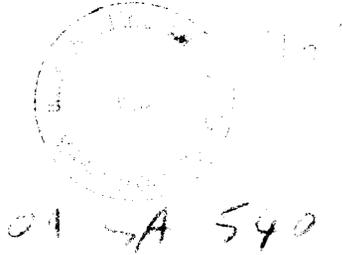


CAUCASIA BETWEEN THE OTTOMAN EMPIRE AND IRAN, 1555 – 1914

Herausgegeben von
Raoul Motika und Michael Ursinus

REICHERT VERLAG WIESBADEN 2000



Die Deutsche Bibliothek - CIP Einheitsaufnahme

Caucasia between the Ottoman empire and Iran, 1555-1914 /
hrsg von Raoul Motika und Michael Ursinus. -
Wiesbaden : Reichert, 2000
(Kaukasienstudien ; Bd. 2)
ISBN 3-89500-139-2

© 2000 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

Contents

Vorwort	1
<i>Jean-Louis Bacqué-Grammont</i>	
Le Caucase entre deux empires islamiques. Survol historique	7
(1) Ottoman-Caucasian Relations, 16th – 19th Centuries	
<i>Moshe Gammer</i>	
Šāmil and the Muslim Powers: The Ottomans, the Qāğārs and Muḥammad ‘Alī of Egypt	11
<i>Wolfgang Feurstein</i>	
Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens	21
<i>Alexandre Toumarkine</i>	
L’Abkhazie et la Circassie dans le <i>Cihān-nümā</i> de Kātib Çelebi: Un regard ottoman sur le Caucase du Nord-Ouest	31
<i>Michael Ursinus</i>	
The Role of the Vali of Çıldır in Ottoman-Caucasian Relations During the Late 18th Century	41
<i>Alexandre Toumarkine</i>	
Oulémas originaires du Lazistan, d’Adjarie, de Circassie et du Daguestan pendant les dernières décennies de l’Empire Ottoman (fin XIXème siècle – début XXème siècles). Approche préliminaire	49
<i>Ekkehard Kraft</i>	
Die griechische Emigration aus dem Osmanischen Reich in den Kaukasus	69
<i>Bruno Öhrig</i>	
Beziehungen zwischen Keramik aus Georgien und osmanischer Çanakkale-Ware im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert	87
(2) Caucasia Under Iranian Rule Until the 19th Century	
<i>Giorgio Rota</i>	
Caucasians in Safavid Service in the 17th Century	107
<i>Grigol Beradze and Karlo Kutsia</i>	
Towards the Interrelations of Iran and Georgia in the 16th-18th Centuries	121
<i>Clemens P. Sidorko</i>	
‘Kampf den ketzerischen Qızılbaş!’ Die Revolte des Ḥāğğī Dā’ūd (1718-1728)	133

(3) The Constitutional Revolution and Caucasia

Anahide Ter Minassian

Le rôle des Arméniens du Caucase dans la révolution constitutionnaliste
de la Perse (1905-1912) 147

(4) Concepts and Ideologies

Christoph Herzog

A Dagestani Intellectual Turned Ottoman: Multiple Identities in the
Autobiographical Writings of Mizancı Murad 177

Volker Adam

Auf der Suche nach Turan: Panislamismus und Panturkismus in der
aserbaidshianischen Vorkriegspresse 189

Oliver Reisner

Integrationsversuche der muslimischen Adscharer in die georgische
Nationalbewegung 207

Auf der Suche nach Turan: Panislamismus und Panturkismus in der aserbajdschanischen Vorkriegspresse

Volker Adam, Freiburg/Heidelberg

Ein Gespenst ging um in Rußland. Schenkte man dem russischen Innenministerium im Jahre 1910 Glauben, so operierten überall in Rußland osmanische Agenten unter den Rußlandmuslimen und wiegelten sie zur Revolte gegen den Zaren und das Reich auf, waren rußlandmuslimische Pilger auf ihrem Weg nach Mekka konstant jungtürkischen Einflüsterungen ausgesetzt, die zur Einheit der Muslime aufriefen – einer Einheit, die sich in russischen Augen nur gegen das Zarenreich richten konnte. Befürchtungen wurden laut, daß osmanische Lehrer in großer Zahl an den nationalen Grundschulen der Turko-Tataren Rußlands lehrten, ohne daß die Regierung einen Einfluß auf die Gestaltung des Unterrichts habe. Nachdem die verschiedenen muslimischen Bevölkerungsgruppen Rußlands noch zu Beginn der Revolution von 1905 – im Gegensatz zu Polen oder Juden etwa – als loyale, konservative Anhänger des Zaren betrachtet wurden, schien sich dieses Bild nun zu wandeln.¹

Die Niederlage gegen Japan hatte Rußland vor Augen geführt, daß es an seinen asiatischen Grenzen verletzbar war. Zudem war es erstmalig von einer „orientalischen“ Macht besiegt worden. Die Revolutionen in Iran (ab 1905) und im Osmanischen Reich (1908) wurden von vielen Zeitgenossen als ein Erwachen Asiens interpretiert. Was würde passieren, wenn sich die Muslime Rußlands stärker als bisher politisch organisierten, mit welchen innenpolitischen Forderungen müßte man rechnen? War der Aufruf zur Einheit der Muslime, dem *ittihad-i islam*, wie wir ihn in den Spalten der damaligen turko-tatarischen Presse Rußlands fast täglich antreffen, nicht eine Kampfansage an Rußland? In zahlreichen Schriften und Zeitschriftenbeiträgen gingen russische Orientalisten und Missionare ab 1905 diesen Fragen nach.²

Doch diesmal waren es nicht nur konservative russische Blätter wie *Novoe Vremja* oder die Kasaner Missionare, die eine groß angelegte panislamistische Verschwörung

1 Diese Beobachtungen stützen sich auf den Schriftverkehr der Abteilung des Innenministeriums für die geistlichen Angelegenheiten der Fremdreigionen (*Departament Duchovnych Del Inostrannyh Isповedanj*) aus dem Russischen Historischen Staatlichen Archiv in St. Petersburg (im folgenden RIGA); speziell F. 821, Op. 133, D. 469-72 (*O propagande panislamskoj i pantjurkskoj idej sredi magometanskogo naselenija Rossii*, 1-4).

2 Siehe etwa Aleksij, *Sovremennoe dviženie v srede russkich musul'man. Isledovanie Episkopa Aleksija*, Hrsg. P.V. Ščetinkin (Kasan 1910); Aleksij, *Voinstvujuščij islam* (Moskau 1914); G. Alisov, „Musul'manskij vopros v Rossii“, *Russkaja Mysl'* 30 (Juli 1909), S. 28-61; S. Bagin, *O propagande islama putem pečati* (Kasan 1909); M. Mašanov, *Sovremennoe sostojanie Tatar-Muchammedan i ich otnošenie k drugim inorodcam* (Kasan 1910). Die 1912 in St. Petersburg gegründete orientalistische Zeitschrift *Mir Islama* widmete der Analyse der zeitgenössischen turko-tatarischen und osmanischen Presse regelmäßig umfangreiche Kapitel.

gegen Rußland und die Orthodoxie witterten.³ Der russische Ministerpräsident Stolypin wandte sich ab dem Spätsommer 1910 persönlich in mehreren Rundschreiben an die Gouverneure der von Muslimen bewohnten Provinzen, um sie vor panislamistischen Umtrieben unter ihren Untertanen zu warnen und sie zur Aufmerksamkeit anzuhalten.⁴ Die dem Innenministerium unterstellte Abteilung für die geistlichen Angelegenheiten fremder Religionen und ihr Direktor Charuzin hatten bereits seit 1909 von einer Zunahme panislamistischer Aktivitäten unter den Rußlandmuslimen berichtet. Das geistige Zentrum solcher Aktivitäten wurde im Istanbul der Jungtürken vermutet, doch blieben die Ängste zunächst noch recht diffus. Erst im Sommer 1910 glaubte man den Feind konkret beim Namen nennen zu können: In seinen Anfragen an die oberste Zensurbehörde verlangte Charuzin Aufklärung über den Verbreitungsgrad panislamistischer Periodika wie *Sırat-i Müstakim*, *Tearüf-i Müslimin* oder *Hikmet*,⁵ die in Istanbul herauskamen und es sich zum Ziel gemacht hatten, die religiösen Bindungen der islamischen Welt an das osmanische Kalifat zu festigen. In ihnen schien die russische Regierung einen ersten handfesten Beweis für ihren Verdacht gefunden zu haben.⁶

