegen die Rechten, Separatisten und Nationalisten ihren Höhepunkt. Der Präsident der uyghurischen Schriftstellervereinigung, Ziya Säimi, wurde all seiner Posten entthoben und in sämtlichen Presseorganen als Führer einer "separatistisch - anti-chinesischen Nationalistenclique" denunziert. Parallel zu diesen Maßnahmen und Attacken gegen die Nationalisten erschienen vermehrt politische Artikel und literarische Werke, die das Lob der Völkerfreundschaft, der guten Beziehungen zwischen Chinesen und Uyghuren sangen. Typische Gedichte dieser Kategorie haben solch aussagekräftige Titel wie: *Die Chinesen sind unsere wahren Freunde und Helfer, An das chinesische Volk, Die Chinesen sind der große Bruder, wir der kleine u.ä.*

Während also im Westen des Reiches der Mitte der Anti-Nationalistenkampf noch auf Hochtouren lief, war im Osten schon ein neuer Wind zu spüren. Ähnlich wie das Großer-Bruder - Kleiner-Bruder-Verhältnis zwischen den verschiedenen Nationalitäten der VR geregelt war, war dies auch innerhalb der gesamten sozialistischen Welt. Bis zum Ende der fünfziger Jahre jedenfalls war die Sowjetunion der unumstrittene große Bruder. Xruščov hatte bereits am 6. November 1957 in seiner Rede vor dem Obersten Sowjet erklärt, daß die UdSSR innerhalb der nächsten fünfzehn Jahre die USA in der wirtschaftlichen Entwicklung nicht nur ein-, sondern sogar überholen werde.

¹⁷ Ibid., 88.

"Unvergessliches Beispiel."

(Der Kazakenknabe Jumax und sein chinesischer Lebensretter Sung Längi)

Text: Abliz Rähimov

Bilder: Ghazi Ämäit

Aus: XG, 23.6.1962

(Auszug)



Sung Längi hob Jumax mit der einen Hand über das Wasser, während er sich mit der anderen am Grund abstützte. Die Hinzugekommenen stürzen sich sofort auf Jumax und die Hand, die ihm aus dem Wasser hebt.



Die ausgestreckten Hände erreichen Jumax gerade noch. Die einsame Hand, die Jumax emporhielt, versank jedoch im Wasser. Das erbarmungslose, wilde Wasser hatte Sung Längi noch unten gezogen!



Augenblicklich warfen sich einige der Hinzugekommenen ins Wasser und zogen Sung Längi heraus. Doch sein Herz hatte schon aufgehört zu schlagen!



Der Kazakenknebe Jumax war vor dem Tode errettet worden. Der gerade 24 Jahre alt gewordene chinesische Jüngling jedoch, er wurde das Opfer!



Den Aufruf, dem sozialistischen Aufbau der Grenzgebiete zu Hilfe zu eilen, aktiv unterstützend, war Sung Länqi aus der Provinz Hunan nach Xinjiang gekommen, wo er sich in der landwirtschaftlichen Produktionseinheit Kökdala niedergelassen hatte.



Sofort, nachdem er in der Produktionseinheit angekommen war, war er mit Feuereifer an die Arbeit gegangen. Immer hatte er mit Freude und Heldenhaftigkeit gearbeitet, weshalb er auch nie des Titels "Halter der Roten Fahne" verlustig ging.



Am Tag nach dem Vorfall vollzogen Tausende von Menschen der Produktionseinheit mit großem Gram die Begräbniszeremonie für Sung Länqi und drückten aus tiefem Herzen ihre Trauer aus.



Während der Zeremonie sagte der Vater Jumax, der sechzigjährige Töstükay, indem er Tränen vergoss: "Sung Länqi ist mein geliebter Sohn. Ich wurde von einem meiner Kinder getrennt."



Vor dem Sarg stehend konnte Jumax nicht mehr an sich halten, und weinend schwor er: "Sung Länqi, großer Bruder, bis zum Tode vergesse ich dich nicht. Ich gelobe, daß ich ein furchtloser Held wie du werde...." (Ende)

Am 2. Dezember desselben Jahres zog die VR China nach: "In fünfzehn Jahren (...) sollten wir soweit sein, daß wir Großbritannien bei der Eisen- und Stahlproduktion sowie in den anderen wichtigen Industriezweigen nicht nur eingeholt, sondern überholt haben werden"¹⁸. Diese Devise fand ihren Niederschlag ein Jahr später im Gedicht *Kampf am Berg* von ABDURUSUL ÖMÄR:

"Laßt uns Hand in Hand dem Ziel entgegen eilen, / auf daß die Herrschaften in London vor Neid verrecken"¹⁹.

Das Ziel war also eine gewaltige Steigerung der Produktion innerhalb kürzester Zeit. Es galt, einen großen Sprung vorwärts zu tun. Unter diesem Namen wurde von Mao selbst am 18. Februar 1958 die neue Bewegung, der **Große Sprung Vorwärts (GSV)**, propagiert. Seine zwei Hauptstützen waren: 1. die permanente Revolution, 2. "rot und sachkundig". Das bedeutete, Politik und Technik als dialektische Einheit miteinander zu verbinden. Mao hierzu: "Die Beziehung zwischen diesen Begriffspaaren bedeutet die Einheit der Gegensätze".²⁰

Für die Literatur hatte der GSV zwei wichtige Folgen:

1. Die wachsende Abneigung gegenüber dem traditionellen Schriftsteller, die Abwertung der Individualität, des individuellen Schaffens. "Talent" wurde als bourgeoise Vorstellung gebrandmarkt. Demgegenüber wurden die Massen aufgefordert, selbst künstlerisch aktiv zu werden. Literatur und Kunst sollten nicht nur für die Arbeiter, Bauern und Soldaten Dienst tun, sondern auch von ihnen geschaffen werden.

2. Mehr noch als je zuvor wurde die Unterordnung der Literatur unter den Primat der Politik betont. Literatur und Kunst sollten die Begeisterung der Massen für den GSV steigern, sollten den kämpferischen Geist der Massen entfachen. **Kampf** war in der Thematik vorrangig und in der Wortwahl ständig präsent. Es ist wohl kaum übertrieben, von einer "Militarisierung" der Sprache zu reden. Wörter wie *Front*, *Armee*, *Kampf*, *Attacke*, *Sieg*, *Kämpfer*, *Vorpreschen* u.ä. erschienen in großem Umfang und in allen Zusammenhängen.

¹⁸ Zitiert nach MACFARQUHAR, Roderick: *The Origins of the Cultural Revolution*. Vol.2. New York (Columbia Univ. Press) 1983, 17.

¹⁹ T 1/59, 42.

²⁰ Zitiert nach CH'EN, Jerome (Hrsg.): *Mao Papers*. München 1972, 89.

Ab Ende 1958 kommt das Wort **Sputnik** auf. Es stand für alle Arten von Höchstleistungen. Das Aufkommen dieses Wortes steht in direktem Zusammenhang mit dem ersten erfolgreichen Abschuß des Sputnik durch die Sowjetunion am 4. Oktober 1957. Im Dezember 1958 hieß es in der Literaturzeitschrift *Tarim*: "Laßt uns zu Ehren des 10jährigen Jubiläums des Staatsfeiertages (gemeint ist der 10. Jahrestag der Gründung der VR China am 1. Oktober 1949) die neuesten und schönsten Satelliten der Literatur und Kunst abschießen"²¹.

Entsprechend dem Plan für die Volkswirtschaft erstellten nun auch Autoren Pläne für ihr künstlerisches Schaffen, bzw. wurden ihnen diese Pläne vorgegeben. Für das Jahr 1959 wurde die Zahl der in Xinjiang abzuschließenden Sputniks genau verzeichnet: 180 Kinofilme, 100 literarische Werke, 300 Dramen, 200 Werke der bildenden Kunst²².

Der heutige Vorsitzende von Xinjiang, Tömür Davamät, ließ 1974 in einem Gedicht die Zeit des GSV Revue passieren: "Schau, wir Millionen und Abermillionen Bauern selbst / haben den revolutionären Stift zur Hand genommen"²³.

Faßt man die Grundzüge der uyghurischen Literatur des GSV zusammen, so zeigt sich Folgendes:

1. Eine enorme Menge an literarischen Werken wurde geschaffen.
2. Die Zahl der Autoren wuchs enorm an.
3. Das Gedicht, besser noch das *Neue Volkslied*, erwies sich als die literarische Form des GSV. Seine Form ist mit der des traditionellen Volksliedes identisch. Seine Sprache ist einfach und volkstümlich. Allerdings ist ab Mitte 1959 eine vermehrte Übernahme chinesischer Wörter festzustellen. Diese Tendenz erreichte während der Kulturrevolution ihren Höhepunkt in einer Art sinisiertem Uyghurisch.
4. Die Verbindung von revolutionärem Realismus und revolutionärem Romantizismus wird als literarisch-künstlerische Schaffensmethode Doktrin. Sie löste damit den bisher gültigen sozialistischen Realismus ab.

²¹ T 12/58, 4.

²² T 1/59, 79.

²³ XÄS 2/74, 41.

Was sind nun die hauptsächlichen Charakteristika der neuen Schaffensmethode? Sie ist geprägt durch:

1. Die überhöhte Darstellung 'realer' Helden der Arbeit, den Schmittmachern der Masse, entsprechend den *udarniki* der sowjetischen Literatur.
2. Die Zunahme von Verwandtschaftsbezeichnungen für das Verhältnis Massen - Mao, Massen - KP, Massen - Volksbefreiungssarmee sowie Massen - Kader.
3. Die Wiederbelebung mythologischer bzw. historischer Helden. In der uyghurischen Literatur ist diese neu aktualisierte Heldenfigur *Farhad*, ist er doch erfüllt von einer "den Berg zu Bröseln und die Wüste zu einem Garten machenden Energie und Kühnheit"²⁴. Neben *Farhad* ist es vor allem das mythologische Pferd *Duldul*, das als Metapher oft verwendet wird, zum Beispiel in einem Gedicht vom Januar 1961: "In naher Zukunft werden wir den Kommunismus errichten / denn wir sind die *Dulduls* des GSV"²⁵.



Titelblatt der Zeitschrift *Tarim* vom Oktober 1959

Der GSV in der uyghurischen Literatur hielt, wie gesehen, bis Anfang 1961 an. Parallel dazu zeichnete sich ab Mitte 1960 das drohende wirtschaftliche Fiasko des GSV immer deutlicher ab. So verschwanden im ersten Drittel des Jahres 1961 die Sputniks und Satelliten spurlos vom sozialistischen Himmel, das Ende des GSV wurde offiziell bekanntgegeben. Die Partei versuchte den Schwerpunkt wieder mehr auf "sachkundig" zu verschieben, sie war bemüht, die Wissenschaftler und Intellektuellen verstärkt zu aktivieren. War während des GSV, in der Hektik des "Mehr" und "Schneller" die Hundert-Blumen-Lösung aus dem Blickfeld geraten, so wurde sie ab Mitte 1960 wieder

²⁴ T 1/59, 80.

²⁵ T 1/61, 50.

aktiviert. Sie lautete jetzt: "*Laßt Hundert Blumen blühen, laßt Neues aus Altem erwachsen*". In dieser Formulierung sollte sie bis ca. 1978/79 ständig präsent sein, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf dem zweiten Teil lag, während der blumige Teil der Losung nur noch als leere Phrase mitgeführt wurde.

Den Höhepunkt des kurzen Aufblühens der Jahre 1961/62 bildete eine Rede Zhou Enlais am 19. Juni 1961. Fassen wir ihre wichtigsten Punkte kurz zusammen:

1. Der bürokratische und dogmatische Führungsstil der für Kunst und Literatur zuständigen Kader ist zu ändern.
2. Bei der Behandlung von abweichenden und widersprechenden Meinungen muß von der Unterdrückungspolitik abgegangen und zu den Grundlagen der Politik von 1956 (d.h. zu der freiheitlichen Phase der *Hundert-Blumen-Bewegung*) zurückgegangen werden.
3. Die Qualität künstlerischen Schaffens muß an erster Stelle stehen, die Politik des nur-quantitativen GSV muß zurückgenommen werden.
4. Dem kulturellen Erbe muß vermehrt Beachtung geschenkt werden.

Zhou Enlai faßt die Auswirkungen des GSV auf Kunst und Literatur zusammen und sagt: "Dadurch, daß wir die Politik an Stelle der Kultur gesetzt haben, hat sich diese (d.h. die Kultur) in Unkultur verwandelt"²⁶.

Er ist jedoch Realist genug zu wissen, daß es schwierig sein wird, seine Anregungen und Forderungen in die Realität umzusetzen:

"Wenn wir meine Rede mit einem Menschen vergleichen, so ist sie lediglich eine Schwangere, sogar eine Schwangere, die noch lange vor der Geburt steht. Ob es letztlich ein Mensch werden kann oder nicht, darüber kann man jetzt noch nichts sagen"²⁷.

Diese Rede Zhou Enlais wurde auf uyghurisch allerdings erst nach der Kulturrevolution und dem Sturz der Viererbande, im Februar 1979, veröffentlicht. In der uyghurischen Literatur der Jahre 1961/2 waren dann auch die Auswirkungen der Rede Zhou Enlais gering, sie zeigten sich vor allem in:

1. Einem formalen Abgehen vom *Neuen Volkslied* und seinem silbenzählenden Versmaß und einer Hinwendung zum *aruz*-Metrum, wobei sich am

²⁶ XG 5.2.1979.

²⁷ Ibid.

kämpferischen Stil der Gedichte wenig änderte.

2. Der Aufarbeitung und Aneignung des kulturellen und literarischen Erbes. Sowohl klassische Werke als auch Werke der Volksliteratur wurden neu ediert und teilweise ins Chinesische übersetzt.

Die harsche Kritik, die ab Mitte 1963 an der Literatur der vergangenen eineinhalb bis zwei Jahre einsetzte, ist zumindest für die uyghurische Literatur unverständlich. Nichtsdestoweniger nahm auch die uyghurische Presse die Kritik auf und schrieb: "Nach 1961 begannen auf dem Gebiet der Literatur und Kunst Monster und Teufel den Angriff auf das Proletariat"²⁸.

Obwohl nach wie vor verbal an der Losung *Laßt Hundert Blumen blühen, laßt uns Neues aus Altem erschaffen* festgehalten wurde, stand ab Mitte 1963 ein anderes Schlagwort im Mittelpunkt der politischen und literarisch-künstlerischen Bühne: **Revolutionisierung**.

Revolutionisierung heißt:

"1. Lernen von den lebenden Vorbildern der Revolutionisierung, lernen von der VBA, lernen von Dağäßi (landwirtschaftliche Musterproduktionsbrigade in der Provinz Shanxi).

2. Die richtige revolutionäre Position innehaben, d.h. die Werke des Vorsitzenden Mao aufrichtig zu studieren, sich mit den Mao Tse-tung - Ideen zu bewaffnen, ständig die Bücher des Vorsitzenden Mao zu lesen, die Worte des Vorsitzenden Mao zu hören, gemäß den Anweisungen des Vorsitzenden Mao zu arbeiten, ein guter Literatur- und Kunstkämpfer des Vorsitzenden Mao zu sein"²⁹.

Die Themen für die Literatur in China waren damit festgelegt. Sie waren: der Vorsitzende Mao, der "Marx dieser, unserer Zeit"³⁰, die KP, die Volksbefreiungsarmee, die Hauptstadt Peking sowie die revolutionären Helden und Vorbilder, die von Mao bzw. der KP zu solchen erhoben wurden, und deren Hingabe an den Staat, d.h. wiederum an Mao und die KP. Am besten wird das Verhältnis der Massen zu Mao verdeutlicht durch den Spruch: "Genauso wie die Sonnenblumen stets zur Sonne aufschauen, schauen wir zur leuchtenden

²⁸ XG 8.8.1966.

²⁹ S. Äzizi in einem Vortrag bei einem Gesangs- und Tanzwettbewerb in Ürümqi. XG 7.4.1964.

³⁰ XÄ 1/63, 6.

Sonne des Vorsitzenden Mao auf"³¹. Das Verhältnis der Massen zur Partei wird wie folgt beschrieben: "Wenn die Partei sagt: spring ins Wasser, springen wir, wenn sie sagt: spring ins Feuer, springen wir"³².

Was die künstlerische Ausdrucksweise angeht, so wurde sie immer ekstatischer. Ausrufe wie *ih, eh, da, jetzt* werden immer häufiger. Ein kurzer Auszug aus dem langen Gedicht *Den Vorsitzenden Mao schauend* von AMINÄ GHAPPAR, der heutigen Vorsitzenden des Sprach- und Schriftkomitees von Xinjiang, soll dies verdeutlichen³³:

"Eh, jetzt, ich komme, den Tiananmenplatz entlang, aus meinen Augen ergießen sich Freudentränen, eh, jetzt, ich komme, (...) eh, Vorsitzender Mao, ich schaue zu dir, kann nicht genug bekommen von deinem leuchtenden Antlitz, ich schaue zu dir, das Licht aller Augen, die mit Verlangen zu dir schauen, sammle ich in meinen Augen, eh, ich schreie, schreie wieder, meinen Herzensgesang dir zur Ehre, eh, ich schreie, schreie wieder", usw.

Kurz vor Beginn der Kulturrevolution, im Sommer 1966, schrieb die *Šingan Geziti* über die Forderung der Massen nach verstärkter Reproduktion der Werke Mao Tse-tungs³⁴:

"Manche Volksgenossen können sich nicht mehr gedulden, sie wissen nicht mehr, wie sie ihrem dringendsten Verlangen (gemeint ist das Verlangen, die Werke des Vorsitzenden Mao in die Hände zu bekommen) Ausdruck geben sollen. In großen Buchstaben schreiben sie uns nur ein paar Worte: Verlangen!, Verlangen!, Verlangen!!!, schnell!, schnell!, schnell!!!!"

Die Aufgabe, dieses dringende Verlangen zu befriedigen, lag bei den revolutionären und sich revolutionisierenden Druckern, diese waren sich ihrer Verantwortung bewußt und bezeichneten die Werke des Vorsitzenden Mao als "geistige Atombombe"³⁵.

³¹ XG 4.10.1964 (Überschrift der Literaturseite).

³² XÄ 3/63, 44.

³³ XG 4.10.1964.

³⁴ XG 8.8.1966.

³⁵ Ibid.

Nichts hätte treffender die Resultate beschreiben können, die die folgenden 10 - 15 Jahre hinterließen. Mit Beginn der Großen Proletarischen Kulturrevolution im August 1966 "wurden so gut wie keine literarischen Werke mehr publiziert, die Druckereien der gesamten Nation wurden dafür mobilisiert, mehr als 3 Milliarden Exemplare der Werke Maos zu produzieren. Seit 1966 kontrollieren die Mao Tse-tung - Ideen nicht nur die gesamte literarische Produktion, sie sind Chinas einzige Literatur"³⁶.

Da, wie schon gesagt, Xinjiang ein unabtrennbarer Teil Chinas ist, galt dies natürlich auch für die uyghurische Literatur. Ab Juli 1966 wurden die Literaturzeitschriften und Literaturseiten der Zeitungen eingestellt. In den folgenden sieben Jahren gab es keine uyghurische Literatur mehr.

**جۇڭگۇڭچەندالىڭ چۈگىالىڭ ۋېيۇەنخۇيىنىڭ
پۇرولۇتارىيات مەدىنىيەت زورىنىقلالۇرى توغرىسىدىنى قارارى**

"Beschluß des ZKs der KPCh über die Große Proletarische Kulturrevolution" (Schlagzeile aus Xinjiang Geziti, 8.8.1966).

Ab 1973 erscheint die Literaturzeitschrift *Şinğan Ädäbijat Sän'üti* wieder. Nahtlos nahm sie den Faden der Jahre 1963-1966 auf. In der Bekanntmachung "Den Autoren zur Beachtung" vom Januar 1974 wird erneut die Verbindung von revolutionärem Realismus und revolutionärem Romantizismus als Schaffensmethode bestimmt, formal werden in erster Linie Reportagen, revolutionäre Märchen und neue Volkslieder gefordert. Als Themen werden festgelegt: "das heiße Lob der großen Siege und Erfolge des revolutionären Programms und der Politik des Vorsitzenden Mao" sowie das "Lob der ruhmvollen Früchte, die die Große Proletarische Kulturrevolution in ihrer Kritik an Lin Biao und Konfuzius hervorgebracht hat". Selbst Kinder trugen zum Lob dieser ruhmvollen Früchte bei. So eine 9jährige Schülerin in ihrem Gedicht³⁷ *Wir bauen den Kommunismus auf*:

³⁶ CHEN, S.H.: *Language and Literature under Communism*. In: WU, Yuan-li (ed.): *China - A Handbook*. New Abbot 1973, 714.

³⁷ XÄS 3/73, 9.

"Die Lanze in unserer Hand / stoßen wir in die Feindesbrust / Die Kraft dazu hat er uns gegeben / unser Vater, der Vorsitzende Mao // mit den Schakalen und Feinden / haben wir nicht das geringste Mitleid / nie, in alle Ewigkeit nicht / vergessen wir den Klassenkampf // die ruchlose Absicht Lin Biaos / haben wir völlig zerschlagen / im Kampf bauen wir ihn auf / den Kommunismus, das Morgen".

Neben den erwähnten Verordnungen bezüglich Schaffensmethode, Form und Inhalt wurde auch die nunmehr schon reichlich strapazierte *Hundert-Blumen-Lösung* in der Form *Laßt Hundert Blumen blühen, laßt uns Neues aus Altem erschaffen* unermüdlich weiterpropagiert.

Der Garten der Kultur und Literatur, der sich zwischen 1966 und 1976 in ein "schweres Katastrophengebiet" verwandelt hatte, wurde im Oktober 1976, nach der Verhaftung der Viererbande, von deren "faschistischer Despotie"³⁸ befreit. Eine großangelegte Kritikkampagne an der Viererbande setzte ein, ihr Verhältnis zu Kultur und Literatur wurde charakterisiert als "wie wenn ein wildes Schwein röchelnd und quietschend, stampfend und alles zermalend in einen Garten einfällt und ihn verwüstet"³⁹. Die von der Viererbande propagierte Kultur wurde gekennzeichnet als "einen starken Brechreiz hervorruend"⁴⁰.

Bis zum Ende des Jahres 1979 stand die Kritik an der Viererbande, die Offenlegung ihrer Verbrechen im Mittelpunkt der uyghurischen Literatur. Schon aus dieser Thematik ist ersichtlich, daß das Anliegen dieser Literatur kein primär ästhetisches war. Die Viererbande als Klassenfeind im vorgeblich sozialistischen Gewande galt es literarisch wie auch politisch zu verdammnen. Sie war ein giftiges Unkraut, das ausgejätet werden mußte. Die Beziehung zwischen Mao/KP und Massen einerseits und Viererbande andererseits wurde als antagonistischer Widerspruch definiert. Damit wurde die Partei selbst gedeckt, Kritik an ihr war nicht zulässig. Überhaupt erinnert die Kampagne gegen die Viererbande in vielem stark an frühere Kampagnen, egal welcher Art: immer waren es Einzelpersonen, die im Mittelpunkt standen bzw. von der Partei in den Mittelpunkt gestellt worden waren.

³⁸ XÄS 3/77, 72.

³⁹ XG 27.7.1978.

⁴⁰ Ibid.

Ende Dezember 1978 tagte das 3. Plenum des 11. Parteitages der KP, welches als Wendepunkt in der Geschichte der VR China angesehen wird. Das Plenum sah die politische Auseinandersetzung mit der Viererbande als abgeschlossen an und machte die **Vier Modernisierungen** (Landwirtschaft, Industrie, Wissenschaft-Technologie und Verteidigung) zur dringendsten politischen Aufgabe der Zukunft. Mit diesem Plenum und der ihr folgenden Zeit, bis heute, ist untrennbar der Name **Deng Xiao Pings** verbunden.

Für die Literatur hatten die von **Deng** angestrebten Reformen zur Folge, daß es im Februar 1979 wieder hieß: *Laßt hundert Blumen blühen, laßt hundert Schulen miteinander wetteifern*. Das heißt, die Losung wurde in ihrer ursprünglichen Form von 1956 wieder aufgegriffen.

Und nicht nur der Wortlaut der Losung erinnert hier an die Zeit von 1956/57, auch die theoretische Diskussionen über das Verhältnis Politik - Literatur machen den gleichen geistigen Ansatz wie 1956 deutlich.

Die Rolle der politischen Führung bei der Bewertung literarischer Werke wurde zu verringern gesucht, die Gefahr eines erneuten Sprießens von giftigem Unkraut wurde als nicht mehr existent bezeichnet: "In Wirklichkeit ist es doch so, daß es das Volk, die gesellschaftliche Realität ist, die beweisen muß, ob ein Kunstwerk gut oder schlecht ist. Tausende und Abertausende von Bürgern kann man nicht als dumm bezeichnen, die Zuschauer bzw. die Leser können selbst entscheiden, ob ein Werk gut oder schlecht ist"⁴¹.

Genau in diese Zeit der Wiederbelebung der *Hundert-Blumen-Losung* in ihrem ursprünglichen 1956er Gewand fällt auch die erstmalige Veröffentlichung der Rede Zhou Enlais durch die *Şinçan Geziti* am 2. Februar 1979. Der Inhalt dieser Rede hatte nicht an Aktualität verloren. - Wir erinnern uns: Zhou En-lai hatte damals, im Juni 1961, das Bild der Schwangeren gebraucht und gesagt: "Ob es letztlich ein Mensch werden kann oder nicht, darüber kann man nichts sagen"⁴². Im Kontext des Jahres 1979 erschienen die Aussichten, daß es ein Mensch werden könne, jedenfalls gut. Die Zeit bis 1985 wurde als Zeit der "Aufräum- und Ausbuarbeiten"⁴³ bezeichnet, das Jahr 1985 als

⁴¹ XÄS 2/79, 60.

⁴² Vgl. Anm.27.

⁴³ T 10/88, 107.

"Zeit der Geburtswehen, in der die Niederkunft täglich näher rückt"⁴⁴. Tatsächlich erblickten dann auch, um im Bild zu bleiben, in den Jahren zwischen 1985 und 1989 eine große Anzahl literarischer Werke das Licht der chinesischen und uyghurischen Welt. Und nicht nur die Quantität stieg beachtlich an, auch die Qualität einzelner Kurzgeschichten und Erzählungen erreichte ein noch nicht dagewesenes Niveau. Als die interessantesten Vertreter dieser 'Geburtsphase' möchte ich nur zwei Persönlichkeiten anführen: der 1952 geborene MÄHÄMMÄT BAGHRAŞ sowie der erst 1963 geborene ÄXTÄM ÖMÄR. Beide versuchen in ihren Kurzgeschichten und Erzählungen eine differenzierte Beschreibung der Menschen und ihrer Beziehungen untereinander. Beide bemühen sich, in die Innenwelt, die Psyche des Menschen vorzudringen, eine Überschreitung der Grenze zwischen Realität und Traum zu schaffen. Beide versuchen, die Sprache selbst als Ausdrucksmittel bewußt einzusetzen.

Als bisher interessantesten Versuch dazu sehe ich die Erzählung *Ich bin das erstarre Bild in der Pupille der Leiche* von MÄHÄMMÄT BAGHRAŞ an⁴⁵. Diese Versuche inhaltlicher und stilistischer Neuerung blieben aber nicht unwidersprochen, sie wurden und werden sowohl von der offiziellen Literaturkritik als auch von älteren und etablierten Schriftstellern teilweise stark kritisiert und als "nationaler Nihilismus" bezeichnet. Ungeachtet dessen genießen aber vor allem die beiden erwähnten Schriftsteller unter den StudentInnen großes Ansehen.

Mit dem Massaker auf dem Tienanmen-Platz in Peking vom Juni 1990 wurde die im Gange befindliche Geburt gewaltsam gestoppt, denn, so sah es die Parteiführung, "aus den Geschehnissen des konterrevolutionären Aufstandes geht hervor, daß die Literatur und Kunst ein schweres Katastrophengebiet sind"⁴⁶.

Angesichts der Tatsache, daß auch der Zustand, den die Kulturrevolution und die Viererbande hinterlassen hatte, als "schweres Katastrophengebiet" bezeichnet worden war, mutet diese Äußerung umso zynischer an. Um die

⁴⁴ Ibid., 106.

⁴⁵ Veröffentlicht in: TT, Probenummer (1986), 1-27, und TT 1/87, 19-41.

⁴⁶ T 10/89, 5.

"Verschmutzung der Literatur- und Kunstatmosphäre"⁴⁷ sowie die "Verschmutzung des Volksgeistes"⁴⁸ zu bekämpfen, sieht es die Partei für nötig an, "sowohl der bourgeois Verfreiheitlichung entgegenzutreten, als auch die sozialistische Literatur und Kunst aufblühen zu lassen"⁴⁹ (man beachte hierbei die kausative Ausdrucksweise, uyghurisch: *gülländürüş*).

Diese Blüten der sozialistischen Kultur sehen dann vielleicht so aus wie folgendes uyghurische Gedicht vom September 1989⁵⁰:

"(...), unsere Rechtsprechung ist Gerechtigkeit. / Unsere Gesetze, die Partei sind ein großer Rückhalt für unser Volk / sie sind Bürge, Gerechtigkeit und Beistand für unser Volk".

Oder wie es der eingangs zitierte chinesische Schriftsteller WUJ WÄN MIÄN ausdrückte⁵¹:

"Die Geschichte und die Realität beweisen, daß die von der Partei vorgebrachte Lösung 'Laßt hundert Blumen blühen, laßt hundert Schulen miteinander wett-eifern' richtig ist. Diese Politik ist heute und in der Zukunft ohne Abweichungen und dauerhaft in die Tat umzusetzen".

⁴⁷ Ibid., 10.

⁴⁸ Ibid., 158.

⁴⁹ Ibid., 10.

⁵⁰ T 9/89, 19.

⁵¹ Vgl. Anm.1.

Sonja GIPPERT-FRITZ

Bamberg

Die Osseten - eine iranische Minderheit im Kaukasus

0. Die folgenden Ausführungen sollen einen kurzen Überblick über Sprache, Geschichte und Kultur der Osseten vermitteln und darüber hinaus die aktuellen Probleme darstellen, mit denen dieses iranische Volk als Minderheit innerhalb des Kaukasus konfrontiert ist.

1.0. Die Osseten besitzen in ihrer Sprache kein allgemein gebräuchliches Ethnonym als Eigenbezeichnung. Die Termini *Osseten*, *Ossetien* gehen auf die russischen Entsprechungen *Osetiny*, *Osetija* zurück, die sich ihrerseits vom georgischen Namen für die Region, *O(v)seti*, herleiten. Die Osseten selbst verwenden zwei Stammesnamen: Diejenigen in den östlichen und südlichen Siedlungsgebieten nennen sich *Ir*, während jene, die das nordwestliche Osseten-gebiet bewohnen, *Digor* heißen.

1.1. Das traditionelle Siedlungsgebiet der Osseten liegt im zentralen Kaukasusgebiet zu beiden Seiten des Gebirgshauptkamms. Nordsossetien (früher: Autonome Sozialistische Sowjetrepublik [ASSR]) mit der Hauptstadt *Vladikavkaz*¹ gehört zur Russischen Föderation. Das Siedlungsgebiet der Südosseten mit der Hauptstadt *Cxinvali* liegt innerhalb Georgiens; es war in sowjetischer Zeit mit den Rechten eines "Autonomen Verwaltungsgebiets" (AO) ausgestattet, die nun, nach der Unabhängigkeitserklärung Georgiens, in Frage gestellt sind.²

¹ Die Rückumbenennung der Stadt von *Ordžonikidze* in *Vladikavkaz* erfolgte 1990 im Zuge der allgemeinen diesbezüglichen Tendenzen in der ganzen UdSSR. Der ursprüngliche oss. Name für die Siedlung war *Dzæwdžyqæw*.

² In Anbetracht der in letzter Zeit sehr angespannten Situation zwischen der südossetischen Minderheit und Georgiern, die das Gebiet für sich beanspruchen, streben die Südosseten nun nach einer verwaltungsmäßigen Einheit mit Nordsossetien. Über eine für beide Seiten akzeptable Lösung der Probleme und den Ausgang der kriegerischen Handlungen in und um *Cxinvali* kann im Moment der Niederschrift dieser Zeilen noch nichts gesagt werden.

Abgesehen von Ossetien im eigentlichen Sinn gibt es ossetische Gemeinden auch auf dem Gebiet der ehemaligen Kabardino-Balkarischen ASSR und der Gegend um Stavropol', beide im nördlichen Kaukasusgebiet gelegen. Südlich des Kaukasus leben etliche Osseten in der georgischen Hauptstadt Tbilisi sowie in verschiedenen Ortschaften Ostgeorgiens.

Einige ossetische Dörfer befinden sich in Zentral- und Ostanatolien; sie wurden im vergangenen Jahrhundert von ossetischen Moslems gegründet, als sie, wie auch einige andere kaukasische Stämme, die zum Islam konvertiert waren, in die Türkei flüchteten und sich dort niederließen.

1.2. Was die Zahl der Osseten angeht, so sind die Informationen widersprüchlich. In den letzten Jahrzehnten haben sich die Resultate der offiziellen Volkszählungen nicht wesentlich geändert: Die Anzahl der in der UdSSR lebenden Osseten wurde immer um die 400.000 beziffert. Ein Hauptgrund dafür mag darin liegen, daß es seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine Tendenz zur Kleinfamilie hin gab, besonders in den Siedlungsgebieten im Kaukasusvorland. Gegenwärtig besteht eine städtische ossetische Durchschnittsfamilie aus nur drei bis vier Mitgliedern, während man in schwer zugänglichen Gebirgstälern manchmal noch acht- bis zwölfköpfige Familien finden kann. Ein weiterer Grund für die mehr oder weniger stagnierenden Zahlen des Zensus kann auch darin gesehen werden, daß eine beträchtliche Anzahl von Osseten, die schon seit langem, oft seit mehr als einer Generation, in anderssprachiger Umgebung leben³, ihre ossetische Sprache und ethnische Identität aufgegeben haben (s. 8.).

Über die Anzahl der in Anatolien lebenden Osseten ist aus Gründen der rigorosen Minderheitenpolitik der türkischen Regierung nichts genaueres bekannt.⁴

2.0. Das Ossetische zerfällt in zwei sehr unterschiedliche Dialekte, die in phonologischer und z.T. auch morphologischer Hinsicht zwei aufeinanderfolgende Stadien in der Sprachentwicklung repräsentieren. Der archaischere Dialekt, das *Digoron* oder Westossetische, wird im westlichen Nordossetien

³ Dies betrifft vor allem die in Rußland und Georgien ansässigen Osseten.

⁴ Nach den Angaben bei Peter Alfred ANDREWS: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden 1989, 126, wurden in 39 untersuchten Provinzen 8943 Personen mit ossetischer Nationalität ermittelt; dies läßt unter Berücksichtigung der fehlenden Provinzen eine vorsichtige Schätzung von an die 10000 zu. F. THORDARSON (ib.) hingegen, der beste Kenner des in Anatolien gesprochenen Ossetischen, schätzt den Anteil der noch Ossetisch sprechenden Bevölkerung auf nur etwa vier bis fünf Tausend.

gesprochen, wobei die Digorsprecher nur etwa ein Fünftel der Osseten ausmachen. Im ganzen restlichen Ossetengebiet wird *Iron* oder Ostossetisch gesprochen, das seit etwa hundert Jahren auch als Schriftsprache dient. Iron war die Muttersprache und das künstlerische Medium des Nationaldichters *Kosta = Xetagurov*⁴, der als der Schöpfer der Literatursprache gilt, die für alle Osseten verbindlich wurde.⁵

2.1. Aus der Zeit davor besitzen wir nur ein paar vereinzelte literarische Denkmäler. Das älteste schriftliche Monument ist eine kurze Inschrift noch aus alanischer Zeit, die Ende des letzten Jahrhunderts zweimal unabhängig voneinander entdeckt und am Fundort kopiert wurde, seither jedoch spurlos verschwunden ist. Es handelt sich offenbar um eine Grabinschrift, die etwas behelfsmäßig, aber doch gut lesbar in griechischen Buchstaben verfaßt ist; sie stammt mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem 11./12. Jh.⁶

Die wenigen anderen Dokumente des frühen Ossetischen sind lediglich einzelne Verse und Glossen in Nebenüberlieferung in byzantinischen und ungarischen Quellen.⁷ Die ersten größeren Texte, die vor zweihundert Jahren erschienen, waren Bücher mit religiösem Inhalt, darunter auch Evangelien.

Das erste Buch, ein zweisprachig angelegter Katechismus in Kirchenslawisch und Ossetisch, erschien 1798 in Moskau und war in einer adaptierten Form der Kyrillica geschrieben. Für die ersten südossetischen Texte wurde hingegen die georgische Schrift in der damals für religiöse Zwecke gebräuchlichen Variante, dem *Xucuri*, unter Hinzufügung einiger zusätzlicher Zeichen verwendet. 1844 kam eine neue Variante der kyrillischen Schrift in Gebrauch, die 1923 durch ein lateinschriftliches Alphabet ersetzt wurde. Seit 1938 wird eine weitere Form der Kyrillica in Nordossetien verwendet, während die Südosseten noch bis 1954 das moderne georgische *Mxedruli* - Alphabet mit einigen zusätzlichen Buchstaben benutzten.⁸

⁴ Osset. *Xetægkayt K'osta*, 1859 - 1906.

⁵ Literatur im digor. Dialekt ist eine Ausnahme, steht aber an künstlerischem Wert derjenigen in Iron in nichts nach, vgl. z.B. den Gedichtband *Iræf* (Ordžonikidze 1973) des Digordichters Georgij MALIEV (osset. *Maliti Gewærgi*).

⁶ S. dazu v.a. Ladislav ZGUSTA: *The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk*. Wien 1987; auch ABAEV 1949, 260 ff.

⁷ Weiterführende Literatur hierzu s. bei THORDARSON 1989.

Ein weiterer Text bedarf besonderer Erwähnung: eine Ansammlung von heidnischen Beschwörungsformeln in der Verkleidung eines christlichen Gebets, das in der südossetischen Variante des Iron gehalten ist. Dieses "Gebet" fand sich in einem sonst wenig informativen Reisebericht aus der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts in unbeholfener, aber gut deutbarer lateinischer Graphie. Auch wenn jeder Hinweis darauf fehlt, wann, wo und bei welcher Gelegenheit dieses Gebet aufgezeichnet wurde, steht doch aufgrund seines archaischen Inhalts und gewisser sprachlicher Eigenheiten fest, daß es sich hierbei um eines der ältesten Sprachdenkmäler des Ossetischen handelt.⁸

3.0. Wie die bisher angeführten Fakten zeigen, steht es um die Überlieferungslage des Ossetischen nicht zum besten, wobei diese Situation als symptomatisch für viele Bereiche bezeichnet werden kann: Nicht nur die Sprach- und Literatargeschichte, sondern auch die National- und Kulturgeschichte ganz allgemein sind durch Primärquellen gar nicht und durch Nebenüberlieferung nur teilweise erschließbar.

So merkwürdig dies zunächst auch erscheinen mag: Die wichtigste Quelle, aus der man das Wissen über Herkunft und Vergangenheit der Osseten schöpft, ist die historisch-vergleichende Sprachwissenschaft. Nicht umsonst hat Vasilij I. ABAEV in seinem wichtigsten Werk zur systematischen Erforschung des Ossetischen⁹ den berühmten Satz *Jakob Grimms* zu seinem Leitmotiv erkoren: *Unsere Sprache ist auch unsere Geschichte.*¹⁰ Fußend auf den z.T. methodisch hervorragenden Vorarbeiten der Begründer der Ossetologie aus dem vergangenen Jahrhundert¹¹, gelang es ABAEV mit rein sprachwissenschaftlichen Methoden, v.a. mit Hilfe der historisch-vergleichenden Rekonstruktion, sowie auch durch die Erforschung sprachlicher Interferenzerscheinungen und weiter der mündlichen literarischen Tradition, etwas mehr Licht auf die ossetische Geschichte zu werfen. Bevor sich die Sprachforschung ihrer annahm, wußten die Osseten nicht einmal, daß sie nicht zu den autochthonen Kaukasusvölkern im

⁸ S. dazu Sonja FRITZ: *Ein frühes ossetisches Sprachdenkmal*. In: *Die Sprache* 32 (1986), 247 ff.

