

Christoph Herzog ·
Geschichte und Ideologie

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 199

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 199

Christoph Herzog

**Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad
und Celal Nuri über die historischen
Ursachen des osmanischen Niedergangs**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1996

D 25

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Herzog, Christoph:

Geschichte und Ideologie : Mehmed Murad und Celal Nuri
über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs /
Christoph Herzog. - Berlin : Schwarz, 1996

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 199)

ISBN 3-87997-251-6

NE: 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 1996.

Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin

ISBN 3-87997-251-6

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

ISSN 0939-1940

ISBN 3-87997-251-6

Meinen Eltern

VORWORT

Die vorliegende Dissertation wurde von Prof. Dr. Michael Ursinus angeregt und betreut. Ihm und meinem Lehrer Prof. Dr. Werner Ende möchte ich für ihre großzügige Unterstützung und Hilfe bei diesem Projekt herzlich danken.

Mein Dank gilt weiter Herrn Rasih Nuri İleri, der mir wertvolle biographische Informationen über seinen Onkel Celal Nuri İleri und Photokopien von einigen Werken desselben zur Verfügung stellte.

Dank schulde ich auch den Mitarbeitern des Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul für ihre freundliche Hilfe bei der Materialbeschaffung. Danken möchte ich schließlich Frau Dr. Ulrike Freitag, Herrn Raoul Motika und Herrn Volker Adam, die diese Arbeit lasen, Korrekturen anbrachten und wertvolle Kritik sowie Anregungen beisteuerten, Herrn Kai Uwe Baumbach, der mich bei der Einarbeitung in die Probleme der PC-Benutzung unterstützte, und allen anderen, die mir geholfen haben.

Die Arbeit wurde im Sommer 1994 abgeschlossen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet und mit einem Index versehen. Bei der Transkription osmanischer Ausdrücke und Namen habe ich mich am «Yeni Redhouse» orientiert. Für arabische Termini und Namen wurden die Richtlinien der DMG von 1935 zugrundegelegt. Im Falle von Überschneidungen gibt der Kontext den Ausschlag, welches System Verwendung findet: So wird beispielsweise die osmanische Zeitschrift *İctihad* nach dem ersten, der Rechtsterminus *iğtihād* dagegen nach dem zweiten Verfahren transkribiert, wenn der Begriff nicht im osmanischen Textzusammenhang zitiert wird. In diesem letzteren Fall müßte wiederum *ictihad* stehen. Termini, für die sich eine deutsche Schreibung eingebürgert hat, wurden im allgemeinen auch so wiedergegeben, etwa der Hadsch oder die Scharia.

Heidelberg, im März 1996

Christoph Herzog

INHALT

VORWORT	i
EINLEITUNG	1
MEHMED MURAD	10
<i>Biographische Notizen</i>	10
Kindheit und Jugend in Rußland.....	10
Am Sitz des Kalifats.....	15
Zwischen zwei Skandalen	19
Last der Vergangenheit	25
<i>Koordinaten einer Geschichtsrevision</i>	27
Biographischer Bezug	27
Staatsräson als Geschichtsprinzip	31
Die welthistorische Aufgabe der Osmanen	35
Zur Frage der Quellen	41
<i>Der «eigentliche Sinn» der osmanischen Geschichte</i>	43
Das Orhanidische Reich und sein Sündenfall.....	43
Türkentum und Islam vs. Byzanz und Iran	47
«Osmanische Krankheiten» der Verfallszeit	58
<i>Geschichte im Konjunktiv: das Versagen der Köprülü-Wesire</i>	67
Die Herrscherfamilie	69
Das Militär	72
Die Bürokratie.....	75
Die Außenpolitik.....	76
Die Köprülü-Wesire und die Kontroverse mit Ahmed Refik.....	79
CELAL NURI.....	88
<i>Biographische Notizen</i>	88
<i>Grundlegende Widersprüche</i>	98
Der Autor und die Öffentlichkeit.....	98
Wissenschaft und Religion	104
Vernunft und Geschichte.....	120
<i>Lernen aus der Geschichte</i>	135
Europa: Die Aneignung der anderen Geschichte.....	136
Polen: Die Schreckensvision als Polemik	139
Rußland: Das Vorbild einer Entwicklungsdiktatur.....	143
<i>Niedergang im Osmanischen Reich</i>	148
Degeneration und Fremdeinflüsse	151

Minoritätenfrage und Assimilation	155
Ein «Atavismus» und seine Folgen.....	160
Mentale und kulturelle Deformationen	167
Physische Degenerationserscheinungen	170
Die doppelte Schuld des Imperialismus	170
Istanbul als Inbegriff allen Übels.....	174
<i>Was tun? Perspektiven</i>	177
Niedergang als Krankheit	177
Genesungsprogramme	179
Vom Panislamismus zur gesamtasiatischen Allianz	190
SCHLUSS.....	196
<i>Mehmed Murad, Celal Nuri und die osmanische Krisenliteratur</i>	196
ANHANG.....	211
<i>Übersetzung des Vorworts der Tarih-i Ebülfaruk von Mehmed Murad</i>	211
<i>Verzeichnis der als Monographien gedruckten Schriften Celal Nuris</i>	214
LITERATURVERZEICHNIS.....	216
<i>Nachschlagewerke</i>	216
<i>Literatur in europäischen Sprachen</i>	217
<i>Literatur in orientalischen Sprachen</i>	223
<i>Nicht gedruckte Quellen</i>	227
<i>Abkürzungen</i>	227
INDEX	228

EINLEITUNG

Eine Arbeit, die sich wie die vorliegende mit einem Ausschnitt aus der islamischen Geistesgeschichte befaßt, muß heute, noch ehe sie in ihrer Ausführung zu Wort kommt, zumindestens zwei Einschränkungen ihres Objektivitätsanspruchs andeuten:

Einmal ist Sprache (und sind damit Texte) spätestens seit der Diskussion um die sogenannte «sprachliche Wende» (linguistic turn) in der Geistesgeschichte nicht mehr einfach als transparentes Medium anschbar.¹ Es wurde kritisiert, die historische Darstellung sei notwendig allegorisch; die Voraussetzung einer «semantischen Äquivalenz», welche der Paraphrase, einem der wichtigsten Instrumente der traditionellen Geistesgeschichte zugrundeliege, sei im besten Fall fragwürdig: «Das einzige semantische Äquivalent eines komplexen Textes ist der Text selbst.» Der Historiker könne nur einen «Gegendiskurs» konstruieren, der ebenso von seinem Belegmaterial wie von seinem System des Verstehens abhängig sei.²

Überdies ist es keinesfalls unumstritten, ob die wissenschaftliche Beschäftigung mit den außereuropäischen Kulturräumen überhaupt epistemologisch vertretbare Erkenntnisse des «Anderen» einbringt. In dieser Hinsicht zielen die von Ernst Troeltsch in seiner Auseinandersetzung mit dem Historismus vorgenommene Ablehnung der Universalgeschichte,³ die von Edward Said mit seinem Buch *Orientalism* (1978) initiierte Orientalismuskritik⁴ und die Implikationen des sprachlichen Relativitätsprinzips in der Form der sogenannten Sapir-Whorf-Hypothese, die in ihrer extre-

¹ Zur Diskussion um «linguistic turn» und Poststrukturalismus s. z.B. Dominick LaCapra, Steven L. Kaplan (Hg.): *Geschichte denken. Neubestimmung und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*. Frankfurt/M. 1988; *Geschichtsdiskurs*. Bd. 1: *Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte*. Hg. Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin. Frankfurt/M. 1993. Ein Versuch, postmoderne literaturwissenschaftliche Diskussion für die osmanische Historiographie fruchtbar zu machen, ist Gabriel Piterberg: «Speech Acts and Written Texts: A Reading of a Seventeenth-Century Ottoman Historiographic Episode», in: *Poetics Today* 14.2 (1993), S. 387-418.