Besonderes Interesse fanden hierbei Artikel, die die Politik des Zarenreichs gegenüber seinen muslimischen Untertanen, Iran und der Türkei in scharfer Form geißelten. Es war den russischen Behörden sehr wohl bekannt, daß die Mehrzahl dieser Polemiken aus der Feder rußländischer Emigranten stammten, prominenter Vertreter der rußland-muslimischen Presselandschaft, die sich nach Istanbul abgesetzt hatten.⁷ Mit Sorge verfolgte St. Petersburg, daß die muslimische Presse Bakus, Kasans oder Orenburgs in engstem Kontakt zu diesen Blättern stand, ihre Artikel übernahm und die eigene Leserschaft dazu aufrief, diese zu abonnieren.⁸ Muslimische Buchhändler in Elisavetpol,

3 Eine solche glaubte der Chefredakteur von *Novoe Vremja* Men'sikov 1908 im Kaukasus entdeckt zu haben; s. Aziz Mirähmädov, *Azərbaycan Molla Nəsrəddini* (Baku 1980), S. 341. Mirähmädov nimmt dabei Bezug auf Artikel in *Novoe Vremja* Nr. 11449 (26.01.1908), Nr. 11473 (19.02.1908) und Nr. 11570 (29.05.1908).

4 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 469, Ll. 7-8; Rundschreiben des Innenministeriums vom 7. Oktober 1910.

5 Zu *Sırat-i Müstakim* (1908-12) s. Esther Debus, *Sebilürreşad. Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor- und nachkemalistischen Ära*, (Europäische Hochschulschriften 3. 456), (Frankfurt a.M. 1991); zu *Tearüf-i Müslimin* (1910/11) s. Nadir Özbek, „Teaüf-i Müslimin ve İslâm Dünyası Dergileri“, *Toplumsal Tarih* 20 (August 1995), S. 18-24; zu *Hikmet* (1910/11) und ihrem Herausgeber s. Zekeriya Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve spiritüalizm* (Ankara 1996).

6 RIGA, F. 821, Op. 133, D. 449, Ll. 524 ff.

7 Zu ihnen zählten so bekannte Publizisten wie die Tataren Jusuf Akçora und Gabdüräşid İbrahimov, aber auch der aus Karabach stammende Ähmäd Ağayev; zu Akçora s. François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, (Recherche sur les Grandes Civilisations. Synthèse 2), (Paris 1980). Zu İbrahimov erschien jüngst İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı meşhur seyyah Abdürreşid İbrahim*, (İlmi Eserler Serisi 52. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 256), (Ankara 1997). Zu Ağayev s. Paul Dumont, „La Revue *Türk Yurdu* et les Musulmans de l'Empire Russe 1911-1914“, *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 15 (1974), S. 315-31.

8 Während der kurzlebigen Mısavet-Republik (1918-20) wurden in Aserbaidshan zwei Bände mit Archivmaterialien veröffentlicht, die die repressive Politik des Zarenreiches gegenüber den Krimtataren dokumentieren sollten. Darunter befinden sich auch Rundschreiben des Innenministeriums, die vor der osmanischen Zeitschrift *Tearüf-i Müslimin* (1910/11) warnen; s. Arslan Kriçinskij, *Oçerki*

Bachčisaraj und Kasan beeilten sich, ihrer Kundschaft diese osmanische Lektüre feilzubieten.⁹

Ein vom Innenministerium im Jahre 1910 erbetener Bericht der Zensurbehörde über die muslimische Presse Rußlands charakterisiert kurz die führenden Blätter der Wolgatataren und der kaukasischen Muslime.¹⁰ In einem einleitenden Kapitel werden die Nationalbewegung und der Panislamismus als die wichtigsten Tendenzen in der zeitgenössischen rußlandmuslimischen Presse abgehandelt. Stellvertretend für andere panislamistische Organe wird die osmanische Zeitschrift *Sırat-i Müstakim* in diesem Bericht genannt.¹¹ Die Verfasser wiesen darauf hin, daß Bakuer Blätter wie *Säda* (1909-11) häufig Beiträge aus *Sırat-i Müstakim* übernahmen.¹²

Die russische Zensurbehörde für ausländische Druckerzeugnisse sollte im Zeitraum 1908 bis 1914 nur gegen zwei osmanisch-türkische Zeitschriften ein generelles Einfuhrverbot verhängen. Nachdem bereits zahlreiche Einzelnummern ganz verboten oder stellenweise geschwärzt worden waren, wurde die Einfuhr von *Tearüf-i Müslimin* im Juni 1910¹³ und von *Sırat-i Müstakim* im März 1911¹⁴ gänzlich untersagt. Zu Beginn des Jahres 1911 fühlte sich die russische Regierung gezwungen, reichsweit gegen muslimische Blätter, Schriftsteller, Schulen und Organisationen vorzugehen, die sie für panislamistisch hielt. Nachweisbare Kontakte zu den Istanbuler Exilkreisen rechtfertigten hierbei häufig Verhaftungen und Zeitungsverbote.

Die Bakuer Behörden ließen im März 1911 die Redaktionsräume führender muslimischer Zeitungen und Zeitschriften durchsuchen und die Chefredakteure verhaften. Begründet wurde dieser Schritt in einem Schreiben an das Petersburger Innenministerium mit den Worten:

„In der lokalen tatarischen Presse gewinnt die panislamistische Propaganda und das Eintreten zugunsten Irans und der Türkei ununterbrochen an Stärke. Mit dem Ziel, dieser Situation ein Ende zu bereiten, wurden unverzüglich Durchsuchungen in den Redaktionsräumen von *Yeni Hâmiqät*, *Şahab-i Saqib*, *Säda* und *Yeni Füyuzat* durchgeführt und die beteiligten Redakteure ohne Verhör verhaftet.“¹⁵

russkoj politiki na okrainach. Čast' pervaja. K istorii religioznych pritesnenij krymskich tatar (Baku 1919), S. 238-59.

9 Als Beispiel für eine kaukasische Buchhandlung sei hier die *Müdräsä Kitabxanası* von Hämid Bâi Yusifbâyov aus Elisavetpol' genannt. Im Januar 1910 warb sie ganz explizit mit den Istanbuler Zeitschriften *Türk Derneği* (1909-10) und *Sırat-i Müstakim*; s. die Annonce in *Molla Nâsrâddin* 1910, Nr. 1 (5. Mühârrâm 1328), S. 5.

10 Vladimir Gol'mstrem (Hrsg.), *Musul'manskaja pečat' Rossii v 1910 godu* (St. Petersburg 1911).

11 Ebd., S. 11.

12 Ebd., S. 57.

13 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 314, Ll. 143, 143 ob.

14 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 317, L. 437.

15 Zitiert nach der Übersetzung in Qädim Mustafayev, *XX äsrin ävvällärindä Azärbaycanda islam ideologiyası vä onun tänqidi* (Baku 1973), S. 111.

Zu einer zeitgenössischen tatarischen Reaktion s. das Orenburger Blatt *Vakyt* 1911, Nr. 754 (10. Rabigyl' äüvâl 1329), „Baku matbugaty öständä“, S. 1.