⁹ ABAEV 1949, 9.

¹⁰ Kleinere Schriften, I, 1864, 290.

¹¹ Dies waren v.a.: V.F. MILLER: *Osetinskie étudy*. I-III. Moskva 1881-87 (Učenye zapiski Imperatorskago Moskovskago Universiteta. Otd. Ist.-Fil., Vyp. 1/2/8); A.J. SJÖGREN: *Iron ævzagaxur* (Ossetische Sprachlehre) nebst kurzem Ossetisch-deutschem Wörterbuche. St. Petersburg 1844.

eigentlichen Sinn gehören, geschweige denn, daß sie ein iranisches Volk sind.¹²

3.1. Zusammen mit dem *Yaghobi*, einer in Tadschikistan gesprochenen Sprache mit geringer Sprecherzahl, die auf das mitteliranische *Sogdische* zurückgeht, repräsentiert das Ossetische heute allein den Zweig der nordostiranischen Sprachen innerhalb der iranischen Sprachfamilie.¹³

3.2. Die Osseten sind die direkten Nachfahren der mittelalterlichen Alanen, von denen wir keine direkten sprachlichen Zeugnisse haben, wenn man von dem oben erwähnten "Stein von Zelenčuk" absieht. Das wenige, was über sie bekannt ist, entstammt zeitgenössischen Berichten, v.a. in byzantinischen Quellen.¹⁴

Die Alanen ihrerseits gehen auf die legendären skythisch-sarmatischen Stämme zurück, die im Altertum weite Gebiete Südrusslands bewohnten. Auch sie haben der Nachwelt nicht viel sprachliches Material hinterlassen; es erschöpft sich in einer relativ geringen Anzahl von Personennamen, die in griech. Inschriften an der nördlichen Schwarzmeerküste gefunden wurden und die aus den ersten Jahrhunderten n.Chr. stammen. Diese Namen zeigen z.T. bereits lautliche Innovationen, wie sie für das Ossetische charakteristisch sind, in anderen iran. Sprachen jedoch nicht durchgeführt worden sind.¹⁵

3.3. Daß die Osseten von den Alanen abstammen, ist heute ein unbestrittenes Faktum. Man nimmt an, daß letztere eine lose Stammesföderation im Bereich

¹² Der erste, der dies erkannte, war offenbar Julius v. Klaproth; s. dazu: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*. Bd. I., Halle - Berlin 1812, 66 ff.

¹³ Nach einer von den altiranischen Verhältnissen ausgehenden Klassifizierung, die so allerdings nicht völlig unumstritten ist, zerfallen die iranischen Sprachen in zwei große Gruppen: eine westliche und eine östliche. Diese Bezeichnungen sind in bezug auf die neuiranischen Sprachen jedoch nurmehr bedingt geographisch zu verstehen, da sich die Besiedlungsverhältnisse durch Migrationen und politische Gegebenheiten im Laufe der Zeit beträchtlich verändert haben. Dies gilt auch für die aufgrund lautlicher Kriterien erfolgte weitere Unterteilung in eine nordwestl. und eine südwestl. sowie in eine nordöstl. und eine südöstl. Untergruppe. Der Terminus *nordostiranisch* ist also, was seine modernen Repräsentanten angeht, zu einem rein linguistischen Begriff geworden, der keinerlei Bezug zur heutigen geographischen Realität hat.

¹⁴ Näheres und Verweise auf weiterführende Literatur s. bei ABAEV 1949 sowie THORDARSON, 1989.

¹⁵ S. dazu ABAEV 1949, 174 ff. sowie v.a. Ladislav ZGUSTA: *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*. Praha 1955.

der Steppen zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer hatten. Sie werden zum ersten Mal im ersten Jahrhundert in griechischen und römischen Quellen erwähnt. Im Zuge der allgemeinen Völkerwanderungen kamen die Alanen im frühen 5. Jh. zusammen mit den Goten, Vandalen und anderen germanischen Stämmen weit nach Westen, bis hin zur Iberischen Halbinsel, wo noch eine ganze Reihe von Ortsnamen an sie erinnert. Außerdem waren sie an der Errichtung des Königreichs der Vandalen in Nordafrika beteiligt. Die westlichen Alanen wurden allerdings ethnisch schnell von den autochthonen Völkern absorbiert.

3.3.1. Obwohl die germanisch-alanische Symbiose einige Jahrhunderte gedauert haben muß, sind im Germanischen, soweit feststellbar, nur wenige alanische Lehnelemente vorhanden. Einige eindeutig alanische Lehnwörter finden sich im Ungarischen, was auf intensive Kontakte schließen läßt, die in die Zeit vor den großen Mongoleninvasionen im 13. Jh. datiert werden.¹⁶

Unsicher ist, inwieweit die Alanen mit den Slawen Kontakt hatten. Direkte Berichte darüber gibt es nicht, und die bisherige Erforschung der gegenseitigen Lehnbeziehungen muß als äußerst dürftig bezeichnet werden.

4. Die alanischen Stämme lebten ursprünglich über ein relativ großes Gebiet verstreut. Angesichts dessen erhebt sich die Frage, wann die späten Alanen bzw. frühen Osseten in ihren heutigen Lebensraum eingedrungen sind.

Der wesentliche Anstoß, die südrussische Ebene zu verlassen und sich nach und nach in die unwirtlicheren Berge und Täler des Kaukasus zurückzuziehen, ist zweifellos in der Mongoleninvasion zu sehen. Danach drängten Turkvölker und angestammte westkaukasische Völkerschaften die Osseten immer mehr zurück. Weitere Gründe dafür, daß oft ganze Dorfschaften ihren Wohnsitz verlegten, waren Hunger und Seuchen. In manchen sonst gut bewohnbaren Gebirgstälern waren es die gefürchteten Lawinen, die manchmal ganze Dörfer auslöschten. Auch das unerbittliche Gesetz der traditionellen Blutrache war für etliche kleinere Migrationen verantwortlich und zwang sogar ganze Sippen, ihren angestammten Wohnsitz für immer zu verlassen. Diese Migrationen dauerten teilweise bis ins vorige Jahrhundert an. Sie führten im Laufe der Zeit dazu, daß fast alle Osseten der fruchtbaren Ebene nördlich des Kaukasus wie auch den besser bewirtschaftbaren Berggegenden den Rücken kehren mußten und in den

¹⁶ S. dazu bes. J. NÉMETH: *Eine Wörterliste der Jassen, der ungarländischen Alanen*. Abhandlungen der Dt. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Literatur und Kunst. 1958, Nr. 4.

schwer zugänglichen Gebirgstälern des Kaukasushauptkamms Schutz suchten. In den klimatisch angenehmeren und oft landwirtschaftlich sehr ertragreichen Gebieten Südossetiens sowie in den vereinzelten ossetisch besiedelten Orten Ostgeorgiens dagegen scheinen die Osseten seit ihrer Einwanderung ab dem Mittelalter kontinuierlich präsent gewesen zu sein. Ab der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es dann wiederum zu einer massenweisen Besiedlung der nordkaukasischen Ebene durch Osseten aus den Hochgebirgstälern, die nun unter dem Schutz ihrer neuen Herren, der Russen, eine Verbesserung ihrer Lebensumstände erhofften. Praktisch alle Dorf- und Stadtgründungen im heutigen Nordossetien gehen auf diese Zeit zurück, während die süd- und zentralossetischen Ansiedlungen sich oft bis ins 16. Jh. zurückverfolgen lassen, in einigen Fällen auch bis ins 13./14. Jh., in einem einzigen sogar bis ins 9. Jahrhundert.¹⁷

5.0. Während die anderen iranischen Sprachen ein in linguistischer Hinsicht einigermaßen kontinuierliches und in sich geschlossenes Areal bilden, hebt sich das Ossetische in vieler Beziehung deutlich vom gewohnten Schema ab. Das Ossetische bzw. seine sprachlichen Vorfahren, die alanischen und skythisch-sarmatischen Dialekte, waren entwicklungsgeschichtlich vom Rest der iranischen Welt weitgehend isoliert. Speziell für die neuiranische Epoche können diesbezügliche Kontakte völlig ausgeschlossen werden, was v.a. bedeutet, daß das Ossetische niemals persischem Einfluß ausgesetzt war. Statt dessen war und ist es von nicht-indogermanischen Sprachen umgeben: Im Norden und Westen grenzt es an čerkessisch-kabardinische Dialekte, die zum Westkaukasischen gehören, sowie an die Turksprachen Nogajisch und Balkarisch. An der Ostflanke des Ossetischen wird das zur vejnachischen Untergruppe des Ostkaukasischen gehörende Ingušische gesprochen. Im Süden geht das ossetische Sprachgebiet fließend in den georgischen Bereich über. In allen diesen Kontaktgebieten besteht traditionell Zweisprachigkeit, wozu besonders in Nordossetien in heutiger Zeit noch die Beherrschung des Russischen kommt.

¹⁷ KALOEV 1971, 138, Zitat nach *Istorija Osetii v dokumentax i materijalax s drevnejšix vremen do konca XVIII veka*, t. I, Cxinvali 1962, schreibt, daß sich in der Ortschaft *Dmanisi* bereits im 9. Jh. ca. hundert ossetische Familien angesiedelt haben. Offenbar bezieht sich diese Angabe auf eine Erwähnung in der georgischen Chronik *Matiane Kartlisa*, Teiltext des Geschichtswerks *Kartlis Cxovreba 'Das Leben Georgiens'*, S. 256, Z. 18 - S. 257, Z. 2 in der Ausgabe von S. მაურის ვილი, Tbilisi 1955. Zu einigen weiteren wichtigen Ortsgründungen in Süd- und auch Nordossetien in späterer Zeit s. KALOEV ib., 131 ff., mit Quellenangaben.

5.1. Seit Jahrhunderten war das Ossetische also der Beeinflussung seitens autochthoner Kaukasussprachen und dort ansässiger Turksprachen ausgesetzt. Durch beständige gegenseitige Interferenzwirkung auf den Ebenen des Substrats, Adstrats und Superstrats weisen die im Kaukasusraum gesprochenen Sprachen viele strukturelle Gemeinsamkeiten auf, wie sie für Sprachbünde, d.h. nicht notwendigerweise genealogisch verwandte Sprachen, die sich in typologischer Hinsicht stark aneinander angenähert haben, charakteristisch sind. Jede linguistische Untersuchung des Ossetischen muß also zahlreiche nicht-iranische Komponenten berücksichtigen.

5.1.1. Auf dem Gebiet der Phonologie und Phonetik haben die Kaukasussprachen tiefe Spuren hinterlassen. So verfügt das Ossetische als einzige iranische Sprache über ein wohl ausgebauts System von glottalisierten (mit Kehlkopfverschluß gebildeten) Okklusiven (Verschlußlauten), die für die einheimischen Kaukasussprachen typisch sind, als sprachliches Universale jedoch eine seltene Erscheinung darstellen.

5.1.2. Auch in morphologischer Hinsicht bietet das Ossetische einige für neiranische Sprachen ungewohnte Besonderheiten. Eine der auffälligsten ist ein sekundär entwickeltes agglutinatives Kasussystem: So besitzt das Iron neun, das Digor acht Kasus, von denen die meisten lokale Beziehungen ausdrücken, mit Kasus im indogermanistischen Sinn also nicht viel zu tun haben. Diesem umfangreichen Deklinationssystem dürfte jedoch in einer mangels schriftlichen Materials nicht mehr greifbaren Epoche ein Zweiersystem von aus dem Altiran. ererbten *Casus rectus* und *Casus obliquus* vorausgegangen sein, wie man es von allen anderen iran. Sprachen kennt.

5.1.2. Ein weiteres Kuriosum ist ein voll entwickeltes System von Aspekt und Aktionsarten im Verbalbereich, das in seiner formalen Ausprägung eine frappierende Ähnlichkeit mit dem russischen System aufweist. Der Umstand, daß der intensive sprachliche Kontakt zwischen dem Ossetischen und dem Russischen noch keine zweihundert Jahre besteht, spricht allerdings gegen die Annahme einer ossetisch-russischen Isoglosse; eine solche Zeitspanne ist viel zu kurz, als daß sich in ihrem Rahmen eine strukturell derart tiefgehende Veränderung wie die Etablierung der Aspektkorrelation als formale Kategorie mit aller Konsequenz vollziehen könnte. Wahrscheinlicher ist eine Beeinflussung durch das Georgische, das ebenfalls über ein auf Präfigierung beruhendes

Aspektsystem verfügt; zwischen Osseten und Georgiern bzw. deren Vorfahren bestehen seit vielen Jahrhunderten so enge Kontakte, daß die Annahme einer sprachlichen Interferenz in dieser Sphäre gerechtfertigt ist.¹⁸

5.2. Bekanntlich ist der lexikalische Bereich einer Sprache am anfälligsten für jegliche Art von Sprachkontakt. So ist es nicht weiter erstaunlich, daß das ossetische Lexikon ein wahres Abbild der vielfältigen Beziehungen zu diversen Nachbarvölkern im Laufe der gemeinsamen Geschichte ist. Gerade im Falle des Ossetischen hat die systematische Erforschung des Wortschatzes in allen Bereichen einiges zur Aufhellung sonst nicht mehr greifbarer Fakten aus Geschichte und Kultur beigetragen. Es ist vor allem das Verdienst Vasilij ABAEVs, sein Lebenswerk eben dieser Problematik gewidmet zu haben.¹⁹

6.0. Auch was die Religion angeht, gibt es nicht genügend Fakten, als daß man ein kontinuierliches Bild der gesamten Entwicklung nachzeichnen könnte. Mangels authentischer Überlieferung sind unsere Erkenntnisse über den genauen Zeitpunkt und den Verlauf der Christianisierung und Islamisierung des ossetischen Volks äußerst lückenhaft.

Man geht davon aus, daß die Osseten im Laufe ihrer Geschichte zweimal christianisiert wurden. Einige spärliche Hinweise in georgischen Quellen deuten darauf hin, daß sie bereits in alanischer Zeit, bald nach der Christianisierung Georgiens im 5./6. Jh., mit dem Christentum in Berührung gekommen sind; dabei dürften eben die Georgier vermittelt haben. Von einer relativ weiten Verbreitung der christlichen Religion im Laufe der folgenden Jahrhunderte zeugen zahlreiche Sakralbauten, die v.a. aus dem 9. bis 13. Jh. stammen. Ein jähes Ende fand diese erste Phase des Christentums bei den Osseten durch die Mongoleninvasion Ende des 13. Jahrhunderts, die ein starkes Wiederaufleben alter heidnischer Bräuche und die Umwandlung vieler Kirchen in heidnische

¹⁸ Eine ausführlichere Diskussion dieser Thematik s. bei S. FRITZ, Gibt es russisch-iranische Interferenzen? In: Die Slaw. Sprachen 4, 1983, 5 ff. Das ossetische Aspektsystem aus dem Iranischen allein herleiten zu wollen, wäre zu problematisch; die Kategorie bedient sich zu seiner Realisierung zwar iranisch herleitbarer Morpheme, deren Funktion ist indessen auf iranischer Basis nicht zu erklären. Ein Zusammenhang mit dem nur rudimentär entwickelten Verbalaspekt im Pashto ist nicht wahrscheinlich.

¹⁹ V.I. ABAEV, *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*. I-IV, Moskva-Leningrad 1958-1989. Durch die Existenz dieses umfangreichen etymologischen Wörterbuchs, das auch ethnologische und geschichtliche Aspekte berücksichtigt, ist das Ossetische die etymologisch am besten erforschte neiranische Sprache überhaupt.

Kultstätten zur Folge hatte. Eine zweite Welle der Christianisierung erfolgte ab dem 18. Jh. von Rußland aus, nachdem das Ossetengebiet in den Besitz des Zarenreichs übergegangen war.

Heute bekennt sich der Großteil der Osseten zum Christentum, während der erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts durch kabardinische Vermittlung eingedrungene Islam vergleichsweise geringe Verbreitung genießt, und zwar vorwiegend bei den Digoren, die, wie erwähnt, nur etwa ein Fünftel der ossetischen Bevölkerung repräsentieren.

6.1. Daneben sind bis heute ältere Glaubensinhalte und heidnisches Brauchtum der Osseten greifbar geblieben, die weder das Christentum noch der Islam ganz verdrängen konnten. Vielmehr existierten offensichtlich christliche bzw. islamische und heidnische Rituale durch die Jahrhunderte nebeneinander her, sodaß sie sich im Laufe der Zeit immer mehr vermischten. Tatsächlich konnten Christentum und Islam keine wirklich tiefgehenden Umwälzungen im Volksglauben bewirken; sie lieferten häufig lediglich neue äußere Formen für althergebrachte Vorstellungen animistischer und totemistischer Art. Diese Verschmelzung von Christentum und Islam mit heidnischen Überlieferungen lässt sich fallweise auch heute noch beobachten, so z.B. bei der Gestaltung von christlichen und islamischen Feiertagen oder bei Begräbnisritualen. Die Namen christlicher Heiliger sind manchmal nicht viel mehr als eine Maske für heidnische Gottheiten und Dämonen, die so unter dem "Deckmantel" des Christentums weiter verehrt werden.²⁰

6.2. Die bedeutendsten Quellen, die über das authentische ossetische Brauchtum Aufschluß geben, sind jedoch Originaltexte, die von Wissenschaftlern und Reisenden im letzten Jahrhundert aufgezeichnet wurden. Am interessantesten sind zweifellos die in ferne Vergangenheit weisenden, auch sprachlich sehr archaischen Texte zum *Bæxfældisyn*, d.h. zur 'Roßweihe', die erstmals im 19. Jh. aufgezeichnet wurden.²¹ Hierbei handelt es sich um inhaltlich streng festgelegte, formelhafte Grabreden für Stammesführer oder andere bedeutende Männer. Diese Reden wurden von verschiedenen Ritualhandlungen begleitet: so schnitt der Zeremonienmeister dem Pferd des Verstorbenen ein Ohr ab, wobei er einen Text rezitierte, in dem der Ritt des Toten in die detailliert

²⁰ Detaillierter bei KALOEV 1971, 235 ff.

²¹ S. KALOEV 1971, 225 ff.; F. THORDARSON: *The Scythian funeral customs*. In: A Green Leaf, Papers in Honour of J.P. Asmussen. Leiden 1988, 539 ff.

geschilderte Unterwelt beschrieben wird; außerdem wurden ausführlich die guten Taten des Verstorbenen im Diesseits gewürdigt. Das abgeschnittene Ohr des Pferdes galt symbolisch als *pars pro toto*, ebenso wie der Zopf der Witwe, der dem Toten ins Grab mitgegeben wurde. Ein weiterer Brauch bestand darin, den Toten unabhängig von der jeweiligen Jahreszeit vor dem Begräbnis auf einen Schlitten zu legen. Einen riesigen Aufwand bedeuteten die z.T. noch heute üblichen Totenmahle, wahre Festgelage, die zu genau festgelegten Zeitpunkten stattfanden, wobei auch der Tote rituell "bewirtet" wurde. Der Umstand, daß jedes verstorbene Familienmitglied Anspruch auf regelmäßige Gedenkmahlzeiten dieser Art hatte, bedeutete manchmal den finanziellen Ruin für ganze Familien.

Für diese und noch einige weitere Totenbräuche findet man frappierende Entsprechungen bei *Herodot* in seiner Beschreibung der Skythen:²² Danach wurden den toten Königen tatsächlich Frauen, Diener und Pferde ins Grab gelegt, die zuvor erwürgt worden waren; außerdem wurden sowohl Könige als auch Privatleute nach dem Tod auf einen Wagen gelegt, darin umhergefahren und auf dieser Abschiedsfahrt angemessen bewirtet. Reste dieser Traditionen haben sich in Gebirgsgegenden bis in die Gegenwart bewahrt, wobei die christlichen Osseten wesentlich mehr Althergebrachtes in Einklang mit ihrer Religion bringen konnten als die Muslime, bei denen diesbezüglich fast nichts überliefert ist.

7. Viel Eigentümliches findet man auch im Aufbau der ossetischen Familien- und Sozialstruktur, wobei sich Gepflogenheiten, die für die umgebenden Völker typisch sind, mit nur bei den Osseten üblichem Brauchtum vermischen. Dies läßt sich besonders gut anhand der ambivalenten Situation zeigen, in der sich die Frau im traditionellen Ossetien befand und, teilweise, besonders in ländlicher Sphäre, immer noch befindet.

Die typische Ossetin war die Sklavin ihres Mannes und seiner ganzen Familie. Auf ihr lastete die ganze Verantwortung für das Funktionieren der traditionellen Strukturen, sie hatte die schwerste Arbeit zu leisten, während die Männer einen vergleichsweise leichten Alltag hatten. Das schlechteste Los hatte die jüngste Schwiegertochter zu ertragen, die die unangenehmsten Pflichten im Haushalt wahrnehmen mußte. Abgesehen davon unterlag sie - oft zeitlebens - einem Sprachtabu, das ihr verbot, die Schwiegermutter und die älteren männlichen

²² HERODOT: Viertes Buch, Kap. 71-75.

Verwandten ihres Mannes anzusprechen; nicht einmal in gefährlichen Situationen war es ihr gestattet, jene um Hilfe zu bitten. Schon von Geburt an war ihre Stellung klar: während man die neugeborenen Söhne mit Freudenfeiern begrüßte, nahm man die Geburt einer Tochter als notwendiges Übel hin. Dies zeigt sich manchmal sogar bei der Namengebung: feminine Personennamen wie *Cæmænqwyd*, wörtlich etwa "Wozu war sie nötig?", oder *Kisnal*, etwa "Kein Mädchen mehr!", sind auch heute noch keine Seltenheit. Bei den in der Nachbarschaft zu den Osseten lebenden Turkvölkern sind solche Namen ebenfalls üblich; aller Wahrscheinlichkeit nach waren sie das Vorbild für derartige ossetische Bildungen.²³ Die einzige Möglichkeit, dem Schicksal einer Dienerin ohne Rechte zu entrinnen, bestand darin, die Stellung der ranghöchsten Frau innerhalb der angeheirateten Familie zu erringen. Dies bedeutete zwar noch keine Gleichstellung mit dem männlichen Familienoberhaupt, stattete die Frauenälteste jedoch mit einer gewissen Machtfülle und Privilegien aus, die in mancher Hinsicht sogar an *Satana*, die dominierende weibliche Figur aus dem Nationalepos der Osseten, dem *Nartenepon*²⁴, erinnert. Die mit starken matriarchalischen Zügen ausgestattete *Satana* ist nach wie vor ein Idol bei den Osseten, und dies nicht nur bei den Frauen.

Die alten Familienstrukturen haben sich in den Städten und Dörfern des Kaukasusvorlandes bereits fast völlig aufgelöst. In Südossetien war die Familienorganisation dank des georgischen Einflusses übrigens schon immer etwas lockerer, was sich auch positiv auf die Stellung der Frau auswirkte.²⁵

²³ S. FRITZ: *Schichten der ossetischen Onomastik*. In: Akten der 13. Österr. Linguistentagung. Graz 1988, 194 ff.

²⁴ Das *Nartenepon* ist eigentlich nur eine lose Sammlung von Sagen und Legenden, die über das gesamte Kaukasusgebiet verbreitet sind; der Zusammenhang der auf mündlicher Tradition beruhenden Einzelerzählungen ist dadurch gegeben, daß immer wieder dieselben Personen auftreten bzw. dieselben Familien in Generationenfolge agieren. Ist die Grundcharakteristik des "Epos" bei den verschiedenen Völkern auch im wesentlichen die gleiche, so liegen doch z.T. beträchtliche Unterschiede in bezug auf die Einzelcharaktere vor. So ist die Figur der *Satana* nirgendwo mit solcher Brillanz und Konsequenz herausgearbeitet wie bei den Osseten. Sie ist nicht nur eine außergewöhnlich schöne Frau, sondern gleichzeitig die listigste, intelligenteste und mächtigste unter den legendären *Narten*; sie verfügt über übernatürliche Kräfte, kann beliebig zaubern und weiß durch ihren "Weltspiegel" über alles, was auf der Erde geschieht, Bescheid. Alle anderen, auch die obersten Führer der *Narten*, holen ständig ihren Rat ein; auch darf niemand ohne ihre Erlaubnis an die materiellen Vorräte gehen. *Satana* ist auch die einzige Figur des ganzen Epos, die nicht stirbt, sondern über die Generationen hinweg jung, schön und begehrlich bleibt.

²⁵ Genaueres zur familiären und sozialen Struktur s. bei KALOEV 1971, 187 ff.

8. Zum Abschluß dieser Ausführungen soll nun in Kürze auf die aktuelle Lage der Osseten als ethnische Minderheit und ihre Chance, als Volk zu überleben, eingegangen werden.²⁶

Man muß in diesem Zusammenhang berücksichtigen, daß die geographische Zweiteilung Ossetiens durch den Kaukasushauptkamm, dessen gefährliche Pässe nur wenige zu überqueren wagten, unterschiedliche Voraussetzungen für Nord- und Südossetien geschaffen haben. Erst vor kurzem wurde das schon zur Zarenzeit diskutierte Projekt eines Tunnels, der die beiden ossetischen Hauptstädte miteinander verbindet, verwirklicht. Abgesehen von der geographischen Distanz haben auch die Lage Südossetiens innerhalb Georgiens und die Zugehörigkeit Nordossetiens zu Rußland zu Schwierigkeiten im Bereich von Mentalität und Kultur zwischen Nord- und Südosseten geführt.

In den letzten Jahren wurde die Tatsache, daß zunehmend weniger Osseten ihrer angestammten Sprache mächtig waren, immer deutlicher bemerkbar. Ein nicht geringer Teil jener Bürger, die sich bei den letzten Volkszählungen bei der Angabe ihrer Nationalität als Osseten registrieren ließen, beherrscht das Ossetische entweder schlecht oder gar nicht mehr. Dies betrifft nicht nur diejenigen, die Ossetien verlassen haben und oft schon seit mehr als einer Generation in den großen Metropolen der ehemaligen Sowjetunion leben. Wie konnte es nun zu einem solchen Sprachschwund und dem oft damit verbundenen nationalen Identitätsverlust kommen?

Ein Grund ist darin zu suchen, daß die Osseten in den innenpolitisch verhältnismäßig ruhigen vergangenen Jahrzehnten weder dem Russischen noch dem Georgischen gegenüber Abneigung hegten. Man bediente sich gewohnheitsmäßig der jeweiligen Amts- und Bildungssprache, des Russischen in Nordossetien und des Georgischen in Südossetien. Das Ossetische verlor dabei in weiten Kreisen immer mehr an Prestige. Es war niemals Schulsprache, wenn man von speziellem Unterricht in ossetischer Literatur u.ä. absieht, es war auch nie offizielle Amtssprache. So ist die ossetische Sprache im Laufe der Zeit immer mehr zu einem Instrument geworden, das das Ansehen eines Luxusguts oder eines folkloristischen Mittels hat, das man nur in gewissen Situationen zum Einsatz bringt, so z.B. in der familiären Sphäre oder in der Dichtkunst, die sich bei den Osseten großer Beliebtheit erfreut.

²⁶ Zum Zeitpunkt meines diesen Zeilen zugrundeliegenden Vortrags im Juni 1990 waren, trotz aller bereits zur Sprache gebrachten Vorahnungen, die in der Zwischenzeit eingetretenen Probleme in ihrer ganzen Härte nicht vorherzusehen.

Ein weiterer Grund für die geschwächte Stellung des Ossetischen besteht wohl auch darin, daß es keine alte Literatursprache ist. Alle Sprachen mit langer literarischer Tradition, z.B. Georgisch oder Armenisch, konnten sich gegenüber dem Russischen besser behaupten. Dies gilt auch für Sprachen wie z.B. die tadschikische Variante des Neopersischen, die sogar einen Schriftwechsel mitmachen mußten, der sie gezielt von ihrer Tradition abschneiden sollte.

Die wiedererwachten nationalistischen Tendenzen in den letzten Jahren des Bestehens der Sowjetunion haben auch bei den Osseten zu einer Rückbesinnung auf ihre ethnische Identität geführt. Als im Herbst 1989 die Georgier begannen, die innerhalb "ihres" Territoriums lebenden Südosseten massiv zu bedrohen und bald auch zu bekämpfen, waren die Mentalitätsunterschiede und das Konkurrenzdenken zwischen Nord- und Südosseten rasch vergessen. Als ebenfalls noch im Jahr 1989 als Folge des neu entdeckten Zusammengehörigkeitsgefühls Stimmen laut wurden, die sich für eine Vereinigung der beiden ossetischen Teilgebiete aussprachen, kam es zu solch brutalen Übergriffen von georgischer Seite, daß die sowjetische Armee eingreifen mußte, um die Georgier in ihre Schranken zu verweisen. Seit damals ist der Konflikt zwischen den ehemals friedlich zusammenlebenden und durch häufige Heiraten verbundenen Südosseten und Georgiern nicht mehr zur Ruhe gekommen. Der nächste Schritt war, daß die georgische Regierung den Südosseten ihren autonomen Status aberkannte, der ihnen noch eine Restsicherheit gewährleistet hatte. Was die Zukunft für Südossetien innerhalb des jetzt seinerseits in Bürgerkriegswirren gestürzten selbständigen Georgiens bringen wird, bleibt abzuwarten; viele haben ihr Heimatland bereits in Richtung Nordossetien verlassen. Bereits 1989 konnte man vereinzelt in Tbilisi Stimmen hören, denen zufolge die Südosseten "nach Hause" - gemeint ist damit Nordossetien - gehen sollten. Die Absurdität und Ignoranz einer solchen Forderung braucht nicht diskutiert zu werden. Wären die Zeiten friedlicher, könnten die Südosseten mit einem Jubiläum kontern: "1000 Jahre Osseten in Georgien" ließe sich gut an zu einem Zeitpunkt, wo Feiern dieser Art sich immer größerer Beliebtheit erfreuen; einer Ära und einer Umgebung, wo man es mit geschichtlichen Fakten, die "unpassend" erscheinen, nicht immer genau nimmt, würde eine solche Feier eher nützen als kriegerische Auseinandersetzungen.

Sigrīd KLEINMICH
Berlin

Häufig zitierte Literatur:

ABAEV 1949

Vasilij Ivanovič ABAEV: *Osetinskij jazyk i fol'klor*. Moskva-Leningrad 1949.

KALOEV 1971

Boris Aleksandrovič KALOEV: *Osetiny. Istoriko-étnografičeskoe issledovanie*. Izd. 2-e, isprav. i dopol. Moskva 1971.

THORDARSON 1989

Fridrik THORDARSON: *Ossetic*. In: Compendium linguarum Iranicarum. Ed.: Rüdiger SCHMITT. Wiesbaden 1989, 456-479.

Der roman *Vergangenheit*.

auf deutsch erschien er unter dem Titel *Die Geschichte des Usbekischen* – ist für viele seiner Landsleute eine Art heiliges Buch. In der Inszenierung des Taschkenter Hamza-Theaters eines Stücks, das diesen Roman zur Grundlage hat, steht heute das Buch in gewandiger Größe auf der Bühne. Es grenzt die Spielfläche nach hinten ab, und das Umhüllen der Bühne kommt jeweils den Szenenwechsel an. Bei den Usbekten erwacht das Buch Rührung und Siele, so als seien sie durch den 1925 erstmals vollständig erschienenen Roman noch einmal zu *ehl-i kizab*¹ geworden. Und die Begriffe verändern sich nicht, weil sie gerade erst wieder beginnen, einen Kulturkreis zu erkunden, zu dem sie bis zum Beginn unseres Jahrhunderts gehören.² Den Fragen, inwieweit die Usbeken – wie auch andere mithamatische Völker – trotz der Jahrzehntengroße Abgrenzung, Bestandteil dieses Kulturkreises blieben, in welchen Schritten heute die erneute Annäherung erfolgt und ob dann das zu erwartende große Maß an Identifizierung mit dem gemeinsamen kulturellen Erbe des Islamischen Orients zugleich eine derartig distanzierte Sicht erlauben wird, daß irgendjemand auf den Gedanken kommen könnte, den Begriff *ehl-i kizab* losgelöst von bisherigen Bedeutungen auf einen anderen Sachverhalt anzuwenden, will ich hier nicht nachgehen.

1. Als "Volk des Buches" verstanden die Muslime selber sich selbst die Juden und die Christen, um eine gewisse Gleichstellung und Achtung im Unterschied zu den Völkern zu erlangen, die kein heiliges Buch besitzen.

2. Die Leistungen der arabischen Gelehrten und Dichter für den kulturellen Aufbau des Arabischen der Wissenschaften des Islamischen Völker-Landes sind durchaus groß. Aber es war eben in den vergangenen Jahrzehnten hier wichtig, die wissenschaftliche Entwicklung des islamischen Orients deutlich von der Entwicklung der zentralen Vergangenheit zu trennen.

Ein weiterer Grund für die geschwächte Stellung des Ossetischen besteht wohl auch darin, daß es keine alte Literatursprache ist. Alle Sprachen mit langer literarischer Tradition, z.B. Georgisch oder Armenisch, können ohne Schwierigkeit dem Russischen besser behaupten. Dies gilt auch für Sprachen wie z.B. die tschetschensche Variante des Neopersischen, die sogar einen Schriftwechsel mit dem persischen Schriftsystem durchführte. **Осетинский алфавит** (ossetische Schrift) wurde ab 1921 unter der **«Инициатива**» begonnen.

Die wiedererwachten nationalistischen Tendenzen in den letzten Jahren des sozialistischen Ossetiens haben die Ossetos zu einer Rückbesinnung auf ihre ethnische Identität geführt. Als im Herbst 1989 die Georgier begannen, die ethnisch-muslimische Südosseten im **«Северо-Кавказский конфликт»** (Nord-Kaukasus-Konflikt) **«Молдавии»** (Moldawien) massiv einzuschlagen und Südosseten im **«Северо-Кавказский конфликт»** (Nord-Kaukasus-Konflikt) **«Грузии»** (Georgien) zu verdrängen, so daß die Südosseten und das Konkurrenzdenken zwischen Nord- und Südosseten rasch vergessen. Als ebenfalls noch im Jahr 1989 als Folge des neu entdeckten Zuziehungswillens geführte Stimmen laut wurden, die sich für eine Vereinigung der beiden ossetischen Teilstämme aussprachen, kam es zu solch brutalen Übergriffen von georgischer Seite, daß die sowjetische Armee eingreifen mußte, um die Georgier in ihre Schranken zu verwiesen. Seit damals ist der Konflikt zwischen den ehemals friedlich zusammenlebenden und durch häufige Heiraten verbundenen Südosseten und Georgiern nicht mehr zur Ruhe gekommen. Der nächste Schritt war, daß die georgische Regierung den Südosseten ihren autonomen Status aberkannte, der ihnen noch eine Restsicherheit gewährleistet hatte. Was die Zukunft für Südosseten nun außerhalb des jetzt seinesetos in Bürgerkriegswirren geformten ethnischen Georgiens bringen wird, bleibt abzuwarten; viele haben ihr Heimatland bereits in Richtung Nordossetien verlassen. Bereits 1992 konnten sich vereinzelt in Tiflis Stimmen hören, denen zufolge die Südosseten "nach Russland" - gemeint ist damit Nordossetien - gehen sollen. Die Ausurde und Auswirkung einer solchen Fluchtung braucht nicht diskutiert zu werden. Waren die ersten Friedlicher, könnten die Südosseten mit einem Jubiläum kontrast: "1000 Jahre Ossetos in Georgien" keine sich gut an zu einem Zeitpunkt, wo Feiern dieser Art sich immer größerer Beliebtheit erfreuen; einer Ära und einer Kultur, wo man es mit geschichtlichen Fakten, die "vergessen" erscheinen, nicht immer genau nimmt, wie sie sonst Feier eher nutzen als kriegerische Auseinandersetzungen.

Sigrid KLEINMICHEL
Berlin

Die Gestalt des Prosa- und Schriftstellers ^cAbdulla Qādirī im geistigen und kulturellen Leben Usbekistans

Der Roman *Vergangene Tage* (Ütkan kunlar) des Usbeken ^cAbdulla QĀDIRĪ - auf deutsch erschien er unter dem Titel *Die Liebenden von Taschkent* 1968 - ist für viele seiner Landsleute eine Art heiliges Buch. In der Inszenierung des Taschkenter Hamza-Theaters eines Stückes, das diesen Roman zur Grundlage hat, steht heute das Buch in gewaltiger Größe auf der Bühne. Es grenzt die Spielfläche nach hinten ab, und das Umblättern der Seiten kündigt jeweils den Szenenwechsel an. Bei den Usbeken erweckt das Buch Rührung und Stolz, so als seien sie durch den 1925 erstmals vollständig erschienenen Roman noch einmal zu *ehl-i kitāb*¹ geworden. Diesen Begriff allerdings verwenden sie nicht, weil sie gerade erst wieder beginnen, jenen Kulturkreis zu erkunden, zu dem sie bis zum Beginn unseres Jahrhunderts gehörten.² Den Fragen, inwieweit die Usbeken - wie auch andere mittelasiatische Völker - trotz der jahrzehntelangen Abgrenzung, Bestandteil dieses Kulturkreises blieben, in welchen Schritten heute die erneute Annäherung erfolgt und ob denn das zu erwartende große Maß an Identifizierung mit dem gemeinsamen kulturellen Erbe des islamischen Orients zugleich eine derartig distanzierte Sicht erlauben wird, daß irgendjemand auf den Gedanken kommen könnte, den Begriff *ehl-i kitāb* losgelöst von bisherigen Bedeutungen auf einen anderen Sachverhalt anzuwenden, will ich hier nicht nachgehen.

¹ Als "Volk des Buches" verstehen die Muslime außer sich selbst die Juden und die Christen, was eine gewisse Gleichstellung und Achtung im Unterschied zu den Völkern ausdrückt, die kein heiliges Buch besitzen.

² Die Leistungen der usbekischen Orientalisten, insbesondere der im Šarqšunāslik instituti der Akademie der Wissenschaften der Usbekischen SSR beschäftigten, sind unübersehbar. Doch war man in den vergangenen Jahrzehnten stets bemüht, die wissenschaftliche Erforschung des nichtsowjetischen Orients deutlich von der Erforschung der eigenen Vergangenheit zu trennen.

‘Abdulla QĀDIRĪ selbst sah sich sicher nicht als Bringer und Verkünder eines herausragenden Buches an. Er wußte, daß die Usbeken vieler neuer *Tāhir wa Zuhra*, *Čär darwiš* und *Bahramgur* bedurften. Davon sprach er im Vorwort zu seinem Roman. Und er wurde nicht müde, den Schreibenden unter seinen Landsleuten bildhaft zu erklären, wie sie schreiben sollten. So sagte er ihnen einmal: "...Der Stift ist kein Nudelholz (*üqlaǵı*), die Zeitschriften sind kein Basar, auf dem um Feldhaken gefeilscht wird... Das Wort muß eine Form sein, wohinein der Gedanke als Ziegel gelegt wird. Wenn er dann im Brennofen der Mehrheit (*küpčilik humdāni*) gebrannt ist, kann er zum Grundstein für den Ajwān des neuen Lebens (*jańğı hajāt ajwāni*) werden³.