² Kellner: «Dreiecksängste: Die gegenwärtige Verfassung der europäischen Geistesgeschichte», in: Dominick LaCapra u. Steven L. Kaplan (Hg.): *Geschichte denken*. Frankfurt/M. 1988, S. 135.

³ «Die Kenntnis der fremden Kulturen mag für Selbsterkenntnis, Weltverständnis und praktische gegenseitige Berührung von der größten Bedeutung sein. Aber wir verstehen und behaupten uns in alledem nur selbst.» Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. o.O. 1961, S. 709f.

⁴ Hierzu Edward W. Said: «Orientalism Reconsidered», in: *Race and Class* 28, Nr. 2 (1985), S. 1-15; Georg Stauth: *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt/M. 1993, S. 47-67; Hartmut Fähndrich: «Orientalismus und Orientalismus. Überlegungen zu Edward Said, Michel Foucault und westlichen ›Islamstudien‹», in: *Welt des Islams* N.S. 28 (1988), S. 178-186. Für eine Auswahl weiterer Literatur s. ebd. S. 178f.

men Form sämtliche sprachlichen und kulturellen Universalien leugnet,¹ auf unterschiedlichen Ebenen in dieselbe Richtung.

All diese theoretischen Belastungen können hier nicht erörtert, geschweige denn ausgeräumt werden. Sie sollen aber auch nicht verschwiegen oder völlig aus dem Bewußtsein verdrängt werden. Es bleibt nichts anderes übrig, als mit ihnen zu leben. So ist es beispielsweise sicher richtig, daß ein erheblicher Teil der Konnotate eines Textes bei der Rezeption durch einen zeitlich und kulturell von den im Text verwendeten Symbolsystemen entfernt Stehenden verloren geht. Doch schließt dieser Umstand an sich einen Erkenntnisgewinn bei einem solchen Leser noch nicht aus. Auch macht die Tatsache, daß ein Restbestand an Ethnozentrismus bei der Betrachtung anderer Kulturen praktisch unvermeidbar ist, das Bemühen, diesen Rest möglichst klein zu halten, keinesfalls sinnlos. Und schließlich geht die Kritik an der traditionellen Geistesgeschichte von erschlossenen Quellen und einem dementsprechend hohen Informationsstand der Forschung aus, was für Europa zutreffend sein mag, für den islamischen Raum jedoch bei weitem noch nicht, so daß es allein schon die unterschiedliche Quellenlage rechtfertigen mag, nicht den gleichen Maßstab epistemologischer Ansprüche und Kritik anzulegen.

Der folgende Versuch der Vorabklärung einiger Schlüsselbegriffe und methodischer Voraussetzungen hat somit vor allem heuristische Bedeutung. Auf der Grundlage des vorwiegend semiotischen Kulturbegriffs, welchen der amerikanische Anthropologe Clifford Geertz vertritt,² sollen die hier zu behandelnden Texte im Rahmen der von ihm vorgeschlagenen Beschreibung von Ideologie analysiert werden.

Geertz zufolge ist Ideologie wie Religion oder *common sense* ein kulturelles System. Darunter ist, sehr vereinfacht gesagt, ein Symbolsystem, eine gesellschaftliche Wahrnehmungs- und Sinnggebungsschablone zu verstehen. So definiert Geertz etwa Religion als

„ein Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“³

Das Codierungssystem <Ideologie> charakterisiert sich für Geertz neben seiner politischen Implikation vor allem dadurch, daß es ein Sinnvakuum auszufüllen trachtet, welches durch eine kulturelle und psycho-soziale Spannung (strain) geschaffen wor-

¹ Zur Sapir-Whorf-Hypothese s. z.B. John Lyons: *Die Sprache*. 4. Aufl. München 1992, S. 269ff; John Macnamara: «Linguistic Relativity revisited», in: Robert L. Cooper u. Bernard Spolsky (Hg.): *The Influence of Language on Culture and Thought. Essays in Honor of Joshua A. Fishman's Sixty-Fifth Birthday*. Berlin, New York 1991, S. 45-60 u. Rolf Trauzettel: «Denken die Chinesen anders? Komparatistische Thesen zur chinesischen Philosophiegeschichte», in: *Saeculum* 41 (1990), S. 79-99.

² Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt 1983, S. 9.

³ Geertz: *Dichte Beschreibung*, S. 48.

den ist.¹ Eine historische Situation, in welcher die vorhandenen kulturellen Ressourcen zur Integration der Erfahrungen einer Gesellschaft in ihren sinnhaften Symbolkorpus nicht mehr ausreichen, stellt zweifelsohne die Konfrontation von Traditionalität mit der seit dem 18. Jahrhundert beschleunigt einbrechenden Moderne dar. Somit können Ideologien, historisch konkreter, als Bestandteil des Modernisierungsprozesses² und als Versuch seiner kulturellen Bewältigung verstanden werden. Ideologie in dieser Sichtweise ist nicht eo ipso «falsch» oder «irreal». Wie auch die Wissenschaft unternimmt sie die symbolische Deutung erklärungsbedürftiger Sachverhalte. Sie unterscheidet sich von Wissenschaft aber durch ihre unterschiedlichen stilistischen Strategien. Wo Wissenschaft Distanziertheit und Diagnostik in den Vordergrund stellt, stehen bei Ideologien Engagement und Apologetik.³

Die Modernisierungsprozesse in der islamischen Welt beinhalten gegenüber jenen in Europa zusätzlich die Problematik einer asymmetrischen kulturellen Konfrontation und die mit ihr verbundenen Akkulturationsprozesse⁴ als weitere Dimension soziopolitischer Spannung und Belastung.⁵ Für die Entstehungszeit der hier zu behandelnden Texte, also das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts, läßt sich ein Machtgefälle zwischen den europäischen (einschließlich der nordamerikanischen) Kulturzentren und jenen der islamischen Welt kaum bestreiten. Die Symbole europäi-

¹ Clifford Geertz: «Ideology as a Cultural System», in: ders.: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, S. 219f.

² Für eine kritische Bestandsaufnahme der Brauchbarkeit von Modernisierungstheorien mit ihrer Dichotomie von Traditionalität und Modernität für die Geschichtswissenschaft s. Hans-Ulrich Wehler: *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen 1975. In Anlehnung an die dort vorgetragenen Schlußfolgerungen soll «Modernisierung» hier lediglich als heuristische Beschreibung einer Epoche historischen Wandels und nicht etwa normativ verstanden werden.