Der Herausgeber der Zeitschrift *Yeni Füyuzat*, der Osmane Ahmed Kemal, wurde des Landes verwiesen. Der Chefredakteur von *Şühâb-i Saqib* durfte erst nach Jahren der Verbannung in seine Heimat zurückkehren.¹⁶ Oruc Orucov und Haşim Bâi Vâzirov, Zeitungsverleger und Journalisten, denen wir die Mehrzahl der in Baku erschienenen Vorkriegsperiodika verdanken, konnten nach kurzer Zeit das Gefängnis wieder verlassen und neue Zeitungen herausgeben.¹⁷ Diese zeigten sich aber in der Behandlung osmanischer Themen wesentlich vorsichtiger als ihre Vorläufer. Im Vergleich zur wolgotatarischen Presse wirkte die kaukasische seit diesem Zeitraum „gezähmt“. Von neuen intellektuellen Bewegungen im Osmanischen Reich, dem Aufstieg panturkistischer Blätter wie *Türk Yurdu* 1912 zum Beispiel, erfuhr der Bakuer Leser erst über den Umweg der tatarischen Presse.

1913 beklagte sich die damals führende Bakuer Zeitung *İqbal* darüber, daß die Zensur ausländischer Presseerzeugnisse im Kaukasus wesentlich rigider sei als in Innerrußland. Man sei gezwungen, die Beiträge der tatarischen Presse zu übernehmen, um auf wichtige Entwicklungen im Osmanischen Reich – wie etwa den Streit zwischen Panturkisten und Islamisten – aufmerksam zu machen, beschwert sich *İqbal* in einem Vorwort zu einer solchen Artikelübernahme. Von *Sebilürreşad*, dem Organ der osmanischen Islamisten und Nachfolger von *Sirat-i Müstakim*, seien im letzten Jahr nur zwei Exemplare nach Baku gelangt. Von *Türk Yurdu*, dem neuen Organ der türkischen Nationalisten, würde man nicht einmal den Namen vernehmen.¹⁸ Mit Unverständnis konstatierten die aserbajdschanischen Journalisten hier ein Nord-Süd Gefälle, was die Toleranzgrenze der zaristischen Zensur anging. Dieser Verdacht scheint nicht ganz unbegründet gewesen zu sein: Mit dem Vorwurf, eine mißliebige Ausrichtung zu haben, wurden von den transkaukasischen Behörden im Zeitraum zwischen 1908 und 1912 mehr muslimische Zeitungen verboten als bei den Kasantataren.¹⁹

Wer einmal die Fragen zu klären sucht, was das russische Innenministerium damals unter dem Begriff Panislamismus verstand und welche panislamistischen Argumentationen letztendlich zum Verbot der o.g. Zeitungen führten, der wird kaum zu einer

16 Siehe den Lebenslauf Älabbas Müznibs (1883-1938); Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyası Əlyazmalar İnstitutunun Kitabxanası F. 23, S.V. 59.

17 So *Hâqiqât-i Âfkar* (1911-12) durch Orucov. Vâzirov's *Sâda* (1909-11) konnte zunächst nach kurzer Unterbrechung bis August 1911 weitergeführt werden, wurde dann aber von *Sâda-yi Vâtân* (1911-12) abgelöst. Siehe hierzu auch Mirzâ Bala Mämmädzadə, *Azərbaycan türk matbuatı* (Baku 1922), S. 22-26.

18 *İqbal* 1913, Nr. 326 (13. Cämadiyülvvâl 1331), „Türklükümü, müslimanlıqımı?“, S. 2. Bei dem Haupttext handelte es sich um einen der „İstanbuler Briefe“ („İstanbul Mäktübläre“) des *Vakıf*-Herausgebers Fatix Kärüni, den İsmail Bey Gasprinski in seinem *Terciman* wiedergegeben hatte; *Terciman* 1913, Nr. 74 (6. Cemaziül' evvel 1331), „Türklükümü, müslimanlıqımı?“, S. 2/3. Die Briefe erschienen später in Buchform; Fatix Kärimov, *İstanbul mäktübläre* (Orenburg 1913).

19 Die russische Presse verzeichnete nach 1908 einen starken Rückgang an gerichtlich verfüigten Sanktionen wie immerwährende Verbote von Zeitungen. Lokale Behörden hatten jedoch gerade in den Randgebieten des Reiches weiterhin große Freiheiten bei Strafmaßnahmen; s. hierzu Manfred Hagen, *Die Entfaltung politischer Öffentlichkeit in Rußland 1906-1914*, (Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa 18), (Wiesbaden 1982), S. 102 ff. Zur rußlandmuslimischen Presse allgemein sei auf Alexandre Bennigsen und Chantal Lemercier-Quelquejay, *La presse et le mouvement national chez les musulmans de la Russie avant 1920* (Paris u.a. 1964), verwiesen.

schlüssigen Antwort kommen. Mehr noch als das heutige Reizwort Fundamentalismus war der Begriff Panislamismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts im politischen Diskurs Europas eine schwer zu fassende Größe. Ein Islamkundler wie Vladimir Čerevanskij widmete in seiner 1901 erschienenen zweibändigen Monographie über die Welt des Islams und ihre Zukunft dem Phänomen „Panislamizm“ ein ganzes Kapitel.²⁰ Wer jedoch glaubt, es handele sich hier um eine Auseinandersetzung mit der Religions- und Außenpolitik des osmanischen Sultans Abdülhamid II. oder dem Wirken von Reformern wie al-Afġānī sieht sich getäuscht.²¹ Unter Panislamismus versteht der Autor nichts anderes, als die militärische Auseinandersetzung zwischen der islamischen Welt und Europa. Von der Schlacht am Yarmuk über Tours und Poitiers bis zu den osmanischen Feldzügen gegen Wien werden alle Anstrengungen der Muslime, ihr Territorium zu erweitern, als panislamisch bezeichnet. In dem Abschlußkapitel über die Zukunft der islamischen Welt wird der Autor ebenfalls deutlich. Die Erneuerungsbewegungen in der islamischen Welt – ob administrativ oder intellektuell – dienen nur dem einen Zweck: um erneut – und diesmal erfolgreich – Krieg zu führen.²² Alle Aufrufe zur islamischen Einheit müssen daher als Kampferklärung an das christliche Abendland verstanden werden.

Auch die bereits erwähnten Schriften der Missionare sahen in den Modernisierungsbewegungen der Rußlandmuslime eine gefährliche Entwicklung;²³ Hinter dem äußerlich europäisch wirkenden Modernisten verberge sich derselbe alte muslimische Fanatismus, nur sei er diesmal effizienter.²⁴ Das Ziel scheint immer das gleiche zu sein: Den islamischen Glauben zu verbreiten und im geeigneten Moment Rußland den Rücken zuzukehren. Die Vereinigung aller Muslime unter dem osmanischen Kalifen stehe am Ende dieser Entwicklung. Der Versuch, eine einheitliche Schriftsprache für alle Turkvölker Rußlands zu schaffen, diene dabei ebenso diesem Ziel wie der Aufruf zur Modernisierung der Gesellschaft. Alle gesellschaftlichen Aktivitäten der Rußlandmuslime, die nicht von den Missionaren selbst initiiert und kontrolliert werden, scheinen diesem Schrifttum zufolge für das Zarenreich eine Bedrohung darzustellen.

20 Vladimir Čerevanskij, *Mir Islama i ego probuždenie. Istoričeskaja monografija. Čast' II* (St-Petersburg 1901), S. 161-170.

21 Zu einer deutschen Diskussion um das Phänomen Panislamismus s. C.H. Becker, „Panislamismus“, *Archiv für Religionswissenschaften* 7 (1904), S. 169-92. Eine Antwort auf die Thesen Beckers gibt K. Vollers, „Ueber Panislamismus“, *Preussische Jahrbücher* 117 (Juli bis September 1904), S. 18-40.

22 Čerevanskij, *Mir Islama*, S. 241.