Zwei Begriffe lenken hier besonders die Aufmerksamkeit auf sich: 1. *küpčilik humdāni*. ‘Abdulla QĀDIRĪ war kein eifriger Propagandist von Gemeinschaftswerken in der Literatur. Diese waren auch in den zwanziger Jahren noch die Ausnahme. Einige Autoren griffen offenbar zu einer derartigen Arbeitsweise, wenn einer von ihnen das Material, der andere Schreibfähigkeiten besaß. Erst in den dreißiger Jahren wurde das gemeinsame Verfassen von Gedichten und Dramen eine große Mode, die bisher, soweit ich weiß, von den Usbeken noch nicht kritisch betrachtet wurde. Die Hypertrophierung des Kollektivsinsns wird ein Grund dafür sein, das Benutzen von Namen bereits anerkannter Autoren, um den eigenen Namen ins Gespräch zu bringen, ein anderer. Es wird sich lohnen, hier weiter nachzufragen, in welchem Zusammenhang das kollektive Hervorbringen von literarischen Werken mit Genrebücherheiten und mit verschiedenen Formen von Auftragsdichtung steht.⁴ ‘Abdulla QĀDIRĪ wehrte sich dagegen, daß sich Autoren hinter ihren Worten versteckten oder daß sie selbst Hervorgebrachtes für die Meinung anderer oder gar aller ausgaben. Er

³ ‘Abdulla QĀDIRĪ: *Jazuwčilarımızga*. In: Muštum Nr. 17 (1926). Zitiert nach Kičik Asarlar (Kleine Schriften) (1969), 186.

⁴ Neben kollektiven Dichtungen waren besonders kollektive Dramen beliebt. Zu den bekanntesten gehören: Žija⁵ SA⁶İD und Mu⁷mingān MUHAMMADĞĀNOV: *Qānli kun* (Der blutige Tag), 1926; Žija⁵ SA⁶İD und Nazır SAFAROV: *Ta’rīh tilga kirdi* (Die Geschichte hat zu sprechen begonnen), 1931; Kāmil JAŞIN und M. MUHAMMEDOV: *Gulsara* (G., musikalisches Drama), 1934; Kāmil JAŞIN und Amīn⁸ UMARĪ: *Hamza* (H., historisch-biographisches Drama in Versen), 1940; Kāmil JAŞIN und Mahmūd RAHMĀN: *Uluğ Kanal* (Der große Kanal), 1940; UJGUN und İZZAT SULTĀN: *Altıser Nawāz*, 1940; N. POGODIN, Ȣamīd⁹ ĀLIMĞĀN, UJGUN und Ȣabir¹⁰ ‘ABDULLA: *Üzbekistān qılıčı* (Das Schwert aus Usbekistan), 1942. Hier handelt es sich um ein musikalisches Drama, dessen Musik ebenfalls von vier Komponisten verfaßt wurde; TUJGUN und Amīn⁸ UMARĪ: *Qaṣdāş* (Vergeltung), 1942; Kāmil JAŞIN, Ȣabir¹⁰ ‘ABDULLA und ČUSTI: *Dawrān Āta*, 1942; ČUSTI und Ȣabir¹⁰ ‘ABDULLA: *Qurban* ‘Umārov, 1944.

wies in seiner Zeitschrift *Muštum* anonyme Zuschriften zurück und erklärte, daß er diese nicht abdrucken werde, denn hier würde nur ein privates Ziel verfolgt. Er werde in seiner Zeitschrift niemanden der Lächerlichkeit preisgeben, wenn sich der Schreiber nicht öffentlich zu seinen Zeilen bekenne.⁵ So ist *küpçilik humdāni* der *Brennofen der Mehrheit* wohl eher der *Brennofen des Gemeinwohls*, das die Schreibenden im Auge haben sollen. - Der zweite Begriff, der das Nachdenken lohnt, ist *jañgi hajät ajwāni*, der *Ajwān des neuen Lebens*. Um einen Ajwān, wo sich an kühleren Tagen die Freunde versammeln, wird häufig das Haus erweitert, wenn der Hausherr Geld und Zeit dafür findet. Man kann wohl annehmen, daß ^oAbdulla QĀDIRĪ keinen Zweifel daran hegte, daß das Haus mittelasiatischer Kulturen bereits errichtet ist, daß es nicht eingerissen und neu erbaut werden muß, daß es aber eines Anbaus bedarf, der eine Kommunikation auf neue Weise ermöglicht. Seine Prosa sah er gewiß als Fortsetzung und Erneuerung der bisherigen Literatur zugleich an.⁶

Trotzdem steht der Roman *Vergangene Tage* als ein besonderes Buch da. Es war der erste usbekische Roman, und er traf den Geschmack der usbekischen Leser gut. Von der Begeisterung, Anteilnahme und Erregung, die das Buch in den zwanziger Jahren hervorrief, künden viele halblegendäre Berichte, und man kann leicht neue Legenden hinzufügen, wenn man die Usbeken heute nach den Eindrücken befragt, die der Roman bei ihnen hervorrief. Die Erzählungen darüber, daß der Roman auswendig gelernt worden sei, reißen nicht ab. Sie beziehen sich vor allem auf die zwanziger und dreißiger Jahre, als sich die Leser auch gegenüber ^oAbdulla QĀDIRĪ äußerten, wie die Romanfiguren sich besser hätten verhalten sollen (die Frau, z.B., die ihre Nebenfrau vergiftete, hätte nach der Meinung eines Briefschreibers von dem Gatten getötet werden müssen). Als Beweis für die große Verbreitung von ^oAbdulla Qādirīs Ruhm wird von einem Händler berichtet, der seine Schafe über mehrere hundert Kilometer nach Taschkent trieb und hundert davon gegen hundert Exemplare

⁵ Muštum Nr. 14, 1925, 2, zitiert nach Kičik ASARLAR, 143.

⁶ Timur PULATOW hat auf den Begriff Ajwān des neuen Lebens ironisch reagiert. In dem Roman *Der Widerspenstige aus Buchara*, Berlin 1982, 434 heißt es: "Still verließen sie ihre kalten Mansarden und bauten sich Häuser. Dafür nahmen sie immer häufiger jene alttümlichen Ziegel, die sie auf der Ödfläche ausgruben." (Übersetzung nach dem Original, S. KLEINMICHEL).

des Romans eintauschen wollte, was jedoch nicht gelang, weil weder der Verlag noch der Autor Exemplare zurückbehalten hatten.⁷

Einen gewissen Aufschluß über die öffentliche Anerkennung, die ^cAbdulla QĀDIRĪ noch selbst erlebte, können die Literaturlehrbücher und Chrestomathien geben.

In ein Literaturlehrbuch von 1933 für die Mittelschulen⁸ nahm man Teile aus ^cAbdulla Qādirīs 1929 erschienenen zweiten Roman *Der Skorpion aus der Gebetsnische* (*Mehrābdan čajān*) auf. Dieser Roman ist von der offiziellen Kritik immer höher bewertet worden als der erste, weil sie die Vergangenheitsdarstellung darin besser bewältigt fand. Für die Mehrzahl der Leser jedoch war und ist der Roman *Vergangene Tage* der Roman ^cAbdulla Qādirīs und der usbekische Roman. Den Roman *Der Skorpion aus der Gebetsnische* ordnete man 1933 weder der sowjetischen noch der "bürgerlich-dschadidischen" Literatur zu. Diese Unterkapitel hatte das Lehrbuch. Man gab ihm ein eigenes Kapitel, das mit *Bilder aus der vergangenen Zeit des Feudalismus* (*Ütmiš feodalizm dawridan taswirlar*) überschrieben war.

1936 war man offensichtlich immer noch der Meinung, daß ^cAbdulla QĀDIRĪ mit der Gegenwartsliteratur nichts zu tun habe. Ein Lehrbuch für die 6. Klasse⁹ nahm den Text seines Theaterstückes von 1915 *Der unglückliche Bräutigam* (*Bahtsiz kujāw*) auf. Es findet sich zusammen mit anderen Texten (von MUQĪMĪ, BEHBŪDĪ, TAWALLĀ und UFİZĀDA) in dem Kapitel "Usbekische Literatur in der Kolonialzeit" (*Mustamlika dawri uezbek adabijāti*), ein Terminus, der nur ein oder zwei Jahre später - bis 1989 - völlig aus den Veröffentlichungen verschwand. Dagegen erwähnt ein Lehrbuch für die 7. Klasse¹⁰ ^cAbdulla QĀDIRĪ nicht, während hier schon die Namen derer zu finden sind, die in den kommenden Jahrzehnten und ungebrochen bis 1989 als die wichtigsten

⁷ Habibulla QĀDIRĪ: *Ātam haqida*. Taschkent 1974, 124 f.

⁸ ^cA. SA^cDI, Parsa ŠAMSĪ: *Ürta maktab adabijāt darslari učun jardamči materiallar*. Taschkent 1933.

⁹ H. JA^cQÜBOV, S. PALASTROV: *Adabijāt chrestomatijasi, ürta maktabalariniň 6 sinfi učun*. Taschent, Samarkand 1936.

¹⁰ N. ^cĀLIM, P. ŠAMSĪ: *Häzirgi zamān adabijāti, Adabī asarlar tüpləmi, ürta maktabalariniň 7 sinfi učun*. Taschkent, Samarkand 1936.

Schriftsteller der dreißiger Jahre galten (Gafür ǦULĀM, Ḥamīd °ĀLIMĞĀN, °Abdulla QAHHĀR, JAŠIN).

Beide Romane von °Abdulla QĀDIRĪ aus den zwanziger Jahren erlebten in den dreißiger Jahren noch Auflagen (*Ütkan kunlar* 1933 mit einer Auflagenhöhe von 15.000 Exemplaren, *Mehrābdan čajān* ebenfalls 1933 und 1935. Dieser Roman erschien 1935 auch in tadschikischer Sprache in Stalinabad unter dem Titel *Kağdūm az mehrāb*).

In den achtzehn Jahren zwischen der Hinrichtung °Abdulla QĀDIRĪS 1938 und seiner Rehabilitierung 1956 verbreitete das hinsichtlich seiner Person und seines Werkes verordnete Schweigen Angst. Die meisten Leser werden ihre Bücher von °Abdulla QĀDIRĪ vernichtet haben. Auch die usbekischen Bibliotheken bewahrten sie nicht mehr auf.¹¹

Nach 1956 beeilte man sich nicht, die Romane °Abdulla QĀDIRĪS wieder in die Pläne für den Literaturunterricht hineinzunehmen. In den Lehrbüchern wird sein Name erst Mitte der sechziger Jahre wieder genannt, und erst in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre stellt man sein Schaffen annähernd so ausführlich dar wie das anderer usbekischer Autoren (HAMZA, Ḥamīd °ĀLIMĞĀN, ĀJBEK). Seit dieser Zeit druckte auch der Schulbuchverlag (*Ūqituwči našrijāti*) beide Romane wiederholt in Auflagenhöhen zwischen 10.000 und 200.000 Exemplaren. In eine Chrestomathie für die Schulen war in den sechziger Jahren ein Ausschnitt (26 Seiten) aus dem Roman *Der Skorpion aus der Gebetsnische* aufgenommen worden,¹² verschwand dann jedoch noch einmal daraus.

¹¹ Bei den heute in den Bibliotheken vorhandenen Büchern aus den dreißiger Jahren fehlen in mehreren Exemplaren die ersten Seiten. In einem Fall gibt es eine Eintragung, die darauf schließen lässt, daß das verbotene Buch 1941 einem Mann abgenommen wurde. Aber eine russische Wissenschaftlerin in Usbekistan, die das Usbekische von Kindheit an neben dem Russischen erlernte, berichtete auch, daß eine ātin qji (eine Frau, die Bücher in arabischer Schrift liest und die früher in Mädchenschulen Lesen und Literatur unterrichtete; jetzt haben die ātin qji vor allem die Funktion, zu feierlichen Anlässen in Frauengesellschaften aus alten Büchern vorzulesen) etwa 1943 den zwölfjährigen Mädchen des Dorfes an mehreren aufeinanderfolgenden Abenden den Roman *Vergangene Tage* vorgelesen habe.

¹² S. °AZİMOV, Ju. SULTĀNOV, M. AMATOV, K. AHMEDOV, U. ALĀHİDDİNOV: *Sovet adabijati chrestomatijasi, ... 10 sinfi üçun, 2 našri*. Taschkent 1964.

Ein ähnliches Bild erhält man, wenn man sich die publizierten Abiturfragen im Fach Literatur ansieht. Anfang der siebziger Jahre kommt unter den 66 Fragen, aus denen die Schüler zwei auswählen, keine zum Schaffen von ʻAbdulla QĀDIRĪ vor, obwohl der größte Teil der Fragen der usbekischen Literatur gewidmet ist. Aus der Weltliteratur sind nur Shakespeare, Tagore, Gorki und Julius Fučík genannt, letzterer weil er Usbekistan besuchte und Interesse an der usbekischen und tadschikischen Literatur zeigte. Erst in den achtziger Jahren stellte man den Schülern Fragen zu ʻAbdulla QĀDIRĪs Romanen.¹³

Das Auf und Ab in der Schule und das lange Zögern, bis sich das Bildungsministerium dazu durchrang, in ʻAbdulla QĀDIRĪ wieder einen bedeutenden Autor der usbekischen Literatur zu sehen, ist Ausdruck des unter Schriftstellern und Literaturwissenschaftlern geführten Streits wie auch des Streits, den sie mit sich selbst auszufechten hatten und haben. Davon trat nicht allzu viel an die Öffentlichkeit, aber die Auseinandersetzungen zeichnen sich doch vermittelt in den Büchern und Zeitschriften ab.

Ich möchte das vor allem an drei Texten deutlich machen. Der Schriftsteller ĀJBEK hatte 1935 eine Studie über ʻAbdulla QĀDIRĪ verfaßt (*ʻAbdulla Qādirīniň iğādi jılı*, Täskent). Zwar kritisierte er den Schriftsteller nicht wegen des Genres Historischer Roman, worin andere Kritiker schon eine verwerfliche Abwendung von der Gegenwart sahen, aber im Gleichklang mit anderen Autoren jener Zeit behauptete auch ĀJBEK, ʻAbdulla QĀDIRĪ bewerte die historischen Ereignisse von einem bourgeois Standpunkt aus, durch seine Hauptgestalten bringe er seine eigenen bürgerlich-nationalistischen Ideen zum Ausdruck, er stelle das Leben der Ausgebeuteten in idealisierter Form dar, andererseits sei seine Prosa von Pessimismus durchdrungen, es fehle ihm an Erfahrungen in der realistischen Gestaltung usw. In ĀJBEKS zehnbändige Werkausgabe vom Anfang der siebziger Jahre und in seine neunzehnbändige Werkausgabe vom Ende desselben Jahrzehnts wurde der Aufsatz in so gründlich veränderter Form aufgenommen, daß der Leser nicht mehr ahnt, welchen Anteil auch ĀJBEK - gewollt oder nicht gewollt - an der ʻAbdulla QĀDIRĪs Tod vorausgehenden Verleumdungskampagne hatte. Erst in der zweiten Werkausgabe ĀJBEKS erklärte eine Anmerkung, daß es sich um eine im Einverständnis mit dem Autor redigierte Fassung handele. Die Mühe, genauere Angaben zu machen, erspart sich

¹³ ʻUrta maktab kursini tamālawčılardan əlinadıgan imtihānlar učun biletlar, 1971-72 üßuw jiliučun. Taschkent 1972; ... 1985-86 üßuw jili učun. Taschkent 1986.

gründliche Herausgeberkollektiv. Zu ^ĀJBEKS Gunsten ist aber zu sagen, daß es im Jahr 1937 keine Äußerungen von ihm zu geben scheint, durch die ^cAbdulla QĀDIRĪ denunziert worden wäre. Und ^Habibulla Qādirī hielt ^ĀJBEK für völlig frei von Neid und Äußerungen, die das Leben seines Vaters hätten gefährden können, weshalb er einige Sätze aus ^ĀJBEKS Erinnerungen von 1966 seinen eigenen Büchern von 1974 und 1983 über seinen Vater als Motto voranstellte.

Der schon lange vor seinem Tod 1968 schwerkranke ^ĀJBEK hat möglicherweise gar keinen Anteil an dem Verschleieren der wirklichen Tatsachen gehabt. - Was die Wissenschaftler zur Änderung des Aufsatzes von 1935 veranlaßte, waren nicht so sehr neue theoretische Erkenntnisse. Es ging eher um ethische Maßstäbe und um den sozialpädagogischen Ansatz in der Literatur wie auch bei der Darstellung von Schriftstellerpersönlichkeiten. Die usbekische Literaturwissenschaft ging stets davon aus, daß eine positive literarische Figur und um so mehr eine anerkannte historische Persönlichkeit ihre Haltung gegenüber der Realität ändern kann, daß sie sich jedoch ausschließlich vom Niederen zum Höheren entwickelt wie die Realität selbst. Die Entwicklungsimpulse, die Auseinandersetzung mit diesen oder jenen Fragen wurden dabei im Grunde negativ bewertet, indem "Widersprüchliches" in der Haltung eines Menschen immer als Makel galt. Darüber, daß sachlich gemeinte Vorbehalte innerhalb weniger Monate in einen gesellschaftlichen Kontext geraten konnten, worin sie eine ganz andere Funktion erhielten, wird auch heute noch kaum gesprochen. Der im Vergleich zu den Kämpfen der zwanziger Jahre versöhnend wirkende große Schriftstellerkongreß von 1934 hatte wohl ^ĀJBEK zu seiner kritischen Studie veranlaßt. Er wird zu diesem Zeitpunkt ebensowenig wie ^cAbdulla QĀDIRĪ gehaft haben, daß das Herausstellen des Gemeinsamen keineswegs das Bestreben ausdrückte, in Zukunft immer wieder erneut von den unterschiedlichen Meinungen zu einem Konsens zu gelangen.

Da nun ^ĀJBEK einmal - etwa seit den fünfziger Jahren - zum "Klassiker" erhoben war, sollte er auch eine durch und durch lautere Persönlichkeit sein. So - glaubte man - könne von ihm eine Vorbildwirkung ausgehen, dieselbe, die man auch von den literarischen Figuren erwartete. Aus diesem Grund "reinigte" man seinen Text.

Diesem Bild von einer in die schrecklichen Vorgänge seiner Zeit nicht verstrickten Persönlichkeit fügt ^cIZZAT SULTĀN in seinem Theaterstück von 1985

neue Striche hinzu. Er gibt ÄJBEK als reinen Jüngling, der den großen Lehrer 'Abdulla QĀDIRĪ bewundere und verehre.

Der zweite auf den Streit hinweisende Text ist eine Publikation von Habibulla Qādirī, dem Sohn 'Abdulla QĀDIRĪS. In einer Artikelserie, die ein halbes Jahr nach seinem Tod im Sommer 1989 erschien (*Jäslīk*, Nr. 4-7), übergab er der Öffentlichkeit jenen Teil der Erinnerungen, die er in sein Buch *Über meinen Vater* (*Ātam haqida*, 1974, 1983) nicht hatte aufnehmen können.

Über den Tod 'Abdulla QĀDIRĪS enthielt das Buch von 1974 nur einen Satz. In der erweiterten Buchausgabe von 1983 fehlte auch dieser. Der Schriftsteller stand damit wieder in der Reihe derjenigen, die den Literaturgeschichten zufolge ein Geburtsjahr, eine bestimmte Herkunft, einen Bildungsweg und ein reiches literarisches Schaffen, jedoch keinen Tod haben. Bei 'Abdulla QĀDIRĪ ist allerdings, wie bei vielen Persönlichkeiten des Orients bis zum 19. und teilweise bis zum 20. Jahrhundert, auch der Lebensanfang in der Geschichte verborgen. Als 'Abdulla QĀDIRĪ noch lebte, wurden als Geburtsjahr 1894, 1895, 1896 und 1897 angegeben. Jetzt hat man sich auf 1894 und den 10. April geeinigt.¹⁴ Ebenso unsicher war bis 1989 das Lebensende des Schriftstellers. 1937 wurde er verhaftet und seine Spuren verloren sich in einem Taschkenter Gefängnis. Nach der Rehabilitierung wurden als Todesdatum die Jahre 1938, 1939 und 1940 genannt. Erst Ende der achtziger Jahre erhielt Habibulla Qādirī die Auskunft, daß sein Vater am 5. Oktober 1938 zum Tode verurteilt worden sei und daß das Urteil am selben Tage vollstreckt wurde. Doch läßt sich auch dieses Datum anzweifeln. In den Gerichtsakten findet sich ebenso Verwirrendes

¹⁴ Trotzdem wurde der 95. Geburtstag nicht 1989, sondern mit einer mehr als halbjährigen Verzögerung im Januar 1990 durch einen Festakt begangen. Das Sekretariat des Usbekischen Schriftstellerverbandes hatte sich erst in seiner Sitzung am 25. 4. 1989 mit der Vorbereitung des Jubiläums befaßt. Hier sprach man davon, daß der Geburtstag im Mai sei, man wolle ihn jedoch im September feiern, weil die Vorbereitungszeit nicht ausreiche. Gesprochen wurde über die Eröffnung eines 'Abdulla-Qādirī-Museums, darüber, daß eine Hochschule, eine Metrostation, ein Theater, eine zentrale Straße den Namen des Schriftstellers erhalten sollten. Weiterhin wurde die Stiftung eines 'Abdulla Qādirī-Stipendiums an der Philologischen und an der Journalistischen Fakultät der Taschkenter Universität erörtert. Geplant wurden Lesungen aus den Werken 'Abdulla QĀDIRĪS mit anschließender Diskussion (*Qādirī-hänlik*), eine Fernsehserie, eine fünfbandige Werkausgabe und anderes mehr. Vgl. *Üzbek Adabijati wa San'ati* vom 28. 4. 1989, 3. Im Mai sprach der Literaturwissenschaftler Äzād ŠARAFIDDĪNOV in der Abulqāsim Madrasasi in Taschkent, wo 'Abdulla QĀDIRĪ studiert hatte. Vgl. *Üzbek Adabijati wa San'ati* vom 5. 5. 1989, 1. Die meisten der erörterten Maßnahmen wurden jedoch noch weiter hinausgeschoben. Zu den Faktoren, die der Qādirī-Ehrung nicht förderlich waren, könnte durchaus das Hamza-Jubiläum (100. Geburtstag im Mai 1989) gehören. Vgl. auch Anmerkung 22.

wie in den Unterlagen vieler russischer und anderer Intellektueller, aus denen in den vergangenen Jahren zitiert werden konnte. Einem Dokument zufolge wurde das Urteil an °Abdulla QĀDIRĪ am 4. Oktober 1936 vollstreckt. Ein anderes Papier in derselben Mappe dokumentiert die Gerichtsverhandlung am 5. 10. von 12.45 bis 13 Uhr und die Anweisung, das Urteil am gleichen Tag zu vollstrecken.¹⁵ Darüber, wo der Vater begraben wurde, erhielt Ḥabībulla Qādirī keine Auskunft, und er spricht die Vermutung aus, es könne die Furcht bestehen, daß das Volk den Begräbnisort von °Abdulla QĀDIRĪ in einen Pilgerort verwandelt, wenn bekannt werde, wo er sich befindet.

In seinen Memoiren von 1989 zitiert Ḥabībulla aus den Protokollen einer Plenarsitzung des Schriftstellerverbandes von 1937 und einer Kommission des Verbandes, welche die politische Gesinnung der Mitglieder im gleichen Jahr zu untersuchen hatte. Daraus geht hervor, in welchem Maße einige Schriftsteller ihre Kollegen volksfeindlicher Haltungen beschuldigten und aus ihren Reihen ausschießen. Der Ausschluß °Abdulla QĀDIRĪS aus dem Schriftstellerverband im Sommer 1937 ging seiner Verhaftung im Dezember und seinem Tod neun Monate später voraus.

Wenn man bedenkt, daß einige der Personen, die in den Protokollen von 1937 zuungunsten °Abdulla QĀDIRĪS aussagten, noch leben oder daß ihre Angehörigen und deren Freunde leben und daß es sich um Schriftsteller handelt, die in Usbekistan gut bekannt und hochgerühmt sind, so ist es verständlich, daß um die Publikation Ḥabībulla Qādirīs heftig gestritten wird. Es gibt auch Stimmen, die meinen, man solle mit derartigen Veröffentlichungen aufhören, sonst schaffe man nur von neuem eine Atmosphäre der gegenseitigen Feindschaft, wie sie die stalinistischen Beamten (*stalinča me'mürlar*) hervorgebracht hätten.¹⁶

Ḥabībulla Qādirī kommentiert die ganz unterschiedlichen Teile seiner Erinnerungen fast nicht. Auf zwei Episoden, die auf ihre Weise Auskunft über geistige Prozesse in Usbekistan geben, möchte ich an dieser Stelle noch eingehen. Das Buch *Über meinen Vater* enthielt bereits manches Alltagsdetail. Doch beschrieb Ḥabībulla dort vor allem Begebenheiten, von denen er zu Recht

¹⁵ R. SAFAROV: *K 95-letiju so dnya roždenija zamečatel'nogo uzbekskogo pisatela Abdully Kadyri, razdelivšego tragičeskuju učast' mnogich žertv stalinskich repressij*. In: *Pravda Vostoka* 16. 12. 1989.

¹⁶ Vgl. hierüber bei Närbaj UDĀJBERGANOV: *Taftišsiz uersiš būlmajdi* (Ohne Untersuchung gibt es kein Wachstum). In: *Gulistān* 1, 1990, 24-26.

erwarten konnte, daß sie für den heutigen Leser eine komische Wirkungskomponente haben, wie die Tatsache, daß 'Abdulla QĀDIRĪs Schriftstellerberuf in der Familie nicht geachtet war, weil man seine Schreiberei für brotloses Tun hielt. Oder er wählte aus, was die große Anerkennung unterstreichen konnte, die der Autor sowohl bei den einfachen Leuten in der Nachbarschaft als auch bei einigen Dichtern und selbst beim Präsidenten der Republik besaß. So bestärkte er die gängige Vorstellung, die man sich in Usbekistan von einer bekannten Persönlichkeit macht. Er bewies gleichsam, daß auch sein Vater in diesen Rahmen paßt. Mit der Publikation von 1989 aber durchbrach er das Schema. Und hier wird offenbar, daß die größere Offenheit gegenüber entscheidenden historischen Ereignissen sowie die Möglichkeit, über Verhaftung und Tod unabhängig davon zu sprechen, welche Persönlichkeiten verwickelt sind, auch ein neues Verhältnis zum Alltag schafft.

Nun erscheinen in Erinnerungssplittern auch unheroische Episoden aus dem Leben des bekannten Schriftstellers. Dazu gehört der Kauf einer Friedhofstelle für ein Familiengrab im Jahr 1918, wo als erster der mit 104 Jahren gestorbene Vater 'Abdulla QĀDIRĪ 1924 begraben wurde. Der Autor des weithin berühmten Romanes *Vergangene Tage* bemühte sich im Jahr 1918, das man sich als Jahr voller revolutionärer Ereignisse vorstellt, um einen Begräbnisort, obwohl dafür nicht einmal ein akuter Anlaß bestand. Der Vater 'Abdulla QĀDIRĪ hatte lediglich sein altes Haus verkauft und ein neues erworben, von dem das bisherige Familiengrab zu weit entfernt erschien. Diese Tatsache paßte nicht zu dem bisherigen 'Abdulla-Qādirī-Bild. Sie eignete sich vor allem dann nicht für die Erinnerungen, wenn es noch galt, zu beweisen, wie sehr der Autor Anerkennung verdient und solange Anerkennung etwa zu gleichen Teilen nach den Schriften eines Autors und nach seiner revolutionären Tätigkeit gewährt wird.

An einer anderen Stelle seiner Memoiren wendet sich Habībulla Qādirī seinem eigenen Leben zu. Das geschieht nur in dem Maße, wie es mit dem Schicksal des Vaters verknüpft war. Er verbrachte die Jahre 1945 bis 1955 im Gefängnis und in Lagern, weil er Bücher seines Vaters zu Hause aufbewahrt hatte oder doch mehr deshalb, weil man annahm, er könne der Sowjetmacht die Hinrichtung seines Vaters nicht verzeihen und werde früher oder später eine regierungsfeindliche Tätigkeit beginnen. Das sagte ihm der Untersuchungsrichter ganz offen und zynisch. In den Lagern begegneten ihm Leute, die ebenfalls wegen 'Abdulla QĀDIRĪ verurteilt waren. Ein Mann hatte den Roman *Vergangene Tage* unterderhand verkauft. Ein anderer hatte gemeinsam mit vier

oder fünf weiteren den Roman abends im Teehaus gelesen. Im ersten Jahr, nachdem er die Freiheit wiedererlangt hatte, fuhr Habibulla nach Moskau, um das Lenin-Stalin-Mausoleum zu besuchen. Er konnte, weil seine Haft im Paß eingetragen war, keinen Ausweis erhalten, der dazu berechtigte, sich in der langen Reihe auf dem Roten Platz anzustellen. Ein Freund besorgte auf Umwegen für sich selbst einen zweiten Schein, und so gelang es ihm doch, sich seinen Wunsch zu erfüllen. Habibulla Qādirī berichtet an dieser Stelle nicht, welche Gefühle ihn bewegten. Lenin gegenüber war es gewiß Verehrung, aber es ist nicht sicher, ob es Stalin gegenüber Abscheu war. Zwar erzählt er von einem jungen Mann im Lager, der die Fähigkeit eines *qiziqči* - eines Volksschauspielers besaß. Dieser stellte sich, als man von Stalins Tod erfahren hatte, weinend und antwortete auf die Frage, was denn geschehen sei, auf *qiziqči*-Art: "Ich weine, weil Väterchen Stalin unsere Welt verlassen hat. Wer wird uns jetzt fünfundzwanzigjährige Haftstrafen geben?" Die meisten Umstehenden, sagt Habibulla, hätten nichts begriffen, nur die drei oder vier Usbeken verstanden den traurigen Spaß. (Jāšlik 7, S. 47) Aber in demselben Kapitel gibt es auch folgende Reminiszenz: "Das Erstaunliche ist, daß wir soviel Leid und Qualen, Unterdrückung, Erniedrigungen, Freiheitsberaubung und Beleidigungen erlebt hatten und trotzdem auf den Straßen unwillkürlich mitriefen: 'Es lebe Genosse Stalin. Er hat uns die Befreiung, eine nie gekannte Freiheit, die Unabhängigkeit geschenkt !'" (Bizni ăzădlikka, misli kürilmagan erkinlikka, hürlikka čiqardi) (Jāšlik 7, S. 48).

Inzwischen ist es überall in der Welt, wo Interesse für diesen Teil der Vergangenheit besteht, auch möglich zu erfahren, daß die Betroffenen jener Zeit unterschiedlich auf ihr Schicksal reagierten. Aber neben einer Vielzahl anderer Gründe für das sehr langsame Reifen des menschlichen Geistes sind wohl auch diese Zeilen Habibulla Qādirīs zu bedenken.

Der dritte in diesem Zusammenhang interessante Text ist *‘IZZAT SULTANS* Theaterstück von 1988 mit dem Titel *Die vergangenen Tage von ‘Abdulla Qādirī - eine dramatische Erzählung (dramatik riwājat)* auf der Grundlage von Motiven aus der Prosa des Autors und unter Verwendung von Ereignissen aus seinem Leben. Zuschauer hat das Stück, wenn auch wenige Monate nach der Uraufführung schon nicht mehr alle Plätze besetzt sind. Man liebt in Usbekistan mehr die komischen Theaterstücke, und die Usbeken lassen sich ungern ihr Bild von den Romangestalten zerstören, das sie sich durch das Lesen und durch einen Ende der sechziger Jahre gedrehten Film gemacht haben. Unter den

Kennern der Literatur und ihrer Geschichte hat das Stück Kontroversen hervorgerufen. Eine Gruppe von Literaten sieht darin lediglich eine Bühnenfassung des Romans und hält es für unangemessen, daß ein anderer Schriftsteller als 'Abdulla QĀDIRĪ als deren Autor auftritt. Ein Teil dieser Streiter für 'Abdulla QĀDIRĪ spricht 'IZZAT SULTĀN das moralische Recht ab, den Text des großen Romanciers für eine eigene Arbeit zu benutzen. Sie haben dabei offensichtlich die Aufsätze und Reden des Literaturwissenschaftlers und Dramatikers vor Augen, die dieser im ersten Jahrzehnt nach der Rehabilitierung 'Abdulla QĀDIRĪS verfaßte.¹⁷ Er würdigte darin die Prosa des ersten usbekischen Romanciers, sparte aber auch nicht mit Kritik. Die Klassengegensätze seien ungenügend herausgearbeitet, es fehle im Roman die progressive gesellschaftliche Kraft, welche im Stande ist, das Feudalsystem zu überwinden; das Geschichtsverständnis 'Abdulla QĀDIRĪS sei schwächer als das anderer Autoren (AMZA und S. AJNĪ) gewesen. In seine literaturtheoretischen Arbeiten der siebziger Jahre nahm 'IZZAT SULTĀN diese Äußerungen nicht mehr auf, veräumte es aber nicht, den langjährigen Vorsitzenden des Usbekischen Schriftstellerverbandes Kāmil JAŠIN zu zitieren, der an genau diesen Ansichten 1976 noch festhielt.¹⁸ Er empfand wahrscheinlich die Situation als so unsicher, daß er eine Rückkehr der offiziellen Meinung zu Kāmil JAŠINS Überzeugung für möglich hielt und sicherte sich durch das Zitat ab, obwohl er JAŠINS Meinung nicht mehr teilte. Einen Kommentar über seine eigene Meinungsänderung gibt 'IZZAT SULTĀN nicht.

Was in theoretischen Erörterungen bisher nicht zu finden ist, wird aber in 'IZZAT SULTĀNs umstrittenen Theaterstück deutlich: Der reale Geschichtsverlauf im 20. Jahrhundert hat die geschichtstheoretischen Kriterien, die im Mittelpunkt der ästhetischen Ansichten der usbekischen Wissenschaftler standen, nicht bestätigt. 'IZZAT SULTĀN unternimmt in seinem Stück von 1988 nicht mehr den Versuch, jedes Ereignis eindeutig einer progressiven oder reaktionären Tendenz zuzuordnen oder negative Zeittendenzen durch positive, siegreiche Gestalten als bald überwindbar darzustellen.

¹⁷ 'Izzat SULTĀN, in: Asarlar. Bd. 2, Taschkent 1972, 137-147 (1958); 333-393 (1962); ders.: 'Abdulla Qādir - romāncılığımız Atabegi ('Abdulla Qādirī, der Atabek unserer Romankunst). In: Fan wa turmuš Nr. 7. 1967, 22-25.

¹⁸ Vgl. z.B. die von 'Izzat SULTĀN geschriebenen Kapitel in: Adabijät nażarijasi. Bd. 2. Taschkent 1979, insbesondere 427, 430, 432 f. und ders. in: Adabijät nażarijasi. Taschkent 1980, 126 ff., 144, 146, 162-166. Das Jašin-Zitat erscheint auf S. 165.

In dem Theaterstück *Die Vergangenen Tage von ^cAbdulla Qādirī* wechseln Szenen aus dem Roman, dessen Handlung in der Mitte des 19. Jahrhunderts angesiedelt ist, und aus dem Leben ^cAbdulla QĀDIRĪS einander ab. Die Hauptgestalt des Romans, Ātabek, wird - wie ^cIZZAT SULTĀN es verlangte - von dem Schauspieler gespielt, der auch ^cAbdulla Qādirī darstellt.¹⁹ Ebenso hat der Verräter, der Ātabek aus dem Leben schaffen will, seine Entsprechung auf der Handlungsebene des 20. Jahrhunderts. Nur die Verleumdungsmotive unterscheiden sich. Im 19. Jahrhundert geht es um eine schöne Frau, im 20. Jahrhundert um literarischen Ruhm mit deutlicher Anspielung auf den Mozart-Salieri-Konflikt, wie er bei Puschkin dargestellt ist. Die Romanszenen hat ^cIZZAT SULTĀN für die Dramatisierung in eigene Worte gefaßt. Doch hat er sich bemüht, genau das zu treffen, was sich bei ^cAbdulla QĀDIRĪ findet. Hinzufügungen, die man nach ^cIZZAT SULTĀNS kritischen Äußerungen bis in die sechziger Jahre hätte erwarten können, gibt es nicht. ^cIZZAT SULTĀN berichtigt nicht ^cAbdulla QĀDIRĪ, sondern sich selbst: Der humanistisch Gesonnene, der von der Realität seines Landes manches begreift, was andere noch nicht wissen, ist im 19. und im 20. Jahrhundert zum Untergang verurteilt. Die Doppelfigur Ātabek - Qādirī befindet sich am Anfang des Stükcs im Gefängnis und wird in der Mitte und am Ende wieder dorthin geschleppt. Die Rettung am Anfang und in der Mitte ist mit Zufällen verbunden, die tödliche Bedrohung aber kehrt immer wieder, und am Ende gibt es auch keinen rettenden Zufall mehr. Die Zufälle geschehen in ^cIZZAT SULTĀNS Theaterstück nicht unabhängig von menschlichem Wirken. Aber der Wille zur Rettung verlangt außer menschlicher Integrität auch Macht, wenn er sein Ziel erreichen will. So tritt als erster Retter der usbekische Präsident (Vorsitzender des Präsidiums des Zentralen Exekutivkomitees der Usbekischen SSR) Jüldāš Ahunbābāev auf. Dieser Episode liegen Ereignisse von 1926 zugrunde. ^cAbdulla QĀDIRĪ wurde damals verhaftet.²⁰ Als er einen Hungerstreik androhte, wurde ihm der Grund für die Inhaftierung mitgeteilt. Ihm wurde vorgeworfen, Artikel veröffentlicht zu haben, die eine Majestätsbeleidigung sowie Kritik an wichtigen Maßnahmen der Partei enthalten

¹⁹ Der Gedanke, daß die von ^cAbdulla QĀDIRĪ geschaffene fiktive Figur viel mit dem Leben des Autors selbst gemeinsam hat, findet sich bei ^cIzzat SULTĀN schon früher, wenngleich er damals längst nicht so scharf herausgearbeitet wurde wie in dem Theaterstück. Vgl. den Titel "^cAbdulla Qādirī, der Atabek unserer Romankunst" (Anmerkung 17).

²⁰ Bei der Hausdurchsuchung wurden neben Büchern ^cAbdulla QĀDIRĪS in usbekischer Sprache "verschiedene Schriften in muslimischer Sprache", insgesamt 142 Blätter (*musulmān tilidagi har hil jazı̄şmalar*) eingezogen. Vgl. Abrār İDIROV: *İmānim taz̄iqi əstida sūljajman* (Ich spreche unter dem Druck meines Glaubens). In: JÄŞ Leninči v. 4. 2. 1988, 3.

und konterrevolutionären Zwecken dienen.²¹ Drei Monate nach der Verhaftung wurde er vom Gericht zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt, aber einen Tag darauf vom Obersten Gericht Usbekistans freigesprochen. Die Gerichtsunterlagen wurden 1985 veröffentlicht. Darin taucht der Name des Präsidenten nicht auf. Doch ist anzunehmen, daß die schon lange mündlich verbreiteten Berichte darüber, daß sich Ahunbābāev selbst für den Freispruch eingesetzt habe, der Wirklichkeit entsprechen. In *IZZAT SULTĀN* Stück holt der Präsident selbst den Schriftsteller aus dem Gefängnis heraus, denn auf seine Untergebenen könne er sich nicht verlassen. Auch unterliegt er hier eigenen Zwängen: sein Begleitoffizier erlaubt ihm nicht, *‘Abdulla Qādirī* im Auto mitzunehmen. Die Anrede als *Āta* (Vater), die nicht zufällig Assoziationen zum türkischen Atatürk erweckt, möchte der Präsident bescheiden zurückweisen. Er sei ja dem Schriftsteller kein Vater, sondern fast gleichaltrig mit ihm. *‘Abdulla Qādirī* aber besteht auf der Anrede, wie sie auch das ganze usbekische Volk (*butun ӯzbek ҳalqi*) verwende. "Der bäuerliche Präsident Ahunbābāev" zeichnet sich als weiteres Thema ab, das sich die usbekischen Historiker und vielleicht die Schriftsteller in Kürze stellen werden. *IZZAT SULTĀN* selbst folgt noch dem Mythos um Ahunbābāev als gerechter Mann aus dem einfachen Volk wie auch die Herausgeber des Bandes seiner Reden zum 100. Geburtstag 1985.