³ Vergl. Geertz: «Ideology as a Cultural System», S. 230f. Geertz formuliert diese Konzeption von Ideologie nicht zuletzt hinsichtlich einer Umgehung des sogenannten *Mannheim'schen Paradoxons*. Sie kann sich nur auf das irreduzible Residuum subjektiver Wertung in jeglicher Deutung beziehen, nicht aber grundlegende inhaltliche Kriterien von Wissenschaft wie Widerspruchsfreiheit, komplexe Berücksichtigung aller bekannten Phänomene und die Einbeziehung aller bekannten Quellen im Falle historischer Studien ersetzen. Vergl. die diesbezügliche Aufstellung bei Jürgen Kocka: «Angemessenheit historischer Argumente», in: Reinhart Koselleck, Wolfgang J. Mommsen u.a. (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. München 1977.

⁴ Für den Begriff «Akkulturation» vergl. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 1, Stw. «Acculturation», S. 21-27.

⁵ Die Frage nach der Priorität der Problematik von Modernisierung oder von asymmetrischer kultureller Konfrontation in der islamischen Welt wird verschieden beantwortet. Als Kristallisationspunkt für diese Fragestellung diente wiederholt die iranische Revolution von 1979/80 und die Erscheinung des politischen Islamismus. Cheryl Bernard u. Zalmay Khalilzad: *Gott in Teheran*, Frankfurt/M. 1988 etwa legen das Erklärungsschwergewicht eindeutig auf die kulturelle Konfrontation, während eine komparativistische Untersuchung des iranischen Fundamentalismus der 1960er und 70er Jahre und des nordamerikanisch-protestantischen Anfang des Jahrhunderts durch Riesebrodt deutlich die endogene Modernisierungsproblematik in den Vordergrund stellt (Martin Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen 1990). Für ein Plädoyer in diesem letzteren Sinne s. auch Bernard Lewis: «Die große Wut der Moslems auf die westliche Welt», in: *Die Weltwoche* (Zürich), Nr. 409 (4.10. 1990), S. 115-119.

scher Überlegenheit etwa im Osmanischen Reich waren allgegenwärtig. Sie traten in den unterschiedlichsten Formen auf, als Telegrafeneinrichtungen und Eisenbahnen, Panzerschiffe und Repetiergewehre, europäische Konsulate und Firmenniederlassungen bis hin zu weniger spektakulären Gütern des täglichen Lebens, Industrieprodukten, Büchern und Zeitungen. Für die osmanischen Muslime konnte dies einen empfindlichen Bruch ihres ethnozentrischen Weltbildes¹ bedeuten. Nicht nur waren dessen Sinngangsressourcen für einen solchen Fall nicht gerüstet, sondern die historischen Tatsachen drohten die traditionelle muslimische Überlegenheitsgewißheit² geradezu auf den Kopf zu stellen. Kulturkontakte und damit verbundene *Akkulturationsprozesse* — europäischer Imperialismus und autochthone Modernisierungsbestrebungen — verschafften kleinen, aber stetig wachsenden Kreisen der urbanen Bevölkerung im Osmanischen Reich und anderswo in der islamischen Welt Zugang zu mehr oder weniger großen Teilen des europäischen Diskurses und damit zu einem riesigen Arsenal der Ideologiebildung. Integraler Bestandteil der Akkulturation war dabei aber auch das Streben nach *kultureller Selbstbehauptung*³. Je deutlicher viele muslimische Intellektuelle seit Ende des 19. Jahrhunderts das Risiko eines Identitätsverlustes durch die exogenen, d.h. europäischen Kultureinflüsse empfanden, desto mehr wurde die kulturelle Selbstbehauptung zu ihrem zentralen Problem.

Als verbreitete Strategie zur Bewältigung dieses Problems entwickelte sich die *orthogenetische oder endogene Fiktion*.⁴ Sie besteht in der bewußten oder unbewußten Tendenz, heterogenetisches oder exogenes Kulturgut zu orthogenetischem oder endogenem umzudeuten.⁵ Eine weitere Methode liegt in der Anwendung der sogenannten *Verschwörungstheorie*.⁶ Hierbei wird die apriorische Annahme getroffen, böswillig-feindliche Mächte hätten eine Zerstörung der eigenen, naiv-guten Kultur, ihrer Werte und Institutionen ins Werk gesetzt.⁷ In diesen Zusammenhang kann auch

¹ Für den hier vorgenommenen Gebrauch des Begriffs vergl. N. Abercrombie, S. Hill u. B.S. Turner: *The Penguin Dictionary of Sociology*, New Edition, London 1988, Stw. «Ethnocentrism», S. 90 u. Landmann: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. 5. Aufl. Berlin, New York 1982, S. 16-29.

² In der gewissermaßen idealtypischen Formulierung des Korans: «Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Gott. [...]» Sure 3: 110 (Übersetzung von Rudi Paret).

³ Rotraud Wielandt: «Islam und kulturelle Selbstbehauptung», in: Werner Ende, Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 1984, S. 551-559.

⁴ Der Begriff bei G. E. von Grunebaum in *Fischer Weltgeschichte*. Bd. 15: *Der Islam 2*. Frankfurt/M 1971, S. 445.

⁵ Gustave Edmund von Grunebaum: *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*. Berkeley, Los Angeles 1962, S. 25. Für das zugrundeliegende Konzept von ortho- und heterogenetischen kulturellem Einfluß s. ebd. S. 13-29.

⁶ Konzept und Begriff der Verschwörungstheorie ursprünglich bei Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. 2: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*. 7. überarb. Aufl. Tübingen 1992, S. 111-114.

⁷ Nagel: «Identitätskrise und Selbstfindung. Eine Betrachtung zum zeitgenössischen muslimischen Geschichtsverständnis», in: *Welt des Islams* N.S. 19 (1979), S. 77f. Die Rolle der Verschwörungstheorie für die arabische Geistesgeschichte und Politik nach dem Ersten

eine besondere Form von selbstkritischer Reflexion gestellt werden, die sich, wo sie auftritt, gerne mit einem *Ethnozentrismus* «trotz alledem» und einem *kulturellem Klassizismus*¹ verbindet und an deren Ende — aller Selbstkritik zum Trotz — die Bestätigung der letzten Überlegenheit der eigenen Bezugsgruppe steht.² Die angesprochenen Argumentationstrategien können als Strukturelemente eines spezifischen intellektuellen *Meinungsklimas*³ angesehen werden, dessen zentrale Fragen diejenigen nach den Ursachen der «Unterentwicklung» der islamischen Welt im Verhältnis zu Europa und nach Wegen zu ihrer Überwindung waren. Die Antworten auf diese Fragen waren — und sind in gewisser Weise noch immer — Gegenstand einer ausgedehnten *Krisenliteratur*⁴ für die paradigmatisch der Titel einer Schrift des libanesischen Muslims drusischer Abkunft Šakīb Arslān, *Warum bleiben die Muslime zurück und warum machen andere Fortschritte?* stehen könnte.⁵ Im Osmanischen Reich, auf das sich die folgenden Ausführungen beziehen, ging die Entstehung dieser Krisenliteratur einher mit dem Wandel der oral orientierten Handschriften- und Gedächtniskultur zu einer solchen des gedruckten Wortes. In diesem Prozeß, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattfand,⁶ veränderten sich auch die traditionellen Literaturgattungen, und es kamen neue hinzu wie der Essay, der Roman und die Kurzgeschichte.⁷ Im Reichs-Salname für das Jahr 1908 waren für Istanbul immerhin 99

Weltkrieg betont Bassam Tibi: *Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik*. Hamburg 1993.