23 Mit dem Islam-Bild orthodoxer Missionare und Orientalisten hat sich jüngst Robert Geraci auseinandergesetzt. Seine Studie über die Hintergründe der zaristischen Erziehungspolitik und die Kasaner Islam-Konferenz des Jahres 1910 verdeutlicht, wie stark die Irritationen im Innenministerium angesichts der muslimischen Erneuerungsbewegungen waren und wie vorschnell die Begriffe „Panislamismus“ oder „Panturkismus“ bei der Beschreibung dieser für den russischen Betrachter neuartigen Phänomene Verwendungen fanden; Robert Geraci, „Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam“, Daniel R. Brower und Edward J. Lazzerini (Hrsg.), *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917* (Bloomington u.a. 1997), S. 138-61.

24 Edward J. Lazzerini, „Local Accomodation and Resistance to Colonialism in Nineteenth-Century Crimea“, in: Brower und Lazzerini (Hrsg.), *Russia's Orient*, S. 180-82, nennt einige Beispiele für ein solches Mißtrauen gegenüber Ismail Bey Gasprinski.

Die rußlandmuslimische Presse verfolgte aufmerksam die Publikationen und Kongresse der Missionare; immer dann, wenn sie befürchten mußte, daß solche Argumentationen die öffentliche Meinung Rußlands beeinflussen konnten, schlug sie Alarm. Im Sommer 1910 hatte sich diese Situation zugespitzt. Angesichts der Dumadebatte über die Zukunft der nationalen Grundschulen oder die Einführung des Sonntags als allgemeinem Ruhetag sahen tatarische und aserbajdschanische Intellektuelle die Saat der antimuslimischen Propaganda aufgehen. Die Verhaftungswelle, der 1911 zahlreiche muslimische Zeitungen, Schulen und Vereinigungen zum Opfer fielen, wurde von der muslimischen Dumafraktion indirekt der Orthodoxie angelastet: Die Missionare hätten das geistige Klima zwischen der Regierung und den Muslimen so weit vergiftet, daß es zu diesem Vertrauensverlust gekommen sei. Bei all ihren Forderungen hätten die Muslime nie daran gedacht, dem Reich zu schaden; der Panislamismus sei nichts anderes als eine Erfindung der Missionare, war in einer Dumasitzung 1912 zu hören.²⁵ Er entbehre jeglicher Grundlage. Bei aller Sympathie für die osmanischen Glaubensbrüder gelte die Loyalität der Rußlandmuslime ausschließlich dem Zaren und ihrer russischen Heimat.

Während die Wolgatataren die Schuldigen meist in den Reihen orthodoxer Missionare sahen, glaubten führende Bakuer Blätter wie *Häyat* (1905-06) oder *İrşad* (1906-08) vor dem Hintergrund innerethnischer Spannungen im Kaukasus zunächst an eine armenische Verleumdungskampagne. Mit Sorge registrierten aserbajdschanische Journalisten, daß es nationalistischen Armeniern offenbar gelungen war, sich Gehör bei einflußreichen russischen Zeitungen wie *Novoe Vremja* zu verschaffen. In einem längeren Artikel über den Panislamismus im Kaukasus habe deren prominentester Redakteur, M.O. Men'šikov, die Schwäche der Regierungspolitik angesichts dieser Bedrohung beklagt, schrieb *İrşad*.²⁶ Men'šikov habe einen Armenier als Islamexperten zu Wort kommen lassen, der Rußland und das christliche Europa vor den fanatischen und wilden Muslimen gewarnt und Armenien als Bollwerk im Kampf gegen den kriegslüsteren Islam dargestellt habe. Die Morde an den Armeniern im Transkaukasus, so der Tenor der russischen Zeitung, seien ein weiteres Beispiel für den generellen Charakter der Muslime, vor denen sich Rußland in Schutz nehmen müsse. Empfindlich reagierten auch andere islamische Zeitungen auf solche Beiträge, in denen sie eine gefährliche Stimmungsmache sahen.²⁷

Es gelang der aserbajdschanischen Presse in dieser Phase, die Unterstützung zahlreicher Tataren zu gewinnen, die in Bakuer Blättern zu diesen Vorwürfen Stellung nahmen. In den armenisch-aserbajdschanischen Konflikt waren die Wolgatataren nicht involviert. Sie befürchteten jedoch Auswirkungen auf die Situation der Muslime Innerrußlands, wenn es den Armeniern gelingen sollte, in der russischen Öffentlichkeit das

25 Die Rede des tatarischen Dumaabgeordneten Sadri Maksudov ist enthalten in *Gosudarstvennaja Duma. Stenografičeskie Otčety. Tretii Sozýv. Č. III. Sessija V. Zasedanija 84-119* (5. März – 28. April 1912) (St. Petersburg 1912), Sp. 977-79. In der Orenburger Zeitung *Vakyt* erschien eine 12-seitige tatarische Übersetzung dieser Rede als Beilage zur Nummer 955 (12. Gömadäl Ulja 1330/15. April 1912).

26 *İrşad* 1906, (10. Säfär 1324), „Tülu' edän ay parçası“.

27 Gabdüräšid İbrahimov, der 1905/06 für *Häyat* schrieb, hielt es für unverzeihlich, daß ein angesehenes Blatt wie *Novoe Vremja* solche Beiträge abdruckte; *Häyat* 1906, (1. Säfär 1325), „Bizä aid“.

Bild vom fanatischen Muslim zu verfestigen.²⁸ Die Angst russischer Blätter vor einer osmanischen Infiltration wurde als bewußte Panikmache dargestellt. Alles andere als Eintracht herrsche unter den Muslimen, ist häufig zu lesen. Den Grund für die immer wiederkehrenden Behauptungen der russischen Presse, es gäbe eine ernstzunehmende panislamistische Gefahr, glaubte das Bakuer Blatt *Säda* (1909-11) ausgemacht zu haben: „Der Panislamismus ist ein Instrument, das von Europa erfunden wurde, um im Namen der Zivilisation die Muslime zu vernichten.“²⁹ Muslimische Autoren verstanden unter dem Begriff *ittihad-i islam* ('Einheit der islamischen Welt') durchaus etwas anderes als das russische Publikum unter *Panislamizm*.³⁰

Es waren mögliche Kontakte zum Osmanischen Reich, die der Regierung am meisten Sorgen bereiteten. Das Interesse der muslimischen Öffentlichkeit an Japans Aufstieg, der Aufruf des osmanischen Scheichülislams an die Muslime der ganzen Welt, für die osmanische Flotte zu spenden, weckten die Befürchtung, Rußland könne erneut von einer orientalischen Macht herausgefordert und gedemütigt werden. Mit aller Entschiedenheit wandte sich das Innenministerium im Frühjahr 1910 gegen die Vorstellung, rußlandmuslimische Imame könnten nach der Freitagspredigt zu einer solchen Spendensammlung aufrufen. Die religiösen Verwaltungen der Rußlandmuslime wurden aufgefordert, dieses zu unterbinden.³¹

Die sehr undifferenzierte Verwendung des Begriffes Panislamismus in der russischen Publizistik, wie auch im internen Schriftverkehr der Regierungsbehörden, macht es dem Forscher schwer, zu entscheiden, welche politischen Haltungen und Aktionen im einzelnen damit gemeint waren. Im Zusammenhang mit der Verhaftungswelle 1911 sprach Jacob Landau von einer panislamischen Paranoia der zaristischen Polizei.³²

Der heute gerne in einem Atemzug mit dem Panislamismus genannte Panturkismus zog in dem uns interessierenden Zeitraum noch keine derartige Aufmerksamkeit auf sich. Das Innenministerium maß Aufrufen an die religiösen Gefühle der muslimischen

28 Als Beispiel für eine solche tatarische „Rückendeckung“ sei auf den Beitrag von Seberjalı Xağätülxäkım Maxmudov verwiesen in *İrsad* 1906, Nr. 86 (28. Sâfâr 1324), „İttihad-i islam vâ panislamizm mäsälâsi“, S. 2-3.