Für die Dramenstruktur ist aber die Episode an sich gut gewählt. - Die zweite Rettung ist die Ātabeks vor dem Henker. Hier tritt an die Stelle der mächtigen Hand des Staatsmanns das ebenfalls über Macht verfügende Märchen - wie im Roman *Vergangene Tage*: Die befreien Briefe - einer von Ātabeks geliebter Frau und einer von seinem Sklaven Hasan‘alī überbracht - treffen gerade in dem Augenblick ein, da das vom Chan ausgesprochene Todesurteil vollstreckt werden soll.

Bei der dritten Freiheitsberaubung aber gibt es keine Rettung, *‘Abdulla Qādirī* wird zum Volksfeind erklärt und von zweierlei Soldaten abgeführt. Es sind die aus der Chanszeit und die der sowjetischen Miliz.

Große Szenen von einem gerechten oder progressive Ziele verfechtenden Volk vermeidet *IZZAT SULTĀN*, obwohl er *‘Abdulla Qādirī* noch Worte in den Mund legt, die dem seit den dreißiger Jahren bis heute gepflegten, von der Realität abgehobenen Volksbegriff entsprechen. Es gebe einzelne Personen, die zwi-

²¹ JIĞINDI GAPLAR und BON-BON in: Muştum Nr. 27 und 28, 1926; vgl. Jāš Leninči v. 4. 2. 1988.

ischen Volk und Intelligenz, wie auch in die Reihen der Partei einen Speer treiben wollen. Gegeneinander kämpfe niemals das Volk, sondern nur Beks, Amire und Chane. Anhand der unauffällig vorgenommenen Änderungen am Roman *Vergangene Tage* läßt sich jedoch nachweisen, daß 'Abdulla QÄDIRI diese vereinfachende und beschönigende Auffassung vom Volk nicht besaß. In einer Romanausgabe von 1933 heißt es noch "Die Kiptschaken nannten die Usbeken *Qāračāpān*" (S. 25). Die wörtliche Übersetzung 'Schwarzmäntel' muß im Verständnis der Kiptschaken eine pejorative Nuance gehabt haben ('Dreckkitzel'?). Denn 1980 heißt es an derselben Stelle "Die kiptschakischen Bais und Beamten (*amaldār*) nannten die Usbeken *Qāračāpān*" (S. 17). Die Mißachtung eines anderen Volkes soll also nur von den besser gestellten oder über die Gesellschaft herrschenden Bevölkerungsschichten ausgegangen sein. Aus den Überlegungen von Ātabeks Vater, deren Nähe zu des Autors eigenen Gedanken offensichtlich war, wurde die Wendung "furchtsame Völker" und der im Ärger gesprochene Satz "der Erdboden möge unser Volk verschlingen" (1933, S. 129, 131) gestrichen.

Es mag sein, daß 'IZZAT SULTĀN seiner Dramenfigur 'Abdulla Qädirī den idealisierten Volksbegriff deshalb unterstellt, weil die seit 1956 andauernde letzte Befreiung 'Abdulla QÄDIRIS noch nicht abgeschlossen ist²² und weil die Diskussion um den Volksbegriff zunächst nur in Gedichten und in Erzählungen vorsichtig begonnen wurde. Welche Ausmaße sie annehmen und wohin sie führen wird, ist noch nicht abzusehen.

²² Als die Rehabilitierung 1956 begann, war gleich sichtbar, daß damit nicht nur 'Abdulla QÄDIRIS Werk der Öffentlichkeit zugänglich gemacht würde, sondern daß sich das Bild von der Literatur der zwanziger Jahre gründlich verändern würde. Das betraf vor allem die Gestalt des Dichters AMZA. Er war in der zweiten Hälfte der dreißiger und in den vierziger Jahren als der große Vertreter der usbekischen Literatur in den zwanziger Jahren aufgebaut worden (er starb 1929 unter dem Steinschlag aufgebrachter Muslime). In dem streng hierarchisch geordneten Bild von der usbekischen Literatur der zwanziger Jahre stand AMZA an der Spitze. Ihm zur Seite befand sich S. 'AJNİ, der jedoch nur teilweise in usbekischer Sprache schrieb und mehr der tadschikischen Literatur zugerechnet wurde. Dann folgten, zeitlich ein wenig vorgezogen, jene Autoren, die erst in den dreißiger Jahren zu Ruhm gelangten und diesen bis in die Gegenwart behielten. Wo wenige Dichter in einer festen Hierarchie das Bild bestimmen, muß das Hinzukommen eines weiteren bedeutenden Autors alles ins Wanken bringen. Es fanden sich genügend Wissenschaftler und Publizisten, die das nicht zulassen wollten. Und so ist noch nicht einmal heute der Streit um AMZA oder QÄDIRI beigelegt, obwohl der Gedanke, daß AMZA neben sich andere Dichter dulden müsse, bereits 1956 ausgesprochen wurde. (Vgl. N. A. MUHITDINOV: *Üzbekistān intelligencijasiniň 1 s'ezdi, 1956 jıl 11-13 oktjabr'*. Stenografik hissabat. Taschkent 1957, 52). Zu den heutigen Erörterungen vgl. z.B. M. QÜŞĞĀNOV: *Adabijatimizniň ikki klassigi*. In: *Üzbekistān Adabijāti wa Şan'ati*, 12. 1. 1990.

Statt eines idealisierten Volkes bringt ^cIZZAT SULTĀN jedoch eine fiktive Figur auf die Bühne, die ^cAdālat 'Gerechtigkeit' heißt. Es ist eine weißgekleidete Frau. Sie erscheint nur dem ^cAbdulla Qādirī, da er als der Gerechtigkeit Suchende dargestellt ist. Was er gleich zu Beginn des Stücks, als er verhaftet wurde, erfahren hat, bestätigt sie ihm: Sie liegt zuweilen kraftlos daneben. So ist klar, daß sie nur den Begriff 'Gerechtigkeit' verkörpert. Sie kann nicht Gerechtigkeit bewirken, sondern nur Botschaften aussenden. Das tut sie am Ende des Stücks durch ein Gedicht, das ^cAbdulla ^cĀRIPOV 1980 geschrieben hat. Es lautet:

An den Haufen (Ālāmānga)

Als Mašrab erhängt wurde, wo warst du da?

Als man Garcia Lorca erschoß, wo warst du da?

Du hast doch Qādirī nicht geschützt, Lector
warst ihm kein Schild, als er in Not geriet?

Urteile werden gesprochen - in deinem Namen,
Geschichte wird geschrieben - in deinem Namen.

Was verbirgt sich in dir? Eine magische Kraft?
Warum gierst du so nach dem Spektakel?

Seh ich dich an, wird mir traurig zu Mute,
wann wirst du - Haufen - zum Volk geworden sein?²³

Das Gedicht von 1980 gehört zu den Keimzellen einer neuen Diskussion. Indem ^cIZZAT SULTĀN es in seinem Qādirī-Stück benutzt, schließt er sich ihr an. Er bringt in die Diskussion mit seinem Stück auch eine Art Reue ein. Denn gesprochen werden muß heute nicht nur über die dreißiger Jahre, sondern über geringen Mut und mangelnde Klarsicht in den vergangenen dreieinhalb Jahrzehnten.

²³ ^cAbdulla ^cĀRIPOV: *Jillar armāni*. Taschkent 1984, 423.

Manfred LORENZ

Berlin

Das Tadschikische - eine Variante des Persischen

Die Herkunft des Tadschikischen in Mittelasien ist m.A. noch nicht völlig geklärt. Verschiedene Wissenschaftler, so A. CHRISTENSEN¹ und A. A. FREJMAN² nehmen an, daß mit den Sasaniden bis zum Ende des 7. Jhs. auch die Sprache der Persis in Mittelasien verbreitet wurde. Es bleiben noch viele Fragen: Wieso konnte die Sprache der Kolonisatoren eine derartige Verbreitung finden? Was geschah mit einer solch entwickelten Literatursprache wie dem Sogdischen, das auf tadschikischem Territorium bis ins 8. Jh. nachweisbar ist?

Wir müssen zunächst von der Tatsache ausgehen, daß sich im 8./9. Jh. eine persische Literatursprache herausbildete. Diese neupersische Sprache, das *Fārsī*, die sich aus dem Mittelpersischen entwickelte und die durch Entlehnungen aus anderen iranischen Mundarten bereichert wurde und späterhin vor allem wegen ihrer arabischen Elemente ein ganz besonderes Gepräge erhielt, wurde an den Höfen der damals entstandenen Kleinfürstentümer als Literatursprache verwendet. Hieraus, aus dem persischen Wort für "Hof, Pforte" - *dar* - röhrt offensichtlich die Bezeichnung *Darī* oder *Fārsī-ye darī* (Höfisches Persisch).

Ich wage nicht zu sagen, wo die Wiege dieses *Fārsī* gestanden haben soll. Zentren der *Fārsī*-Literatur befanden sich jedenfalls sowohl im Westen (Schiras, Isfahan, Tabriz, Rey) als auch im Osten (Samarkand, Buchara, Merw, Termez, Balch, Herat, Ghazni u.a.).

¹ A. CHRISTENSEN: Contributions & la dialectologie iranienne. I, 1930, 5.

² A. A. FREJMAN, in: Izv. A. N., otd. lit. i. jaz., T. V, vypj 5, 1946, 380 ff.

Neben dem Arabischen, das, wie im gesamten islamischen Einflußgebiet, in jener Zeit offiziell für Religion und Wissenschaft verwendet wurde, kam das *Fārsī/Dari* immer mehr in Gebrauch, auch bei Völkern anderer ethnischer Zugehörigkeit, die mit ihren sprachlichen Eigenheiten zur Herausbildung lokaler Varianten beitrugen. Als z.B. der aus dem Osten stammende Dichter NAŞER-E HOSROU im 11. Jh. sein *Safar-nāme* schrieb, berichtete er von einem Besuch bei dem im aserbaidschanischen Tabriz lebenden und in Fārsī dichtenden Poeten QATRĀN (gest. 1072): *Und in Tabriz habe ich einen Dichter namens Qatrān getroffen; er verfaßte schöne Verse, aber die Fārsī-Sprache kannte er nicht gut. Er kam zu mir, brachte die Diwane von Mungīk und Daqīqī, las sie mir vor und fragte nach jeder Bedeutung, die ihm Schwierigkeiten bereitete*³.

Offensichtlich gab es also schon damals gewisse Unterschiede in der persischen Literatursprache, in der vom 9. - 16. Jh. eine umfangreiche, in Form und Inhalt beispielhafte Literatur entstanden war.

Man kann demnach sagen, daß es bis zum 16. Jh. eine gemeinsame - wenn auch vielleicht hier und da territorial unterschiedliche - klassische persische Literatur gab, deren Werke dem kulturellen Erbe sowohl der Perser in Iran als auch der Tadschiken in Mittelasien und der persischsprachigen Afghanen zuzurechnen sind.

Zum Anfang des 16. Jhs. bildete sich in Iran der schiitische Staat der Safawiden heraus; in Mittelasien schufen sich die turksprachigen Schaibaniiden ihr Reich und das später afghanische Gebiet wurde alsbald zum Teil von den Safawiden, zum Teil von den Moguln in Indien für sich beansprucht.

Diese territoriale politische Entwicklung machte sich über die Jahrhunderte hinweg auch in Kultur und Sprache bemerkbar. Eine getrennte Sprachentwicklung fand statt - in der Umgangssprache stärker als in der Literatur - , die zum Teil durch Einflüsse seitens anderssprachiger Nachbarn charakterisiert war. So können wir heute von drei Varianten der neopersischen Sprache reden:

1. Das *Fārsī* in Iran, das dank vieler Versuche der Sprachreinigung im 20. Jahrhundert Schritte hin zu einer Eindämmung der arabischen Elemente getan hat;

³ NĀŞER-E HOSROU: *Safar-nāme*. Ausgabe Duschanbe 1970, 11.

2. Das *afghanische Persisch*: die zuweilen verwendete Bezeichnung *Fārsī*-ye *Kāboli* erfaßt nur einen Teil dieses Sprachbereiches. Das *Fārsī* von *Herat*, das in der Lautung sehr dem *iranischen Persischen* nahesteht, das *Fārsī* im nördlichen Afghanistan (Mazār-e Ḫarīf, Badahšān), sowie die Sprache der sogenannte *Hazāra* in Zentralafghanistan (mit mongolischen Elementen) sind unterschiedliche Varianten. Als sich Afghanistan 1964 eine neue Verfassung gab, wählte man für eine der beiden Staatssprachen, das afghanische Persisch, den Namen *Darī*, womit eine gewisse Verwirrung hinsichtlich des *klassischen Darī* gestiftet wurde.
3. In Mittelasien entwickelte sich das *Tāğıkī* zunächst allerdings nur in den Kischlaks und in den Gassen der großen Städte, Samarkand und Buchara. Das enge, meist friedliche Zusammenleben mit turksprachigen Nachbarn führte zu Entlehnungen aus einer Sprache in die andere. Einen schriftlichen Niederschlag fand diese Sprachentwicklung jedoch zunächst nicht. Im Europa des 19. Jhs. betrachteten Orientalisten diese Mundarten als *lokale Entartung der Schriftsprache*⁴, F. TEUFEL spricht von einem *barbarischen Jargon*⁵.

Eine Beschreibung dieser Volkssprache taucht m. W. erstmalig 1861 auf. Der russische Gelehrte W. W. GRIGOREV hatte einen Einwohner von Buchara, einen gewissen Mir Šams, gebeten, ihm schriftlich über einige Ereignisse in Buchara, Choqand und Kaschgar zu berichten. Darüber schreibt er: *Als ich mich zum ersten Male ans Lesen machte, bereitete mir die Arbeit des Mir Schams eine unerwartet angenehme Überraschung: es erwies sich, daß seine Erinnerungen nicht in der persischen Sprache niedergeschrieben waren, die die bucharische Regierung im diplomatischen Verkehr gebrauchte und in der die bucharischen Gelehrten ihre Werke verfaßten, sondern in der einfachen Volkssprache, in der die bucharischen Tadschiken untereinander tatsächlich sprechen und von der bisher die europäischen Orientalisten fast keine Ahnung hatten*⁶. GRIGOREV verfaßte als erster einen Überblick über die mundartlichen Unterschiede in der von den bucharischen Tadschiken gebrauchten persischen Sprache⁷.

⁴ W. GEIGER: GIrPh I, 2, 407.

⁵ F. TEUFEL: ZDMG 38, 1884, 243 f.

⁶ W. W. GRIGOREV: Učenyе zapiski izdavaemye Kazan'skim universitetom. Kn. I. Kasan 1861, 4 f.

⁷ Ebenda, Kn. II, 155 ff.

Als nach der Oktoberrevolution 1917 die einzelnen Nationalitäten ihre eigene Kultur zu pflegen begannen, versuchten auch die Tadschiken - zunächst im ehemaligen Generalgouvernement, der nunmehrigen Sowjetrepublik Turkestan - ihre eigene Sprache zu entwickeln. Man sprach damals noch von *fārsī*. Im April 1919 wurde die gesellschaftspolitische Wochenzeitschrift *Šu'lai inqilob* für die "farsi-sprachigen Brüder" gegründet, die schon in ihrer 2. Nummer (7. 4. 1919) gegen Ansichten panturkistischer Kreise protestierte. Diese forderten als offizielle Sprache für Turkestan das *Turki*, eine für alle mittelasiatischen Turksprachen übliche Form der Literatursprache. Das *Fārsī-Tāğıkī* wurde als "nutzlos" und "überflüssig" abgelehnt⁸.

Nachdem sich das *Fārsī-Tāğıkī* gegenüber dem *Turki* dennoch durchsetzen konnte, erhob sich in dem neugebildeten tadschikischen Staatswesen⁹ die Frage, welche Form der Sprache für den offiziellen Gebrauch und als Literatursprache zu entwickeln wäre. Die Anhänger der *Volkssprache* mit S. AJNI an der Spitze wünschten die Hervorhebung der Eigenheiten des Tadschikischen in Wortschatz, Wendungen und auch in der Grammatik. Die "Internationalisten" plädierten für die Erhaltung der sprachlichen Einheit der farsi-sprachigen Länder Iran, Afghanistan und Tadschikistan. Ich darf hervorheben, daß besonders in neuester Zeit diese letztere Richtung wieder stark an Einfluß gewonnen hat. Damals, d.h. 1924/30 siegte die "volkstümliche" Richtung, die allerdings die klassische persische Literatursprache als Grundlage nahm, dazu aber die in den vielen Mundarten verwendeten Wörter und Formen, die in den anderen Varianten des Persischen unüblich sind, in die moderne Sprachnorm aufnahm.

Als weiteres Problem sah man eine Schriftreform. Man glaubte, die Frage des Analphabetismus mit einem Übergang zum Lateinalphabet leichter lösen zu können. Zugleich hoffte man, damit europäischem fortschrittlichen Gedankengut leichter näherkommen zu können. Nach langer Diskussion in den Jahren 1928-30 wurde 1930 ein modifiziertes Lateinalphabet für das Tadschikische angenommen, in Anlehnung an die Schriftreform für die Turksprachen in der Sowjetunion.

⁸ Siehe dazu: N. MA'SUMI: *Ğahonbinī va mahorat*. Duschanbe 1966, 231.

⁹ 1924 Autonome Republik innerhalb Usbekistans; 1929 selbständige Sowjetrepublik.

Ich kann nicht im einzelnen auf die Gründe dafür eingehen, daß man im Mai 1940 zu einem modifizierten kyrillischen Alphabet überging. Vermutlich sollte die Einheit der sowjetischen Völker auf diese Weise gefördert werden. Man kann sich vorstellen, daß für ein Schulwesen, das bei einem obligatorischen Unterricht in der Muttersprache (also Tadschikisch) und Russisch nur ein Alphabet benötigt, weniger Probleme bestehen¹⁰.

Das gegenwärtige kyrillische Alphabet erscheint als für das Tadschikische durchaus verwendbar. Die einzigen Schwierigkeiten, die bestehen, sind a) die Lostrennung von Literatur und Presse der übrigen persisch-sprachigen Länder (Iran, Afghanistan) und b) der Zugang zu der in arabischer Schrift verfaßten früheren, vor allem der klassischen Literatur. Dem letzteren versuchte man zu begegnen, indem man viele Werke älterer Literatur in moderner Schreibung herausgab. Gegenwärtig ist in Tadschikistan eine Diskussion im Gange, ob man mit dem Ziel einer Annäherung an die anderen fārsī-sprachigen Länder wieder zum arabischen Alphabet zurückkehren sollte. Von den Gegnern dieser Richtung wird eingewendet, daß man das tadschikische Volk nicht "zum dritten Male zu Analphabeten machen wolle." Auf jeden Fall erfordert eine solche Entscheidung vielerlei Überlegung, vor allem aber finanzielle Mittel.

Nun zu der Frage: Was sind die Besonderheiten dieser in kyrillischen Lettern geschriebenen Variante der persischen Sprache, die wir Tadschikisch nennen? Man findet sie in einer Reihe tadschikischer Darstellungen der Gegenwartssprache.¹¹ Auch einige (nichtsowjetische) europäische Wissenschaftler haben sich mit dem Tadschikischen befaßt (G. LAZARD, J. CEJPEK, G. DOERFER). Dazu möchte ich auch meine Dissertation¹² rechnen. Einzelne Probleme habe ich in verschiedenen Artikeln ausführlicher behandelt¹³.

In Kurzfassung führe ich hier einige Besonderheiten des Tadschikischen gegenüber dem Persischen an:

¹⁰ Siehe zu dieser Problematik: M. LORENZ: *Zur Herausbildung der modernen tadschikischen Literatursprache*. In: Wiss. Zeitschr. d. HUB, Ges.-Spr. Reihe XXI, 1972, H. 2, 257 ff.

¹¹ Als neueste der 1. Band einer *Grammatikai zaboni adabii hozirai toğik*. Duschanbe 1985, darin 349-352, die wiss. Literatur in Russisch und Tadschikisch.

¹² M. LORENZ: *Untersuchung über Verschiedenheiten im tājikischen und persischen Satzbau*. Berlin 1961.

¹³ Ders. in: MIO, Bde. X, 1; XIII, 3; XVI, 1; ZPSK 32/5 u.a.

I. Phonetik:

Bewahrung der alten Mağhul-Vokale ē (tadschikisch: e) und ō (tadschikisch: ū): *mez, bed; ruz, muj.* - Da dies vor allem in den nördlichen Mundarten der Fall ist, findet man in heutigen Zeitungen schon die Forderung, auf eine schriftliche Kennzeichnung dieser Laute zu verzichten.

II. Wortschatz:

Besonders starke Beeinflussung seitens des Usbekischen und des Russischen. Die wissenschaftlich-politische Terminologie fußte bisher vorwiegend auf dem Russischen: *universitet, student, akademija, institut, ximija, geologija, soveti, komitet, respublika*. Interessant ist, daß russische Wörter mit dem Suffix -ok im Genitiv (-ka) übernommen wurden: *učastka* (Parzelle, Kolchos-Abschnitt), *posjolka* (Siedlung). Die neueste Tendenz ist, russische Elemente (zum Teil nach iranischem Muster) zu persifizieren oder durch ehemalige arabische Wendungen zu ersetzen, also *donišgoh, qumita, gümhuri/jat*; für *deutsch*, das bisher *nemisi* hieß, verwendet man jetzt *olmoni*. Die Abkehr vom Russischen ist deutlich zu spüren.

Das Usbekische ist nach wie vor stark im Wortschatz vertreten, besonders in der Nachbarschaft turksprachiger Bevölkerung, also in Nordtadschikistan sowie in Samarkand und Buchara. Wörter wie *tügrī, tuzuk* (gut, richtig), *mül* (viel), *salqin* (kühl), *küpruk* (Brücke), *sačoq* (Handtuch) u.v.a. sind häufig, auch in literarischen Werken von Schriftstellern aus dem Norden.

Einige Worte echt iranischen Ursprungs, die man auch im Persischen kennt, sind typisch für das Tadschikische, so das sehr häufige *nağz* (gut, schön, hübsch, o.k.) oder *gap, gap zadan* (Wort, sprechen).

III. In der Morphologie finde ich wenige Eigenheiten. Am auffälligsten sind tadschikische Partizipien auf *-agī - kardagī, raftagī* mit ihren syntaktischen Besonderheiten¹⁴.

IV. Syntax

Was meiner Ansicht nach das Tadschikische ganz besonders von den anderen Varianten des *Fārsī* unterscheidet, sind die Unterschiede im Satzbau, in der

¹⁴ M. LORENZ in: MIO, X, 1, 133-139.

syntaktischen Verwendung der Wörter, die als solche im Persischen durchaus bekannt sind. Dabei gilt grundsätzlich, daß alle grammatischen Regeln der klassischen persischen Sprache auch im Tadschikischen üblich sind. Hier sind jedoch zusätzlich Varianten möglich, die noch nicht einmal alle Eingang in die Schriftsprache gefunden haben. Manche Wendungen werden offiziell noch abgelehnt, aber sie existieren. Das Volk gebraucht sie, und viele Schriftsteller bringen sie wenigstens in der direkten Rede ihrer handelnden Personen.

Ich möchte gleich im voraus sagen, daß m. A. n. die meisten Besonderheiten turksprachigen (usbekischen) Ursprungs sind. Das veranlaßte wohl auch G. DOERFER, in seiner Abhandlung *Türkische Lehnwörter im Tadschikischen*¹⁵ die Überschrift zu verwenden: *Das Nordtadschikische - eine Türkssprache in statu nascendi* ?, eine Feststellung, der zu widersprechen ist¹⁶.

Die auffälligsten Besonderheiten sind:

- 1) Die Kopula des Präsens fällt oft aus, vor allem in der Umgangssprache: *man tajor* - ich bin fertig.
- 2) Die Formen des Perfekts werden zum Ausdruck eines Narrativs, eines Modus verwendet, der eine Mutmaßung, einen logischen Schluß oder die Übermittlung durch einen dritten ausdrückt: *budaast* - soll/muß/könnte sein; *nadoštaam* - wie sich herausstellt, habe ich nicht; *guftaand* - es heißt.
- 3) progressive Verbformen - im Persischen (nur bedingt hochsprachlich) durch *dāštan* ausgedrückt (*dārad mirawad* - he is going) werden mit Hilfe des Hilfsverbs *istodan* umschrieben: *rafta istodaam* - ich bin am Gehen; *xonda istoda budam* - ich war beim Lesen (usbek.: *ūqib turmoq*).
- 4) Für das Perfekt werden die Partizipialformen auf -*agī* ohne Kopula verwendet: *man raftagī* - ich bin gegangen; die verneinte Form *nawištagi-m ne* - ich habe nicht geschrieben gleicht eindeutig dem usbekischen *jozgani-m yūq*.
- 5) Ein "Wahrscheinlichkeitsmodus" wird aus diesem Partizip auf -*agī* + der Kopula gebildet: *budagist* - er ist wahrscheinlich; *omadagistand* - sie sind wahrscheinlich gekommen.
- 6) Häufig sind sogenannte "Konverbalkonstruktionen", bestehend aus einem oder mehreren Partizipien/Konverba auf -*a* + einem "deskriptiven" Verb. Auf diese Weise kann man ausdrücken:

¹⁵ G. DOERFER: *Türkische Lehnwörter im Tadschikischen*. Wiesbaden 1967.

¹⁶ M. LORENZ: MIO, XIV, 2, 353-355.

- a) die Richtung einer Handlung: *rafta omad* - er kam her; *rafta baromad* - er ging hinaus; *xonda dod* - er las vor; *xonda girift* - er las (für sich);
 b) den Aspekt: *gufta mond* - er sagte (vollendet); hier fällt die transitive Verwendung von *šudan* (werden?) auf: AJNĪ: *sartaroš sari Qori Iškambaro tarošida šud* - der Barbier schor den Kopf des Q. I. glatt.

Hierzu kann man auch die Formen der progressiven Tempora mit *istodan* rechnen.

Es gibt für Perser stilistisch unzumutbare Anhäufungen solcher Konverba, z.B bei AJNĪ, Ğhuloman: *Rahimdod, ki az suxanhoi... dar borai xudaššuda faxrida jozida rafta istoda bud* - R., der wegen der über ihn gesprochenen Worte stolz aufgereckt dagestanden hatte. ...

7) Typisch für Partizipien und Infinitive ist, daß sie alle verbalen Valenzen beibehalten. Man findet daher umfangreiche Partizipial- und Infinitiv-Wendungen, bei denen direkte Objekte und sogar das Subjekt ausgedrückt sind: *ba tarafi parranda parwozkardarafta nigoh kard* - er schaute in die Richtung, in die der Vogel weggeflogen war; *čarxhoi osijoi padaram tarošidaro ham kase naxarid* - die Mühlräder, die mein Vater gezimmert hatte, kaufte auch niemand. Infinitiv: *foš kardani šo 'ir tağowuzotro* - die Verurteilung der Aggression durch den Dichter¹⁷.

8) Die Wendung *muallima kitobaš* - das Buch des Lehrers wird allgemein als usbekische Entlehnung bezeichnet: *muallimning kitobi*; in einem Artikel habe ich auf Parallelen in anderen Sprachen, auch im Deutschen (dem Lehrer sein Buch), hingewiesen¹⁸.

9) Postpositionen kommen vor allem in der Umgangssprache, aber auch in der Literatursprache vor:

- *qatī* - mit, entlang: *man qatī* - mit mir; *inđo-qatī* - hier entlang;
- *barin* - wie: *šumo barin odam* - ein Mann wie Sie ;
- *ba* - zu, an - häufig in der Umgangssprache, in der Literatur selten: *man ba guft* - er sagte zu mir;
- *boz* - schon: *jak hafia boz* - schon eine Woche; u. a. m.¹⁹

¹⁷ Dichter = Subjekt; siehe: M. LORENZ: *Zum Gebrauch des Infinitivs im persischen und Tādžikischen*. In: Asian and African Studies, III., Prague 1988, 87-100.

¹⁸ M. LORENZ. In: MIO, XVI, 1, 75 ff. Diese Konstruktion wird von vielen heutigen tadschikischen Sprachwissenschaftlern abgelehnt, in der Umgangssprache ist sie jedoch sehr häufig zu hören.

¹⁹ M. LORENZ: MIO, XIII, 3, 382 ff.

- 10) Die direkte Rede wird nach türkischer Satzbauweise konstruiert, wobei *gufta/gújon* als Hilfswörter gebraucht werden: *Čadid kist? gufta mepursidand* - Wer ist ein Dshadid? fragten sie²⁰.
- 11) Um nach türkischer Art untergeordnete Nebensätze zu vermeiden, verwendet man solche Ausdrücke mit *gufta/gújan*: - Objektsatz: *šumo ba Berlin najomada bošed gufta fíkr kardam* - ich dachte, daß Sie noch nicht nach Berlin zurückgekehrt seien;
- Kausalsatz: *maktabdor darsat-ro jod nakardí gufta mušti saxte zad* - der Schulmeister versetzte einen harten Faustschlag, weil er seine Lektion nicht gelernt hatte.
- 12) Neben zahlreichen Partikeln der Umgangssprache fällt vor allen die türkische Fragepartikel *-mi?* auf: *nagz-mi šumo?* - geht es Ihnen gut? (*jaxši-mi-siz?*) Eine Erklärung der Besonderheiten finde ich vorwiegend in den turksprachigen Parallelen. Es ist jedoch auch anzunehmen, daß Reste anderer - ostiranischer - Sprachen hier wieder sichtbar wurden (z.B. sogdische Postpositionen).

Wie bereits gesagt, finden nicht sämtliche genannten Konstruktionen die Zustimmung aller tadschikischen Linguisten. Manche hätte man gern ausgesondert. Junge Schriftsteller müssen sich Kritik gefallen lassen. Doch wenn ein Meister moderner tadschikischer Prosa wie der aus Chodschand stammende Rahim ČALIL diese Sprache verwendet, muß man es akzeptieren. Und es ist tatsächlich die Sprache des Volkes, die man auf den Straßen und in den Häusern der Tadschiken hören kann.

Noch ein Wort zum Problem Sprache oder Dialekt:

Wenn ich im soziolinguistischen Sinne das, was eine gesellschaftliche Einheit (ein Volk, ein Staat) als geistiges Kommunikationsmittel verwendet, als "Sprache" bezeichne, wobei es in sich wieder in Dialektgruppen und Mundarten gegliedert ist, so darf ich auch das Tadschikische eine Sprache nennen. Heute ist das Toğikī eine genormte Literatursprache, die von Wissenschaftlern, Lehrern, Massenmedien u. a. gepflegt und bewahrt wird. Laut neuestem Gesetz vom Juli 1989 gilt das Tadschikische als Staatssprache Tadschikistans, wobei erstmalig wieder in Klammern die Bezeichnung "Forsī" verwendet wird. Die Tadschiken müssen sich darüber im Klaren sein, daß dies große Aufgaben mit

²⁰ M. LORENZ: in: *Monumentum G. Morgenstierne*, II, Leiden 1982, 5-14.

sich bringt. Eine Annäherung ans Iranisch-Persische ist möglich, doch das Tadschikische bleibt, was es für seine Sprecher war und ist.

eine von Besonderheiten geprägte Variante des Persischen

Jürgen PAUL
Hamburg

Nachrichten arabischer Geographen aus Mittelasien

Die islamische Geschichte wird eigentlich bis heute von einer Perspektive aus gesehen, die den Zentralstaat und sein administratives, politisches und militärisches Handeln in den Mittelpunkt stellt. Das gilt auch für Regionen, deren Geschichte lange Perioden aufweist, in denen ein Zentralstaat, zumindest ein starker Zentralstaat, auf geradezu auffällige Weise fehlt. Eine solche Region ist auch Mittelasien. Vor der islamischen Eroberung war die politische Struktur der Region durch Kleinfürstentümer bestimmt, neben denen tribale Gebilde in der Steppe bestanden, schon zur Zeit der arabischen Eroberung solche von Menschen türkischer Sprache. Dieser Zustand setzt sich auch nach der Eroberung fort. Die Titel einer Menge der entsprechenden Herrscher sind bekannt, und zwar nicht zuletzt aus arabischen Quellen¹. Dieser Zustand wird auch in der Standardliteratur so beschrieben. Aber mit dem Aufkommen der Samaniden beginnt sich die Sichtweise zu ändern (ab 819)². Von da an sucht der Leser in einem monumentalen Werk wie BARTOLD's *Turkestan* im wesentlichen vergeblich nach Nachrichten über die Kleinfürsten und über die lokale Struktur der Macht überhaupt: Dafür gibt es Schilderungen der samanidischen Zentralverwaltung³. In einem anderen Standardwerk, SPULER's *Iran in frühislamischer Zeit* werden gleichfalls die Titel der Kleinfürsten mitgeteilt, und es heißt auch, sie hätten eine Rolle gespielt, aber dies steht verhältnismäßig unvermittelt neben den Ausführungen über die samanidischen zentralstaatlichen Aktivitäten⁴. Etwas anders liegen die Dinge beim dritten Standardwerk zur Geschichte der Region in dieser Zeit, FRYE's Text in CHI IV: Aber auch Frye verläßt die Perspektive des Zentralstaats im Grunde nicht. Er unterscheidet zwischen direkt

¹ Solche Titel vgl. Hu. 39 f., Üb.: 28 f; SPULER: *Iran* hat ein Verzeichnis 356 ff.

² Vgl. SPULER: *Iran*, 77.

³ BARTOL'D, V.V.: *Turkestan v epochu mongol'skogo našestvija*. - In: Sočinenija I.

⁴ Vgl. SPULER: *Iran*, 438 und 337 ff.

und indirekt von den Samaniden kontrollierten Zonen, wobei eine Art *indirect rule* vor allem für die östlichen Randzonen des samanidischen Einflußbereichs angenommen wird⁵.

Als erstes allgemeines Problem, das zu behandeln wäre, stellt sich also die Frage nach der lokalen Struktur der politischen Macht, nach Lokalgrößen und Oberherrschern in ihrem wechselseitigen Verhältnis. Eine weitere damit zusammenhängende Frage ist die der Möglichkeiten selbständigen Handelns auch solcher lokaler oder sonstwie definierter Gruppen, die nicht durch eine lokale Dynastie bestimmt werden können. In diesem Vortrag gehe ich diesen beiden Fragen anhand der Bücher der arabischen Geographen nach, und zwar der ersten mittels einer Untersuchung über Bezeichnungen und Titel von Herrschern und Lokalgrößen; die zweite grenze ich ein auf eine Untersuchung der militärischen Qualitäten der "Zivilbevölkerung" als einer Grundlage für deren politisch eigenständiges Handeln. Ein zweites allgemeines Problem ergibt sich aus dem Quellenmaterial, das ich zugrundelege; es ist ein methodisches, das also wohl nicht nur für Mittelasien von Bedeutung ist. Die Bücher der arabischen Geographen sind im wesentlichen seit rund hundert Jahren ediert; sie sind seitdem auch ständig als Quelle verwendet worden. Aber das geschah in der Hauptsache direkt, das heißt, man benutzte die Bücher so, wie sie gemeint sind oder doch in vergleichbarer Weise: als Nachschlagewerke nämlich. Sie sind dafür auch hervorragend geeignet; der moderne Forscher, vor allem jemand, der Tausende von Kilometern entfernt lebt, wäre oft verloren ohne die Möglichkeit, Ortsnamen u.dgl. bei ihnen nachzuschlagen zu können⁶. Dies ist aber für den Historiker nicht die einzige Möglichkeit, diese Bücher zu benutzen. Sie sind nämlich außerdem eine derjenigen Quellen oder, besser, einer derjenigen Quellentypen, die sich nicht in der Hauptsache an den Hof oder ein höfisches Publikum richten⁷. Hierin unterscheiden sie sich von den historiographischen Quellen, die vor allem in späterer Zeit oft das Lob einer Dynastie oder eines einzelnen Herrschers singen. Für eine Geschichtsschreibung, die bestrebt ist, aus der zentral-

⁵ Vgl. die Karte in CHI IV, 139.

⁶ Das ist vor allem in BARTOL'D: *Turkestan*, meisterhaft vorgeführt worden. Exzellente Recherchen zu Ortsnamen bietet die englische Übersetzung von Hudūd: MINORSKY: *Regions of the World*. GMS NS. - Eine andere Möglichkeit der Nutzung der Bücher der arabischen Geographen schwankt zwischen Geographie und Kulturgeschichte einschl. Literaturgeschichte: MIQUEL, André: *La géographie humaine du monde musulman*. 3 Bde. Paris/La Haye 1967, 1975, 1980.

⁷ Vgl. die entsprechenden Ausführungen von b. HAWQAL, H 3.

staatlichen Perspektive sich zu lösen, sollte auch und gerade solches Material in den Quellen genutzt werden, das diese Perspektive nicht oder nicht nur entält⁸.

Noch eine kurze Bemerkung zum Ausdruck "arabische Geographen": Ich meine damit für diese Arbeit die in BGA herausgegebenen Texte zuzüglich dem persischen Buch *Hudūd al-ṣālam*, das aber in der Tradition der arabischen Geographen steht. Der früheste dieser Texte ist der von b. ḤURDĀDBIH (erste Fassung 844/8, zweite Fassung 885/6), der späteste MUQADDASĪ (985). Die meisten Informationen boten außer MUQADDASĪ der persische Text (entstand 982) und b. ḤAWQAL (entstand 977), so daß sich für das Gros der Daten eine zeitliche Vergleichbarkeit ergibt: Die Bücher beschreiben die Verhältnisse der späteren Samanidenzeit spätestens⁹. Noch eine weitere Bemerkung zum Begriff *Mittelasien*: Damit meine ich die Region, die die sowjetischen Kollegen als *Srednjaja Azija* bezeichnen, im Unterschied zu *Central'naja Azija*: also im wesentlichen das alte Mawarannahr. Für die Samanidenzeit kommt hinzu, daß der Oxus damals keine klare politische oder militärische Grenze war, und zwar schon seit einiger Zeit nicht. Es muß also auch auf die Verhältnisse in Ḥurāsān eingegangen werden.

Titel und Bezeichnungen für Lokalgrößen

Die arabischen Texte bringen die Bezeichnungen *amīr*, *sultān*, *malik* und *dihqān* für Lokalgrößen bzw. Kleinfürsten. Der persische Text benutzt außer-

⁸ Ähnliche Überlegungen z.B. bei BULLIET, R.W.: *Local History in Eastern Iran in the Ghaznavid and Seljuk Period.* - In: *Iranian Studies* 11 (1978), 35 ff.

⁹ Ich zitiere als:

F: B. AL-FAQĪH: *K. al-buldān*. Ed. M.J. DE GOEJE. BGA V. Leiden 1885.

H: B. ḤAWQAL: *K. al-masālik wa'l-mamālik*. Ed. DE GOEJE. BGA III, Leiden 1883, 1938/9. Ed.

J. H. KRAMERS.

JU.: B. ḤURDĀDBIH: *K. al-masālik wa'l-mamālik*. Ed. DE GOEJE. BGA VI, Leiden 1889.

I: -İŞTAHRI: *K. masālik al-mamālik*. Ed. DE GOEJE. BGA I, Leiden 1870.

Q: -MUQADDASĪ: *K. ahsan al-taqāṣīm fi ma'rīfat al-aqālīm*. Ed. DE GOEJE. BGA III, Leiden 1906.

QD: QUDĀMA: *K. al-ḥarāq*. Ed. DE GOEJE. BGA VI, 184 - 266. Leiden 1889.

R: B. RUSTĀ: *K. al-ṣflāq al-naftā*. Ed. DE GOEJE. BGA VII, 1 - 229, Leiden 1892.

S: -MASŪDI: *K. al-tanbīh wa'l-iṣrāf*. Ed. DE GOEJE. BGA VIII, Leiden 1894.

Y: YAŪB: *K. al-buldān*. Ed. DE GOEJE. BGA VII, 231 - 373, Leiden 1891.