¹ Vergl. Grunebaum: *Modern Islam*, S. 73-96.

² Vergl. z.B. die Kritik Nagels an 'Abd ar-Rahmān 'Alī al-Ḥağğī's Buch *Nazarāt fi dirāsāt at-ta'riḥ al-islāmī*. Beirut 1969; Nagel: «Identitätskrise und Selbstfindung», S. 78ff.

³ Für den Begriff «Meinungsklima» (climate of opinion) vergl. Carl L. Becker: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. 35. Aufl. New Haven, Conn. 1971, S. 5.

⁴ Vergl. Franz Georg Maier: «Niedergang als Erfahrung und Begriff: Die Zeitgenossen und die Krise Westroms 370-470», in: Reinhart Koselleck u. Paul Widmer (Hg.): *Niedergang*. Stuttgart 1980, S. 60.

⁵ Amīr Šakīb Arslān: *Li-māḏā ta'aḥḥara al-muslimūn wa-li-māḏā taqaddama ḡayruhum?* Kairo 1358h [1939/40]. Ursprünglich als Artikelserie in der Zeitschrift *al-Manār*. Ins Engl. übers. von M. A. Shakoor als *Our Decline and its Causes. A Diagnosis of the Symptoms of the Downfall of Muslims*. 2. Aufl. Lahore 1952. Zit. in Friedemann Büttner: *Die Krise der islamischen Ordnung*. Diss., München 1969. Zu Šakīb Arslān s. William L. Cleveland: *Islam Against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. London 1985.

⁶ Die von İbrahim Müteferrika 1727 eingerichteten Druckerpresse erwies sich als ephemere und erreichte nur einen geringen Ausstoß. *Eḫ*, Stw. «Maḥba'a» (Abschnitt Türkei), S. 800f. (G. Oman). Müteferrika's *Usūl ül-hikem fi nizam ül-ālem* (1731) ist vielleicht das erste gedruckte Beispiel osmanischer Krisenliteratur. Vergl. Niyazi Berkes: *The Development of Secularism in Modern Turkey*. Montreal 1964, S. 42-45.

⁷ Vergl. K. Akyüz: «La Littérature moderne de Turquie», in: *Philologiae Turcae Fundamenta*, Bd. 2, Wiesbaden 1965. S. 465-509 u. Ahmed Hamdi Tanpınar: *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. 2. Aufl. Istanbul 1956, S. 224-278. Andreas Tietze: «Ethnicity and Change in Ottoman Intellectual History», in: *TURCICA* 21-23 (1991), S. 385-395 legt eine unterschiedlich Interpretation dieses Vorgangs vor. Danach wurde die Modernisierung der traditionellen islamisch-osmanischen Genres durch nicht-schriftlichen Kontakt mit den bereits früher europäisch beeinflussten turkophonen Literaturen v.a. der Griechen und Armenier eingeleitet.

Druckereien aufgeführt.¹ Aber es war nicht das Buch, sondern die Zeitung und die Zeitschrift, die erstes Medium und vorrangiger Träger des Wandels zu einer Schriftkultur des gedruckten Wortes im Osmanischen Reich waren.² Ende des 19. Jahrhunderts wurden osmanische Bücher als teuer empfunden,³ und scheinen nur höchst selten Auflagen von etwas mehr als zweitausend Stück erreicht zu haben.⁴ Demgegenüber erreichte die bekannte Zeitschrift *İbret* schon in den 1870er Jahren zeitweise eine Auflage von 12.000 Exemplaren.⁵ Erst nach 1908 begann das Buch eine größere Rolle in der osmanischen Gesellschaft zu spielen. Während zwischen 1877 und 1908 im jährlichen Durchschnitt nur ca. 285 Titel erschienen, stieg dieser Wert für die Zeit zwischen 1908 und 1920 mit 650 Titeln jährlich auf mehr als das Doppelte.⁶ Der Katalog osmanischer Druckschriften von Seyfeddin Özege, der diesen Zahlen zugrunde liegt, weist bis 1928 insgesamt 25.554 Einträge auf.⁷ Die osmanische Krisenliteratur ist — je früher desto mehr — eine Zeitschriftenliteratur.⁸ Davon abgesehen läßt sie sich aber nicht an einer Literaturgattung festmachen. Sie kann die Gestalt eines Romans, eines Essays, eines Gedichts oder einer osmanischen Geschichte annehmen. Aber bei weitem nicht alle Romane, Essays, Gedichte oder osmanische Geschichten, die in Istanbul vor dem Ende des Osmanischen Reiches veröffentlicht

¹ Server R. İskit: *Türkiyede Neşriyat Hareketleri*. Istanbul 1939, S. 113f. In dieser Zahl eingeschlossen sind die Druckereien der nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen. Daneben existierten noch zahlreiche Verlage ohne eigene Druckerei; ebd. S. 114f. Für das jüdische, griechische und armenische Druckwesen im Osmanischen Reich s. *Eİ*, Stw. «Maṭbaʿa» (Abschnitt Türkei), S. 799f. und die bibliographischen Angaben S. 802. (G. Oman).

² Orhan Koloğlu: «La Formation des intellectuels à la culture journalistique dans l'empire ottoman et l'influence de la presse étrangère», in: Nathalie Clayer, Alexandre Popovic u.a. (Hg.): *Presse turque et presse de la Turquie*. Istanbul, Paris 1992, S. 130ff. Zur osm.-türk. Presse im 19. Jhd. s. *Eİ*, Stw. «Djarida», S. 473-476. (Vedad Günyol, Andrew Mango). Neben der ebd. S. 476 angegebenen Literatur s. auch Kemal H. Karpat: «The Mass Media: Turkey», in: Robert E. Ward; Dankwart A. Rustow (Hg.): *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton, New Jersey 1964, S. 257-270; Zafer Toprak: «Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı», in: *Türkiye'de Dergiler, Ansiklopediler (1849-1884)*, Istanbul (Gelişim Yayınları) 1984, S. 13-54 u. Nesimi Yazıcı: «Basın Tarihimizin Bibliyografyası Meselesi», in: *Osmanlı Araştırmaları* 5 (1986), S. 195-208. Für die Bedeutung der Rolle der Presse im Prozeß der Formation von Ideologie im Osmanischen Reich vergl. Mümtaz'er Türköne: *Siyasî İdeoloji olarak İslâmcılığın doğuşu*. Istanbul 1991, bes. S. 44f u. S. 54-60.

³ Vergl. Koloğlu: «La Formation des intellectuels», S. 128; u. İskit: *Türkiyede Neşriyat Hareketleri* (1939), S. 123ff.