29 *Säda* 1909, Nr. 22 (5. Zilqâ'dâ 1327), „İslam vâ Qur'an haqqında“, S. 3. Bei dem Autor dieses Beitrages – die Antwort auf einen Artikel des von Armeniern herausgegebenen russischsprachigen Blattes *Baku* – handelte es sich um den in Baku lebenden tatarischen Publizisten S. Gäjnullajev İbrahımov.

30 Einer der wenigen zeitgenössischen russischen Autoren, der auf den Bedeutungsunterschied hinwies, war G. Alisov, „Musul'manskij vopros v Rossii“, *Russkaja Mysl'* 30 (Juli 1909), S. 28-61. Der Panislamismus, der die russische Politik so Sorge, sei Bestandteil der Außenpolitik Abdülhamids II. gewesen, argumentierte der Autor. Mit dessen Sturz im April 1909 sei diese Gefahr allerdings nicht mehr aktuell. Die Modernisierungs- und Nationalbewegungen, die man überall in der islamischen Welt verzeichne, hätten einen gänzlich anderen Charakter. Der Aufruf zur Einheit sei nur ein erster Schritt, der Muslime befähigen solle, an der neuen Weltkultur teilzuhaben - eine Entwicklung, die durchaus im Einklang mit den Interessen Rußlands stehe.

31 RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1193, L. 38; Schreiben Stolypins an die Orenburger Religiöse Verwaltung vom 15. März 1910. Auch in den Kaukasus wurden Aufforderungen dieser Art verschickt: s. RIGA, F. 821, Op. 8, D. 1193, L. 36; Brief des Innenministeriums an den Kaiserlichen Statthalter im Kaukasus vom 14.03.1910.

32 Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization* (Oxford 1990), S. 343.

Untertanen eine viel größere Bedeutung zu als vergleichbaren Appellen an das türkische Bewußtsein. Das Aufkommen einer türkisch-nationalen Bewegung im Osmanischen Reich kurz vor dem Ersten Weltkrieg wurde zwar registriert, die eine oder andere Nummer von *Türk Yurdu* auch verboten oder zensiert,³³ diese Maßnahmen standen aber in keinem Verhältnis zur Jagd auf panislamistische Publikationen, wie sie 1910 ausgebrochen war.

Die Idee von der Einheit der türkischen Völker war im Zarenreich keine neue Erscheinung. An dem Versuch, eine für alle Türken vom Bosphorus bis nach China verständliche Schriftsprache zu entwickeln (ein Bemühen, das untrennbar mit der Person des krimtatarischen Pädagogen und Schriftstellers İsmail Bey Gasprinski und seiner Zeitschrift *Terciman* verbunden ist), störte sich das Innenministerium vor dem Krieg kaum. Dies lag zu einem guten Teil an der Ergebnislosigkeit Gasprinskis gegenüber dem Zaren und dem russischen Staat: Eine Regierungsstudie von 1916 über die Haltung rußlandmuslimischer Blätter zum Krieg mit den Osmanen stuft den *Terciman* als loyales Blatt mit oktobristischer Ausrichtung ein.³⁴

Erst spätere politische Entwicklungen führten dazu, daß Sowjetforscher den Ursprüngen türkisch-nationaler Bewegung ein neues Gewicht beimessen. Hier wären zu nennen:

- Der Turanismus der Jungtürken im und nach dem Ersten Weltkrieg
- Der Separatismus turko-tatarischer Bevölkerungsgruppen im Kaukasus, auf der Krim und in Zentralasien während des Bürgerkrieges (1917-22)
- Der Nationalkommunismus der 20er Jahre
- Die Kooperation turko-tatarischer Exilgruppen mit dem faschistischen Deutschland im Zweiten Weltkrieg und mit den Westmächten im Kalten Krieg

Seit den späten 20er Jahren erschienen in Baku, Kasan, Moskau u.a. die ersten Schriften, die sich mit der Geschichte der verschiedenen turko-tatarischen Nationalbewegungen auseinandersetzten.³⁵ Panislamismus und Panturkismus wurden nun als Instrumente der osmanischen und deutschen Außenpolitik dargestellt, die auf eine Zerstörung Rußlands bzw. der Sowjetunion hinarbeiten sollten. Gasprinskis Eintreten für eine sprachliche und kulturellen Einheit aller Türken wurde als Versuch gewertet, die Rußlandmus-

33 RIGA, F. 779, Op. 4, D. 320, L. 388. Verbot der Nr. 7 (1912/1327).

34 RIGA, F 821, Op. 133, D. 449, Ll. 379-80. Der Gründer des *Terciman*, İsmail Bey Gasprinski, war zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben. Dennoch ist die in dieser Studie getroffene Einstufung des Blattes als 'Zeitung oktobristischer Ausrichtung' (*gazeta oktjabristskago napravlenija*) für die Haltung des Innenministeriums gegenüber Gasprinski charakteristisch. Bereits in der eingangs erwähnten Studie des Jahres 1911 wurde vom *Terciman* als der einzigen gemäßigten tatarischen Zeitung gesprochen, die sich den Prinzipien des Bundes vom 17. Oktober verpflichtet fühle: s. Gol'mstrem (Hrsg.), *Musul'manskaja pečat'*, S. 5.

35 A. Arşaruni und Ch. Gabidullin, *Očerki Panislamizma i Pantjurkizma v Rossii* (Moskau 1931); Ljucian Klimovič, *Islam v Carskoj Rossii. Očerki* (Moskau 1936). In Baku erschienen u.a. Vâli Xulflu, *Panislamizm, imperiyalizm vâ ruhaniyyät* (Baku 1929). Desweiteren Bâkir Çobanzadâ, *Krim-Tatar ädâbiyyatında qurultayçılıq vâ millätçilik* (Baku 1929).

lime an das osmanische Kalifat zu binden und damit in die Abhängigkeit von Deutschland zu bringen.³⁶

Als es nach dem Zweiten Weltkrieg darum ging, die Nationalgeschichten der muslimischen Sowjetrepubliken neu zu konzipieren, wurden auch in Aserbaidschan alle historischen Strömungen, die zu einer sprachlichen Einheit der Türken aufriefen, eine Anlehnung an die Istanbulers Hochsprache gar gefordert hatten, als volksfeindlicher Panturkismus und Panislamismus gebrandmarkt. Dabei konnten die sowjetaserbaidschanischen Forscher anscheinend ohne ideologische Berührungsängste auf die Berichte der zaristischen Polizei zurückgreifen und sie in die eigenen Interpretationen einbauen. Wer 1911 panislamistischer Umtriebe bezichtigt worden war, die die Macht des Zarenreichs untergruben, der fand auch in den Forschungen der Sowjetperiode wenig Sympathie und Verständnis.³⁷ Leider wurde dabei häufig die unklare Begrifflichkeit der Zarenzeit übernommen. Panislamismus und Panturkismus blieben somit auch in der Wissenschaft Argumente, mit denen der politische Gegner diffamiert werden konnte.