Hudūd: *Hudūd al-ṣālam*. Ed. M. SOTOODEH (Sutūda). Teheran 1340 HS (1962); Engl. Üb. MINORSKY, VI: *The Regions of the World*. London 1937 (GMS NS 11).

dem *pādiśāh* und *mihtar*. Diese Bezeichnungen bzw. Titel zerfallen in zwei Gruppen, nämlich in solche, die in der Tendenz eher unabhängige Herrscher bezeichnen, einschließlich des samanidischen Oberherrn: Das sind *amīr*, *sultān* und *malik*, mit Vorbehalt auch *pādiśāh*. *Dihqān*, *mihtar* und gelegentlich *pādiśāh* bedeuten eher Herrschaften, die explizit als von anderen abhängig geschildert werden. Bezeichnend ist, daß es keinen Titel und keine Bezeichnung gibt, die nur und ausschließlich für den samanidischen Oberherrscher gebraucht wird. Das gilt auch innerhalb der einzelnen Quellen. Es gibt immer mindestens ein Vorkommen der entsprechenden Vokabel, wo sie die Bedeutung "Samanidenherrscher" nicht haben kann. Dennoch sind die Bezeichnungen auch innerhalb der genannten Gruppen nicht synonym. So ist der Ausdruck *sultān* nie auf einen Türken bezogen, jedenfalls nicht explizit. Der kleinste *sultān* ist vielleicht der von einem *rustāq* im Bādgīs; die übrigen *salātīn* kontrollieren zumindest teilweise beträchtliche Gebiete¹⁰. Wo wirtschaftliche Aktivitäten wie Einnahme von Steuern, Zöllen und Monopole wie z.B. über den Sklavenhandel von einem *sultān* berichtet werden, ist meistens der Zentralherrscher gemeint¹¹. Darüberhinaus kommt *sultān* auch in seiner ursprünglichen Bedeutung als Abstraktum vor ("Herrschermacht", ursprünglich ein Attribut Gottes).

Malik dagegen wird auch für Türken verwendet, in *Hudūd* sogar ziemlich systematisch. Mit wenigen Ausnahmen bedeutet auch *malik* ein vergleichsweise hohes Maß an Eigenständigkeit. Vom Titel her sind die als Plural genannten *mulūk ḥurāsān* dem Samanidenherrscher gleichgeordnet¹². Auch vorislamische Fürsten werden so genannt; vor allem *Hudūd* kennt auch zeitgenössisch *mulūk-i atrāf* (ar. *mulūk al-tawā'if*). Im Singular trifft man solche Kleinfürsten vor allem in den östlichen Randgebieten, in *Ḥurāsān* nur im Plural¹³. *Amīr* hat eine große Bandbreite der Bedeutung. Es kann den samanidischen Oberherrscher bedeuten, aber auch Lokalherrscher und Stadtkommandanten sowie im Fall von Marw Bewässerungsmanager¹⁴. Bekannt ist auch, daß die

¹⁰ I: 268, 269; H: 441.

¹¹ H: 447; Q: 299, 302, 340; F: 317.

¹² Y: 306 f.

¹³ Y: 306 f.; F: 329; *Hudūd*: 89.

¹⁴ Q: 330; I: 261. Es heißt, der *amīr* über die Bewässerungsanlagen sei wichtiger als der *amīr al-ḥimāya*. *ḥunāt* könnte eine Bezeichnung für lokale Verteidigungskräfte sein, vgl. H: 514, s.u. *amīr al-ḥimāya* wäre dann vielleicht ein Befehlshaber über solche Kräfte. - In der Fassung von I heißt es, dieser Bewässerungs-*amīr* sei mächtiger als der *wālī al-maṣūna*. - Andere Bezeichnungen für

früheren Gouverneure von *Hurāsān* - als solche sind auch die Samaniden staats- und kalifatstheoretisch zu verstehen - den Titel *amīr* führten. In *Hudūd* heißt *amīr* überdies ein Nomaden- oder sogar Räuberhauptmann. Es ist in manchen Fällen nicht klar, ob die als *amīr* bezeichneten Personen von der Zentralmacht oder von sonst jemand ernannt werden, so z.B., wenn es heißt, der *amīr* von Fergana sitze in *Ahsīkat*, dortselbst auch die *ummāl*; letzteres sind doch wohl ernannte Personen¹⁵. Die an einer Stelle erwähnten Hauptleute arabischer tribaler Gruppen in den Steppen zwischen dem Gebirge von *Gūzgān* und dem Amu-Darja hängen allerdings vom *malik* von *Gūzgān* ab, dem sie *sadaqa* geben, wahrscheinlich Geschenke¹⁶. An einer Stelle ist *amīr* parallel zu *dihqān*: In einer kleinen Stadt in Fergana sitzt ein "starker *amīr*", einen gleich konstruierten Ausdruck findet man von dem (weitgehend unabhängigen) *dihqān* von *Ilāq*¹⁷.

Es gibt darüber hinaus eine Reihe von Vorkommen des Ausdrucks *mamlaka*, hauptsächlich bei einem Autor (YA^QQUBI)¹⁸. Damit scheint zunächst einmal der Einflußbereich eines *malik* gemeint zu sein. Auffällig ist aber, daß neben den aus anderen Quellen bekannten Lokalgrößen (wie dem *qāṣīn* von *Usrūšana*) auch Einzelpersonen als Inhaber einer *mamlaka* genannt werden, und zwar teilweise solche, die Heerführer im Dienste des Kalifen waren¹⁹. Es scheint, daß der Kalif solche Personen mit *mamlaka* ausgestattet hat.

Ein wesentliches Indiz für die weitgehende Unabhängigkeit der mit den genannten Titeln bezeichneten Personen ist, daß in jeder Kategorie sich solche befinden, von denen es explizit heißt, daß sie keinen *harāq* an den samanidischen Oberherrn liefern, sondern nur Geschenke²⁰. Das heißt, daß die *mulūk-i atrāf*

Bewässerungsmanager: Samarqand: *wālī*, H: 497; Marw: *mutawallī*, Q: 331.

¹⁵ *Hudūd*: 112.

¹⁶ *Hudūd*: 98.

¹⁷ Q: 273, 277.

¹⁸ Y: 290 - 294; S: 65.

¹⁹ Vgl. die in Anm. 19 von Y zitierten Stellen. - Zu *qāṣīn* vgl. FRYE, R.N.: *Tarxun - tūrxūn and Central Asian History*. - In: HJAS 14 (1951), 105 - 129. Reprint in: *Islamic Iran and Central Asia*, London 1979, Text XVI.; SPULER, *Iran*, 62 f und 65 f.

Y: 294 wird berichtet, Mu'tasim habe einem "Uğayf b. Anbasa eine *mamlaka* gegeben. Dazu H: 500: "Uğayf b. Anbasa hatte dort [Region Samarqand] Dörfer und Felder und die Märkte von [Ortsname], die al-Mu'tasim konfiszierte und die al-Mu'tamid dem Muḥammad b. Tāhir als *iqtā'* gab".

²⁰ Q: 337; I: 333; und die Steuerlisten Q: 339 ff; Qd: 243 ff und HU: 34 ff.

die ganze in Frage stehende Periode hindurch zumindest in den östlichen Randgebieten ein wichtiger Faktor waren.

Mit *dihqān* bezeichnete Personen genießen im Schnitt wohl einen geringeren Grad von Unabhängigkeit. Manchmal wird *dihqān* parallel zu *malik* benutzt, manchmal aber auch zu *mihtar*. In einigen Fällen wird *dihqān* als Titel eines der *mulük-i aṭrāf* angeführt, sei es vorislamisch oder zeitgenössisch. Die vorgestellte Rangfolge, in die *dihqān* einzuordnen ist, ergibt sich beispielhaft aus einer Stelle in *Hudūd*: Es gibt einen *dihqān* von Yūn, einem *pādišāhī* in Huttal, der dem *amīr* von Huttalān untergeordnet wird²¹.

Dihqān wird nie auf den samanidischen Oberherrschern angewendet. Nur *Hudūd* benutzt den Ausdruck für Türken, aber dann, anders als den Terminus *malik*, nicht für solche, die den Titel *hāqān* tragen²², sondern für solche, die, vielleicht als eine Art Stadtkommandanten und möglicherweise schon (fast) seßhaft, Städte und Gebiete für einen *hāqān* oder einen vergleichbaren Herrscher kontrollieren. Es gibt z.B. im Bereich der Qarluken drei *dih* genannte Siedlungsbezirke, deren *dahāqīn* Brüder des Yabgū waren²³. Auch wenn man *yabgū* für das qarluqische Pendant zu *hāqān* hält, so ist doch bemerkenswert, daß nicht der Yabgū selbst, sondern dessen "Brüder" als *dahāqīn* vorkommen. Weiter sieht man in den *dahāqīn* in den geographischen ebenso wie in anderen Quellen oft auch militärische (Unter-) Führer. Dies kommt der gängigen Übersetzung als "Landedelleute" am nächsten. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang einmal, daß solche Militärs vom Kalifen mit Land oder der Verfügung über Land ausgezeichnet werden konnten (vgl. oben zu *mamlaka*), zum anderen, daß es auch von den Nachfahren vorislamischer Fürsten heißt, sie hätten bei den Abbasiden eine militärische Karriere gemacht. Am bekanntesten ist die des *afṣīn*, aber bei Iṣṭahrī werden auch der *buhārāhudāh*, der *ihśīd* und ein mit dem Titel *marzbān* bezeichneter Mann genannt²⁴. Ein anderes Mal heißt es, das Heer der Abbasiden bestehe aus Türken, und ihre Heerführer seien sogdische *dahāqīn*²⁵.

²¹ *Hudūd*: 100.

²² *Hāqān* heißen die *mulük* der Hīrhīz und der Kaymāk. *Hudūd*: 80, 85.

²³ *Hudūd*: 82. - Zu *yabgū* vgl. PRITSAK, O.: *Von den Karluk zu den Karachaniden*. - In: ZDMG 101 (1951), 273 ff.; MINORSKY: *Regions of the World*, 288; DOERFER: *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, s.v.

²⁴ I: 292.

²⁵ I: 291.

Mihtar wird in der persischen Quelle überwiegend wie *dihqān* benutzt. Wieder sind es auch Türken, die so bezeichnet werden; vor allem die Häupter der tribalen Einheiten der Gūz heißen so: Jede tribale Gruppe hat einen (eigenen) *mihtar* wegen ihrer Uneinigkeit²⁶. In den iranischen Regionen sind *mihtarān* gelegentlich einem *malik* untergeordnet, so dem Kleinfürsten von Gūzgān, dem sie auch *muqāṭa'a* geben (wohl eine Art Abgabe vom Land); sie heißen auch *mihtarān-i atrāf*²⁷. In Gūzgān erhält man also laut *Hudūd* eine recht klare hierarchische Gliederung der politischen und militärischen Macht: Über dem *malik* von Gūzgān, der in anderen Quellen auch als *sultān* bezeichnet wird, steht jedenfalls nominell der samanidische Oberherr. Allerdings zahlt der *malik* keinen *harāq*, sondern gibt Geschenke. Unter dem *malik* stehen die *mihtarān-i atrāf* einerseits und die *umarā'* der arabischen tribalen Gruppen andererseits, die jeweils Abgaben in der einen oder anderen Form an den *malik* geben. Im Falle von Gūzgān hebt die Quelle diese (fast schon idealtypische und daher vielleicht idealisierte) Struktur hervor, an anderen Stellen ist von einer Hierarchie der politischen Macht nicht die Rede, wenngleich sie in der Theorie bestanden haben mag.

Als letzter der Termini und Bezeichnungen für Lokalgrößen ist *pādišāh* zu behandeln. Als Abstraktum *pādišāhī* (oder *pādišāī*) bedeutet es die Herrschaft oder den Herrschaftsbereich eines Mannes oder einer Dynastie, gleich welcher Größe, von einem kleinen Gebiet wie dem genannten Yūn bis hin zu Großprovinzen wie Hurāsān und Māwarānnahr. Als Bezeichnung für Personen sind einmal die Kleinfürsten, auch und gerade die verhältnismäßig unabhängigen, gemeint: *Hudūd*, in dem allein der Begriff naturgemäß vorkommt, sagt direkt, in Hurāsān gebe es *pādišāhān*, und diese nenne man die *mulūk-i atrāf*²⁸. So heißt es auch im weiteren öfter, dieser oder jener *pādišāh* gehöre zu den *mulūk-i atrāf*.

Zusammenfassend lassen sich bei aller Vorsicht folgende Bemerkungen zur Verwendung von Titeln und Bezeichnungen für Kleinfürsten und andere Lokalgrößen machen:

Die Grenze zwischen dem samanidischen Oberherrn und den Lokalgrößen ist weit weniger scharf, als die politische Theorie meint. Das ist bei der Dar-

²⁶ *Hudūd*: 87.

²⁷ *Hudūd*: 95.

²⁸ *Hudūd*: 89.

stellung und Beurteilung des Samaniden- "Reiches" unbedingt zu berücksichtigen. Die Grenze zwischen Iranern und Türken ist gleichfalls weit weniger scharf, als man aus der Literatur geneigt ist anzunehmen. Die Verwendung gleicher Titel und Bezeichnungen weist in die gleiche Richtung wie FRYE's Untersuchung der türkischen Siedlungsgebiete und der Hinweise darauf, in welchem Umfang Türken bereits zur Zeit der arabischen Eroberung seßhaft geworden waren²⁹. Das ist bei der Erklärung des Zusammenbruchs des Samaniden- "Reiches" zu berücksichtigen. Die Kleinfürsten und Lokalgrößen werden zwar hauptsächlich, aber keineswegs ausschließlich in den östlichen Randbezirken erwähnt. Sie kommen weniger vor in der eigentlichen Kernprovinz der Samaniden, dem Mittel- und Unterlauf des Zerafschan, in der Oase des Kaschka-Darja sowie in den Kerngebieten Hurāsāns. Das bedeutet aber noch nicht, daß man diese "samanidischen Kernlande" ohne weiteres als eine Art *bilād al-mahzan* auffassen darf, wo der Oberherrscher ohne weiteres zu- und durchgreifen kann. Die örtliche Verteilung der Erwähnung von Lokalgrößen bedeutet noch nicht, daß der gesamte Rest eben unmittelbar der Zentralverwaltung untersteht. Vielmehr sind auch dort Vermittlungen der politischen, militärischen, finanziellen usw. Macht anzunehmen. Einen Teilaspekt dieser Vermittlungen, nämlich die militärischen Qualitäten der "Zivilbevölkerung", behandelt der folgende Abschnitt.

Militärische Qualitäten der "Zivilbevölkerung"

Die Armee der Samaniden, so heißt es, bestand aus türkischen Sklaven; daneben aber auch aus Freien und *dahāqīn*, "deren Gebiet und Platz bekannt ist"³⁰. Ich bin aus Gründen, die im folgenden erläutert werden, geneigt, dies als lokale Freiwilligen-Truppen zu interpretieren. Von diesen wird es zwei Arten gegeben haben: Zum ersten sind Kontingente aus Städten und Gebieten anzunehmen, die im Bedarfsfall mobilisiert werden können. Die zweite Art sind freiwillige "Glaubenskämpfer" (*gāzīs*).

²⁹ FRYE, R.N. with A.M. SAYILI: *The Turks in Khurasan and Central Asia*. - In: The Moslem World 35 (1945). Reprint in: *Islamic Iran and Central Asia*, London 1979 (Text XIII).

³⁰ H: 471; I: 292. *man yu'rifu dāruhu wa-makānuhu*.

Zunächst ist es erstaunlich, von wie vielen Plätzen eine Quelle wie *Hudūd* aussagt, die Bewohner seien "kriegerisch" (*ğangī*). Bei Nomaden versteht sich das fast von allein, aber bei der seßhaften oder gar städtischen Bevölkerung ist es weniger offensichtlich. Bei näherer Betrachtung³¹ ist es fast die Hälfte, wenn nicht mehr, der Bewohner *Ḥurāsāns* und *Māwarānnahrs*, denen die Eigenschaft *ğangī* zugeschrieben oder nachgesagt wird. Wie wörtlich ist das zu nehmen? Die Angaben der übrigen Quellen sprechen eher für einen ziemlich hohen Grad von Wehrhaftigkeit. *Iṣṭahrī* betont, aus jeder der 300 000 Siedlungen (*qarya*) Transoxaniens komme (mindestens) ein Reiter und ein Fußsoldat³². Auch wenn die Zahl der Siedlungen übertrieben scheint, so bleibt doch der Umstand, daß das Land so etwas wie eine allgemeine Bereitschaft oder Verpflichtung kannte, sich militärisch zu betätigen. Von einigen Gebieten wird dies noch extra hervorgehoben. In *Čağāniyān*, so *Muqaddasī*, gebe es 16 000 Siedlungen (*qarya*), "und es ziehen ungefähr 10.000 Krieger aus mit Proviant und Reit- und Lasttieren, wenn jemand von außen den Sultan angreift"³³. Von einer Stadt in Fergana (*Bārāb*) heißt es beim gleichen Autor, sie sei groß, und ungefähr 7.000 Krieger (zu Fuß?) ziehen im Bedarfsfall aus³⁴. Von einem Mann in der Gegend von Taschkent heißt es, er allein rüste eine große Anzahl von Reit- und Lasttieren für militärische Zwecke aus, und es sei eine Privatperson³⁵. Diese Beispiele zeigen, daß Städte, Regionen und sogar Privatpersonen über die Mittel und wohl auch über das *know-how* verfügten, vergleichsweise große Mengen Bewaffneter zusammenzubringen. (Um "aus jeder Siedlung einen" zu Militärdiensten zu ziehen, bedarf es entweder eines umfangreichen Zwangsapparats, über den die Samaniden nicht geboten, oder eines hohen Maßes an Selbstorganisation in den Siedlungen selbst oder der Kooperation einer Elite-Schicht, die den Zwang anstelle des Staates ausübt).

³¹ Es handelt sich um folgende Städte und Gebiete (die Seitenzahlen aus *Hudūd* jeweils in Klammern): *Abīward* (90), *Bādgīs* (92), *Asfuzār* (92, es handelt sich um Ḥāriğiten), Gebiete in *Gūzgān* (95), *Sarāhs* (95), Bergbewohner im Quellgebiet des *Murgāb* (96), *Bust* in *Sīstān* (103), *Māwarānnahr* überhaupt (105), *Buchara* (106, hervorgehoben wird die Meisterschaft als Bogenschützen), *Čağāniyān* (109), *Čāč* (116, auch als Waffenschmiede bekannt), *Huttal* (119), Orte in *Hwārazm* (123).

³² I: 291.

³³ Q: 283. *wa-taḥruğu nahw ʿaṣara ḥlaf muqātil bi-nafaqātihim wa-dawābbihim idā ḥarağā ʿalā l-sulṭān ḥāriḡi.*

³⁴ Q: 273.

³⁵ H: 468: *laysa bi-ḍt sultān*; Variante I: 291.

Diese Beispiele beziehen sich alle auf Transoxanien; aus Ḥurāsān berichten die arabischen Geographen nichts Vergleichbares. Auch das muß nicht heißen, daß es in Ḥurāsān Derartiges überhaupt nicht gegeben hat; aber es wird für Transoxanien auffälliger und charakteristischer gewesen sein. Wieder scheint deutlich zu werden, daß eine Grenze so scharf nicht war, wie man sie aus heutiger Sicht ziehen würde: nämlich die zwischen Zivil- und Militärpersönchen. Zu ähnlichen Schlüssen führt, was die arabischen Geographen über die "Glaubenskrieger" schreiben. Als Termini für verschiedene Typen von Freiwilligen, die "gegen die Ungläubigen" ins Feld ziehen, kommen vor: *gāzī*, *murābit*, *muṭṭawwi*; am häufigsten ist mit Abstand *gāzī*. In *Hudūd* kommt in Verbindung mit der Eigenschaft *gāzī* manchmal auch vor *gāzī wa gāzī-pišā* "kriegerisch und ständig mit Aktivitäten im heiligen Kampf befaßt", so über die Einwohner von Buchara und Čāč sowie Ḥwārazm, aber auch von den Leuten in Māwarānnahr allgemein.

Über die Organisation der als *gazw* bezeichneten Kriegszüge kann man aus den zugrundeliegenden Quellen nicht viel ablesen; es ist z.B. nicht die Rede davon, daß die "Glaubenskrieger" sich aus den unteren Schichten der Bevölkerung rekrutieren und ein unruhiges Element sind, wie es in der Literatur heißt³⁶.

Mehr erfährt man über die Einrichtung des *ribāt*. Im Gegensatz zum Westen scheint *ribāt* im äußersten Osten in der Regel ein Bauwerk zu bedeuten, von dem aus *murābitūn* ihre Züge durchführen³⁷. Es ist aber auch ständig an die Möglichkeit zu denken, daß ein *murābit* nicht bloß jemand ist, der sich in einem *ribāt* aufhält, sondern auch jemand, der sich einer als *ribāt* bezeichneten Form des "Glaubenskampfes" widmet. So heißt es von Buchara, die Stadt habe viele *murābitūn*, aber wenig Nicht-Muslime³⁸.

Die *ribāts* als Grenzfestungen und Ausgangspunkt für Züge von *murābitūn* befinden sich im Grenzbereich zwischen Steppe und Ackerland, manchmal auch mitten in der Steppe. Sie sind oft von bedeutenden Persönlichkeiten gestiftet worden und werden auch durch Stiftungen unterhalten. Für diese Stiftungen wird der Begriff *awqāf* verwendet. So gibt es in Usrūšana mehrere solche Forts, in denen die Leute von Samarqand dem *ribāt*-Kampf nachgehen³⁹. Die

³⁶ SPULER: *Iran*. 437.

³⁷ NOTH, A.: *Das Ribat der Almoraviden*. In: Festschrift Otto Spies. Wiesbaden 1967, 499 - 511.

³⁸ Q: 281: *katīra al-murābitūn qalīla al-ğāhiln*.

³⁹ H: 504 f.: *bihā yurābiṭu ahl samarqand*. Stiftungen von hohen Würdenträgern werden erwähnt: Q: 275, 291, 303, 333 f.

größte dieser Anlagen stammt vom *afšīn*, der sie errichten ließ, bevor er in den Irak zog. Auch *awqāf* hat er für sie einrichten lassen.

Aus der erwähnten Passage klang bereits an, daß es *ribāts* gab, die den Freiwilligen bestimmter Städte oder Regionen zur Verfügung standen. Das wird bestätigt durch die Schilderung eines Komplexes von *ribāts* bei Ispīğāb (am Syr-Darja). Dort gab es je ein *ribāt* für die Kämpfer aus Nahšab, aus Buchara und aus Samarqand und ein *ribāt qarātagīn*; letzteres heißt wahrscheinlich nach einem samanidischen Heerführer, vielleicht hat er es gestiftet⁴⁰.

Der Kampf gegen die von "außen" andringenden Nomaden wurde, so will es scheinen, in der Hauptsache durch solche Grenzkämpfer getragen. Dabei ist von Bedeutung, daß die Rolle der Zentralregierung bei diesen Aktivitäten ganz gering gewesen sein kann und wird: Es dürfte sich vielmehr um eine Art ergänzende Kooperation zwischen Würdenträgern (gelegentlich den Herrschern als Privatpersonen) und den Freiwilligen gehandelt haben. Die ersteren stellten die Gebäude und Sachmittel, vielleicht auch, wie jener bereits erwähnte Privatmann, Reit- und Lasttiere, und die Freiwilligen führten die Feldzüge durch.

Eine Verbindung von *ribāt*-Kampf mit Sklavenhandel und Sklavenfang wird nicht explizit hergestellt, sollte aber als Möglichkeit im Auge behalten werden, vor allem, wenn man an die große Menge von Sklaven denkt, die zur fraglichen Zeit aus Transoxanien und Hurāsān nach Westen exportiert wurden. An manchen Stellen ist von Sklaven als Bestandteil des *harāğ* die Rede, und es werden große Zahlen genannt. Es ist unwahrscheinlich, daß diese Mengen auf alle andere Weise, nur nicht im *ribāt*-Kampf, zusammenkamen.

Es gibt noch einen dritten Bereich, in dem die Einwohner verschiedener Städte ihre Übung im Umgang mit Waffen unter Beweis stellten. Das sind die häufigen Revolten einerseits und die Parteienkämpfe andererseits, also die Teilnahme an innerstädtischen Auseinandersetzungen. Aufsässigkeit bzw. ein Hang zum Revoltieren wird den Bewohnern folgender Städte explizit nachgesagt: Bīnkāt (Hauptstadt des Distrikts Čāč), Nasaf, Herat, Marw⁴¹. Weiter kommen in Frage Balh und wieder Marw⁴². Von Buchara wird eine Geschichte erzählt, die in diese Richtung weist⁴³. Besonders und an erster Stelle für Neigung zum

⁴⁰ Q: 273.

⁴¹ Q: 283, 278f., 307.

⁴² Q: 302, 310.

⁴³ BARTOL'D: *Turkestan*. 302.

Revoltieren bekannt war Samarqand⁴⁴. Worum es bei solchen Revolten ging, wird nicht weiter berichtet. Es scheint aber so zu sein, daß die in diesen Städten sitzenden Gouverneure der Samaniden mit den Stimmungen in der Bevölkerung schon deswegen ständig zu rechnen hatten, weil die Bevölkerung durchaus bereit und gelegentlich auch willens war, ihre Interessen militant durchzusetzen.

In einem zunächst kraß erscheinenden Widerspruch dazu steht die Aussage bei *Iṣṭahrī*, die Leute in Māwarānnahr seien trotz aller Tapferkeit und Ausdauer in kriegerischen Dingen "die besten Menschen, was den Gehorsam gegen ihre Großen angeht, und die vorzüglichsten im Dienst an ihren Anführern"⁴⁵. Bei der beschriebenen Tendenz zum Revoltieren kann eigentlich keine Staatstreue oder Loyalität zur Dynastie gemeint sein⁴⁶. Es sind ja auch keine Bezeichnungen für Dynasten oder auch Kleinfürsten, die an dieser Stelle vorkommen, sondern es wird sich im Gegenteil um Personen oder Gruppen von Personen gehandelt haben, die unterhalb der Herrscher-, auch der Lokalherrscher-Ebene die Loyalität der Menschen genießen. Zu denken ist dabei vielleicht nicht zuletzt an die Anführer der verschiedenen Parteien, seien sie religiös-juristisch definiert (über *madāhib*) oder bloß auf Wohnviertel bezogen, was sich natürlich nicht ausschließen muß⁴⁷.

Eine Aufzählung über Parteienstreitigkeiten in Ḥurāsān und Transoxanien gibt es bei MUQADDASĪ⁴⁸. Diese Passage ist von BULLIET übersetzt und ausführlich untersucht worden, so daß sich an dieser Stelle eine Wiederholung erübrigt⁴⁹. Es sei nur betont, daß die offiziellen Amtsträger, auch solche, die wohl nicht

⁴⁴ H: 494; Y: 293; F: 325 f.

⁴⁵ I: 291: *aḥsan al-nās tā'atan li-kubārā 'ihim wa-alyafuhum ḥidmatan li-‘uzamā 'ihim*.

⁴⁶ Loyalität als Ordnungsprinzip im Verhalten vgl. MOTTAHEDEH, Roy: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton 1980.

⁴⁷ Vgl. MADELUNG, Wilferd: *Religious Trends in Early Islamic Iran*. New York 1988. - Das Buch behandelt diejenigen *tawā'if*, die religiös bestimmt waren, hauptsächlich unter theologischen Aspekten. Den Parteienstreit zwischen Ḥanafiten und Ṣāfi'iten läßt er (erst) unter seljuqischer Herrschaft zu voller Blüte kommen (35 ff.). Die gleich erwähnte Stelle bei Q erwähnt er allerdings auch. - SPULERS Deutung der *‘asabiyā*-Phänomene als "Nationalismus" geht fehl, so z.B. in *Iran* 178 Anm. 1: Wilde Nationalisten ohne *madhab* sorgen da im Westen der Provinz Nīshāpūr für Unruhe. Dagegen Q: Der Westen der Stadt steht in einem *‘asabiyā*-Streit *‘alā gayr al-madhab* "der nicht auf *madhab* fußt" gegen die andere Hälfte, Q: 336. Vgl. dazu MADELUNG: op.cit., Kap. 4 und 6 und die Arbeiten von BULLIET: Anm. 49.

⁴⁸ Q: 336.

⁴⁹ BULLIET, R.W.: *Local Politics* (s. Anm. 8); und ders. *The Patricians of Nishapur*. Cambridge (Mass) 1972.

von der Zentralgewalt eingesetzt waren, nicht in der Lage waren, diesen Parteienstreit zu kontrollieren⁵⁰. Die Texte der arabischen Geographen geben also Hinweise darauf, welchen Personen oder Gruppen von Personen die Menschen sich verbunden fühlten. Es ist zu vermuten, daß unter diesen Personen der samanidische Oberherrscher und möglicherweise sogar die Lokalherrscher nur eine untergeordnete Rolle spielen. Wichtiger für das Leben der Menschen können die Parteiführer oder andere "Große und Anführer" gewesen sein, vielleicht auch solche, die als Anführer im *ribāt*-Kampf hervorgetreten waren, ob das nun *dāhāqīn* waren oder nicht.

Weitere Untersuchungen lassen Ergebnisse vor allem in zwei Richtungen erwarten. Zum einen dürfte damit zu rechnen sein, daß es nicht nur in dieser Periode und nicht nur in dieser Region ein Machtmonopol des Staates nicht gegeben hat, nicht einmal in einem ziemlich engen militärischen Verständnis. Damit stellt sich die Aufgabe, das komplizierte Geflecht der gesellschaftlich handelnden Gruppen zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Damit zusammenhängend wird zum zweiten ein weiteres Mal deutlich, daß Untersuchungen über die Staatstheorie wenig über die wirklichen Verhältnisse aussagen: In der Theorie gibt es bekanntlich zwischen der *umma* und dem Individuum keine aus eigenem Recht agierende Instanz. Gerade das kann sehr anders gewesen sein⁵¹.

heute noch eine große Bedeutung für die afghanische Politik. Nachdem der Zentralstaat seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als Nordost-Afghanistan von Amir Abdurrahman Khan 1883 endgültig in den sogenannten Zentralstaat inkorporiert wurde, deutlich verändert, indem die lokale politische Elite einen Großteil ihrer Autonomie verlor und zu Mittelsmännern zwischen der lokalen Gesellschaft und dem Zentralstaat degradiert wurde, dann es aber dennoch gelang, den Einfluß des

⁵⁰ Die folgenden Ausführungen röhren sich vorläufige Ergebnisse eines noch nicht abgeschlossenen Forschungsprojektes betrachten wollen. Wie in den vorherigen Kriegen in Afghanistan wurde das Datensmaterial unter den verschiedenen Ethnengruppen, die nun in Pakistan und in der Türkei leben, gesammelt werden. Die Feldbefragungen, die von Februar bis April 1991 und im Sommer 1991 erfolgten, werden durch Finanzierungsmaßnahmen des Österreichischen Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung und des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

⁵¹ So in Nišāpūr, Q: 315 f.; Weiteres vergl. BULLIET: *Patricians*.

⁵² Vgl. zu dieser ganzen Fragestellung Cl. CAHENS Kapitel (Nr. 8) in CHI IV: *Tribes, Cities and Social Organization*. 305 - 328.

Gabriele RASULY-PALECZEK

Wien

Verwandtschaft und Heirat als Mittel zur Festigung von Macht und Einfluß.

Ein Fallbeispiel aus Nordost-Afghanistan:¹

In Gesellschaften mit nur rudimentär ausgeprägten zentralstaatlichen Strukturen stellen verwandschaftliche Beziehungen einen integralen Bestandteil des politischen Systems dar. Die Instrumentalisierung von verwandschaftlichen Banden, Allianzbeziehungen und Heiraten dient hier nicht nur der physischen Reproduktion der Gesellschaft, sondern ist gleichermaßen ein Grundpfeiler des politischen Systems und ein wesentliches Element zur Absicherung von Macht und Einfluß. Ich möchte dies im folgenden anhand eines Fallbeispiels aus Nordost-Afghanistan belegen.

Trotz der Integration Nordost-Afghanistans in den afghanischen Zentralstaat und der damit verbundenen sukzessiven Ausdehnung zentralstaatlicher Institutionen, kommt der lokalen politischen Elite (Begs, Khane, moysafid-e Qaum etc.) auch heute noch eine große Bedeutung zu. Zwar hat sich die Rolle dieser Elite seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als Nordost-Afghanistan von Amir Abdurrahman Khan 1888 endgültig in den afghanischen Zentralstaat inkorporiert wurde,² deutlich verändert, indem die lokale politische Elite einen Großteil ihrer Autonomie verlor und zu Mittelsmännern zwischen der lokalen Gesellschaft und dem Zentralstaat degradiert wurde, denen es aber dennoch gelang, den Einfluß des

¹ Die folgenden Ausführungen müssen als vorläufige Ergebnisse eines noch nicht abgeschlossenen Forschungsprojektes betrachtet werden. Wegen des fortdauernden Krieges in Afghanistan mußte das Datenmaterial unter den usbekischen Flüchtlingen, die nun in Pakistan und in der Türkei leben, gesammelt werden. Die Feldforschungen, die von Jänner bis April 1991 und im September 1991 erfolgten, wurden durch Finanzierungsbeihilfen seitens des Österreichischen Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung und des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung ermöglicht, wofür ich mich an dieser Stelle sehr herzlich bedanken möchte.

² Vgl. ADAMEC: 1979, 18-36; GRÖTZBACH: 1972, 52 ff., bes. 54 f.; KOSHAKI: 1979, 8-11; HOLZWARTH: 1980, bes. 192-194; GREVEMEYER: 1987, 39-53.

afghanischen Zentralstaates auf lokaler Ebene niedrig zu halten.³ Die lokale Elite wurde damit sowohl für die lokale Gesellschaft wie auch für die Kabuler Zentrale zu einem wichtigen Element bei der Aufrechterhaltung des althergebrachten sozio-politischen Systems und zu einem ausgleichenden Faktor im politischen Kräftespiel.⁴ Daraus wird auch verständlich, daß der afghanische Zentralstaat bis zum Putsch 1978 nicht wirklich versuchte, diese Strukturen zu verändern, und sich mit einer minimalen Durchsetzung von Neuerungen auf lokaler Ebene abfand, und andererseits, wie die Ereignisse ab 1978 zeigen, auch die lokale Bevölkerung nicht an einer Veränderung der Situation, die sich in ökonomischer Hinsicht deutlich verschlechtert hat, zumal die lokale Elite im Verlauf der zunehmenden Integration des ländlichen Raumes in die Marktwirtschaft durch die Monopolisierung von Ressourcen (Acker- und Weideland, Bewässerungssystems) und die Kontrolle des Bazarhandels und des Kreditwesens ihre wirtschaftliche Position weiter stärken konnte, interessiert war.⁵ In Nordost-Afghanistan, einer von zahlreichen Ethnien bevölkerten Region, spielt daneben die ethnische Komponente eine wichtige Rolle, die infolge der paschtunischen Ansiedlung einerseits und dem Zuzug von Flüchtlingen von jenseits des Amu-Darya nach der Gründung der Sowjetunion andererseits weiter an Bedeutung gewonnen hat.⁶

Um ihren Einfluß und ihre Macht aufrechtzuerhalten, bieten sich für die lokale Elite verschiedene Strategien an, die in einem interdependenten Verhältnis zueinander stehen:⁷

1) Ausfüllen politischer Funktionen:

Hier ist meines Erachtens eine Differenzierung zwischen indigenen politischen Funktionen, z.B. *beg*, *moysafid* und *arbāb*, und solchen, die vom afghanischen Zentralstaat auf lokaler Ebene geschaffen wurden, z.B.

³ GREVEMEYER: 1980, 154; 1982, 7; 1987, 42-45, 57-65; 1989, 11-21; HOLZWARTH: 1980, 221 ff.; AZOY: 1982, 24 f..

⁴ Vgl. HOLZWARTH: 1980, 226; GREVEMEYER: 1980, 143 und 159; 1989, 18 f.. Erst mit dem Putsch 1978 erfolgte eine Mobilisierung und Veränderung der Gesellschaft von der Basis her, vgl. GREVEMEYER: 1989, bes. 20-40.

⁵ GREVEMEYER: 1980, 153 ff.; 1987, 65-79; HOLZWARTH: 1980, 223 f.; GRÖTZBACH: 1972, 64-69.

⁶ Vgl. FN Nr. 36, 37, 38, 39 und 42.

⁷ Im Detail siehe meinen Beitrag *Kinship and Politics Among the Uzbeks of Northeastern Afghanistan* in Veröffentlichung der Beiträge der ESCAS-IV Konferenz in Bamberg 1991.

ulusval, vali, zu treffen.⁸ In Zusammenhang mit der Besetzung politischer Funktionen lassen sich drei verschiedene Möglichkeiten ausmachen, die bisweilen parallel beschritten werden.

- a) Die Besetzung traditioneller politischer Funktionen auf lokaler Ebene, wie z.B. das Ausüben des Amtes eines *moysafid-e-Qaum* oder *moysafid-e-Qeshlaq* (usbek. *aqsaqal*).⁹
- b) Die Besetzung staatlicher politischer Funktionen auf lokaler Ebene, z.B. *ulusval, vali* etc.
- c) Die Besetzung politischer Funktionen auf nationaler Ebene, z.B. als *vakil* (Abgeordneter) im Parlament oder als Repräsentant in der *loya jirga* (der Großen Ratsversammlung).

2) Etablierung und Beibehaltung von Klientelbeziehungen:

Auch hier sind wiederum zwei Ebenen zu unterscheiden: zum einen Konstituierung von Klientelbeziehungen zu Vertretern des Zentralstaates, z.B. höheren Beamten, die durch Geschenke und Einladungen freundlich bestimmt werden sollen und zum anderen zur lokalen Bevölkerung, in erster Linie zu den Angehörigen des eigenen *Urugh's* (Stammesgruppe) bzw. *Qaum*.¹⁰ Im letzten Fall spielt die Ausübung traditioneller Aufgaben, wie z.B. Vermittler in Konflikten, (dies ist einer der Belange des *moysafid*), Schutz der Bevölkerung vor staatlichen Zugriffen (z.B. Steuern) etc., eine große Rolle.¹¹ Eine weitere neuere Möglichkeit zur Etablierung von Klientelbeziehungen wird auf ökonomischer Ebene durch den Verschuldungszyklus und die Pachtverhältnisse vermittelt.¹² Ein zentrales Element bei der Schaffung und Aufrechterhaltung von Klientelbeziehungen ist daher zum einen die ökonomische Potenz der lokalen

⁸ Der Arbab repräsentiert einen institutionalisierten Vermittler zwischen lokaler Gesellschaft und Staat und stellt somit ein Verbindungsglied zwischen den beiden politischen Systemen dar; vgl. GREVEMEYER: 1987, 61 ff.; 1989, 14 f.; AZOY: 1982, 28; sowie CENTLIVRES und CENTLIVRES-DEMONT: 1988, 242.

⁹ Die Chechka-Usbeken, deren Sprache stark iranisiert ist, verwenden an Stelle des usbekischen Begriffs *Aqsaqal* den Begriff *Moysafid*.

¹⁰ ad. Begriff *Qaum* und seine vielfältige Bedeutung vgl. ORYWAL: 1986a, 73-86; CENTLIVRES und CENTLIVRES-DEMONT: 1988, 299; AZOY: 1982, 31 f.;

¹¹ Vgl. CENTLIVRES und CENTLIVRES-DEMONT: 1988, 240; AZOY: 1982, 35; HOLZWARTH: 1980, 226; GREVEMEYER: 1987, 68 f. und 59 f..

¹² Vgl. GREVEMEYER: 1980, 152, 160-162; 1982, 8; 1987, 59, 65-79; 1989, 15 f.; HOLZWARTH: 1980, 225; CENTLIVRES und CENTLIVRES-DEMONT: 1988, 240; AZOY: 1982, 33 f..