⁴ Ahmed İhsan [Tokgöz]: *Avrupa'da Gördüklerim*. Istanbul 1891, S. 115f, zit. nach Johann Strauss: «Zum Istanbul Buchwesen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts», in: *Osmanlı Araştırmaları* 12 (1992), S. 336.

⁵ Strauss: «Istanbul Buchwesen», S. 326.

⁶ Orhan Koloğlu: «La Formation des intellectuels», S. 127 u. S. 130.

⁷ M. Seyfeddin Özege: *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, 5 Bde, Istanbul 1971-1979; fortan kurz als «Özege» zitiert. Vergl. auch Nuri Akbayar: «Eski harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu'na Zeylü'z-Zeyl. Ekler, Tamamlamalar, Düzeltilmeler. In *Müteferrika* (Istanbul) 1 (Güz 1993), S. 45-50 u. in *Müteferrika* 2 (Bahar 1994), S. 95-101. Meral Alpay: *Harf Devrimin Kütüphanelerde Yansması*. Istanbul 1976 kommt für dieselbe Epoche (1729-1928) auf insgesamt 28.407 Titel. Zit. nach Koloğlu, «La formation des intellectuels», S. 127 Fn. 9.

⁸ Vergl. auch Türköne: *İslâmcılığın doğuşu*, S. 95.

wurden, sind Krisenliteratur in dem hier gemeinten Sinne. Zunächst sollen die zahlreichen Übersetzungen und Adaptionen ausgeschlossen werden, obwohl es zweifellos richtig ist, daß ihre Auswahl aus dem Fundus der europäischen Literatur durch ein Krisenbewußtsein bestimmt werden konnte und dieses dann in gewisser Weise reflektiert. Weiter sollen alle Arten von Schrifttum *nicht* unter diesen Begriff fallen, die nicht in expliziter Weise eine Krise des Islams oder des Osmanischen Reiches reflektieren, sondern diese nur indirekt darstellen oder auf sie schließen lassen. Es ist klar, daß nach dieser Definition die osmanische Krisenliteratur keine neue Erscheinung des 19. Jahrhunderts ist, sondern Vorläufer in den Fürstenspiegeln und ethischen Traktaten sowie den Ratbüchern (*nasihatname*), die seit dem 16. Jahrhundert abgefaßt wurden, besitzt.¹ Diese Literatur fand — zumindest teilweise — auch noch im 19. Jahrhundert Interesse.² In ihr ist auch das Paradigma eines Niedergangs des Osmanischen Reiches vorgeprägt, welches seit etwa dem 18. Jahrhundert Eingang in den europäischen Diskurs über das Osmanische Reich fand, und bis in jüngste Zeit vertreten worden ist.³ Dabei ist jedoch noch nichts über den Begriff von Niedergang selbst ausgesagt, dem jeweils völlig unterschiedliche Konzeptionen zugrundeliegen können. Wenn hier von «osmanischem Niedergang» die Rede ist, so soll damit keine historische Realität beschrieben, sondern lediglich der Krisendiskurs der untersuchten Autoren mit einem heuristischen Hilfsbegriff gekennzeichnet werden. In gleicher Weise ist auch nicht die osmanische Geschichte als solche Gegenstand dieser Arbeit,⁴ son-

¹ Hierzu Bernard Lewis: «Ottoman Observers of Ottoman Decline», in: ders.: *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. Bradford, London 1973, S. 199-213; Cornell H. Fleischer: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton, N.J. 1986, S. 99-105; Pál Fodor: «State and Society, Crisis and Reform in 15th - 17th Century Ottoman Mirror for Princes», in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40 (1986), S. 217-240; Douglas A. Howard: «Ottoman Historiography and the Literature of «Decline» of the sixteenth and seventeenth Centuries», in: *Journal of Asian Studies* 22 (1988), S. 52-77; Anton C. Schaendlinger: «Reformtraktate und -vorschläge im Osmanischen Reich im 17. und 18. Jahrhundert», in: Christa Fragner u. Klaus Schwarz (Hg.): *Festgabe an Josef Matuz*. (Islamkundliche Untersuchungen 150) Berlin 1992, S. 239-253; Virginia H. Aksan: «Ottoman Political Writing, 1768-1808», in: *IJMES* 25 (1993), S. 52-77. Weitere Literatur s. ebd. S. 64 Fn. 2.

² Namık Kemal etwa schätzte das im 17. Jh. entstandene Werk *Ahlâk-ı Ala'î* des osmanischen Juristen Kınalızade sehr hoch ein; vergl. Şerif Mardin: *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton, N.J. 1962, S. 99. Soweit sie gedruckt wurde, dürfte diese Literatur sogar dadurch erstmalig weitere Verbreitung gefunden haben. Dies gilt beispielsweise für das Traktat des Koçi Bey, das 1303 H. in Istanbul als *Koçi Bey risalesi* erschien; vergl. *EF*, Stw. «Koçi Bey» (C.H.Imber), S. 248-250 u. *Aİ*, Stw. «Koçi Bey» (M. Çağatay Uluçay), S. 832-835.

³ Howard: «Ottoman History of «Decline»», S. 53 u. S. 73-76.

⁴ An wissenschaftlichen Gesamtdarstellungen der osmanischen Geschichte seien genannt: Joseph Matuz: *Das Osmanische Reich*. Darmstadt 1985; Robert Mantran (Hg.): *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris 1989; Stanford u. Ezel Kural Shaw: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. 2 Bde. (Vergl. hierzu jedoch Klaus Kreiser: «Clio's Poor Relation: Betrachtungen zur osmanischen Historiographie von Hammer-Purgstall bis Stanford Shaw», in: Gernot Heiss/Grete Klingenstein (Hg.): *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789: Entspannung und Austausch*. München 1983, S. 24-43.); *Türkiye Tarihi*. 4 Bde. Hg. Sina Akşin. Istanbul 1988-90. Für weiterführende Literatur s. die einführende Bi-

dem der Diskurs über sie. Eine gewisse Ausnahme bilden notwendigerweise die biographischen Kapitel über die behandelten Autoren Mehmed Murad (1854-1917) und Celal Nuri [İleri] (1881-1938), die als Zeitgenossen und Akteure in diese Geschichte verweben sind. Beide haben ein umfangreiches Werk hinterlassen, das zu großen Teilen unter die oben versuchte Definition von osmanischer Krisenliteratur fällt. Beide waren keine Philosophen wie Rıza Tevfik [Bölükbaşı]¹ oder Avantgardendenker wie Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, sondern eher Popularisierer mit einem gewissen Innovationspotential.² Zeitweise viel gelesen und einflussreich fielen ihre Namen beim breiteren Publikum bald der Vergessenheit anheim, blieben aber bedeutend genug, um in wissenschaftlichen Arbeiten immer wieder als Mitgestalter des spätoosmanischen öffentlichen Diskurses gewürdigt zu werden.³

Mehmed Murad und Celal Nuri gehören unterschiedlichen Generationen an. Auf intellektueller Ebene trifft sich jedoch ihr Lebensweg in der kurzen Zeitspanne von etwa 1912 bis Anfang 1914, als sie beide in größer angelegten monographischen Veröffentlichungen — wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise — eine kritische Revision der osmanischen Geschichte versuchten. Die «unterschiedliche Weise» bezieht sich auch auf die Literaturgattungen, die sie hierfür verwendeten. Steht die von Murad verfaßte *Tarih-i Ebulfaruk* formal in der Tradition der narrativen osmanischen

biographie von Michael Ursinus u. Raoul Motika: «Auswahlbibliographie zur Geschichte des Osmanischen Reiches», in: *Periplus. Jahrbuch für Außereuropäische Geschichte* 1993, S. 69-74; weiter Hans-Jürgen Kornrumpf: *Osmanische Bibliographie mit besonderer Berücksichtigung der Türkei in Europa*. Leiden 1973 sowie den von Klaus Kreiser verf. Abschnitt «Osmanisches Reich» der *Historischen Bücherkunde Südosteuropa*, Bd. 2, Neuzeit: Teil 1, hg. von Mathias Bernath u. Karl Nehring. München 1988, S. 1-299, Verweise auf weitere Bibliographien ebd. S. 2-15.