Unter dem Titel „Die islamische Ideologie und ihre Kritik in Aserbaidschan zu Beginn des 20. Jh.“ erschien 1973 die bis dahin ausführlichste aserbaidschanische Darstellung zur Frage der Verbreitung panislamistischer und panturkistischer Strömungen im Transkaukasus.³⁸ Obgleich auch sie nicht neutral bleibt – immerhin sollte die Studie als Lehrmittel zur atheistischen Erziehung an den Hochschulen Verwendung finden –, so versucht ihr Autor Qādim Mustafajev jedoch, die Entstehungsgeschichte dieser Phänomene aufzuarbeiten. Ausführlich behandelt er die Islampolitik der zaristischen Regierung, die er mit folgenden Worten charakterisiert:

„Der Zarismus hat erfolgreich die inneren Widersprüche ausgenutzt, die zwischen den von ihm beherrschten muslimischen Ländern existierten; er war daran interessiert, die konfessionelle Spaltung der Muslime zu vertiefen. Im Verborgenen hat er mit Frankreich und England Kontakt aufnehmend einen entschiedenen Kampf gegen den Panislamismus geführt, der vom Boden der sultanischen Türkei aus propagiert wurde; er hat alle nationalen und kulturellen Bewegungen, die die Rußlandmuslime erfaßt hatten, mit der Politik der Türkei in Verbindung gebracht und sie als Panislamismus gebrandmarkt.“³⁹

Der Autor unterscheidet zwischen mehreren Formen panislamischer Propaganda, hauptsächlich hinsichtlich ihrer Ziele. Einem politischen Panislamismus, wie er von der osmanischen Regierung verfolgt worden sei und dem Machterhalt eines Imperiums gedient habe, stellt er einen kulturellen Panislamismus gegenüber, der charakteristisch für

36 Auch die Einträge „Panislamizm“ in den Ausgaben der *Großen Sowjet-Enzyklopedie* (1939, 1955 und 1975) weisen auf die Rolle Deutschlands hin; s. hierzu Landau, *The Politics of Pan-Islam*, S. 170-73. Sowjetaserbaidschanische Studien bewerteten den Panislamismus ebenfalls als Mittel deutscher Außenpolitik; M.G. Orudžev, *Iz istorii pronikošenija germanskogo imperIALIZMA v Turciju s konca XIX veka po 1914 godu* (Baku 1961), S. 84.

37 Mirāhmādoṽ, *Azərbaycan Molla Nəsrəddini*, S. 334, bemühte sogar die altbekannte abendländische Vorstellung vom *Feuer und Schwert*, um die Politik der Panislamisten und Panturkisten zu charakterisieren („qılinc və oda əl atan pantürkist və panislamist xilaskarlar“).

38 Mustafajev, *XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanı*.

39 Ebd., S. 128.

die Belange von kolonisierten Völkern gewesen sei. Diese Form des Panislamismus habe im wesentlichen vier Ziele verfolgt,⁴⁰ die mit Einschränkung auch für unseren kaukasischen Fall relevant waren:

- Die Lehre der richtigen Religion
- Die Lehre der islamischen Geographie, das heißt des Kennenlernens der Muslime untereinander
- Die Lehre der richtigen islamischen Geschichte (Entstehung und Aufstieg des Islams sowie Gründe seines Niedergangs)
- Die Entwicklung einer einheitlichen Sprache für alle Muslime

Das Medium dieses kulturellen Panislamismus, der den zeitgenössischen rußlandtürkischen Konzeptionen vom *ittihad-i islam* am nächsten kommt, waren die Presse und die nationalen Schulen. Trotz aller Gemeinsamkeiten bei der Zielsetzung in Ägypten, Indien oder Rußland wichen die Argumentationen doch zum Teil erheblich voneinander ab. Auf Aserbajdschan übertragen ergibt sich aus der Analyse führender Bakuer Periodika in türkischer Sprache zwischen 1905 und 1914 folgendes Bild:⁴¹

Die Lehre der richtigen Religion

Unter richtiger Religion wurde ein Glaube verstanden, der den Erfordernissen der Moderne entsprach, ja von den Muslimen eine Erneuerung in allen Lebensbereichen forderte. Das kulturelle und soziale Niveau der Europäer sollte mit Hilfe einer neuen Islaminterpretation erreicht werden. Entschieden wandten sich die Anhänger gegen jede Form von konfessioneller Spaltung. Der gerade im Kaukasus latente Antagonismus zwischen Schiiten und Sunniten wurde als Anachronismus empfunden. Solche Zwietracht, die den Grundprinzipien des Islams zuwiderlaufe, sei verantwortlich für den Niedergang der islamischen Staaten und nütze nur den Feinden.⁴²

Der religiösen Annäherung zwischen Schiiten und Sunniten entsprach auf politischer Ebene der Wunsch nach einem Zusammenrücken der beiden Nachbarstaaten Iran und Türkei. In zahlreichen Vergleichen mit Iran schnitt das Osmanische Reich jener Tage in den Augen aserbajdschanischer Intellektueller besser ab.⁴³ Bei aller Nähe zur iranisch-schiitischen Kultur trauten sie Istanbul ein ungleich größeres Entwicklungspotential zu.⁴⁴

40 Ebd., S. 134.

41 *Häyat* (1905-06), *İrşad* (1906-08), *Tərəqqi* (1908-09), *İttifaq* (1908-09), *Häqiqät* (1909-10), *Günəş* (1910-11), *Säda* (1909-11), *Yeni Häqiqät* (1911), *İqbal* (1912-15); sowie die Zeitschriften *Füyuzat* (1906-07), *Yeni Füyuzat* (1910-11), *Nicat* (1910-12), *Haqq Yolu* (1911-12), *Şəlalə* (1913-14).

42 Schiitisches Desinteresse am Schicksal des sunnitischen Osmanischen Reichs beklagte *Haqq Yolu* angesichts der militärischen Konflikte (Tripoliskrieg, Balkankriege); *Haqq Yolu* 1912, Nr. 19 (24.10.1912), „Hilal-i Ähmär Cämiyyäti və Qafqasıya“, S. 1-2.

43 Einen solchen Vergleich stellte der schiitische Gelehrte Axund Yusif Talibzadə bereits 1906 nach einem Istanbul-Aufenthalt an. Die mehr als ein Dutzend Beiträge erschienen in *Häyat* zwischen Nr. 127 und Nr. 165 (3. Cämadiyüävval 1324 und 18. Cämadiyüälaxir 1324) unter den Titeln „İstanbul səfərində gördüklərim“ bzw. „Osmaniyyə dövləti ilə İrənanın müqayisəsi“ teilweise unter Pseudonymen wie *İslamoğlu*.

44 So sprach Ähməd Ağayev von einem höheren sittlichen Niveau der Osmanen; *Häqiqät* 1909, Nr. 3 (27. Zilhiccə 1327), „Ätəbat-i aliyat“.

Beispielhaft für diese Form des kulturellen Panislamismus ist das Wirken Axund Yusif Talibzadäs.⁴⁵ Als antirussischer Panislamist und Feind der Sowjetunion verfeindet⁴⁶ wurde er in der sowjetischen Geschichtsschreibung nur gelegentlich erwähnt. Eine Auseinandersetzung mit seinen zahlreichen Schriften fand bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts nicht statt. Zur *Persona non grata* der aserbajdschanischen Geschichte erklärt, wurden seine Arbeiten auch nicht in den Gesamtkatalog der zwischen 1780 und 1920 gedruckten aserbajdschanischen Bücher aufgenommen.⁴⁷ Seine Schriften stellten somit nach offizieller Lesart keinen Beitrag zur aserbajdschanischen Kulturgeschichte dar. Bis zum Ende der Sowjetunion blieben sie in den *Spezfonds* der Bibliotheken. Erst nach 1991 wurden sie einem breiteren Lesepublikum wieder zugänglich gemacht.