Elite, die sich z.B. in der Bereitschaft, Kredite zu vergeben, Geschenke zu machen und Einladungen (z.B. *buzkaši*) zu veranstalten, manifestiert,¹³ und zum anderen ihrer Rolle als Vermittler innerhalb der eigenen Klientel, bzw. zwischen verschiedenen Gruppen oder zwischen lokaler Gesellschaft und Staat, gerecht zu werden.

Gleichzeitig ist darauf hinzuweisen, daß die Position der einzelnen Vertreter der lokalen Elite nicht unangefochten ist, sondern einer permanenten Infragestellung unterworfen wird, wie z.B. AZOY gezeigt hat.¹⁴ Dies bedeutet, daß die Inhaber hoher Positionen entsprechend dem segmentären Herrschaftsmodell ihre Stellung ständig absichern müssen und gezwungen sind, sich Bündnispartner innerhalb wie außerhalb der eigenen Familie bzw. Verwandschaftsgruppe zu suchen,¹⁵ um Kontrahenten um politischen Einfluß zu neutralisieren. Neben der Konstituierung von umfassenden Klientelbeziehungen auf verschiedenen Ebenen, einschließlich der religiösen Würdenträger (*Ulema, Pirs, Sadat*), stellt die Etablierung von vielseitigen Heiratsbeziehungen, auf die ich im folgenden näher eingehen möchte, eine entscheidende Strategie zur Erlangung des genannten Ziels - nämlich Machterlangung und -erhaltung - dar. Das geschickte Arrangieren von affinalen Beziehungen, seien es nun endogame, d.h. innerhalb der eigenen Verwandschaftsgruppe bzw. Ethnie oder Dorfgemeinschaft, oder exogame, d.h. außerhalb der eigenen Verwandschaftsgruppe, Ethnien etc., stellt, wie das nachfolgende Fallbeispiel der Heiratspolitik einer usbekischen Beg-Familie belegt, einen wesentlichen Aspekt des politischen Handelns dar.

Im Unterschied zu der von Ethnologen oft postulierten allgemeinen Präferenz der Heirat mit der *bint al-amm*, d.h. der Tochter des paternalen Onkels (VaBr-

¹³ Laut HOLZWARTH: 1980, 218-220, 224 f. und GREVEMEYER: 1987, 59, 70, 76; 1980, 144, 154, 158-162, 167 f. sind die Mittelsmänner zu einer partiellen Umverteilung des von ihnen abgeschöpften Surplus verpflichtet.

¹⁴ AZOY: 1982.

¹⁵ So hat z.B. BARTH: 1954, 168 f., 171 und BOURDIEU: 1979, 121, 129 darauf hingewiesen, daß die Heirat mit der Vater-Bruder-Tochter (VaBrTo) die Bande zwischen einem Mann und seinen paternalen Neffen stärkt und somit Allianzbeziehungen schafft. Damit wird laut BARTH der andauernden Gefahr der Segmentierung und Spaltung des Lineage-Systems entgegengewirkt. AZOY: 1982, 27 z.B. betont, daß es gerade zwischen Cousins oft beträchtliche Spannungen und Konflikte gibt. Dies gilt auch für die Beziehungen zwischen Brüdern. BOURDIEU: 1979, 127 f..

To), als der "nahöstlichen Heiratsbeziehung" schlechthin,¹⁶ zeigen neuere Studien, daß eine differenzierte Sichtweise notwendig ist.¹⁷ Es geht nicht nur darum, statistische Häufigkeiten, formulierte Heiratspräferenzen bzw. Heiratsregeln und ihre tatsächliche Realisierung zu untersuchen, sondern es geht um die hinter der Etablierung von Heiratsbeziehungen stehenden Intentionen.¹⁸ Dies gilt ganz besonders für die Elite in geschichteten Gesellschaften.

Bevor auf diese eingegangen werden soll, möchte ich zunächst einige allgemeine Bemerkungen bezüglich der Heiratsregeln der usbekischen Bevölkerung Nordost-Afghanistans voranstellen. Wie die Befragungen unter den usbekischen Flüchtlingen ergeben haben, existieren mit Ausnahme der vom islamischen Recht festgelegten Heiratsverbote¹⁹ keine fixen, allgemein verbindlichen Regeln oder Gebote. Verallgemeinernd kann jedoch konstatiert werden, daß Heiraten mit Verwandten, in erster Linie aus der patrilateralen Verwandschaftsgruppe, bevorzugt werden.²⁰ Des Weiteren sollen Heiraten innerhalb der gleichen sozia-

¹⁶ BARTH: 1954; PATAI: 1955; AYOUB: 1959; KHURI: 1970; MURPHY und KASDAN: 1959; 1967.

¹⁷ TAPPER: 1991; BRUCK: 1989, GINGRICH: 1989; HOLY: 1989); COLE: 1984; BOURDIEU: 1979.

¹⁸ PALECKE: 1990; BOURDIEU: 1979.

¹⁹ Dem Inzestverbot unterliegen die folgenden Personen: die Mutter, die Schwester der Mutter und des Vaters, die Frau des Vaters, die Schwester, die Tochter des Bruders bzw. der Schwester. Ferner die Mutter der Ehegattin, die Frau des Sohnes und zwei Schwestern gemeinsam. Mit Ausnahme der eigenen Schwester dürfen hingegen alle Frauen der eigenen Generation geheiratet werden, wie z.B. die Tochter des väterlichen bzw. mütterlichen Onkels, sowie die Tochter der väterlichen und mütterlichen Tante.

²⁰ Ähnliches konstatiert auch CENTLIVRES für die Burka, einem Unterurug der Qataghan-Usbeken "En général on se marie à l'intérieur de la même subdivision avec la préférence pour le mariage entre cousins, exception faite des begs qui épousent souvent les filles ou les soeurs d'autres begs de sections différentes et des individus aisés qui prennent leur seconde, troisième ou quatrième épouse selon des critères de convenance personnelle." CENTLIVRES: 1975, 35; SHALINSKY (in press) wiederum betont, daß zwar die Heirat mit Personen, zu denen eine Verwandschaftsbeziehung besteht, bevorzugt wird, daß aber nur wenige Heiraten mit der Tochter des väterlichen Onkels (VaBrTo) eingegangen werden. Auf die Frage nach der idealen Heiratsverbindung antwortete ein Teil meiner Informanten, daß die Böle, d.h. die Kinder der Tante mütterlicherseits (MuSw), die besten Heiratspartner seien, während andere wiederum darauf verwiesen, daß die *Amak Baca* (die Kinder des Onkels väterlicherseits = VaBr) vorzuziehen seien. Die bisherige, allerdings noch nicht abgeschlossene, Auswertung der Genealogien ergibt einen leichten Trend zugunsten der Heirat mit den patrilateralen Verwandten. In Zusammenhang mit der Wahl der Heiratspartner ist darauf hinzuweisen, daß die Männer jeweils Affinalbeziehungen mit ihrer eigenen Verwandschaftsgruppe bevorzugen, während die Frauen eher eine Schwiegertochter aus der eigenen Gruppe auswählen möchten. Die endgültige Entscheidung über die Wahl trifft jedoch der Mann, da er den *Qalyn* an den Brautvater zu entrichten hat. vgl. allgemein dazu BOURDIEU: 1979, 94 ff., 131 f.; KRESSEL: 1986; KEYSER: 1974.

len Schicht (Isogamie) und der eigenen Ethnie und/oder Lokalgruppe und religiösen Gruppe, d.h. der sunnitischen Muslime, erfolgen.²¹ Daraus ergibt sich, daß im Regelfall isogame Heiratsbeziehungen eingegangen werden. Im Unterschied zu den Heiraten der Söhne, die auch Frauen aus unteren Schichten heiraten können, werden Töchter in der Regel nur isogam oder hypergam verehelicht.²² Außerdem sollen die Kinder, vor allem die Töchter, im Öz Qaum, d.h. innerhalb der eigenen Ethnie, verheiratet werden. Man heiratet zwar Frauen anderer Ethnien, aber man gibt ihnen keine Frauen aus der eigenen Gruppe.²³ Ferner ist auch darauf hinzuweisen, daß oftmals Heiratsbeziehungen zwischen zwei Haushalten über mehrere Generationen fortgesetzt werden bzw. innerhalb einer Generation mehrfach affinale Beziehungen mit demselben Haushalt eingegangen werden.²⁴

Neben diesen allgemeinen Empfehlungen in Bezug auf die Etablierung affinaler Verbindungen müssen noch zwei besondere Mechanismen genannt werden, nämlich *Qarch-Quda* und *Yetek Jirtish*.

Beim *Qarch-Quda*, das meist der Etablierung besonders enger Beziehungen, d.h. Allianzen, zwischen zwei Haushalten dient, müssen alle mit der Heirat verbundenen Zeremonien, Gütertransfers etc., gleichzeitig und in gleichem Umfang erfolgen.²⁵

Yetek-Jirtish: Diese Heiratsverbindung kommt als Folge einer Vereinbarung zwischen zwei Personen, meist zwei *ābesin* (d.h. den Ehefrauen zweier Brüder)

In bezug auf die Bevorzugung der matri- bzw. patrilateralen Verwandten als Heiratspartner ist auch auf das Problem Exogamie versus Endogamie hinzuweisen. Bei zahlreichen zentralasiatischen Völkern besteht bzw. bestand ein Gebot zur Exogamie. vgl. SCHURMANN: 1962, 108; GÖKALP: 1975; laut BACON: 1954, 60 ist der Übergang von der Exogamie zur Endogamie in Zusammenhang mit der Islamisierung der Turkvölker zu sehen. Um hier konkrete Aussagen treffen zu können, wären allerdings weitere Untersuchungen erforderlich.

²¹ Vgl. SHALINSKY: 1980, bes. 270 f..

²² Isogamie ist die Heirat innerhalb der eigenen Schicht; hypergame Eheverhältnisse sind solche zwischen einem höherrangigen Mann und einer niederrangigen Frau.

BOURDIEU: 1979, 132 stellt dazu folgendes fest: "der Mann, sagt man, kann seine Frau erhöhen, aber nicht umgekehrt; man gibt seine Tochter einem Mann höheren oder gleichen Standes - man nimmt die Tochter eines Mannes von niedrigerem Stand."

²³ WOOD: 1872, 141; SHALINSKY: 1980.

²⁴ Vgl. das nachstehende Fallbeispiel.

²⁵ *Qarch-Quda* gibt es sowohl zwischen Verwandten wie auch zwischen Nichtverwandten.

zustande. Diese beschließen, ihre Kinder, wenn sie erwachsen sind, zu verheiraten.²⁶

Außerdem wird das Eingehen von Heiratsbeziehungen auch als Instrument zur Schlichtung von Konflikten eingesetzt.²⁷

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß auch die in islamischen Gesellschaften mögliche Heirat mit bis zu vier Frauen dazu dienen kann, politische Beziehungen herzustellen und zu festigen.²⁸ Dies gilt insbesondere für die *Beg*-Familien, die oft derartige Allianzheiraten eingehen.²⁹

Im folgenden soll am Beispiel der Heiratsbeziehungen der Ishaghabashi-Familie gezeigt werden, wie u.a. mittels geschickter Heiratspolitik der politische Einfluß der lokalen Elite etabliert bzw. aufrechterhalten wird. Seit dem 19. Jahrhundert stellt diese Familie, die dem Unterurugh der Katta ZorbrunChechka angehört, die *Beg*'s und führenden Repräsentanten der Chechka-Usbeken in der Region Imam Saheb, Dasht-i-Archi, Khwojaghar und partielle in Dasht-i-Qala in den heutigen nordostafghanischen Provinzen Kunduz und Takhar.³⁰

Die Chechka-Usbeken gehören zu den sogenannten Qataghan-Usbeken, die im 16. und 17. Jahrhundert in die Region eingewandert sind und das Gebiet des alten Tokharistan - das Land östlich von Balkh und westlich von Badachschan,

²⁶ Besiegelt wird diese Vereinbarung dadurch, daß der untere Teil der Kleider der beiden Kinder, den man *Yetek* nennt, zerrissen wird. Daher wird diese Form des Verlöbnisses *Yetek Dschirtisch* genannt.

²⁷ Vgl. dazu ADAMEC: 1979, 19, der bemerkt "They conciliated an ally by giving him a sister or a daughter in marriage..." .

²⁸ Vgl. AZOV: 1982, 27; HOLZWARTH: 1980, 210; CENTLIVRES: 1975, 35; Ein weiterer Aspekt der in Bezug auf die polygynen Ehen zu nennen wäre, ist ein möglicher Zusammenhang zwischen der erzwungenen Heirat mit der VaBrTo, die oft als unattraktiv gilt, wie z.B. McCABE: 1983, 50-70 konstatierte. Dazu wären aber weitere Untersuchungen nötig. Andere Gründe für die Polygynie sind z.B. Kinderlosigkeit der ersten Frau oder das Levirat, d.h. die Verpflichtung des Mannes, die Witwe seines verstorbenen Bruders zu heiraten.

²⁹ Vgl. HOLZWARTH: 1980, 210; CENTLIVRES: 1975, 35. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keine endgültigen Aussagen über schichtspezifische Heiratsbeziehungen bei den Chechka-Usbeken gemacht werden können, da derzeit Datenmaterial aus der Unterschicht der Chechka noch nicht in ausreichendem Maße vorliegt.

³⁰ Für frühere Perioden stehen zur Zeit keine Informationen zur Verfügung, sodaß sich die folgenden Aussagen auf die Zeit seit Amir Abdurrahman Khan beziehen. In KOSHAKI's: 1979, 72 Liste der Notablen Taluqan's aus dem Jahr 1922, scheint Sahib Nazar Ishaghabashi nicht auf.

zu beiden Seiten des Amu Darya, heute auch Qataghan genannt, besiedelten.³¹

Die Chechka, die selbst nur einen Teil (Urugh) der Qataghan-Usbeken repräsentieren und sich als ein Qaum betrachten,³² sind untereinander in die folgenden 9 bzw. 10 Untergruppen (Urugh) gespalten:³³ Zorbrun, Jelimkhor, Jaukadu, Laklakan bzw. Dosat, Khoshkeldi, Vurazbacha, Tilajat, Chagatay-Moghul, Tomalaq und Palwan.³⁴ Einzelne dieser Urugh's sind wiederum in weitere Untergruppen differenziert, wie z.B. die Zorbrun Chechka, die in Katta (groß) und Maida (klein) Zorbrun untergliedert sind.³⁵

Eng affiliert mit den Chechka, die zu beiden Seiten des Amu-Darya und am linken Ufer des Kokcha-Flusses siedeln, wobei einzelne Siedlungen auch den Namen des jeweiligen Uruq's tragen, sind weitere usbekische Gruppen, die vor allem nach der Oktober-Revolution aus den nun zur Sowjetunion gehörenden Gebieten nördlich des Amu-Darya zugezogen sind, wie z.B. die Qauchin.³⁶ Neben den Chechka und Qauchin bewohnen noch zahlreiche andere ethnische Gruppen, sowohl tadschikischen wie türkischen und arabischen Ursprungs, die

³¹ Vgl. CENTLIVRES: 1975, 28 f.; JARRING: 1939, 57; WOOD: 1872, 191; KOSHAKI: 1979, 8; HOLZWARTH: 1980, 189.

Die ursprüngliche Heimat der Chechka-Usbeken soll entsprechend ihrer Oral-Tradition Samarkand gewesen sein. Siehe dazu im Detail meinen Beitrag in der Festschrift für Prof. Karl R. Wernhart: *Ethnohistorie und Ethnizität am Beispiel der Usbeken Nordost-Afghanistans*. Wien (in Druck).

³² Vgl. FN Nr. 10.

³³ ad. Qataghan-Usbeken vgl. ADAMEC: 1972, 95; CENTLIVRES: 1975; JARRING: 1939, 13-34, 57, 63 f.; Bezuglich der Stammesgliederung der Usbeken liegen verschiedene Differenzierungen vor; vgl. z.B. ADAMEC: 1979, 584-590, v.a. 585; JARRING: 1939, 52-57; VAMBERY: 1970, 353 f..

³⁴ Ob es 9 bzw. 10 Unterurughs der Chechka gibt, ist noch nicht ganz klar. Manche Informanten zählen die Palwan zu den Chechka und andere nicht. In der bei JARRING: 1939, 56 f. aufgeführten Liste der Stämme der Usbeken nach LOGOFET werden z.B. Palvan, Jaukeldi (= Jaukadu) und Zorburun angeführt.

³⁵ Die Untergliederung in Katta und Maida Zorbrun soll auf die beiden Ehefrauen von Mohammad Karim Beg (dem Vater von Sahib Nazar Ishaghabashi) zurückgehen. Die von ihm und seiner ersten Frau, d.h. der Katta Khatun, abstammenden Personen werden als Katta Zorbrun, die von der zweiten Frau, Maida Khatun, abstammenden als Maida Zorbrun, bezeichnet.

³⁶ Vgl. dazu die Karte in ADAMEC: 1972; Aus den bisherigen Untersuchungen ist noch nicht klar, ob die Siedlungen nach den jeweiligen Urugh's bzw. die Urugh's nach den Siedlungen benannt sind. Ersteres scheint jedoch eher wahrscheinlich. Bei den Qauchin, die ursprünglich nomadisierende Maldar'e (Viehhalter) waren, dürfte es sich um einen Unterurugh der Qonghrad handeln, die vor ihrem Exodus nach Afghanistan (ca. 1929) in Kulab und Saray Kamar, wo auch ein Teil der Chechka siedelte, lebten. In Afghanistan verdienten sie ihren Lebensunterhalt als *Deqhan* (Pächter bzw. Landarbeiter) und *Jalab* (Viehhändler). Qauchins gibt es z.B. in Taluqan, Khanabad, Dasht-i-Archi und seit 1979 auch in pakistischen Flüchtlingslagern.

Region, wie z.B. die Qarluq, Qonghrad, Arab, Moghul, Laqai, Mamai, Timaz, Tadschiken, Hazara etc.³⁷ Dieses multiethnische Mosaik wurde nach der endgültigen Integration Nordost-Afghanistans in den afghanischen Zentralstaat durch den Zuzug einer bis dahin kaum in der Region vertretenen Ethnie, den Paschtunen, weiter vergrößert.³⁸ Waren es im 19. Jahrhundert nur einige Soldaten und Beamte, so kamen nun ganze Stammesgruppen, vor allem aus Süd- und Südost-Afghanistan, wie z.B. Shinwari, Hotak, Kakar, Suleymankhel, Akakhel und Kharuti, in die Region.³⁹ Der Zuzug dieser vom Staat geförderten und privilegierten Paschtunen, die bei den Landverteilungsprogrammen oftmals bevorzugt wurden,⁴⁰ führte zu zahlreichen Spannungen zwischen der autochtonen turk- bzw. tadschikisch-sprachigen Bevölkerung und den Neuankömmlingen und schuf neue Allianzen zwischen den authochtonen Bevölkerungsgruppen.⁴¹

Daneben gab es auch einen Influx anderer Gruppen, wie z.B. der Farganachi, Laqay, die u.a. als Folge der Niederlage der zentralasiatischen Widerstandsbewegung, der sogenannten "Basmachis", und der stalinistischen Kollektivisie-

³⁷ Vgl. CENTLIVRES: 1975, 28-37; ADAMEC: 1972, 94-96 und 6 f. sowie 8, Abb.II; JARRING: 1939; KOSHAKI: 1979; ORYWAL: 1986 b und die von ORYWAL 1983 editierte Verbreitungskarte der ethnischen Gruppen Afghanistans, sowie GRÖTZBACH: 1972, 85-98. Im Unterschied zu den von CENTLIVRES (1976) und CENTLIVRES-DEMONT (1976) publizierten Detailstudien zu den interethnischen Beziehungen in Rustaq, Dashti-Qala, Darqat und Yang-i Qala (Provinz Takhar) liegen meines Wissens für die Distrikte Khwojaghar, Dasht-i Archi und Imam Saheb noch keine Untersuchungen vor.

³⁸ Vgl. ADAMEC: 1972, 6 ff., 9, 96; GRÖTZBACH: 1972, 55 f., 65, 67 f., 93-96.

³⁹ Z.B. unter Amir Amanullah Khan 1924 wurden die Mangal nach Nordafghanistan umgesiedelt, vgl. JARRING: 1939, 9; CENTLIVRES: 1976, 257 f., 261 f., 263 ff.; CENTLIVRES-DEMONT: 1976, 272 f.; GRÖTZBACH: 1972, 56, 67 f., 82, 94; sowie ADAMEC: 1972, 7, 96.

⁴⁰ GRÖTZBACH: 1972, 65, 95 f.; vgl. z.B. für Dasht-i-Qala CENTLIVRES-DEMONT: 1976, 273.

⁴¹ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß es nicht nur zu Spannungen zwischen der lokalen türkischen und tadschikischen Bevölkerung und den Paschtunen kam, sondern auch zu Konflikten zwischen den seit mehreren Generationen in der Region lebenden Paschtunen, die an einer Kooperation mit der autochtonen Bevölkerung interessiert waren, und den nun vom Staat angesiedelten Paschtunen. So arbeitete z.B. Nayeb al-hokumat Sherkhan, der damalige Gouverneur von Qataghan, eng mit der Lokalbevölkerung zusammen und geriet dadurch in Konflikt mit den Vertretern einer chauvinistischen Paschtunisierungspolitik, wie sie z.B. von Mohammad Gul Momand vertreten wurde. Es besteht sogar der Verdacht, daß Nayeb Sherkhan wegen seiner Sympathien mit der auchtochtonen Bevölkerung vergiftet wurde. Mündliche Mitteilung des Politologen Fraidoon Nashir, dem Enkelsohn von Nayeb Sherkhan. Auch CENTLIVRES-DEMONT: 1976, 273 erwähnt diesen Konflikt zwischen "alteingesessenen" Paschtunen und den paschtunischen Neuankömmlingen, der vor allem um Land geführt wurde. Sie weist darauf hin, daß sich z.B. in Dasht-i-Qala die Usbeken, Qarluq, Moghol und Qandahari Paschtunen auf einen gemeinsamen Abgeordnetenkandidaten aus der Gruppe der Qarluq geeinigt haben, gegen die später gekommenen paschtunischen Gruppen, die sie als Kontrahenten betrachteten.

rung in die Region kamen.⁴² In Zusammenhang mit der landwirtschaftlichen Expansion in der Region, die vor 1978 zu den produktivsten Agrargebieten Afghanistans (v.a. Baumwollkulturen) zählte, kam es auch zu einem Zuzug tadschikischer Gruppen aus den umliegenden Provinzen, u.a. aus den Bergregionen Badakhshans, die zunächst als saisonale Erntearbeiter (z.B. *Chinekchi*, d.h. Baumwollpflücker) tätig waren und sich allmählich in den fruchtbaren Gebieten der Region ansiedelten.⁴³

Die Heiratspolitik der Ishaghabashi-Familie als Mittel zur Festigung von Macht und Einfluß:⁴⁴

Über die Vorfahren von Sahib Nazar Ishaghabashi, liegen keine genauen Informationen vor. Sein Großvater, Osman Beg, soll laut Oraltradition in Taluqan gelebt haben und sein Vater, Mohammad Karim Beg, soll in Iman Khani (am Zusammenfluß des Amu-Darya und Kokcha-Darya) residiert haben, wo er ein großes Qala (Burg) und zahlreiche Grundstücke besaß.⁴⁵ Gemeinsam mit seinem Bruder, Schah Mardanqul Beg, schloß er sich nach der Niederschlagung des Aufstandes von Ishāq Khan durch Amir Abdurrahman Khan (1888) dem ins Emirat von Buchara fliehenden ehemaligen Emir von

⁴² CENTLIVRES: 1975, 32; CENTLIVRES und CENTLIVRES-DEMONT: 1983, 83-115; GRÖTZBACH: 1972, 67, 82). Bei einem Teil der Flüchtlinge (Mohägerin) handelt es sich um Gruppen, die als Folge der afghanischen Eroberungspolitik ins Emirat von Buchara geflüchtet waren und später wieder nach Afghanistan zurückkehrten (vgl. GRÖTZBACH: 1972, 56, 81 und 92). Im Zusammenhang mit den Mohägerin ist darauf hinzuweisen, daß ein Teil dieser Flüchtlinge (dies betrifft nicht die aus Afghanistan über den Oxus geflüchteten und dann wieder zurückgekehrten Gruppen) nicht völlig in die lokale Gesellschaft integriert wurden. vgl. SHALINSKY: 1986, 290-303. Viele der damaligen Mohägerin mußten nach 1979 nochmals fliehen, z.B. nach Pakistan, von wo einige der Flüchtlinge auf Einladung der türkischen Regierung in die Türkei kamen, wo sie heute in Ceylanpinar und Antakya leben (Feldforschung Sept. 1991).

⁴³ GRÖTZBACH: 1972, 88.

⁴⁴ Die nachfolgenden Informationen stammen aus Gesprächen mit verschiedenen Angehörigen der Ishaghabashi-Familie. Im nachstehenden Fallbeispiel über die Heiratspolitik der Ishaghabashi-Familie, die mehr als 700 Personen umfaßt, werden aus Platzgründen hier nur die Heiratsbeziehungen von Sahib Nazar Ishaghabashi und Haji Abd ar-Rasul Chechka, den beiden letzten Begs der Chechka, und deren Söhnen und Töchtern angeführt.

⁴⁵ Mohammad Karim Beg soll zwei Frauen geheiratet haben. Vgl. FN Nr. 35.

Kunduz, Sultan Murad Beg (1865-1888), an.⁴⁶ Vom dortigen Emir Amir Abd-al-Ahad (1885-1910), wurde Sahib Nazar Ishaghabashi schon im Alter von 15 Jahren in Saray Kamar, das damals zum Emirat von Buchara gehörte,⁴⁷ zum Toqsaba und kurze Zeit später zum Qaravul-Begi (Grenzwächter) und sodann zum Mirakhur ernannt. Schließlich betraute ihn der Emir von Buchara mit dem Amt eines Ishaghabashi's in Saray Qamar.⁴⁸

Nachdem der letzte Emir von Buchara, Amir Sayyid Alim Khan, zur Abdankung gezwungen worden war,⁴⁹ kehrte auch Sahib Nazar Ishaghabashi nach Iman Khani zurück, wobei sich ihm ein Großteil der jenseits des Amu-Darya lebenden Chechka anschloß.⁵⁰

Nach einigen Schwierigkeiten gelangte Sahib Nazar Ishaghabashi wieder in den Besitz der Familiengrundstücke und begann seine ökonomische und politische Position auf der afghanischen Seite zu konsolidieren. Gleichzeitig kümmerte er sich um die Ansiedlung der mit ihm nach Afghanistan geflüchteten Chechka und anderen Gruppen.⁵¹

Dies fiel in die Zeit des sogenannten Laqay-Aufstandes, der von der lokalen Bevölkerung wegen Ibrahim Beg, einem Laqay-Usbeken, so genannt wurde. Nadir Khan, der damalige afghanische Herrscher, war an freundschaftlichen Beziehungen mit der Sowjetunion interessiert und wollte die militärischen Aktivitäten der zentralasiatischen Widerstandsbewegung auf afghanischer Seite

⁴⁶ Vgl. ADAMEC: 1979, 35. Mit Sultan Murad Beg bzw. mit Ishäq Khan flohen auch zahlreiche Usbeken über den Amu Darya, die die Repressionen Amir Abdur Rahman Khan's fürchteten. CENTLIVRES: 1976, 265; BECKER: 1968, 136.

Sultan Murad Mohammad Beg war Gouverneur von Kunduz. Er trat im Juni 1865 die Nachfolge seines verstorbenen Vaters Mir Atalik an und blieb bis 1888 Beg von Taluqan, vgl. ADAMEC: 1972, 9, 94 f; sowie 1979, 28, 30, 35; KOSHAKI: 1979, 10.

⁴⁷ Saray Kamar liegt heute in Tadschikistan.

⁴⁸ *Tuqsaba*, *Qaravul-Begi*, *Mirakhur* und *Ishaghabashi* (*Ishik-Aghasi-Baschi*) waren verschiedene Ränge in der militär-bürokratischen Hierarchie des Emirats von Buchara. CARRÈRE D'ENCAUSSE: 1988, 256 ff.

⁴⁹ Bis September 1920 war Buchara eine nominell selbstständige Monarchie. Dann mußte Emir Sayyid Alim Khan abtreten und tauchte im Frühjahr 1921 in Afghanistan auf. EISENER: 1990, 128 f. Details ad Leben des Emirs im Exil vgl. EISENER: 1990, 128-133

⁵⁰ Schah Mardanqul Beg war schon in Saray Qamar gestorben; über ihn und seine Familie ist nur sehr wenig bekannt.

⁵¹ U.a. gab er den Qauchin's Grundstücke, vgl. FN Nr. 36.

unterbinden.⁵² Da die Laqay ihre Waffen jedoch nicht aushändigen, wurde ihr Aufstand gegen die Sowjets auch zu einem Aufstand gegen Nadir Khan,⁵³ der nun große Einheiten von paschtunischen Stammeskriegern, vor allem aus dem Stamm der Mangal, Zadran u.a., nach Nordafghanistan entsandte, die ihren Kampf gegen die Anhänger Ibrahim Beg's auch zu ausgedehnten Plünderungen unter der autochtonen Bevölkerung nutzten.⁵⁴

Sahib Nazar Ishaghabashi, der den Kampf von Ibrahim Beg als erfolglos einschätzte, trat damals für eine Zusammenarbeit mit dem afghanischen Staat ein. Er unterhielt nicht nur enge Kontakte zu den staatlichen Repräsentanten in der Region, sondern auch zur königlichen Familie, allen voran zu Nadir Khan, der in der Zeit als Sahib Nazar Ishaghabashi nach Afghanistan zurückkehrte in Qataghan und Badakhshan *Ra'is-e Tanzimat* (=Generalbeauftragter der afghanischen Regierung) und dann auch Kriegsminister war.⁵⁵ Mit Nadir Khan und seinen beiden Brüdern, Haschim Khan und Schah Mahmud Khan, verband ihn eine lange Freundschaft, die in gegenseitigen Besuchen und Geschenkaustausch (z.B. Pferde, Chapan etc.) ihren Ausdruck fand.

Insgesamt konnte Sahib Nazar Ishaghabashi seine Position festigen und für sich und seine Familie großen Einfluß und Autorität erlangen.⁵⁶

⁵² Ibrahim Beg, den Amir Alim Khan vor seiner Flucht nach Afghanistan zum Kommandierenden des zentralasiatischen Widerstandes ernannt hatte, leistete jahrlang erbitterten Widerstand gegen die Rote Armee, bis er 1926 selbst nach Afghanistan flüchten mußte, wo er auf Seite Amir Habibullah Kalakanis (Jänner bis Oktober 1929) aktiv war und auch nach dem Sturz des Amir's durch Nadir Khan (Okt. 1929) gegen die afghanischen Truppen im Norden kämpfte. Von Afghanistan aus unternahm er gelegentlich auch Überfälle auf sowjetisches Gebiet. Auf sowjetischen Druck hin wurde Ibrahim Beg schließlich gezwungen, Afghanistan zu verlassen. Er ging nach Tadschikistan, wo er seinen Kampf fortsetzte, bis er 1933 gefangen genommen und erschossen wurde. Vgl. EISENER: 1990, 130 f.; CARRÈRE d'ENCAUSE: 1988, 177-180, v.a. 233, FN Nr. 47; ADAMEC: 1975, 164. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß bezüglich der Vertreibung Ibrahim Beg's und seiner Gefangennahme unterschiedliche Zeitangaben vorliegen. EISENER (1990, 131) gibt als Datum für die Vertreibung 1930 und als Zeitpunkt der Gefangennahme 1931 an, während CARRÈRE d'ENCAUSSE (1988, 233, FN Nr. 47) 1931 für die Vertreibung aus Afghanistan und 1933 für die Gefangennahme nennt.

⁵³ Vgl. EISENER: 1990, 130.

⁵⁴ Persönliche Mitteilung von Mohammad Tahir Chechka, ehemaliger Abgeordneter für Khwojaghar im Parlament.

⁵⁵ *Ra'is-e Tanzimat* = délégué général du gouvernement, cf. KOSHAKI: 1979, 3 und 270; ADAMEC: 1975, 198 f..

⁵⁶ U.a. soll er laut Mohammad Tahir Chechka an der von Amir Amanullah Khan 1924 einberufenen Loya Jirga teilgenommen haben.

Bis zu seinem Tod blieb er *Beg* und *moysafid-e-Qaum* der Chechka-Usbeken. Allerdings übertrug er einen Teil seiner Aufgaben an seine zahlreichen Söhne, die sich in verschiedenen Ortschaften der Region niedergelassen hatten, z.B. in Chechka Qeshlaq, Mingchuqur, Dasht-i-Qala, Qazaq-Qeshlaq, Jelimkhor und Qoruq-Qeshlaq.⁵⁷ Er trat nur mehr bei sehr wichtigen Anlässen in Erscheinung und widmete sich sonst seinen religiösen Studien.⁵⁸ Obwohl zahlreiche seiner Söhne wichtige traditionelle politische und auch religiöse Stellungen bekleideten, ging die eigentliche Nachfolge auf seinen, mittlerweile ebenfalls verstorbenen, achtgeborenen Sohn über.

Beide, sowohl Sahib Nazar Ishaghabashi, wie auch sein Nachfolger als Beg, Haji Abd ar-Rasul Chechka, benutzten dabei unter anderem die Heiratsbeziehungen zur Festigung ihrer politischen Macht und ihres Einflusses.

Als Beg-Familie der Chechka-Usbeken bestand von vornherein eine enge politische Beziehung zu Sultan Murad Beg, dem Emir von Kunduz, in dessen Herrschaftsgebiet die Siedlungen der Chechka-Usbeken fielen.⁵⁹ Diese Beziehung wurde seitens Sahib Nazar Ishaghabashi, der im Laufe seines Lebens insgesamt sieben Frauen ehelichte,⁶⁰ durch die Heirat mit drei Frauen aus der Familie Sultan Murad Begs noch unterstrichen⁶¹ und durch die Verheiratung zweier Söhne und einer Tochter mit den Enkelkindern von Sultan Murad Beg gefestigt. Bei seinen sonstigen Überlegungen, wer als Schwiegertochter bzw.

⁵⁷ Vgl. Karte in ADAMEC: 1972. Zwei seiner Söhne gründeten Dörfer; so z.B. sein Nachfolger als Beg, der nach dem Ausbau der Irrigationssysteme am Nahr-e Dasht-i-Archi die Siedlung Chechka Qeshlaq gründete. Die Lokalbevölkerung nennt das Dorf jedoch nach seinem Begründer Haji Abd ar-Rasul Qeshlaq.

⁵⁸ Er war auch Religionsgelehrter und Sufi und unterhielt eine Madrasa.

⁵⁹ Die Familie von Sultan Murad Beg stammt aus dem Urugh der Kessemir (Qataghan-Usbeken). Hier ist darauf hinzuweisen, daß die bei ADAMEC (1972, 95) angeführte Bezeichnung für den Urugh, dem Sultan Murad Beg angehörte, nämlich Kaissamar, unrichtig ist. Meine Befragungen unter den usbekischen Flüchtlingen aus Takhar und Kunduz, die im September 1991 in Antakya und Ceylanpinar (Türkei) durchgeführt wurden, ergaben, daß die richtige Bezeichnung dieses Urugh's Kessemir lautet.

⁶⁰ Die sieben Frauen heiratete er sukzessive, d.h. war eine der Frauen verstorben, dann heiratete er eine andere.

⁶¹ Eine war die Tochter von Sultan Murad Beg. Über die Verwandtschaftsbeziehungen der beiden anderen Frauen zu Sultan Murad Beg liegen keine Informationen vor. Diese beiden Frauen waren Schwestern. Nach dem Tod der einen Frau ehelichte Sahib Nazar Ishaghabashi deren Schwester. Drei seiner anderen Ehefrauen stammten aus dem eigenen Urugh (eine Zorbrun-Chechka, eine Tomalaq und eine Chatagay-Moghul) und eine aus einer anderen ethnischen Gruppe (Paschtunin aus Mazar-e-Sharif).

Schwiegersohn für seine zahlreichen Kinder⁶² in Frage kam, spielten ebenfalls politische Gründe eine nicht unerhebliche Rolle. So ging er z.B. mit Nayeb Nabi Khan, dem Beg der Qarluq, mit dem er gemeinsam u.a. den Ausbau der Irrigationssysteme am Nahr-e Dasht-i-Archi unter Leitung von Nayeb Sher Khan durchgeführt hatte,⁶³ eine Heiratsallianz ein, indem in Form eines "Qarch-Quda" zwischen den beiden Familien Frauen ausgetauscht wurden.⁶⁴ Andere Söhne verheiratete er mit den Töchtern angesehener moysafid's, Bey's und Geistlicher aus dem eigenen Urugh (den Chechka's). Auch mit den aus Kulab und Buchara geflüchteten Familien wurden affinale Beziehungen angeknüpft (drei Fälle). Einzelne Heiraten seiner Söhne erfolgten daneben auch mit Frauen -meist aus der Gruppe der Chechka- aus mittelbäuerlichen Verhältnissen.⁶⁵ Im Gegensatz dazu verheiratete er seine vier Töchter ausschließlich in der Oberschicht. Wie bereits erwähnt, heiratete eine Tochter den Sohn von Nayeb Nabi Khan, eine andere den Enkel von Sultan Murad Beg. Zwei weitere Töchter verheiratete bzw. verlobte er innerhalb der religiösen Elite. Eine Tochter mit einem Said, der Talib in der von ihm errichteten Madrasa war⁶⁶, und eine Tochter verlobte er mit dem Sohn des Pir-e Asfakhar. In zahlreichen Fällen, die hier nicht näher ausgeführt werden können, wurden auch in den nachfolgenden Generationen weitere Heiratsbeziehungen mit diesen Affinalverwandten eingegangen.

⁶² Mit seinen sieben Frauen hatte Sahib Nazar Ishaghabashi 17 Kinder, 4 Töchter und 13 Söhne. Zwei Söhne und eine Tochter starben unverheiratet.

⁶³ Vgl. FN Nr. 41.

⁶⁴ D.h. einer seiner Söhne heiratete die Tochter von Nayeb Nabi Khan, während dessen Sohn eine Tochter von Sahib Nazar Ishaghabashi heiratete. Diese Heiratsallianz zwischen den beiden Familien wurde auch in späteren Generationen fortgesetzt.

⁶⁵ Sämtliche Söhne von Sahib Nazar Ishaghabashi haben mehr als eine Frau geheiratet. Manche dieser Heiraten, insgesamt drei, waren sogenannte Leviratsehen, d.h. der Mann hat nach dem Tod des Bruders dessen Witwe geheiratet. Insgesamt gingen seine elf Söhne vierunddreißig Heiratsbeziehungen ein. Davon erfolgten sechs Heiraten mit verwandten Frauen, sieben Heiraten innerhalb des eigenen Unterurugh's der Zorbrun-Chechka, neun mit Frauen aus anderen Urugh's der Chechka, zwei mit Frauen aus anderen usbekischen Urugh's, zwei Heiraten mit Frauen aus der Gruppe der Qarluq, vier mit Tadschikinnen, von denen drei Frauen aus der Gruppe der Mohägerin stammten, und eine Heirat mit einer Qazaq.

⁶⁶ Auch mit dieser Familie gab es in den nachfolgenden Generationen weitere Heiratsverbindungen.

Sein Nachfolger als Beg, Haji Abd ar-Rasul Chechka, der insgesamt fünf Frauen heiratete,⁶⁷ mit denen er vierundzwanzig Kinder, nämlich fünfzehn Söhne und neun Töchter hatte, bediente sich ebenfalls der Arrangierung von Heiratsbeziehungen, um seine politische Macht und seinen Einfluß zu festigen. Im Unterschied zu seinem Vater nutzte er diese jedoch vor allem dazu, die Mitglieder seiner eigenen Verwandschaftsgruppe enger an sich zu binden, allen voran die Söhne seiner zahlreichen Brüder.⁶⁸ Von den acht Heiraten, die er für seine Söhne arrangierte, wurde in sieben Fällen eine Verwandte ausgewählt.⁶⁹ Auch für seine acht Töchter wählte er die Schwiegersöhne vor allem aus der eigenen Verwandtschaft aus.⁷⁰ Lediglich eine Tochter wurde mit einem nicht-verwandten Mann verheiratet.