¹ Zu ihm s. jetzt Thierry Zarcone: *Mystiques, philosophes et Francs-Maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949) du soufisme à la confrérie*. Paris 1993.

² Vergl. Michael Ursinus: «From Süleyman Pasha to Mehmed Fuat Köprülü», in: ders.: *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*. Istanbul 1994, S. 124f.

³ Mehmed Murad wird praktisch in jedem Werk, das die jungtürkische Opposition gegen Abdülhamid behandelt, mehr oder weniger ausführlich erwähnt. Von der Person Celal Nuris ist hingegen weniger häufig die Rede. Die an der Marmara Üniversitesi entstandene unveröffentlichte Dissertation über Celal Nuri von Recep Duymaz konnte ich leider nicht einsehen. Ihr Schwerpunkt liegt aber nach Auskunft ihres Autors auf den nach 1914 verfaßten Schriften von Celal Nuri. Relativ ausführliche Erörterungen einiger seiner Schriften finden sich weiter bei: Abdullah Kaygı: *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*. Ankara 1992, S. 114-139; Cemil Meriç: «Celâl Nuri'nin Türk İnkılabı», in: *Tarih ve Toplum* 9 (Eylül 1984), S. 55-203 (Teil 1) u. 10 (Ekim 1984), S. 58-62; Özer Ozankaya: «Cumhuriyet'i hazırlayan Düşünce Ortamı (1)». in: *Styasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* (Ankara) Nr. 42 (1987), S. 129-142; Hilmi Ziya Ülken: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Istanbul 1992³, S. 399-408. Mit dem hier vorliegenden Blickwinkel in direktem Zusammenhang: Michael Ursinus: «Nicht die Türken siegten über Byzanz, sondern Byzanz über die Türken». Zur Vergangenheitsbewältigung im Osmanischen Reich am Vorabend des Ersten Weltkrieges», in: ders.: *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*. Istanbul 1994, S. 131-147. Celal Nuris Buch *Kadınlarımız* liegt seit 1993 in einer Übertragung durch Özer Ozankaya in das moderne Türkietürkische vor. In der vorliegenden Arbeit wurde jedoch die Originalausgabe von 1331h (1912/13) verwendet.

Historiographie,¹ so gleichen die entsprechenden Bücher Celal Nuris Essaysammlungen, die sich nicht für die Darstellung historischer Einzelheiten interessieren. Die oben umrissene Kategorie einer Krisenliteratur ist hier der Versuch eines Modellbegriffs, welcher der offensichtlichen Affinität der beiden formal und inhaltlich unterschiedlichen Textmengen gerecht zu werden vermag.

Die in etwa zeitgleichen Unternehmungen Mehmed Murads und Celal Nuris, zu einem neuen Verständnis der osmanischen Geschichte zu kommen, sollen hier nachvollzogen und ihre Argumentation rekonstruiert werden. Ihre Bedeutung liegt angesichts der nie abgeschlossenen und seit den achtziger Jahren neu entflammten Debatte in der Türkei um das osmanische Erbe und die Identität der Republik auf der Hand.² Als Quellenbasis wurden Mehmed Murads *Tarih-i Ebulfaruk* (1909-1913) und die zwischen 1912 und Anfang 1914 in monographischer Form oder in der Zeitschrift *İctihad* erschienenen Schriften Celal Nuris zugrundegelegt. Obwohl auch auf andere Schriften der Autoren zurückgegriffen wurde, beabsichtigt diese Arbeit dementsprechend nicht, das Lebenswerk der beiden Autoren zu behandeln, sondern ist in ihrer Aussage zeitlich limitiert. Der Vorteil solcher Beschränkung erwies sich darin, daß so eine kompakte Quellenbasis vorlag, die einerseits noch überschaubar genug war, um intensive Auswertung in dem zur Verfügung stehenden Zeitrahmen zu erlauben. Andererseits enthalten die behandelten Schriften der beiden Autoren genug Material, um nicht nur Thesen zu sammeln, sondern auch Argumentationslinien verfolgen und rekonstruieren zu können. Die beiden Autoren werden getrennt behandelt. Nach einem biographischen Kapitel folgt jeweils die Darstellung der Ideen und der Argumentation. Dabei wurde, der Unterschiedlichkeit der Texte und der Autoren Rechnung tragend, darauf verzichtet, sie in ein einheitliches Gliederungsschema zu pressen. Ein abschließendes Kapitel versucht in einer Art Synthese die behandelten Texte Mehmed Murads und Celal Nuris in Beziehung zueinander zu setzen und einige vorsichtige Verallgemeinerungen vorzuschlagen.

¹ Kurze Überblicke über die osmanische und türkische Historiographie bieten die entsprechenden Aufsätze von Halil İnalçık, V. L. Ménage, Bernard Lewis und Ercüment Kuran in Bernard Lewis; P.M. Holt (Hg.): *Historians of the Middle East*. London 1962. Außerdem Zeki Arkan: «Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik», in: *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ansiklopedisi*, Bd. 6, S. 1584-1594; Mihail Guboğlu: «L'Histoire ottomane des XV.-XVIII. siècle. Bref aperçu», in: *Révue des Etudes Sud-est européennes* 3 (1965), S. 81-93; Bernard Lewis: «History-Writing and National Revival in Turkey», in: *Middle Eastern Affairs* 4 (1958), S. 218-227; Halil Mükrimin Yinanç: «Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik», in: *Tanzimat I. Yüzüncü Yıldönümü Münasebet ile*. İstanbul (Maarif Matbaası) 1940, S. 473-595.

² Vergl. hierzu z.B. die Zusammenstellung unterschiedlicher Diskussionspositionen um die Schlagworte *İkinci Cumhuriyet*, Medinser Vertrag, Nahostkonföderation und *Neo-Osmanlılık* in Metin Sever u. Cem Dizdar (Hg.): *2. Cumhuriyet tartışmaları*. 2. Aufl. Ankara 1993.