Im zweiten Teil einer auf drei Teile angelegten *Kurzen Geschichte des Islams* behandelt Talibzadä ein für das schiitische Geschichtsbild sensibles Thema: die innerislamische Auseinandersetzung um die Leitung der Gemeinde nach dem Tode des Propheten.⁴⁸ Das Haupttitelblatt teilt uns mit, daß es sich um ein Lehrbuch für die Mittel- und Oberschulen (*rüşdi və ä'dadi*) handelte. Es darf als Versuch gewertet werden, schiitischen Schülern ein Bild der frühislamischen Geschichte zu vermitteln, das keinerlei Vorurteile gegen den sunnitischen Islam aufkommen lassen soll. So erhalten die Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUtmān, die von Schiiten im Gegensatz zu den Sunniten traditio-

45 Yusif Axund Mustafaoğlu Talibzadä Yusif Ziya kam am 22. Januar 1877 in Tiflis zur Welt. Seine Grundausbildung erhielt er in einer Tifliser Schule, die der schiitischen Sektion der geistlichen Verwaltung des Kaukasus unterstand. Auch die Mittelschule besuchte er in Tiflis. 1894 zog die Familie nach Mašhad (Iran). Dort nahm er eine religiöse Ausbildung als schiitischer Gelehrter auf, die er schließlich in Bagdad als *Axund* beendete. 1899 nahm er in Baku mit Unterstützung des Ölmagnaten Tağıyev die Stelle des Scharia-Lehrers an der örtlichen Russisch-Tatarischen Schule an. Ab 1901 begann er Unterrichtsbücher auf aserbajdschanisch zu schreiben. Er war Verfasser von knapp einem Dutzend aufklärerischer Schriften, die sich mit religiösen Fragen beschäftigten. Gleichzeitig nahm er auch aktiv am aserbajdschanischen Pressewesen teil. 1910 verließ er den Kaukasus und ging ins Osmanische Reich, wo er 1912 eine Militärausbildung erhielt und bereits in den Balkankriegen als Offizier mitkämpfte. Im Ersten Weltkrieg kämpfte er ebenfalls auf osmanischer Seite im Osten Anatoliens an der Kars/Ardahan-Front. 1918 kam er mit der türkischen Armee nach Baku und wurde 1919 als osmanischer Vertreter nach Täbriz gesandt. Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs blieb er zunächst in Nachitschewan und schloß sich nach einem erneuten Kurzaufenthalt in Baku 1922 der antisowjetischen Aufstandsbewegung Enver Paşas in Turkestan an. Dort fand er am 18. Mai 1923 in einem Gefecht den Tod. Diese Angaben entstammen einem maschinengeschriebenen Lebenslauf, den das Abdullah Şaiq-Museum (Baku) verwahrt (*Abdulla Şaiq Münzil Muzeyinin ekspozitsiyası*). Herrn Kamal Talibzadä, dem Leiter des Museums und Neffen Axund Yusifs, verdanke ich Einsicht in diesen Lebenslauf.

46 In seinen Erinnerungen an die Kämpfe in Turkestan schildert Zeki Velidi Togan seinen zeitweiligen Vorgesetzten als Panislamisten par excellence, als bedingungslosen Parteigänger Enver Paşas. Der schiitische Gelehrte Talibzadä habe immer wieder das Gespräch mit sunnitischen Geistlichen in Zentralasien gesucht und für eine Überwindung konfessionellen Denkens geworben; Zeki Velidi Togan (1969), *Hâtıralar. Türkistan ve diğər müslüman doğu Türklerinin milli varlık ve kültür mücadeleleri* (Istanbul), S. 407 ff.

47 A. Y. Äliyev (Hrsg.), *Azərbaycan kitabı (Bibliografiya). Üç çıldä. I cild 1780-1920* (Baku 1963).

48 Axund Yusif Talibzadä, *Müxtäsär tarix-i islam. İkinci hissä. Äimmä-i isna-äşär, xüläfa-yi raşidin və xüläfa-yi häni-ümeyyənin ähvalatına müştämildir* (Baku 1330/1912).

nell als Usurpatoren betrachtet werden,⁴⁹ den bei den Sunniten üblichen Beinamen *raṣī-dīn* („die Rechtgeleiteten“). Der vierte Kalif ‘Alī, Schwiegersohn und Vetter des Propheten, akzeptiert in dieser Darstellung die Herrschaft seiner Vorgänger, solange sein Vorrang in religiösen Fragen nicht in Zweifel gezogen wird. Auch die Beschreibung der Tragödie von Kerbela, bei der 680 n. Chr. ‘Alīs Sohn Ḥusain, der Enkel des Propheten, von einer Armee des umayyadischen Kalifen getötet wurde, soll den Schülern keinen Anlaß zu Haßgefühlen gegenüber Sunniten geben.

Auslöser dieser innerislamischen Kämpfe um die Macht waren Talibzadä zufolge nicht Glaubensfragen, sondern vielmehr ein vorislamisches arabisches Stammesdenken. Die Sunniten seien als eigenständige religiöse Gruppe erst lange nach diesen Ereignissen entstanden; daher macht sie der Autor auch nicht direkt für die geschilderten Tragödien verantwortlich. Alle späteren Kriege zwischen den Konfessionen sollen von den Schülern als Weiterleben solcher Stammesfehden in religiösem Gewand erkannt werden. Die historisch bedingte Spaltung des Islams in zahlreiche Fraktionen zu überwinden, bleibt für ihn die oberste Pflicht eines jeden verantwortungsbewußten Muslims.⁵⁰

Die Lehre der islamischen Geographie

Das gegenseitige Kennenlernen der islamischen Welt, das heißt, die verschiedenen islamischen Völker miteinander bekannt zu machen, war ein Ziel, für das die Presse das geeignetste Medium bildete. Alle Blätter, die diese Absicht verfolgten, bemühten sich, regelmäßig in Rubriken wie „die Welt des Islams“, „die islamische Presse“ usw. über das Leben von Muslimen rund um den Globus zu berichten. Reiseberichte waren hierbei ein äußerst beliebtes Mittel, um den Leser über Vorgänge bei anderen Völkern zu unterrichten. Im Mittelpunkt des Interesses standen dabei Themen wie die Lebensweise, das Schul- und Pressewesen sowie die Lage der Frau. Diese Themen waren Meßlaten für die Beurteilung, ob eine Bevölkerungsgruppe fortschrittlich oder ungebildet genannt werden konnte.⁵¹ Da nur wenige Zeitungen überall Sonderkorrespondenten hatten, waren die meisten Blätter darauf angewiesen, Reportagen aus anderen Periodika zu übernehmen. Die Bakuer Presse stand so in ständigem Kontakt zur tatarischen und osmanischen.⁵² Auflagenstarke Istanbuler Zeitungen konnten ihre Bakuer Kollegen mit Be-

49 Dieser klassischen Darstellung folgte noch 1901 der Leiter der geistlichen Verwaltung der Schiiten im Kaukasus, Axund Äbdüssalam Axundzadä (1843-1907), in seiner Geschichte der Propheten; s. die Neuauflage Axund Äbdüssalam Axundzadä, *Müqaddäs peyğümbärlär tarixi* (Baku 1993), S. 117-125.

50 Ähnlich hatte sich Talibzadä schon einige Jahre früher geäußert; Axund Yusif Talibzadä, *İslam və mäsahib* (Baku 1324). Zum Versuch einer Annäherung zwischen Schiiten und Sunniten im 20. Jahrhundert s. Rainer Brunner, *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, (Islamkundliche Untersuchungen 204), (Berlin 1996).

51 Ein interessantes Beispiel für diese Art der Berichterstattung bilden die „Ägyptischen Briefe“ („Mısır mäktublari“) des Krimtataren Hasan Sabri Ayvazov an *İrşad*, die u.a. recht hart mit den dortigen Jungtürken ins Gericht gehen; die zwölf Briefe erschienen 1908 zwischen Nr. 13 und Nr. 41 (8. Mühärräm 1326 bis 9. Rabiülävval 1326).

52 So griff die Bakuer Zeitung *İqbal* (1912-15) auf die Beiträge der in Astrachan erscheinenden Zeitung *İdel* zurück, um über die Lage der Turkmenen zu berichten; *İqbal* 1912, Nr. 15 (16. Rabiülaxir 1330), „Äxbar-i daxiliyyä: Türkmenlär mäişätindän“, S. 3.

richten aus der ganzen Welt versorgen. Aufgrund der sprachlichen Nähe zum Osmanischen mußte man sich meist gar nicht die Mühe machen, einen solchen Beitrag zu übersetzen, wie dies bei Übernahmen aus der tatarischen Presse nötig war.