Ähnlich dem Vorbild des Vaters haben auch seine Söhne und Töchter ihre eigenen Kinder bevorzugt innerhalb der eigenen Familie verheiratet, wobei oftmals ein Austausch von Frauen erfolgt ist.⁷¹ Möglicherweise hängt dies mit den Kriegswirren in Afghanistan zusammen, die die Wahl beim Anknüpfen von Heiratsbeziehungen eingeschränkt haben und daher auf unmittelbare Verwandte oder Personen, mit denen bereits affinale Beziehungen bestehen, zurückgegriffen wird.

Aufgrund seines politischen Geschicks und seines Reichtums⁷² gelang es ihm, innerhalb seiner Verwandschaftsgruppe die Führungsrolle zu übernehmen und

⁶⁷ Haji Abd ar-Rasul Chechka heiratete drei Frauen aus der Gruppe der Chechka, davon stammen zwei aus seinem eigenen Unterurugh, den Zorbrun-Chechka. Die beiden anderen Frauen waren Tadschikinnen. Zwei der fünf Heiraten waren sogenannte Leviratsehen.

⁶⁸ Vgl. FN Nr. 62.

⁶⁹ U.a. in drei Fällen die Tochter eines Bruders, in einem Fall die Enkelin eines Bruders, in einem anderen Fall die Enkelin einer Schwester, in einem Fall die Schwester des Ehemanns seiner Nichte (SwToMaSw) und in einem Fall die Enkelin der Mutter aus erster Ehe (MuMa1SoTo); nur einer seiner Söhne heiratete mehrere Frauen.

⁷⁰ Fünf seiner Töchter verheiratete er mit den Söhnen seiner Brüder. Einer dieser Neffen wurde als Folge einer Leviratsehe gleichzeitig zu seinem Stiefsohn, dem er die Verwaltung seiner Schafherden übertrug. Zwei Töchter verheiratete er mit den Söhnen der Brüder seiner Ehefrauen.

⁷¹ Ein Sohn beispielsweise verheiratete zwei seiner Töchter mit den Söhnen seiner paternalen Cousins, die gleichzeitig die Ehemänner seiner Schwestern waren, d.h. seine Töchter heirateten jeweils den VaVaBrSoSo bzw. den VaSwSo. Ein anderer verheiratete einen Sohn und eine Tochter mit den Kindern seiner Schwester, d.h. sein Sohn ehelichte seine VaSwTo, während die Tochter den VaSwSo heiratete.

⁷² Grundbesitz, Besitz an Mühlen, Beteiligungen an Geschäften und an der Baumwollindustrie, Schafherden und Buzkashi-Pferde.

das Amt eines *Begs* bzw. *moysafid-e-Qaum* der Chechka für sich in Anspruch zu nehmen. Seine ökonomische Potenz erlaubte es ihm, sich eine weitgestreute Klientel innerhalb der lokalen Bevölkerung und Administration zu verschaffen. Daneben konnte er wegen seiner Fähigkeit als Mittelsmann zwischen der lokalen Bevölkerung und dem Staat und seiner Schlichterfunktion auf lokaler Ebene nicht nur großes Prestige, sondern auch Autorität und politischen Einfluß erlangen, den er u.a. durch das Besetzen verschiedener traditioneller politischer Ämter abzusichern suchte. Seine Söhne und Schwiegersöhne, aber auch Neffen, brachte er in verschiedene lokale politische und administrative Positionen, deren Besetzung für ihn selbst als Beg und dem damit verbundenen Prestige nicht infrage kamen, wie z.B. das *arbāb*-Amt. Da seine eigenen Söhne noch zu jung waren, finanzierte und unterstützte er zunächst die Ernennung seines Neffen und gleichzeitigen Schwiegersohnes zum *arbāb*. Später wurde dieser *khazadar*. Als mit der Verfassungsänderung von 1964 die Bevölkerung erstmals Abgeordnete für das afghanische Parlament wählen sollte,⁷³ forcierte er die Kandidatur dieses Neffens, der dann zwischen 1965 und 1973 als *wakil* die Belange der Region in Kabul vertrat. Diesem folgte ein Nichtverwandter als *arbāb* nach, mit dem jedoch ebenfalls eine affinale Beziehung bestand. Anschließend ließ er seinen eigenen Sohn zum *arbāb* wählen. Als dieser nach einem Reitunfall verstarb, wurden zwei weitere Neffen zu *arbāb*'s der Chechka bestellt.⁷⁴ Mit diesen gab es zwar keine unmittelbaren Heiratsbeziehungen, sie waren jedoch von seinen finanziellen Zuwendungen abhängig. Mit dem Putsch der volksdemokratischen Partei 1978 wurde die Familie schließlich endgültig von der politischen Macht auf lokaler Ebene verdrängt.

Zusammenfassend kann konstatiert werden, daß, neben anderen Strategien zur Absicherung von politischem Einfluß, die geschickte Instrumentalisierung von Verwandtschaftsbeziehungen, sowohl blutsverwandtschaftlichen wie auch affinalen Beziehungen, ein wesentliches Element des politischen Systems in Afghanistan darstellt. Dies gilt nicht nur für die lokale politische Elite, wie das Fallbeispiel der Ishaghabashi-Familie belegt, sondern kann ebenso für die Kabuler Zentralmacht ins Treffen geführt werden, wie die Heiratsbeziehungen der königlichen Familie, die sowohl innerhalb der eigenen Verwandtschaft wie

⁷³ Cf. CENTLIVRES und CENTLIVRES-DEMONT: 1988, 240; GREVEMEYER: 1987, 64 f..

⁷⁴ Die anderen Söhne waren zu diesem Zeitpunkt noch zu jung, um das Amt zu übernehmen.

auch mit der religiösen und politischen Elite außerhalb der königlichen Familie Heiraten eingegangen ist, illustriert.⁷⁵

Damit wird meines Erachtens auch deutlich, daß es ziemlich müßig erscheint, sich bei der Analyse der Heiratsbeziehungen nur auf die postulierten Heiratspräferenzen, auf statistische Häufigkeiten bestimmter Heiratsformen, wie z.B. die *bint al-amm*-Heirat, zu konzentrieren, sondern daß es vielmehr erforderlich erscheint, den Kontext, in welchem bestimmte Heiraten geschlossen werden, näher zu betrachten und die hinter den Heiraten stehenden Intentionen zu beleuchten.⁷⁶ In einer Situation wie der, in welcher sich z.B. Sahib Nazar Ishaghabashi befand (Flucht, Rückkehr in die angestammte Region), war es wohl wichtig, die eigene Position durch das Arrangieren von Außenheiraten zu festigen, indem Beziehungen mit der lokalen Elite eingegangen wurden, z.B. zahlreiche Heiraten mit der Familie von Sultan Murad Beg oder Qarch-Quda mit dem Beg der Qarluq's.⁷⁷

Sein Sohn hingegen verfolgte eine andere Strategie. Mittlerweile war die Familie durch die Heiraten der vorangegangenen Generation politisch und ökonomisch gut in der Region verankert. Für Haji Abd ar-Rasul Chechka war es nun wichtig, die eigene Verwandtschaft durch Verheiratung zusätzlich an sich zu binden und den durch blutsverwandtschaftliche Bande vorgegebenen Zusammenhalt durch Heiratsverbindungen zusätzlich zu untermauern.⁷⁸ Dies war u.a. auch deshalb notwendig, da es zunehmend zu Spannungen zwischen den ethnischen Gruppen in der Region kam und die Beg-Familie auf diese Weise ihre Position stärken bzw. wahren wollte, um als einheitliche Gruppe gegen Machtkontrahenten aufzutreten.

Betrachtet man die Heiratsbeziehungen - und dies trifft wohl v.a. für die politische Elite in geschichteten Gesellschaften zu - vom Standpunkt der hinter

⁷⁵ Z.B. hat Daud Khan eine Schwester von König Zahir Schah geheiratet und Amanullah's Frau Soraya entstammte einem Zweig der Gilani-Familie vgl. ADAMEC: 1975, 51, 175 und 177.

⁷⁶ Darauf haben u.a. Nancy TAPPER (1991, 278) und BOURDIEU (1979, 66-137, bes. 101 f.) hingewiesen. Jede Heiratsbeziehung ist einzigartig und jede Heirat hat eine ganz spezifische Funktion und Bedeutung.

⁷⁷ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß keine Informationen über etwaige Verwandte, z.B. Onkel, Tanten, Cousins und Cousinen von Sahib Nazar Ishaghabashi vorliegen, mit denen er oder seine Kinder Heiratsbeziehungen eingehen hätten können.

⁷⁸ Heirat kann u.a. dazu dienen, politische Unterstützung zu erlangen, vgl. Nancy TAPPER: 1991, 286; vgl. auch FN Nr. 15.

den Heiraten stehenden Intentionen, dann kann auch die Heirat mit der VaBrTo, die lange Zeit in der Nahost-Ethnologie als "die" Heiratsform schlechthin betrachtet wurde,⁷⁹ als eine mögliche Form der Etablierung von Allianzbeziehungen aufgefaßt werden.⁸⁰ Töchter bzw. Frauen werden dann in jedem Fall, egal ob VaBrTo oder nicht, zu einem "symbolischen Kapital" im Sinne von BOURDIEU,⁸¹ das je nach der politischen Situation unterschiedlich ins Spiel gebracht wird, einmal zur Festigung von Beziehungen innerhalb der eigenen Familie, z.B. durch VaBrTo-Heirat, und ein anderes Mal zur Schaffung von neuen Beziehungen durch Außenheiraten, z.B. mit anderen ethnischen Gruppen (z.B. Tadschiken oder Qarluq) und Subgruppen des eigenen Urugh (d.h. innerhalb der Chechka) oder zur Stärkung und Erneuerung schon bestehender Beziehungen, z.B. durch Mehrfachheiraten mit den Affinalverwandten.

In diesem Zusammenhang ist meines Erachtens die Auffassung BOURDIEU's, daß die "außergewöhnlichen Heiraten", d.h. die "großen", prestigeträchtigen Heiratsverbindungen, die mit elaborierten Zeremonien und Gütertransfers verbunden sind und der Bildung oder Erneuerung von Allianzen dienen, "... offiziell als politisch..." zu betrachten sind,⁸² während die Heiraten zwischen Verwandten, die er als "gewöhnliche Heiraten" oder "kleine Heiraten" bezeichnet, ohne offizielle Einladungen stattfinden und den politischen Aspekt entbehren, zu kritisieren.⁸³ Auch die "kleinen Heiraten" können, wie das Fallbeispiel illustriert, politisch sein.⁸⁴

Damit wird meiner Ansicht auch deutlich, daß die Schaffung von Allianzbeziehungen durch Heirat ein ebenso wichtiges Strukturelement der mittelasatischen Gesellschaft darstellt wie das Prinzip der Deszendenz, das lange Zeit im Vordergrund der Debatte um die gesellschaftliche Organisation bestimmenden

⁷⁹ Vgl. FN Nr. 16.

⁸⁰ COLE (1984, 171) bemerkt z.B.: "Alliance is achieved and symbolized in the Middle East, as in most other societies, through marriage, including FBD (m.Anm. VaBrTo-Heirat) marriage."

⁸¹ BOURDIEU: 1979, 118 und 135.

⁸² BOURDIEU: 1979, 117, vgl. auch 118. In bezug auf die außergewöhnlichen Heiraten stellt BOURDIEU (1989, 117) folgendes fest: "Bei einer solchen Heirat wird die Frau als politisches Werkzeug, als eine Art Pfand oder "Tauschwährung" behandelt, aus der man symbolischen Profit ziehen kann."

⁸³ BOURDIEU: 1979, 117.

⁸⁴ Hier ist u.a. darauf hinzuweisen, daß im Unterschied zu BOURDIEU (1979, 117) oder GINGRICH (1989) auch die "gewöhnlichen Heiraten", z.B. die VaBrTo-Heirat, mit umfangreichen Zeremonien und Gütertransfers und offiziellen Einladungen verbunden ist, mit denen die Stellung der Beg-Familie demonstriert werden soll.

Faktoren gestanden hat.⁸⁵ COLE z.B. hat in seinem Artikel *Alliance and Descent in the Middle East and the "Problem" of Patrilateral Parallel Cousin Marriage* zurecht auf die Vernachlässigung der Allianzbeziehungen hingewiesen, wenn er bemerkt: "The social structure of traditional Middle Eastern communities has almost always been described as organized according to the principle of descent. Alliance has usually been overlooked and, in some cases because of the existence of preferential patrilateral parallel cousin marriage, even denied. Descent has been considered so important in Middle Eastern social structure that some scholars have seen it as the basic principle underlying the organization not only of small-scale, local or tribal communities but of the total complex society, in spite of the existence since ancient times of such things as cities, states, and empires."⁸⁶ Somit sind also nicht nur die Deszendenz, sondern auch die Affinal- und Allianzbeziehungen wesentliche Elemente der gesellschaftlichen Organisation.⁸⁷ Abstammung und Heiratspraktiken können nicht isoliert von einander betrachtet werden, sondern müssen als in einem interdependenten Verhältnis zueinander stehend gesehen werden.⁸⁸ Wie das Beispiel der Ishaghabashi-Familie illustriert, stellen verwandschaftliche Beziehungen - sowohl blutsverwandtschaftliche wie auch affinale - einen integralen Bestandteil des politischen Systems dar. "Marriages occur not just because of the dynamics of the kinship system or the existence of preferential rules but are often related to the political and economic structure of the society as well."⁸⁹ Das Arrangieren von bestimmten Heiratsbeziehungen ist somit eine der möglichen Strategien um politischen Einfluß zu erlangen oder abzusichern. Gleichzeitig wird damit auch deutlich, daß Verwandschaft in Gesellschaften ohne ausge-

⁸⁵ Z.B. MURPHY und KASDAN (1959, 17-29, bes. 23) und PATAI (1965, 325-350) haben darauf hingewiesen, daß die Gesellschaft gemäß dem Prinzip der Deszendenz organisiert sei.

⁸⁶ COLE: 1984, 169.

⁸⁷ Darauf hat z.B. COLE (1984, 170) hingewiesen: "The economic, social, and cultural worlds within which even the most isolated groups operate thus definitely include groups of people from outside their own maximal descent groups. Interaction between units of the larger society is based not on shared descent but mainly on the exchange of specialized goods and services and sometimes as a result of marriages." Zu ähnlichen Ergebnissen gelangten auch PETERS (1960 und 1967) und SALZMANN (1978) sowie die Mitglieder einer Arbeitsgruppe am Institut für Völkerkunde der Universität Wien, die sich mit der Bedeutung von Deszendenz- und Affinalbeziehungen in den nah- und mittelöstlichen Gesellschaften befaßt.

⁸⁸ COLE: 1984, 171 und 184.

⁸⁹ COLE: 1984, 172.

prägte zentralstaatliche Organisation einen das politische System prägenden Faktor darstellt.

Bibliographie:

- ADAMEC, Ludwig W. (Ed.): *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*. Vol.I. *Badakhshan Province and Northeastern Afghanistan*. Graz 1972.
- Historical and Political Who's Who of Afghanistan*. Graz 1975.
- Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*. Vol. 4. *Mazar-i-Sharif and North-Central Afghanistan*. Graz 1979.
- AYOUB, Millicent: *Parallel Cousin Marriage and Endogamy: A Study in Socio-metry*. In: *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 15, 3 (Autumn) 1959, 266-275.
- AZOY, G. W.: *Buzkashi. Game and Power in Afghanistan*. Philadelphia 1982.
- BACON, Elizabeth: *Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwestern Asia*. In: *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 14, 1 (Spring) 1954, 44-69.
- BARTH, Frederick: *Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan*. In: *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 10, 2 (Summer) 1954, 164-171.
- BECKER, Seymour: *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*. Cambridge, Mass. 1968.
- BOURDIEU, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt am Main 1979.
- BRUCK, Gabriele von: *Heiratspolitik der "Prophetennachfahren"*. In: *Saeculum*, Band 40, Heft 3/4 1989, 272-295.
- CARRERE d'ENCAUSSE, Helene: *Islam and the Russian Empire. Reform and Revolution in Central Asia*. London 1988.
- CENTLIVRES, Pierre: *Les Uzbeks du Qattaghan*. In: *Afghanistan Journal*, 2. Jg., Heft 1, 1975, 28-37.

- L'histoire récente de l'Afghanistan et la configuration ethnique des provinces du nord-est.* In: *Studia Iranica*, Vol. 5/2, 1976, 255-267.
- CENTLIVRES-DEMONT, Micheline: *Types d'occupation et relations interethniques dans le nord-est de l'Afghanistan.* In: *Studia Iranica*, Vol. 5/2, 1976, 269-277.
- CENTLIVRES, Pierre et CENTLIVRES-DEMONT, Micheline: *Frontieres et phenomenes migratoires en Asie centrale: le cas de l'Afghanistan de 1880 a nos jours.* In: *Migrations en Asie. Migrants, personnes deplacées et réfugiés.* Ed.: CENTLIVRES-DEMONT, Micheline. Bern 1983, 83-115.
- La politique au village.* In: *Et si on parlait de l'Afghanistan.* Ed.: CENTLIVRES, P. et CENTLIVRES-DEMONT, M. Neuchatel, Paris 1988, 229-247.
- COLE, Donald P.: *Alliance and Descent in the Middle East and the "Problem" of Patrilineal Parallel Cousin Marriage.* In: *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus.* Ed.: Ahmed Akbar S. and Hart, David M. London, Boston 1984, 169-186.
- EISENER, Reinhard: *Bemerkungen zum Exildasein des letzten Emirs von Buchara in Afghanistan.* In: *Forschungsforum, Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Heft 2, Orientalistik.* Bamberg 1990, 128-133.
- GINGRICH, Andre: *How the Chief's Daughters Marry. Tribes, Marriage Patterns and Hierarchies in Northwest Yemen.* In: *Kinship, Social Change and Evolution. Proceedings of the Symposium held on the Occasion of the 60th Birthday of Walter Dostal in Vienna 7th and 8th April 1988.* Hrsg.: GINGRICH, Andre, HAAS, Siegfried, HAAS, Sylvia und PALECZEK, Gabriele. *Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, Band 6.* Wien-Horn 1989.
- GÖKALP, Altan: *Böle, "la soeur aînée". Les filles de l'Exil en Anatolie.* In: *Turcica, Revue d'études turques, tome VII*, 1975, 65-72.
- GREVEMEYER, Jan-Heeren: *Afghanistan: Das "neue Modell einer Revolution" und der dörfliche Widerstand.* In: *Mardom Nameh - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients. Revolution in*

- Iran und Afghanistan. Hrsg.: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung. Frankfurt am Main 1980, 140-177.
- Traditionale Gesellschaft und Wandel der politischen Kultur in Afghanistan 1919-1979.* In: *Peripherie*, 3. Jahrgang, Nr. 9, September 1982, 3-27.
- Afghanistan. Sozialer Wandel und Staat im 20. Jahrhundert.* Berlin 1987.
- Afghanistan nach über zehn Jahren Krieg. Perspektiven gesellschaftlichen Wandels.* Berlin 1989.
- GRÖTZBACH, Erwin: *Kulturgeographischer Wandel in Nordost-Afghanistan seit dem 19. Jahrhundert.* Meisenheim am Glan 1972.
- HOLZWARTH, Wolfgang: *Segmentation und Staatsbildung in Afghanistan: Traditionelle sozio-politische Organisation in Badakhshan, Wakhan und Sheghnan.* In: *Mardom Nameh - Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients. Revolution in Iran und Afghanistan.* Hrsg.: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung. Frankfurt am Main 1980, 177-236.
- JARRING, G.: *On the Distribution of Turk Tribes in Afghanistan. An Attempt at a Preliminary Classification.* Lunds Universitets Arsskrift N.F. Avd 1, Band 35, Nr. 4. Lund-Leipzig 1939.
- KEYSER, James: *The Middle Eastern Case: Is There a Marriage Rule?* In: *Ethnology*, Vol. 13, Nr. 3. 1974, 293-309.
- KHURI, Fuad I.: *Parallel Cousin Marriage Reconsidered. A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationships.* In: *Man, New Series*, Vol. 5. 1970, 598-618.
- KOSHAKI, Mawlawi Borhan al-din Khan: *Qataghan et Badakhshān. Description du pays d'après l'inspection d'un ministre afghan en 1922.* Übersetzung: Marguerite REUT. 3 Vols. Paris 1979.

- KRESSEL, Gideon M.: *Prescriptive Patrilateral Parallel Cousin Marriage: The Perspective of the Bride's Father and Brothers*. In: Ethnology, Vol. 25, Nr. 3. July 1986, 163-181.
- MCCABE, Justine: *FBD Marriage: Further Support for the Westermarck Hypothesis of the Incest Taboo?* In: American Anthropology, Vol. 85, Nr. 1. March 1983, 50-70.
- MURPHY, Robert F. and KASDAN, Leonard: *The Structure of Parallel Cousin Marriage*. In: American Anthropologist, Vol. 61. 1959, 17-29.
- ORYWAL, Erwin: *Verbreitungskarte der ethnischen Gruppen Afghanistans*. TA-VO-Blatt A VIII/6. Wiesbaden 1983.
- PALECZEK, Gabriele: *Einige Bemerkungen zur Problematik der Parallelcousinenheirat*. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Band 120.
- PATAI, Raphael: *Cousin Right in Middle Eastern Marriage*. In: Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 11, Nr. 4, Winter 1955, 371-390.
- PETERS, Emrys L.: *The Structure of Endogamous Unilineal Descent Groups*. In: Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 21, Nr. 4, Winter 1965, 325-350.
- PETERS, Emrys L.: *The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin in Cyrenaica*. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 90, Part I, 1960, 29-54.

- RASULY-PALECZEK, Gabriele: *Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica*. In: Africa. Vol. 37, Nr. 3, 1967, 261-282.
- RASULY-PALECZEK, Gabriele: *Kinship and Politics Among the Uzbeks of Northeastern Afghanistan*. Beitrag für Sammelband der ESCAS IV-Konferenz in Bamberg 1991. In Druck.
- SALZMANN, Philip Carl: *Ethnohistorie und Ethnizität am Beispiel der Usbeken Nordost-Afghanistans*. In: Festschrift für Prof. Karl R. Wernhart. Wien. In Druck.
- SALZMANN, Philip Carl; GROTTBACH, Erwin: *Does Complementary Opposition Exist?* In: American Anthropologist. Vol. 80, Nr. 1, 1978, 53-70.
- SCHURMANN, H. F.: *The Mongols of Afghanistan. An Ethnography of the Moghols and Related Peoples of Afghanistan*. s'Gravenhage 1962.
- SHALINSKY, A. C.: *Group Prestige in Northern Afghanistan: the Case of an Inter-ethnic Wedding*. In: Ethnic Groups, An International Periodical of Ethnic Studies. Vol. 2 (4), 1980, 269-282.
- JAKING, G.: *Uzbek Ethnicity in Northern Afghanistan*. In: Die ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zur Gruppenidentität und Integrationsbeziehungen. Hrsg.: ORYWAL, Erwin. Wiesbaden 1986, 290-303.
- TAPPER, Nancy: *Barter Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*. Cambridge, New York u.a. 1991.
- VAMBERY, Arminus: *Das Türkenvolk, in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen geschildert*. Leipzig 1885 (reprint 1970).
- WOOD, John: *A Journey to the Source of the River Oxus*. London 1841 (reprint 1872).

Timur PULATOV

Übersetzung aus dem Russischen

Erhard STÖLTING

Berlin

Wie der Emir von Buchara gestürzt wurde.

Zur Geschichte einer Revolution

Vorbemerkung: Timur PULATOV, 1939 in Buchara geboren, ist usbekischer Schriftsteller und Publizist. 1987 erklärte sein - wie Pulatov überwiegend russisch schreibender - Schriftsteller-Kollege aus Kasachstan, Olžas SULEJMENOV, bei einer Diskussion über die Konsequenzen aus den damals neuen Entwicklungen in der Sowjetunion für die dortige Publizistik, an kritischen und enthüllenden Auseinandersetzungen mit der frühsowjetischen Geschichte seien die Schriftsteller mit wesentlich mehr Begeisterung beteiligt als die bedächtigen, abwägenden und viel langsamer arbeitenden sowjetischen und postsowjetischen Historiker. Der vorliegende Text ist von diesem Geist geprägt: während die historische, archivgestützte Forschung über den Sturz des bucharischen Emirats erst allmählich einsetzt, äußert sich der Publizist PULATOV in diesem Beitrag deutlich und kritisch zu den in der Sowjetunion lange verfälschten und mythisierten Vorgängen um die sogenannte Revolution von Buchara (1920). Manche seiner Erkenntnisse entsprechen weithin herkömmlichen westlichen Forschungsergebnissen z.B. B. G. FRAGNER: *Sowjetmacht und Islam: die Revolution von Buchara*. In: U. HAARMANN und P. BACHMANN (Hgg): *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. Beirut 1979 (Beiruter Texte und Studien 22), 146-166, in jüngster Zeit vor allem aber den Forschungen von Reinhard EISENER (s. auch seinen Beitrag zu diesem Band!). Bei einem Aufenthalt in Berlin hat PULATOV diesen Text in der russischen Originalfassung dem Soziologen und Historiker Prof. Erhard STÖLTING (Freie Universität Berlin) überlassen, dem wir die vorliegende deutsche Übersetzung verdanken. Bei der Transkription mittelasatischer Namen und Begriffe wurden russifizierte Formen den derzeit geltenden usbekischen bzw. tadschikischen Normen angepaßt.

Vor siebzig Jahren kam eines der ältesten dynastischen Reiche des islamischen Orients zu Fall: das Emirat Buchara; auf seinen Trümmern entstand die "Sowjetische Volksrepublik Buchara". Bislang wurde dieses Ereignis stets im Sinne der offiziellen Geschichtsschreibung dargestellt, in der nicht nur bestimmte Bewegungen und Ereignisse in Mittelasien, sondern auch in den angrenzenden Ländern wie in Afghanistan, der Türkei und Iran beschönigt wurden. Aus ihrer Perspektive stellte sich die Geschichte geradlinig dar: Seit langem schon seien die Früchte des Volkszorns in Buchara herangereift gewesen, als sich die Werktäglichen unter dem Einfluß der Oktoberrevolution in Rußland am 29. August 1920 gegen das verfaulte Regime des Emirs Olim-Xon (‘Ālim-Hān, des letzten Herrschers aus der usbekischen Dynastie der Mangyt) erhoben hätten. Ein Provisorisches Revolutionskomitee habe im Namen der Aufständischen bei der Regierung der RSFSR um Hilfe nachgesucht, woraufhin der Kommandeur I. Frunze den Kommunisten Bucharas und den progressiven "Jungbucharern" zu Hilfe geeilt sei. In einer gemeinsamen Anstrengung sei die Mangyten-Dynastie gestürzt und die Sowjetmacht in Buchara ausgerufen worden.

Stimmt das auch alles so? Nicht nur die Geschichtswissenschaft braucht eine Antwort auf diese Frage, wir alle brauchen sie! Zweifellos hängen viele heutige Mißstände in Mittelasien mit den Ereignissen jener Zeit zusammen. Zwar sollte die Ausrufung der "Sowjetischen Volksrepublik Buchara" einen Wechsel der Gesellschaftsformation ankündigen, den unmittelbaren Übergang vom Familien- und Stammesfeudalismus zum Sozialismus unter Umgehung des Kapitalismus - und das in einem multinationalen Gebiet, das seiner Größe nach England, Frankreich und Italien zusammen entspricht. Aber vieles in dieser Region ist heute, sieben Jahrzehnte später, typisch für Länder der Dritten Welt mit ihrer Rohstoffwirtschaft, Armut und Rückständigkeit: die nationalen Spannungen, das Vorherrschen von Clan-Systemen, das weit verbreitete feudale Bewußtsein und schließlich das Fehlen eines ausgereiften Verständnisses des Begriffs der "Nation", das sich nicht gegen bestimmte Formen der Staatlichkeit sperrt, nur weil sie unfertig sind und aus der Fremde kommen, das keinen Anspruch auf Nachbarterritorien erhebt und das moderne demokratische Strukturen anstrebt. Aber sind all diese Probleme, in denen sich die Gebrechen des Emirats fortsetzen, nicht eine Erbschaft der vergangenen siebzig Jahre?

Die historische Bedeutung der Bildung der "Sowjetischen Volksrepublik Buchara" für Mittelasien ist auch deshalb augenfällig, weil ihr Gebiet vier Jahre

später bei der sogenannten national-territorialen Aufteilung auf Usbekistan, Turkmenistan und Tadschikistan verteilt wurde.

Ich habe mehrere Abhandlungen über das heutige Leben meiner Heimatstadt geschrieben. Aber schon seit langem interessierte mich auch die Frage: Wie hatte - entsprechend den kanonischen Schriften des Marxismus-Leninismus - dereinst eine revolutionäre Situation in einem armen Lande heranreifen können, das vom islamischen Šari'a-Recht bedrückt worden war und dessen Bevölkerung zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch hauptsächlich aus Händlern, Bauern und nomadisierenden Viehzüchtern bestanden hatten?

Als hätte er diese Frage beantworten wollen, hatte einst V. I. Lenin hervorgehoben, daß der Sieg der Revolution in Buchara "ein Beweis und eine Bestätigung dafür (sei), daß die Ideen und Prinzipien der Sowjetmacht nicht nur in industriell entwickelten Ländern verständlich und unverzüglich (man beachte: unverzüglich! - T. P.) durchführbar seien, nicht nur mit einem solchen sozialen Stützpfiler wie dem Proletariat, sondern auch mit einem solchen Grundstock wie der Bauernschaft."¹ Aber nach den gleichen kanonischen Schriften bedarf die Revolution auch noch einer langen, vorbereitenden Arbeit seitens der Partei, die Zentrum, Gehirn und eiserne Faust des Umsturzes sein sollte. Damit ihre Arbeit unter den Massen erfolgreich sein könne, müsse in der Gesellschaft zunächst eine revolutionäre Situation zustande gekommen sein. Aber hatte es denn im Emirat eine derartige zuschlagende "eiserne Faust" gegeben, und war vor Beginn des Umsturzes tatsächlich eine solche revolutionäre Situation entstanden?

Die Kommunistische Partei meldete sich Mitte 1919 in Buchara mit einem militärischen Abenteuer von F. Kolesov, dem damaligen Vorsitzenden des Rates der Volkskommissare Turkestans, zu Wort, als sich die Gebiete der sowjetischen Republik Turkestan (Nachfolgerin des vormaligen Generalgouvernements Turkestan; Hauptstadt war Taschkent) zu einem festen Ring um das Emirat geschlossen hatten. Nach mehreren Drohungen und Erpressungen beschloß er in Absprache mit der wichtigsten oppositionellen Kraft gegen den Emir, den sogenannten "Još Buxoroliklar" - den "Jungbucharern", dem Emirat Buchara

¹ W.I. Lenin, Bericht über die Tätigkeit des Rats der Volkskommissare, 22. Dezember, in: LENIN Werke, Bd 31. April-Dezember 1920, Berlin (Dietz) 1978, 483- 516, hier: S. 487.

den vernichtenden Schlag zu versetzen, um in dieser Region eine revolutionäre Welle auszulösen. Nach einem Ausdruck des Führers der Jungbucharer, Fajzullo Xoğaev (Chodžaev), war das Emirat Buchara in jener Zeit "die letzte (konterrevolutionäre) Festung im Rücken des Sowjetlandes". Sie sollte - koste es was es wolle, und mit allen Mitteln - so rasch wie möglich geschleift werden.

Die Führer der Bolschewiken verfügten unter den damals neuen Verhältnissen jedoch über keinerlei Programme zur Lösung der nationalen Frage; sie sowjetisierten die ehemaligen Grenzgebiete Rußlands ausschließlich mit Waffengewalt. Keiner von ihnen wollte die Entstehung einer revolutionären Situation abwarten, in der die despotischen Regimes Mittelasiens hinweggefegt worden wären - mit den Worten Lenins, der eben erst an eine Konzeption der nationalen Organisation gedacht hatte: "Genosse Bucharin will nicht warten. Er ist voller Ungeduld."²

In seiner revolutionären Ungeduld steht Bucharin Fajzullo Xoğaev nahe, dem Erben einer steinreichen Kaufmannsfamilie und Führer der Jungbucharer, der seine Anhänger zur Nachahmung der Jungtürken und Kemal Atatürks aufforderte. Damals gaben die Jungbucharer ihr ursprüngliches Programm "Tarbiyatı atfol" ("Kindererziehung") auf, das Aufklärung und Erziehung in den Vordergrund gestellt hatte, und begannen mit ihrer Propaganda für die Ideen der russischen Revolution und für den gewaltsmalen Umsturz der bestehenden Ordnung. Zwanzig Jahre später sollte Stalin die Gemeinsamkeit Xoğaevs und Bucharins als "Bündnis von Volksfeinden" bezeichnen und beide gemeinsam aufs Schafott schicken.

Der Marsch der Rotarmisten F. Kolesovs auf Buchara löste unter den Einwohnern Bucharas keineswegs die erwartete Reaktion aus. Ihnen stand der Sinn nicht nach Befreiung, sondern nach Verteidigung. Die Imame riefen das Volk zum "Heiligen Krieg", zum Dschihad, gegen die ungläubigen Fremden und die ebenfalls ungläubigen einheimischen Jungbucharer auf; und das Volk scharte sich um den Thron. Die Rotarmisten erlitten erhebliche Verluste und mußten sich von den Festungsmauern der Hauptstadt zurückziehen. Die Jungbucharer gingen in den Untergrund oder flohen aus dem Emirat. Nach Berichten von

² W.I. Lenin, Bericht über das Parteiprogramm, 19. März, in: Lenin Werke, Bd 29, März-August 1919, Berlin (Dietz) 1973, 150-171, hier: S. 157.

Alteingesessenen, schrieb ich noch in den siebziger Jahren: "Das Blut floß in Strömen ... Es gab Tausende von Toten."

Nach dem mißlungenen Feldzug Kolesovs spaltete sich die jungbucharische Partei. Aus dieser Spaltung entstanden die Radikalen, die ein Jahr später die Kommunistische Partei Bucharas gründeten.

Der europäisch unermüdliche, energische, gebildete, beredte und in mehreren Sprachen bewanderte Xoğaev traf sich immer wieder mit dem Vorsitzenden des Organisationsbüros des ZK der Russischen Kommunistischen Partei (RKP (b)), V. Kujbyšev, und dem Kommandeur der Turkestanischen Front (der sogenannten "Turkfront") I. Frunze. Unter ihrer Obhut gründete er im Januar 1920 in Taschkent das "Turkestanische Zentralbüro der revolutionären Jungbucharer", dessen Mitgliederzahl zu Beginn des Umsturzes unterschiedlichen Schätzungen zufolge zwischen fünfhundert und achthundert Personen betrug.

Zwischen der ebenfalls mitgliederschwachen Kommunistischen Partei Bucharas unter ihrem Vorsitzenden N. Husajnov (Chusejnov) und den revolutionären Jungbucharern begann nun ein "Tauziehen". Im Kampf um die Macht wollte sich jede Seite Unterstützung von außen - teils in Moskau, teils in Taschkent - sichern. G. Bokija, der Vorsitzende der Sonderabteilung der Turkfront, verstand es, dieses Konkurrenzverhältnis geschickt auszunutzen und im geeigneten Augenblick beide Organisationen im Interesse der RKP(b) zu manipulieren.

Da der Emir Olim-Xon über die gegen sein Land gerichteten militärischen Vorbereitungen in Sowjet-Turkestan informiert war, suchte er über den Köpfe Kujbyševs und Frunzes hinweg nach einem direkten Ausweg bei den Führern der RSFSR in Moskau. Kaum war der Eisenbahnverkehr auf der eurasischen Hauptlinie im Juni 1920 wieder aufgenommen, schickte der Emir eine Gesandtschaft zum Volkskommissar für auswärtige Angelegenheiten G. V. Čičerin. An ihre Spitze berief er den Würdenträger Mirzo-Mahdī Xoğiboev (Chadžibaev).

Während der Zeit der russischen Kolonialzeit Mittelasiens hatte das Emirat Buchara de facto weitreichende - vor allem innere - Selbständigkeit genossen, obwohl es als Protektorat Rußlands galt. Durch die Entsendung Xoğiboevs nach Rußland wollte der Emir erreichen, daß die Moskauer Führung Kujbyšev und Frunze zur Zurückhaltung vergattere, denn die Schlappe Kolesovs hatte in der Führung der Turkfront die Erbitterung gegenüber dem Emirat nur gesteigert.

Die Gesandtschaft des Emirs nach Moskau setzte nunmehr die Jungbucharer und die KP Bucharas (KPB) unter Zugzwang, die nun ihrerseits bei der Führung der Turkfront eindringlich um rasche Hilfe nachsuchten. Sie mußten befürchten, daß ein diplomatischer Schachzug des Emirs - der erfolgreiche Abschluß eines Freundschaftsvertrages zwischen Buchara und der RSFSR - ihre beabsichtigte Machtergreifung vereiteln könnte. Schon zuvor hatten die Führer der Kommunistischen Partei Bucharas für Frunze einen "Plan des revolutionären Aufbruchs" vorbereitet. In ihm wiesen sie proklamatorisch nach, daß im Emirat die "revolutionäre Situation" herangereift und das Volk zum Sturz der angeblich verhafteten Diktatur bereit sei. Jetzt ersuchte die Bucharische Kommunistische Partei Frunze um die Lieferung von 1000 Gewehren, Maschinengewehren und Bomben für den sofortigen Aufstand - und um drei Millionen Rubel als Bestechungssumme für die Garde des Emirs.

Im übrigen erwiesen sich die Befürchtungen über mögliche freundschaftliche Beziehungen zwischen Buchara und der RSFSR überflüssig. Berichte der Führer Sowjetisch-Turkestans ans Moskauer Zentrum hatten Lenin davon überzeugt, daß der Emir nicht nur Feind der Republik Turkestan sondern auch Sowjetrußlands sei. Beharrlich wurde in Moskau das Gerücht verbreitet, das Emirat Buchara habe mit Hilfe Englands fortgesetzt Verschwörungen gegen die sowjetischen Nachbargebiete anzettelt, obwohl doch der Rat der Volkskomissare die Unabhängigkeit der Republik Turkestan im Dezember 1917 anerkannt hatte.

Während die Gesandtschaft Xoġiboevs unter dem rhythmischen Pochen der Eisenbahnräder die Weiten Rußlands durchfuhr und sich Moskau näherte, entfalteten die revolutionären Jungbucharer fiebrhafte Aktivität. In einem Geheimbericht an Xoġaev in Taschkent vom 11. Juli 1920 berichtete der Vorsitzende des Büros von Neu-Buchara ("Kagan"; seit dem Bau der Transkaspiischen Eisenbahn eine russische Exklave inmitten des Territoriums des Emirats), K. Pulatov, daß heimliche Agitatoren erfolgreich in die Armee des Emirs eingeschleust worden seien. Gegen gute Belohnung aus der Parteikasse, die von der RKP (b) aufgefüllt worden war, taten sie alles, um die Soldaten des Emirs zu demoralisieren und so den militärischen Umsturz in der Hauptstadt vorzubereiten. K. Pulatov schlug vor, die größte Zelle der Jungbucharer, die von einem gewissen Fathullo (Fathulläh) geführt wurde, in "Zentralrat der Soldaten-, Bauern- und Arbeiterdeputierten Bucharas" umzubenennen, damit sie - als

Strohmänner - mit dem Aufruf zum Aufstand zugleich Erlasse und Verlautbarungen an die Bevölkerung ausgeben konnten.