MEHMED MURAD

Biographische Notizen

Über manche Stadien des Lebens von Mehmed Murad liegt verhältnismäßig detailreiches Material vor. Der bewunderte Lehrer, osmanische Staatsdiener, ausdauernde Herausgeber der Zeitschrift *Mizan* (der er seinen *laqab* «Mizancı» verdankt) und umstrittene Politiker und Historiker zeigte sich selbst ungewöhnlich mitteilend über sein Leben und seine Gedanken. Insgesamt veröffentlichte er fünf Bücher autobiographischen Inhalts.¹ Darüber hinaus hinterließen zahlreiche Zeitgenossen schriftliche Äußerungen zu seiner Person und seinem Werk. Schließlich wurde Mehmed Murad, der sein Leben in weitgehender Zurückgezogenheit beschloß, zum Objekt der Historiker.²

Kindheit und Jugend in Rußland³

Mehmed Murad wurde 1854 in Huraki (russ. Urachi) in Dagistan, einer zweitausend *hane* umfassenden, eine Tagesreise von Derbent entfernt in den Bergen gelegenen Provinzstadt,⁴ die damals zu der sogenannten Dargu-Republik gehörte, geboren. Die Familie seines Vaters, Kadi Tahazade Mustafa, hatte offenbar schon seit Generationen das Kadiamt in jener Stadt inne. Sowohl sein Vater als auch sein Großvater kämpften unter Şeyh Şamil gegen die russische Kolonisierung des Kaukasus. Während Murads Großvater nach der Niederlage Şamils sich mit den Verhältnissen abzufinden bereit war, führte sein Vater Mustafa den Kampf fort. Nach seiner Rückkehr

¹Eine Zusammenfassung ihres Inhalts in Emil: *Mizancı Murad Bey*. Istanbul 1979, S. 602-695.

²Zuerst Fevziye Abdullah Tansel: «Mizancı Mehmed Murad Bey», in: *İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih Dergi* 2, Nr. 3-4 (1952), S. 67-88. Am ausführlichsten die Biographie von Birol Emil: *Mizancı Murad Bey*. In manchen biographischen Details überholt, aber dennoch eine wertvolle Interpretation ist das entsprechende Kapitel in Şerif Mardin: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. 2. Aufl. Istanbul 1983. Für eine konzise Darstellung s. *El²*, Stw. «Mizâncı Mehmed Murâd» (M.O.H.Ursinus), S. 205f.

³Informationen über diesen Lebensabschnitt Murads stammen praktisch ausschließlich aus seiner eigenen Feder. Neben *Meskenet*, S. 7-37 ist die wertvollste Quelle vor allem das unveröffentlichte Manuskript zu *Meskenet, Hayal ve hakikat-ı hal*, welches von Emil, der Mehmed Murads nachgelassene Papiere auffand, ausgiebig benutzt und zitiert wurde. Vergl. Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 21 Fn. 9. Darüber hinaus hat Mehmed Murad seit seiner Gymnasialzeit offenbar jahrzehntelang ein Tagebuch zumindest teilweise in russischer Sprache mit dem Namen «Alter Ego» geführt (vergl. *Meskenet*, S. 21; *Tatlı emeller*, S. 105f u. *Mücadele-i milliye*, S. 2f). Dieses Tagebuch fand sich jedoch nicht mehr im Nachlaß (freundliche Auskunft von Prof. Emil Birol).

⁴Vergl. die Angaben zu Murads Geburtsort in *Meskenet*, S. 11 u. İsa Chaliloviç Abdullaev: «Çelovek udivitel'noj sud'by», in: *Sovetskij Dagestan* Nr. 1 (1968), S. 42. Urachi liegt etwa 50 km. nordwestlich von Derbent.

nach Huraki wurde er aufgrund einer Denunziation bei den russischen Behörden von seiten einer rivalisierenden Familie in Huraki, die Murad in seinen Memoiren als «Molla-Mehmed-Sippe» bezeichnet, drei Jahre nach Weißrußland verbannt.

Der Krieg gegen die «Ungläubigen» und ein vages Gefühl von Bedrohung und Erniedrigung angesichts der Niederlage waren sicherlich Faktoren, welche die frühe Kindheit Murads, die in die Endphase des Aufstandes von Şeyh Şamil fiel, mitgeprägt haben. Am greifbarsten muß dies durch die Abwesenheit des Vaters zum Ausdruck gekommen sein.

Es spricht viel dafür, daß der kleine Murad diese Situation durch die fixe Idee einer Auswanderung nach Istanbul kompensiert hat. Religionsgesetzlich für den Fall einer Besetzung islamischen Territoriums durch Nichtmuslime vorgeschrieben,¹ war ein solcher Schritt der Emigration in das *dār al-islām* in einer Kadifamilie sicherlich ein vieldiskutiertes Thema. Das Ziel dieser Hidschra scheint dabei nicht in Frage gestanden zu haben: Istanbul, der Sitz des Kalifats. Sofern in der Familie tatsächlich konkrete Auswanderungspläne bestanden hatten, zerschlugen sie sich jedenfalls mit der Rückkehr des Vaters aus dem weißrussischen Exil:

«Vater kehrte nach drei Jahren aus der Verbannung zurück. Aber meine Freude wurde durch einen neuen Kummer getrübt. Vater hatte Russisch gelernt. Er hatte sich an den Umgang mit Russen gewöhnt. Ohnehin zeigte die russische Regierung, wie zu Anfang üblich, ihre freundliche Seite, verhielt sich ausgesprochen milde, intervenierte nicht in die lokalen Affären der Bergbevölkerung und beließ ihre Angelegenheiten in der Hand der gewählten Kadis. Dies wiederum stellte das Volk ruhig und gewöhnte es an die russische Verwaltung. In der Bevölkerung begann der Eifer, nach Istanbul auszuwandern, verlorenzugehen. Besonders bei meinem Vater war davon keine Spur übrig geblieben.»²

Dieser historisch reflektierten Erinnerung, welche Mehmed Murad in *Meskenet mazeret teşkil eder mi* gegen Ende seines Lebens veröffentlichte, steht die unmittelbar erinnerte Szene an die Rückkehr seines Vaters gegenüber, die er in dem unveröffentlichten Manuskript *Hayal ve hakikat-ı hal* beschreibt: Am Tag der Rückkehr seines Vaters aus dem Exil fragt Murad in der festen Überzeugung, daß die Auswanderung nach Istanbul nun unmittelbar bevorstehe, seine Mutter ungeduldig: «Mama, hast Du es meinem Vater nicht gesagt? Wann gehen wir?» Die abschlägige und gereizte Antwort seiner Mutter erschüttert Murad zutiefst: «Ich blieb auf den Filzteppich des Zimmers gekauert zurück. Als ich mich vielleicht nach einer Stunde auf einen leichten, aber strafenden Fußtritt meines Vaters hin wieder aufrichtete, war eine ganze Handbreite des Teppichs von meinen Tränen durchnäßt.»³

¹ Hierzu Fritz Meier: «Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern», in: *Der Islam* 68 (1991), S. 65-86.

² *Meskenet*, S. 10f. Zit. in Emil: *Mizançı Murad Bey*, S. 25 Fn. 20.

³ Zit. in Emil: *Mizançı Murad Bey*, S. 49 Fn. 55.