Die Führung der Turkfront ging zu Recht davon aus, daß der Machtkampf zwischen BKP und Jungbucharern dem Emir in die Hand spiele. Kujbyšev übernahm es daher, die widerstreitenden Kräfte zu versöhnen und die Jungbucharer auf das Aktionsprogramm der Kommunisten einzuschwören. Nur unter dieser Bedingung sollten die Jungbucharer beanspruchen können, in einer künftigen Koalitionsregierung vertreten zu sein. Allerdings blieb Kujbyšev auch weiterhin der Führung der Jungbucharer gegenüber mißtrauisch, die im Wesentlichen aus der örtlichen Intelligenzia bestand. Aber er sah ein, daß eine neue Regierung ohne Persönlichkeiten, die in Buchara geachtet wurden, wie der Gelehrte Abdurra'uf Fitrat oder der Schriftsteller Hamdi, nicht mit breiter Unterstützung bei den Einwohnern Bucharas rechnen konnte. Anders als die Jungbucharer waren die Mitglieder der BKP eher wenig bekannte Handwerker, Töpfer usw. Immerhin verfügten gerade sie über einige für eine Revolution unabdingbare Qualitäten - Fanatismus, Klassenhaß und unerschütterlichen Glauben an die richtige Sache.

Am 19. August erklärten sich die Kommunisten Bucharas nach langen und stürmischen Streitereien auf ihrem Parteitag damit einverstanden, gemeinsam mit den Jungbucharern gegen den Emir vorzugehen und in einer künftigen Regierung zu koalieren. An drei Stellen gleichzeitig begannen umgehend die Vorbereitungen zum Umsturz - erstens in der Stadt Buchara selbst, zweitens in Kagan ("Neu-Buchara"), der acht Werst von der Residenzstadt entfernten Eisenbahnstation, in der die russische Bevölkerung in der Überzahl war; schließlich in Taschkent, im Stab der Turkfront. Die Troika Kujbyšev, Xočaev und Husajnov stand an der Spitze des sogenannten "Führungszentrums der Volksrevolution in Buchara".

Am 25. August, noch vor dem Beginn des militärischen Angriffs, telegraphierte Frunze an den Oberkommandierenden der Streitkräfte der RSFSR, S. Kamenev: "... Wir haben uns davon überzeugt, daß letzten Endes keinerlei Zugeständnisse unsererseits die feindselige Einstellung Bucharas uns gegenüber verändern könnte. Auch ist in den letzten Tagen das Bemühen Englands klar zutage getreten, seinen Einfluß über Afghanistan hinaus auf Buchara auszudehnen." Und an die Kosakenabteilungen der Turkfront wurde der dringende Befehl gesandt: "Das Volk Bucharas hat sich gegen seine Unterdrücker erhoben ... Um

dem Volk Bucharas revolutionäre brüderliche Hilfe leisten, ... sollen die Kampfhandlungen am 29. August bei Tagesanbruch beginnen."

Begonnen hatten die Kampfhandlungen allerdings schon zwei Tage vorher mit der Einnahme der Stadt Čorğuj (Čardžuj) am Amu-Darja, im heute turkmenischen Teil des ehemaligen Emirats. Die Kavallerie Qul-Muhammads (Qul-Muhammad) vernichtete die Garnison des Emirs und nahm den örtlichen Beg gefangen. Sofort wurde ein Revolutionsausschuß gebildet, der einer früheren Absprache entsprechend beim Kommando der Turkfront um Hilfe ersuchte - "im Kampf für den Sturz des verhaßten Emirs".

Damit begann das Ende einer vielhundertjährigen Reihe von Emiren und Herrschern in Buchara. Bald zog die revolutionäre Urgewalt die Menschen in ihren blutigen Strudel - gerechte und ungerechte, wie etwa den genannten Qul-Muhammad. Er wurde Kommandeur der ersten nationalen Abteilung der Armee der Sowjetischen Volksrepublik Buchara, zwei Jahre nach dem Umsturz aber lief er zu den Basmatschis nach Afghanistan über.

Am 29. August belagerten die vereinigten Truppen der Turkfront, mit Frunze an der Spitze, von Jungbucharern und von Mitgliedern der Bucharischen Kommunistischen Partei die Zitadelle im Zentrum der Stadt Buchara. Sie begannen, die Stadt unter massiven Artilleriebeschuß zu nehmen. Nach drei Tagen Beschießung und Bombardierung waren, wie Augenzeugen berichten, die Straßen und Plätze Bucharas mit Leichen übersät. Der Brand, der in der Stadt tobte, vernichtete nicht nur Wohnhäuser, Läden und Verkaufsbuden, sondern auch religiöse Bauwerke, die wegen ihrer Schönheit gerühmt worden waren. Die Sieger drangen in die Stadt ein und stürzten zum Palast des Emirs, um ihn zu plündern. Dem Herrscher selbst gelang es, durch einen Geheimgang unter der Stadt zunächst aus derselben heraus und dann in Richtung afghanischer Grenze zu entkommen. Bei der Suche nach dem Gold von Buchara, dessen Überfluß Gegenstand vieler Legenden gewesen war, wurden die Häuser der wohlhabenden Bürger ausgeplündert.

Frunze telegraphierte an Lenin: "Die Festung Alt-Buchara wurde heute im Sturm von unseren Streitkräften und Roten Einheiten Bucharas in gemeinsamer Anstrengung genommen. Buchara, das letzte Bollwerk des Obskurantismus und der Reaktion, ist damit gefallen. Siegreich flattert über dem Registan (dem

Hauptplatz Bucharas, vor der Zitadelle und Residenz des Emirs gelegen) die Rote Fahne der Weltrevolution."

Währenddessen wartete in Moskau der Gesandte Xoğiboev auf eine Audienz bei Čicerin. Nachdem diesem und dem Volkskommissariat für Auswärtige Angelegenheiten das Telegramm Frunzes zur Kenntnis gebracht worden war, ließ er dem Gesandten aus Buchara mitteilen, daß es keine Audienz geben werde. Xoğiboev konnte das zunächst nicht verstehen; als er schließlich die Nachricht vom Sturz des Emirs erfuhr, legte er im Hotel Hand an sich.

Der Revolutionsausschuß Bucharas, auf den die Macht im Emirat übergegangen war, veröffentlichte ein Manifest, in dem "sich der Staat Buchara zur unabhängigen Sowjetrepublik Buchara erklärt". In der neuen Regierung, dem sogenannten Rat der Volks- "Nozire" (von arab. *nāzir*, "Berater") mit Xoğaev an der Spitze, bildeten die Jungbucharer zunächst die Mehrheit. Diese Regierung wurde fast vom ersten Tage an durch Zwistigkeiten zwischen Jungbucharern und Mitgliedern der BKP lahmgelagt. Beide Seiten suchten einander bei Kujbyšev anzuschwärzen, der zum Bevollmächtigten der RSFSR bei der Volksrepublik Buchara ernannt worden war. Beide Seiten warfen einander bürgerlichen Liberalismus, Panislamismus oder Panturkismus vor. Für eine Säuberung nicht nur des eben erst geschaffenen Apparats der Sowjetmacht, sondern auch für Massenverhaftungen aller "fremden Elemente" in der Stadt, gab das dem Vertreter der GPU, G. Agabekov, zusätzliche Trümpfe in die Hand. Diese und andere "revolutionäre Exzesse" mußten auch solche Gruppen der Bevölkerung von der Sowjetmacht abstoßen, die gestern noch loyal zur neuen Regierung gestanden hatten. Aus Gruppen von solchen Unzufriedenen bildete sich der Widerstand der Basmatschis.

Da die Turkfront eine Revanche des Emirs Olim-Xon befürchtete, der die Basmatschi-Einheiten aus dem Hisor-Gebirge (russ. *Gissar*, aus arab. *hisār*, "Festung") nahe der afghanischen Grenze hätte heranführen können, stellte sie eilig eine "Nationalarmee der Republik Buchara" auf. Zwei Regimenter, ein Bataillon und eine Batterie Artillerie - aber auch Militärberater - wurden ihr von der Turkfront zur Verfügung gestellt. Freiwillige aus der örtlichen Bevölkerung wurden für eine Armeebrigade angeworben, die nach Ost-Buchara, im wesentlichen das Areal des heutigen Tadschikistans, geschickt werden sollte. Dort sollte sie die Truppen des Emirs zerschlagen, dem es in kurzer Zeit

gelungen war, 15 000 ihm ergebene Stammeskrieger für den "Heiligen Krieg", den Dschihad, zu rüsten.

Die Wirtschaft der Republik war vollständig gelähmt. Aber sie litt nicht nur unter Hunger und Zerrüttung - unausweichlich wurde sie auch vom Bürgerkrieg in Mitleidenschaft gezogen. Der neuen Regierung fehlten die Mittel, die Bewaffnung ihrer Armee bei der RSFSR zu bezahlen. M. Karimov (Kerimov), ein Mitglied der BKP, bezeugte, daß bei den Einwohnern Bucharas Baumwolle, Wolle, Persianerpelze und Teppiche requirierte wurden, um sie in die Industrieregionen Sowjetrußlands zu schicken. Man munkelte auch über Gold, das bei der Bevölkerung beschlagnahmt worden sei, vorzugsweise Goldschmiedearbeiten und Münzen. Mit ihnen kaufte Čičerin angeblich in Schweden Lokomotiven.

Auch als der ehemalige Emir Olim Xon nach einer vernichtenden Niederlage nach Afghanistan geflohen war, kam Buchara noch lange nicht zur Ruhe. Die neue Sowjetrepublik mußte alle Etappen der Geschichte Sowjetrußlands durchmachen - den Kriegskommunismus, den Hunger, die Zerrüttung, die Willkür der GPU, Prozesse gegen die Intelligenzia und die Geistlichkeit sowie anschließende Erschießungen. Hinzu kamen aber als spezifisch örtliche Probleme, die schon im Emirat bestanden hatten, auch nationale Widersprüche zwischen Gebieten, in denen Usbeken, Tadschiken, Turkmenen, Kasachen, Araber, Perser oder bucharische Juden wohnten.

Solange die Sowjetrepublik Buchara bestand, gelang es nicht, ihre Wirtschaft wieder auf das Niveau von 1920 zu heben oder den Bürgern ein friedliches Leben zu sichern. Am 19. September 1924 wurde die Republik der UdSSR einverleibt. Acht Tage später hörte sie infolge der national-territorialen Neuauftteilung der Republiken Mittelasiens auf zu bestehen. Zum Teil unter dem Einfluß unserer örtlichen Politiker, die hohe Posten in den Partei- und Staatsapparaten der neu geschaffenen Republiken erhielten, beschloß Stalin schließlich, die altehrwürdige Stadt Buchara, die länger als ein Jahrtausend hindurch das wichtigste Zentrum des Islam im Osten gewesen war, in ein zweitrangiges Provinznest ohne weiterreichenden geistigen oder kulturellen Einfluß zu verwandeln. Ein Blick auf das heutige Leben Bucharas zeigt, daß er damit erfolgreich war.

Von der Tribüne des VIII. Allrussischen Sojwetkongresses hinunter erklärte Lenin die Revolution in Buchara zu einem grandiosen Sieg der Nationalitätenpolitik der Kommunistischen Partei und des Sowjetstaates im Osten. Auf diese Meise wurde auch die "welthistorische" Mission der KPdSU bei der Unterdrückung der Völker Asiens und Afrikas gekennzeichnet.

An dieser "Lenin'schen" Einschätzung hielten wir in all den folgenden Jahrzehnten fest. Wenn wir uns an die sowjetische Invasion in Afghanistan von 1979 erinnern und an alle politischen, militärischen und diplomatischen Wechselseitigkeiten in diesem Lande, zu denen es nach der Invasion kam, dann läßt sich mit gutem Grund sagen, daß all das genau entsprechend dem Szenarium der "Revolution von Buchara" von 1920 ausgeführt wurde. Aber im Falle Afghanistans erinnert die Geschichte uns alle daran, daß es unmöglich ist, sich zweimal im selben Badewasser zu waschen, ohne zu riskieren, vor den Augen der Welt als schmutzig zu erscheinen.

STOCKA, J.M., geb. 1915. Studium des Persischen und der tadschikischen Literatur an der Karlsuniversität in Prag. Dr. phil., Dr. iur., CSc., vormal. Mitarbeiter am orientalistischen Institut der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften in Prag. Forschungsschwerpunkt: Geschichte der tadschikischen Literatur, das Werk Sadriddin Ajsch, bzw. in der tschechischen und slowakischen Kultur und Wissenschaft.

ZETKE, Dirk, geb. 1945. Studium der Ptscher Sinologie und Landschaftsplanung in Berlin, M.A.; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Landschaftsökonomie, TU Berlin, mit dem Schwerpunkt Landnutzungsplanung in ländlichen Gebieten; Forschungsschwerpunkt: Umwelt und Gesellschaft in China und Zentralasien; Ressourcen Nutzung und Umweltschutz in Entwicklungsländern.

KOENIG, Reinhard, geb. 1956. Studium der Islamkunde und der Iranistik in Tübingen, Dr. phil.; Habilitationsschreiber der Deutschen Forschungsgemeinschaft; Forschungsschwerpunkt: Geschichte der vor- und fruhsovjetischen Periode in Buchara und Tadschikistan.

WAGNER, Bert Georg, geb. 1941. Studium der Islamwissenschaft (Wien und Teheran) und der Turkologie, Dr. phil., Habilitation 1977 in Freiburg (Islam-

Autoren und Herausgeber

AUCH, Eva-Maria, geb. 1955. Studium der Orientalistik und Arabistik in Baku (Aserbaidschan), Dr. phil.; wissenschaftliche Assistentin an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald. Forschungsschwerpunkte: Islam in Rußland bzw. Sowjetunion und Nachfolgestaaten (Kaukasus); Aufklärungs- und islamische Reformbewegungen in Aserbaidschan, Deutsche in Transkaukasien.

BALDAUF, Ingeborg, geb. 1956. Studium der Turkologie in Wien, Dr. phil.; Habilitation in Bamberg 1992. Zur Zeit wissenschaftliche Assistentin an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, ab Herbst 1993 Professorin an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Sprachen und Literaturen der Türkvölker (besonders Mittelasiens), neuere Geschichte Turkestanis und seiner Nachbargebiete.

BEČKA, Jiří, geb. 1915. Studium des Persischen und der tadschikischen Literatur an der Karlsuniversität in Prag, Dr. phil., Dr. jur., CSc.; vormals Mitarbeiter am orientalischen Institut der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften in Prag. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der tadschikischen Literatur, das Werk Sadriddin Ajnīs, Iran in der tschechischen und slowakischen Kultur und Wissenschaft.

BETKE, Dirk, geb. 1945. Studium der Fächer Sinologie und Landschaftsplanung in Berlin, M.A.; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Landschaftsökonomie, TU Berlin, mit dem Schwerpunkt Landnutzungsplanung in ländlichen Gebieten. Forschungsschwerpunkte: Umwelt und Gesellschaft in China und Zentralasien; Ressourcennutzung und Umweltschutz in Entwicklungsländern.

EISENER, Reinhart, geb. 1956. Studium der Islamkunde und der Iranistik in Tübingen, Dr. phil.; Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft; Forschungsschwerpunkt: Geschichte der vor- und fröh sowjetischen Periode in Buchara und Tadschikistan.

FRAGNER, Bert Georg, geb. 1941. Studium der Islamwissenschaft (Wien und Teheran) und der Turkologie, Dr. phil.; Habilitation 1977 in Freiburg (Islam-

wissenschaft). Wissenschaftlicher Mitarbeiter Universität Freiburg, 1985: Professor für Iranistik, Freie Universität Berlin, 1989: Lehrstuhl für Iranistik, Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Sozial- und Kulturgeschichte Irans, Afghanistans und Mittelasiens.

FRIEDERICH, Michael, geb. 1962. Studium der Turkologie in Bamberg, M.A.; zur Zeit Promotionsstipendium. Forschungsschwerpunkte: Xinjiang, "Uyghurologie", tatarische Literatur.

GIPPERT-FRITZ, Sonja, geb. 1955. Studium der Allgemeinen Sprachwissenschaft, Indogermanistik und Slawistik in Klagenfurt und Wien, Dr. phil. Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Wien, wissenschaftliche Assistentin an der Freien Universität Berlin, Lehrbeauftragte an der Universität Bamberg. Forschungsschwerpunkte: Verbalaspekt im Slawischen, Ossetisch, Dhivehi, Singhalesisch.

HOFFMANN, Birgitt, geb. 1953. Studium der Islamwissenschaft und der Volkskunde an der Universität Freiburg, Dr. phil.; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Iranistik (Freie Universität Berlin), wissenschaftliche Assistentin an der Universität Bamberg (Lehrstuhl Iranistik). Forschungsschwerpunkte: Iranische Kulturgeschichte des 18. und 19. Jhdts, islamisches Stiftungswesen in Iran und Mittelasien, Mongolenzeit.

KLEINMICHEL, Sigrid, geb. 1938. Studium der Turkologie in Leningrad, Dr. phil.; derzeit Forschung im Rahmen des Wissenschaftler-Integrationsprogramms bei der Koordinierungs- und Aufbau-Initiative für die Forschung in den Ländern Berlin, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen (KAI e.V.), Berlin. Forschungsschwerpunkt: Literaturen der mittelasiatischen Turkvölker.

LORENZ, Manfred, geb. 1929. Studium der Iranistik an der Humboldt-Universität Berlin, Studienaufenthalt in Duschanbe, Dr. phil.; Universitätsprofessor, Lehrstuhl für Iranistik an der Humboldt-Universität zu Berlin. Forschungsschwerpunkte: Moderne iranische Sprachen (Persisch sowie Dari, Tadschikisch; Paschto, Ossetisch, Pamir-Sprachen) und Literatur.

PAUL, Jürgen, geb. 1949. Studium der Islamkunde in Hamburg, Dr. phil. habil; Forschungsschwerpunkt: vormoderne Geschichte Mittelasiens und Irans.

RASULY-PALECZEK, Gabriele, geb. 1956. Studium der Völkerkunde und Turkologie an der Universität Wien, Dr. phil.; Zweitstudium: Soziologie und Politikwissenschaft, Mag. phil; Universitätsassistentin und Lektorin am Institut für Völkerkunde, Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: politische Anthropologie und Regionalforschung: Türkei und Türkvölker Mittelasiens.

PULATOV, Timur, geb. 1939 in Buchara. Zunächst Fabrik- und Industriearbeiter, anschließend Studium am Pädagogischen Institut Buchara; später Lehrer, 1976 Lehrgang für Drehbuchautoren in Moskau. Schriftstellerische Tätigkeit seit 1964, publiziert vorwiegend in russischer Sprache.

Index

- Abaev, Vasilij I. 140, 145
 Abbasiden 184
 Abdullo, Rašid 72, 78
 Abdullo, Ğanī 72
 Abdurrahman Khan 193, 202
 Abdurusul, Ömär 126
 Ābesin 198
 Afanasiев, J. 76
 Afghanen 170
 Afghanistan 8, 24, 67, 81, 82,
 106, 171-173, 193, 194,
 197, 201-204, 207, 208,
 218, 223-224, 226-227
 $aqṣīn$ 183-184, 189
 Agabekov 225
 Ağzī 71
 Ahmadova, Muazzama 76
 Aischylos 25
 Ājbek 157-160
 Ajnī, Sadreddin 70-72, 164, 176,
 229
 Ajwān 154, 155
 Akakhel 201
 Akbarov 72
 Akobirov, Gonibek 76
 Alanen 141-142
 $^{\circ}$ Alavī 67
 $^{\circ}$ Ālim-Hān 203, 218
 $^{\circ}$ Ālimgān, Hamīd 157
 Aminā Gappar 131
 Amu-Darya 183, 194, 200, 202,
 203, 224
 Anatolien 138
 Apscheron 19
 Äptri Malajy 37
 $aqṣaqal$ 195
 Arabisch 20
 arabische Geographen 181
 $arbāb$ 194, 208
 $^{\circ}$ Āripov, $^{\circ}$ Abdulla 168
 Armenien 17, 18
 Armenier 13, 17-18, 23-24
 Armenisch 150
 $^{\circ}$ arūz b (aruz) 78, 1296
 Aserbaidschan 11-12, 14-19, 21-
 22, 229
 Aserbaidschaner 12, 17, 19, 71
 Atatürk 166
 $awqāf$ 188, 189
 Äxtäm Ömär 135
 $azdyru$ 44
 Azīzī, Bahriddin 72, 78
 Ahunbābāev, Jüldāš 165-166
 Babić 35, 48-49
 Bačaev, Mordexaj 76
 Badağšān 171, 199, 201, 204
 Bādgīs 182, 187
 Bahmanjor 76
 $bait$ 68, 79
 Baku 12-14, 16, 18, 229
 Balch 67, 169
 Balkarisch 143
 Balten 17
 Balh 189
 Balh-Fluß 81, 199
 Bārāb 187
 Bartold' 179
 Basmačī 74, 201
 Bæxfældisyn 146
 Beg 193, 196, 199, 202-210, 224
 Behbüdī 69-71, 156
 Bektoš, Alixuš 72
 Bīnqāl 189
 $bint al-amm$ 196
 $bint al-amm-Heirat$ 209
 Boboğon, Alī 78
 $bogoborec$ 42
 $bogoiskatel'stvo$ 31

- bogostroitel'stvo** 31
Bokija 221
Bolschewiken 220
bozsozī 70, 72, 78, 80
Buchara 7, 8, 69, 71, 78, 109, 114, 115, 155, 169, 171, 174, 188-189, 201-203, 206, 211, 212, 217-227, 229
Bucharin 220
Bulliet 190, 191
buzkašī 196, 207, 211
buhārāhudāh 184
Čagāniyān 187
Cæmænqwyd 148
Čardžuj 224
Cejpek, J. 173
Central'naja Azija 181
Chadžibaev, s. Xoğiboev
Chagatay-Moghul 200
Chechka 199, 200, 203, 205-206, 208-210
Chechka-Usbeken 199
China 5, 6, 8, 81, 83, 86, 87, 90, 93, 95-97, 100, 104-106, 108, 117, 118-119, 126, 127, 130, 132, 134,
Chinekchi 202
Chodschand 177
Chodžaev 114, 220
Choqand 171
Christensen, A. 169
Christentum 19, 145, 146
Chruščov 22, 69, 123
Čičerin 221, 225, 226
Čorğuj 224
Cxinvali 137, 143
Dağaj 130
dāhāqīn 184-186, 191
Daqīqī 170
Därdemänd 60
darī 169-171
Dasht-i-Archi 199, 206
Dasht-i-Qala 199, 205
Dävud Joltyj 45
Deng Xiao Ping 134
Derbent 13
Digor 137, 139, 144
Digoron 138, 146
dih 184
dihqān 181-185
Doerfer, G. 173, 175
Dosat 200
Dschadidismus 14, 70
Dschihad 220, 226
Dsungarei 90-92
Dubajī 79
Duschanbe 68, 230
Eküntschi 14
Emir (auch: amīr) 72, 181-184, 193, 199, 201-205, 217-219, 221-226
England 218
Eriwan (Jerevan) 12, 13
Farganachi 201
Farruhī 75
fārsī 169-174
Firdausī 67
Firūz, Bahrom 68
Fitrat 69-72, 223
fošbajonī 70
Frejman, A. A. 169
Frunze 218, 221-225
Frye 179, 186
Gadel Kutuj 38, 39
Galil, Rahim 177
Ğamälzäda 67
Gandsha 12
ğangī 187, 188
Ğanī, Burhon 75
Gasprinskij, Isma'il 41
ğazal 79
ğāzī 186, 188
ğazw 188
Georgier 13, 17, 23, 145, 150
Georgisch 144, 149-150

- Ghazna 67
 Ghazni 169
 Čirgatol 69
 Gissar 225
glasnost 21, 24, 70, 80
 Čojib, Haqnazar 78
 Gorbatschov, Michail 70
 Gordienko 111
 Goten 142
 Grigorev, W. W. 171
 Grimm, Jakob 140
 Gulruxsor Safieva 75, 77-78
 Güzgän 183, 185, 187
 Čuläm, Čafür 157
 Čüz 185
 Hāfiż 67, 79
 Haji Abd ar-Rasul Chechka 205, 206, 209
 Hakim, Rahim 72
 Halilī, Halilullāh 67
 Halimšo, Salimšo 79
 Hamdī, Ahmadgön 69, 72, 77, 223
 Hamroh, Ravšan 68
 Hamza 157, 164
 Hamza-Theater 153
 Han-Chinesen 91, 99
hāqān 184
ħarāġ 181, 183, 185, 189
 Haschim Khan 204
 b. Hawqal 180, 181
 Hazāra 171, 201
 Hemingway 47
 Herat 8, 169, 170, 189
 Herodot 147
 Hidāyat 67
 Hisor-Gebirge 225
 Hodizoda 75
 Hošim, Rahim 72, 78
 Hotak 201
 Hotam, Muhtaram 77
 Hudūd 180-185, 187, 188
 Hui, Dunganen 91
 Hurāsān 181-183, 185, 188-190
 b. Hurdāqibih 181
 Husajnov 221, 223
 Huttal 184, 187
 İbrahim Beg 203, 204
 İkromī, Čalol 71-73
 Imam Saheb 199, 201
 Iman Khani 202, 203
 Indien 8, 170
 Ingušisch 143
 Iqbāl, Muhammad 67
 Ir 137, 154, 176, 225
 Iran 8, 70, 106, 141, 144, 170, 172, 173, 179, 181, 183, 186, 188, 190, 213, 214, 218, 229, 230
 İrfon, Hasan 72
 Isa Alptekin 123
 Isfahan 169
 Ishaghabashi 199, 202-205, 208, 209, 211
 İshāq Khan 202, 203
 Islam 6, 8, 11, 12, 19-22, 24, 88, 138, 145, 146, 217, 226, 229, 230
 İspiğāb 189
 İstad, Adaš 76
 Ivanov, Vjačeslav 25
 İzzat Sultān 159, 264-168
 İħsūd 184
 İ̄tisāmī, Parvīn 67
 Jašin, Kāmil 154, 157, 164
 Jāšlik 160, 163
 Jaukadu 200
 Jelimkhor 200, 205
 Jelisawetpol 12, 13
 Još Buxoroliklar 219
 Judentum 19
 Kabardino-Balkarische ASSR 138
 Kabul 208
 Kagan 222, 223
 Kakar 201
 Kamenev 223
 Karabach 12, 18
 Karim, Hakim 69

- Karimov 226
 kasachisch 91
 Kasachen 226
 Kaschgar 7, 83, 171
 Kaschka-Darja 186
 Kaschmir 99
 Kaukasus 12, 137, 138, 140, 142-144, 148, 149
 Kharuti 201
khazanadar 208
 Khodzhaev, siehe Chodžaev
 Khodzhent 115, 116
 Khorezm 109, 113
 Khoshkeldi 200
 Khwojaghar 199
 Kirgiz 109, 112, 115
 Kirom, Qutbi 77, 78
 Kirowabad 12
 Kischlak 171
 Kisnal 148
 Kokcha-Darya 202
 Kokcha-Fluß 200
 Kolesov 219-221
 Kosta = Xetagurov 139
 Kühzod, Ūrun 74-76
 kūpcılık һұмдāнı 154, 155
 kufr 44
 Kujbyšev 221, 223, 225
 Kulab 206
 Kunduz 199, 202, 205
 Labībī 75
 Laklakan 200
 Laqay 201, 203, 204
 Lazard 173
 Lenin 15, 62, 72, 76, 79, 110-112, 163, 219, 220, 222, 224, 227, 230
 Leopardi, Giacomo 25
 Lohutū, Abdulqosim 70, 72
loya jirga 195, 204
 Lyssenko 89, 107
mağhul-Vokale 174
 Mähämmät Bayras 135
malik 182-185
 Mamai 235
 Manas 90, 91, 94, 96, 97, 99-104
 Mangal 201, 204
 Mao 86, 118, 119, 121, 126, 128, 130-133
 Marw 182, 183, 189
marzbān 184
 Māwarānnahr 181, 185, 187, 188, 190
 Mazār-e Šārif 171
 Mazdakismus 19
madāhib 190
 Mej We Zäy 117
 Merw 169
mihtar 182, 184, 185
mihtarān-i aṭrāf 185
 Mingchuqur 205
 Mīr Šams 171
 Mirakhur 203
 Mirzozoda, Xoliq 76
 Mitschurin 89
 Mittelasien 4, 7, 8, 12, 16, 67, 70, 169-171, 179-181, 218, 230
 Moguhu-Stausee 103
 Moguln 170
 Mömin Säpiri 119
 Mongolen 84, 91
moysafid 193-195, 205, 206, 208
 Muhammadiev, Fazliddin 71, 73
mulük һұrāsān 182
mulük-i aṭrāf 182, 184-185
munazara 60
 Munğık 170
 Munzim 71
 Muqaddasī 181, 187, 190
muqāṭa'a 185
 Muqīmī 156
murābiṭ 188
murābiṭūn 188
 Muştum 154, 155, 166
 Musa Čālīl 46, 47, 57, 58

- Musawat-Regierung 15, 22
 Mxedruli 139
 Nachitschewan 12
 Nadir Khan 203, 204
 Nādirpūr, Nādir 70
 Nahr-e Dasht-i-Archi 205, 206
 Nartenebos 148
 Nasaf 189
 Nasrullo, Kamol 77
 Nayeb Nabi Khan 206
 Nayeb Sherkhan 206
 Nāser-e Hosrou 170
 Nahšab 189
 Neopersisch 150
 Nogajisch 143
 Nomaden 88, 91, 183, 187, 189
 Nordkaukasus 12
 Nordost-Afghanistan 2, 193, 194, 197, 214
 Nordtadschikisch 175
 nozir, s. Volks-*"Nozir"*
 Odina, Čum'a 73, 74
 Ojina 71
 Oktoberrevolution 17, 27, 32, 171, 218
 oškorbajon 70, 79
 Osimī, Muhammad 72
 Osseten 1, 13, 137-143, 145-150
 Ostanatolien 138
 Oxus 181, 202, 216
 Öz Qaum 198
 pādišāh 182, 185
 pādišāhī 184, 185
 Pahlawi 22
 Palwan 200
 Panslawismus 15
 Paschtunen 201
 Peking 8, 105, 107, 117, 121, 130, 135
 perestrojka 12, 18, 23
 Persisch 20, 67, 169, 171, 173, 230
 Pir-e Asfakhar 206
 Prometheismus 25-27, 42, 46, 63-65
 Prometheus 25, 40, 41, 45, 46, 49, 53, 55, 58, 59, 65, 66
 prosvetitel'stvo 14
 Qādirī, Əbdulla 153-168
 Qādirī, Həbibulla 158-163
 Qahhār, Əbdulla 157
 Qala 199, 201, 202, 205
 Qano'at, Mu'min 77, 79
 Qaravul-Begi 203
 Qarach-Quda 198, 206
 Qārī 67
 Qarluq 201, 206, 209, 210
 Qarluqen 184
 qarya 187
 Qataghan 199, 200, 204
 Qataghan-Usbeken 197, 199, 200, 205
 Qauchin 200, 203
 Qaum 193, 195, 198, 200, 204, 208
 Qazaq-Qeshlaq 205
 qaṣīda 79
 Qatrān 170
 Qonghrad 200, 201
 Qoruuq-Qeshlaq 205
 Qosim, Nizom 79
 Qul-Muhammad 224
 Qurbon, Muhib 76
 Ra'is-e Tanzimat 204
 Rey 169
 ribāt 188, 189, 191
 Roğī 71
 RSFSR 218, 221-223, 225, 226
 Ruboī 79
 Rüdakī 67
 Russen 13, 17, 23, 24, 67, 69, 73, 143
 Russisch 10, 12, 17, 28, 67, 68, 91, 145, 173, 217
 rustāq 182, 201
 Ryskulov 111
 Sadat 196
 Sadoi Šarq 67, 70

- Safar, Abullo 70, 77
 Safar-nâme 170
 Safawiden 170
 Sägyjt Sünčäläj 29, 40
 Sägyjt Rämiev 28-31, 42, 43
 Sahriyār 70
 Säjpuдин, Äziz 121
 Šäjxzadä, Babič 35, 48
salātīn 182
 Samadov, Abdulhamid 75
 Samaniden 179, 180-183, 186, 187, 190
 Samarkand 8, 69, 78, 114, 115, 169, 171, 174, 183, 189, 190, 199
 Šanbezoda, Nodir 72
 Saray Kamar 200, 203
 Šarī'a 20
 Šarqi surx 67
 Sasaniden 169
 Satana 148
 Sattorī, Pirimqul 78
 Sattorov, Abdunabī 73, 74
 Sa'dī 67, 72, 79, 156
 Schah Mahmud Khan 204
 Schaibaniden 170
 Scheki 12
 Schemacha 13
 Schiitentum 19, 20
 Schiras 169
 Schriftreform 172
 Šeralī, Loqiq 77-78
 Shanxi 130
 Shawan 103
 Shelley, Mary 25
 Shihezi 97, 100, 103, 107, 108
 Shinwari 201
 Šinğan Ädäbijat Sän'ati 132
 Šinğan Geziti 122, 131, 134
 Širk 44
 Sklavenfang 189
 Sklavenhandel 182, 189
 Skythen 147
 skythisch 141, 143
 Sobir, Bozor 77, 79
 Sogdisch 141, 169
 Soleh, Muhammadğon 76
 Soviet Central Asia 109
 Spuler 179, 183, 188
 Srednjaja Azija 181
 Stalin 15, 69, 70, 72, 73, 77, 78, 81, 88, 97, 107, 108, 163, 220, 226
 Stalinobod 68
 Stavropol' 138
 Šu'lai inqilob 172
 Südost-Afghanistan 201
 Sufitum 19, 20
 Sufizāda 156
 Šukurov, Muhammadğon 70, 72, 75
 Sulajmonī, Pajrav 69
 Suleymankhel 201
 Sultan Murad Beg 203, 205, 206, 209
sultān 154, 159, 164-168, 181, 182, 185, 187
 Sunnitentum 19
 Syr-Darja 189
 Tabarov, Sohib 71
 Tabriz 169, 170
 tadschikisch 67-70, 109, 115, 173, 201, 230
 Tadschikistan 5, 7, 68, 73, 74, 76, 77, 141, 172, 173, 177, 219, 225, 229
tägikt 171, 172
 Takhar 199, 201, 205
 Taktaš, Hadi 28, 42, 45, 64
 Taluqan 199, 200, 202, 203
 Tanzimat 15, 204
 Tarbijati atfol 220
 Tarim 90, 107, 108, 117, 127
 Tarimbecken 83
tasavvuf 79
 Taschkent 71, 153, 155, 160, 187, 219, 221-223

- Musat 13, 29, 32, 37, 38, 61
 Münden 71
 Nach Tawallā 156
 Nadi 138, 143, 150
 Tejipğan Elijop 120
 Termez 169
 Teufel, F. 171
 Nasar Tian Shan 90, 98
 Nasru Tilajat 200
 Nayet Timaz 201
 Nayeit tjurok 15
 Näser toğiki 77, 177
 Nahar Tokharistan 199
 Tomalaq 200, 205
 Nozai Tömür Davamät 127
 Noma Toqsaba 203
 Nord Transkaukasien 16, 19, 20, 229
 Nord Transoxanien 8, 188-190
 Tschingis Chan 91
 Tuğral 69
 Tuğralbek 72
 Türkei 22, 138, 193, 202, 205, 218, 231
 Türken 182, 184-186
 Turkestan 4, 7-8, 106, 110-112, 172, 179, 180, 189, 219, 221, 222
 turki 172
 Türkisch 14, 20
 Turkmanschaj, Vertrag 12
 Turkmen 109, 112
 Turkomissia 110, 111
 Tursun, Imin 122
 Tursun, Sattor 75
 Tursunzoda, Mirzo 70, 77
 ulema 196
 Uluğzoda, Sotim 75
 ulusval 195
 umarā' 185
 umma 12, 191
 "Unsuri" 75
 Üqituwči našrijāti 157
 Urugh 195, 200, 205, 206, 210
- Usbeken 71, 153-155, 163, 167, 195, 197, 199-205, 216, 226
 Usbekistan 8, 18, 154, 157, 158, 161-163, 219
 Usrūšana 183, 188
 Uyghuren 121, 123
 uighurisch 127, 129, 136
 uzbek 109, 112, 114, 115
 Vakil 195, 207
 Vali 195
 Vandalen 142
 Vareikis 114
 Vladikavkaz 137
 Volks-"Nozir" 225
 Vurazbacha 200
 Wuj Wän Miän 117, 136
 Xinjiang 4, 7, 81, 83, 92, 94, 96, 99-104, 106-108, 117, 119, 121, 122, 127, 131, 132, 230
 Xoğiboev 221, 225
 Xruščov siehe Chruščov
 Xucuri 139
 Yaghnob 141
 Yetek Jirtish 198
 Yün 184, 185
 Yüſiğ, Nīmā 67, 70
 Zadran 204
 Zäjnäb Bäširova 26, 36-37, 49, 51-53, 62-64
 zamoni karaxtī 70
 Zardabi, Hasan-Bek 14
 Zehnī 69, 72
 Zelenčuk, Stein von 141
 Zentralasien 4, 7, 8, 82-85, 87, 94, 105, 106, 229
 Zerafschan 186
 Zhou Enlai 129, 139
 Ziya Sämidi 123
 Zorbrun 199, 200, 205-207
 Zorbrun Chechka 200
 Zoroastrismus 19

- Taurien 13, 29, 32, 37, 38, 61, 71
 Tawallä 156
 Tbilisi 138, 143, 150
 Teipjan Blijep 120
 Termez 169
 Teufel, R. 171
 Tian Shan 90, 98
 Tilajet 200
 Timaz 201
gurok 15
tejik 77, 177
 Tokheristan 199
 Tonseiq 200, 205
 Tömör Davamid 127
 Toqaba 203
 Transkaukasien 16, 19, 20, 229
 Transoxanien 8, 188-190
 Techinga Chan 91
 Tepzal 69
 Tugolök 72
 Türkei 22, 138, 193, 202, 203, 218, 231
 Türken 182, 184-186
 Turkmen 4, 7-8, 106, 110-112, 172, 179, 180, 189, 219, 221, 223
tejik 172
 Türkisch 14, 20
 Turkestanisch, Vertrag 12
 Turkestan 109, 112
 Turkmenistán 110, 111
 Turan, Iran 122
 Turan, Salor 75
 Tutevzoda, Mürzo 79, 77
 Uiana 196
 Ulaganda, Saita 75
ulurval 193
waard' 185
zonne 42, 191
zomer 75
 Uigurwelt nachged. 187
 Ulaq 195, 200, 205, 208, 210
 Usbekistan 8, 18, 154, 157, 158, 161-163, 219
 - Usülcan 183, 188
 Uyghuren 121, 123
 uygurisch 127, 129, 136
 uzbek 109, 112, 114, 115
 Vakil 195, 207
 Vail 195
 Vandalen 142
 Varekia 114
 Vladikavkaz 137
 Volks- "Nazir" 225
 Vucazbacha 200
 Wuji Wan Miän 117, 136
 Xinjiang 4, 7, 21, 82, 92, 94, 96, 99-104, 106-108, 117, 119, 121, 122, 127, 131, 132, 230
 Kogboev 221, 225
 Krusikov siehe Chrustcov
 Kucudi 139
 Yagimobi 141
 Yetek Jutich 198
 Yün 184, 185
 Yügä, Niäm 67, 70
 Zadran 204
 Zainab Bäshova 26, 36-37, 49, 51-53, 62-64
zamani karat' 70
 Zardabi, Hasan-Bek 14
 Zahl 69, 72
 Zelenčuk, Stein von 141
 Zentralasien 4, 7, 8, 82-83, 87, 94, 105, 106, 229
 Zeratschan 186
 Zhou Enlai 129, 139
 Ziya Samidi 123
 Zorbum 199, 200, 205-207
 Zorbum Chechka 200
 Zoroastricus 19

11.3A 2019

ULB Halle
001 123 505

3/1



ISSN 0939-1940
ISBN 3-87997-221-4