Der kleine Murad muß nicht nur ein introvertiertes, sondern auch ein problematisches Kind gewesen sein. Jahre später reflektiert er darüber in *Hayal ve hakikat-ı hal* wie folgt:

«Was mag ich für ein Kind gewesen sein? Ich stelle ernstlich fest, daß es, als ich klein war, nicht vorkam, daß ich der Meinung war und mich darüber freute, ein gutes Kind zu sein. Talentierte, gehorsame, kluge und hübsche Kinder sind Anlaß des Stolzes für ihre Eltern. Ich hingegen weiß, daß ich, [ganz] abgesehen davon, daß ich nicht Anlaß des Stolzes für meine Eltern war, besonders für [meinen] aus der Verbannung zurückgekehrten Vater [im Gegenteil] ein Anlaß des Kammers war, und, wenn auch nicht sehr oft, meist von meinem Vater, gelegentlich auch von meiner Mutter geschlagen wurde.»¹

In seinen unveröffentlichten Papieren berichtet Mizancı Murad auch von Schwierigkeiten im Umgang mit Gleichaltrigen, die ihn öfter hänselten, so daß er gelegentlich zu weinen anfang (was als unerhörte Schande galt). Bei seinen Kameraden habe er damals als feige gegolten, bei seinen Eltern als dumm. Beides bestreitet er entschieden und führt seine Schwierigkeiten auf seine Neigung zu stundenlangen Träumereien und den Wunsch, allein zu sein, zurück.²

Neben der Obsession der Hidschra nach Istanbul, d.h. des Auszuges in eine bessere Welt, die Murad in seinen Erinnerungen geradezu zum Leitmotiv seiner Kindheit macht, war sein kindliches Weltbild durch Angst und Ablehnung der russischen «Ungläubigen» geprägt. Dies manifestiert sich nicht zuletzt in einer von Mehmed Murad als eines der Schlüsselerlebnisse seiner Kindheit erinnerten Szene, in welcher ihm sein Vater droht, ihn auf eine russische Schule zu schicken:

«Die Worte meines Vaters zu meiner Mutter: «Diesen Dummkopf werde ich nicht zu einem vernünftigen Menschen machen können. Ich werde ihn in eine Schule der Moskowiter geben; nur die können etwas aus ihm machen» erschreckte mich zutiefst. Denn so sehr wie ich mich vor «den Moskowitern» fürchtete, fürchtete ich mich nicht vor «den Teufeln». Ohnehin war diese Angst damals nicht auf mich beschränkt. Sie war in ganz Dagistan allgemein.»³

Es sei, so erinnert sich Mehmed Murad in *Hayal ve hakikat-ı hal* weiter, diese von seinem Vater geschürte Angst gewesen, welche ihn dazu gebracht habe, sich zu bemühen, seinen Eltern keinen Verdruß mehr zu bereiten und ihre in ihn gesetzten Erwartungen zu erfüllen. Dies scheint der Startschuß zu seiner Karriere als überdurchschnittlicher Schüler gewesen zu sein.⁴ Das Schreckgespenst des Besuchs einer russischen Schule wurde aktuell, als Murad zusammen mit Talat, dem Sohn der rivalisierenden Molla-Mehmed-Familie, für den Besuch der weiterführenden Schule in Timur Han Şura (heute Bujnask), dem Sitz des russischen Militärgouverneurs von Dagi-

¹ Zit. nach Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 28f. Solche selbstkritischen Passagen fehlen in *Meskenet*, wo sich Mehmed Murad im Gegenteil bemüht, der osmanischen Öffentlichkeit ein möglichst positives Bild von sich zu entwerfen.

² Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 30.

³ *Hayal ve hakikat-ı hal*, S. 4f. Zit. nach Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 32.

⁴ Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 32.

stan, ausgewählt und vorgeschlagen wurde. Murad weigerte sich vehement und drohte, sich von einem Felsen zu stürzen, falls seine Familie versuchen sollte, ihn zu zwingen, dorthin zu gehen.¹ Als Talat aber wenige Monate später in den Schulferien in seinen Heimatort zurückkehrte und zum Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit wurde, geriet Murads Phobie vor russischen Schulen ins Wanken, um sich sehr rasch in ihr Gegenteil zu verkehren.² Vier Monate später besuchte auch Murad das russische Internat in Timur Han Şura. Seine früheren Befürchtungen bewahrheiteten sich nicht. Tatsächlich rechnete er später zumindest die ersten fünf Jahre seiner Schulzeit zu den glücklichsten seines Lebens.³ Seine außergewöhnlichen schulischen Leistungen führten dazu, daß er schon nach anderthalb Jahren als Stipendiat der russischen Regierung auf die höhere Lehranstalt in Sewastopol wechseln konnte (1866). Auch dort außerordentlich erfolgreich und bei den Lehrern beliebt, wurde ihm die Auszeichnung des Amtes der Bibliotheksaufsicht zuteil, was Murad nutzte, um sich stundenlang in Büchern zu vergraben. Dort hatte er auch zu Schrifttum Zugang, das in Rußland unter Alexander II. verboten war. Er wurde zum eifrigen Leser russischer und französischer Zeitungen und Zeitschriften, etwa des *Journal des Débats*.⁴ Wenn seine Angaben in *Meskenet* stimmen, las er unter anderem Montesquieus *Esprit des lois*, Rousseaus *Contrat social*, Guizots Geschichte der europäischen Literatur und Drapers Europäische Kulturgeschichte.⁵ Sein besonderes Interesse aber galt der Politik und dem Osmanischen Reich. In seinen Memoiren erweckt Murad den Anschein, als sei der Plan, nach Istanbul auszuwandern, eine durchgehende Konstante all dieser Jahre seines Lebens gewesen.⁶ Dies mag so gewesen sein. Der tatsächliche Vollzug dieses Schritts hingegen wird von ihm als Reaktion auf eine zugespitzte persönliche Konflikt- und Krisensituation dargestellt:

Auf dem Gymnasium von Sewastopol freundete er sich mit einem muslimischen Kommilitonen namens Haydar Bamatov an. Dieser stand kurz vor dem Schulabschluß und begann dann in Moskau Medizin zu studieren, während Murad noch in Sewastopol war. Um zusammen die Universität beenden und nach Istanbul emigrieren zu können, planten die beiden Freunde, daß Haydar Murad die Skripten der juristischen Fakultät der Universität in Moskau schicken, dieser sich den Stoff im Selbststudium aneignen und nach seinem Schulabschluß gleich die Prüfungen der ersten beiden Jahre beim Eintritt in die Universität ablegen sollte. Der Tod von Haydar,

¹ *Meskenet*, S. 12.

² In seinen Memoiren macht er vor allem die Erzählungen Talats von den unglaublichen Erkenntnissen der modernen Wissenschaft hierfür verantwortlich. S. *Meskenet*, S. 13.

³ *Hayal ve hakikat-i hal*, S. 16. Zit. in Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 36.

⁴ Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 53.

⁵ *Meskenet*, S. 16.

⁶ «Der Gedanke an Istanbul war immer präsent und lebendig. Alle meine Handlungen und Unternehmungen hörten nicht auf, sich auf die Vervollständigung der Vorbereitungen für dieses hohen Ziel zu konzentrieren.» *Hayal ve hakikat-i hal*, S. 28; zit. nach Emil: *Mizancı Murad Bey*, S. 43 Fn. 44.