Auch wenn im Prinzip alle muslimischen Völker für den Leser interessant sein sollten, so läßt sich doch eine deutliche Tendenz zugunsten turksprachiger Bevölkerungsgruppen feststellen. Berichte über Kasachen, Turkmenen, die Sarten Turkestans oder die Tataren Litauens wurden nicht müde, vom gemeinsamen türkischen Ursprung all dieser Völker zu sprechen. Kleine Kostproben ihrer Sprachen dienten dazu, dem aserbajdschanischen Leser diese ethnische Verwandtschaft anschaulich zu verdeutlichen. Darüber hinaus vermittelten diese Beiträge dem Leser das Gefühl, mit seinem Schicksal als Mitglied einer nationalen und religiösen Minderheit nicht alleine zu sein. Aus den Erfahrungen, schrecklichen wie positiven, die ein türkischer Bruder mit dem russischen Staat gemacht hatte, konnte das eigene Volk lernen.

Die Lehre der richtigen islamischen Geschichte

Ein neues Verständnis der islamischen Geschichte sollte die Gründe für den Niedergang der islamischen Staaten nennen und Perspektiven für eine Erneuerung aufzeigen. Da es sich aus Sicht vieler Autoren bei den meisten vorderasiatischen Herrschaftsgebilden seit dem frühen Mittelalter um türkische Gründungen handelte,⁵³ bedeutete islamische Geschichte meist auch türkische Geschichte. Die Verantwortlichen für den Verlust der kulturellen und politischen Vormachtstellung in Asien sah diese Krisenliteratur⁵⁴ in selbstsüchtigen türkischen Herrschern, die, statt gegen die gemeinsamen Feinde zusammenzustehen, sich lieber gegenseitig zerfleischt hätten. Als warnendes Beispiel für eine solche Fehlentwicklung wurde gerne auf das Schicksal der Goldenen Horde verwiesen.⁵⁵ Die Vorliebe türkischer Eliten für fremde Kulturen und Sprachen, ihre Bereitschaft, sich zu assimilieren, wurde ebenso angeprangert. Eine solche Einstellung führe nur dazu, daß man sich seines Türkentums schäme. Der Herausgeber der Zeitschrift *Füyuzat*, Äli Bâi Hüseyinzadâ, verlieh mehrfach seiner Hoffnung Ausdruck, daß die Türken in naher Zukunft ihre bisherigen Ethnonyme, die auf dynastischen Bezeichnungen wie Osmanen oder Özbeken beruhten, zugunsten eines einheitlichen Volksnamens aufgäben.⁵⁶

Gegen russische, persische und arabische Vorurteile, bei den Türken handele es sich um kulturlose, innerasiatische Barbaren bezog Äli Bâi Hüseyinzadâ schon 1905 in einer

53 Dies gelte auch für die Mehrheit der iranischen und indischen Dynastien; s. Äli Bâi Hüseyinzadâ in *Füyuzat* 1907, Nr. 23 (28. Cämadiyülväväl 1325), „İntiqad ediyoruz“, S. 373.

54 Zur zeitgenössischen osmanischen Krisenliteratur sei auf die Studie von Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, (Islamkundliche Untersuchungen 199), (Berlin 1996), verwiesen.

55 Ein Beispiel hierfür ist die Artikelserie „Rusiyada tatarlar“ von Ahmed Kemal in *Yeni Füyuzat* 1911; hier speziell *Yeni Füyuzat* 1911, Nr. 2 (11. Januar 1911), „Rusiyada tatarlar“, S. 2-4.

56 So unter dem Pseudonym *Turani* in *Füyuzat* 1907, Nr. 9 (6. Müharräm 1325), „Türk dilinin vâzifâ-i mädâniyyâsi“, S. 140-42.

Artikelserie (*Wer sind die Türken und wer gehört zu ihnen?*) Stellung.⁵⁷ Die Türken forderte er auf, endlich ihre eigene Geschichte zu schreiben. Von ihren Nachbarn, die sie im Laufe der Geschichte immer wieder mit Krieg überzogen hätten, könnten sie keine neutrale Geschichtsschreibung erwarten. Die Entdeckung einer antiken türkischen Hochkultur in Innerasien und an der Seidenstraße durch die europäische Forschung wurde von Hüseyinzadä und anderen aufmerksam verfolgt. Die Entzifferung der alttürkischen Orchoninschriften legte die Vermutung nahe, daß türkische Völker lange vor der Islamisierung bereits Kulturträger gewesen waren. Spekulationen über den Verbreitungsgrad türkischer Volksgruppen gingen bereits 1906 so weit, daß in Mexiko lebende Indianerstämme aufgrund angeblicher sprachlicher Gemeinsamkeiten für entfernte türkische Verwandte gehalten wurden.⁵⁸

Historische Überlegungen wurden in der damaligen aserbajdschanischen Presse jedoch nicht zum Selbstzweck angestellt: Der Leser sollte Rückschlüsse auf die aktuelle Lage der islamisch-türkischen Welt ziehen. Hier ist zwischen einer innerislamischen und einer innertürkischen Argumentationsebene zu unterscheiden. Um den türkischen Führungsanspruch in der islamischen Welt zu rechtfertigen, verwiesen viele Autoren auf den Beitrag, den türkische Herrscher seit dem 11. Jahrhundert geleistet hätten, um den Islam vor den Angriffen des Westens zu schützen. Nach einer vorangegangenen arabischen und persischen befände man sich jetzt in einer dritten, türkischen Epoche der islamischen Geschichte. Das Schicksal der islamischen Völker liege in den Händen der Türken, unter denen sich die Osmanen ganz besondere Verdienste erworben hätten. Der Anspruch der türkischen Osmanen auf das Kalifat sei daher ganz gerechtfertigt.

Rebellionen gegen die osmanische Herrschaft, wie sie periodisch auf der arabischen Halbinsel stattfanden, wurden von den Rußlandtürken einhellig verurteilt. Es war vor allem Ähmäd Ağayev, der mit an Rassismus grenzenden Bemerkungen über den Charakter der Araber auffiel. Die Orenburger Zeitung *Vokyt* erinnerte sich 1910:

„In einer Situation, in der die Türkei sehr schwach war, zu einer Zeit, als die Türken Aserbajdschans unter der Tyrannei der Perser litten und bei den Rußlandmuslimen keine vernünftige Bewegung zu erkennen war, schrieb der berühmte Schriftsteller Ähmäd Bāy Ağayev in *Kaspj*:⁵⁹

«Das Zeitalter der Araber ist vorüber. Dieses Volk hat ausgedient. Der Islam kann von ihnen nichts mehr erwarten. Sie schaden ihm nur. Die Zukunft des Islams liegt in den Händen des edlen turko-tatarischen Volkes, das bald erwachen wird. Sie werden

57 *Häyat* 1905, Nr. 4 (19. Rābiūlaxir 1323); Nr. 9 (25. Rābiūlaxir 1323); Nr. 16 (4. Cämadiyülvāvāl 1323); Nr. 22 (14. Cämadiyülvāvāl 1323); Nr. 35 (4. Cämadiyüssani 1323); Nr. 52 (29. Cämadiyüssani 1323); Nr. 81 (24. Şā'ban 1323); Nr. 82 (25. Şā'ban 1323), „Türklär kimdir və kimlārdān ibarātdir?“.

58 *Häyat* 1906, Nr. 13 (3. Zilhiccā 1323), „Amerika mātbuat vākillāri ilā mūlaqat“.

59 Diese Artikel erschienen noch vor Ausbruch der ersten Russischen Revolution zwischen 1895 und 1904; s. Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (Cambridge u.a. 1985), S. 35-36. Siehe auch die Analyse einiger Beiträge Ağayevs über die arabische Frage in Mustafayev, *XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanca*, S. 152 ff., 187-88.

den Anstoß zum Voranschreiten der islamischen Welt geben. Alle Muslime werden sich an diesen Völkern [den Turko-Tataren] orientieren.»

Damals war es schwierig, diesen Worten Glauben zu schenken. Aber die Zeit hat ihre Richtigkeit bewiesen.“⁶⁰

Als sich Ende 1910 Imam Yaḥyā im Jemen wieder einmal von den Osmanen lossagte und als Araber den Türken das Recht absprach, den Kalifen zu stellen, kam es in Rußland zu einer reichsweiten Solidarisierung mit dem osmanisch-türkischen Bruder. Ob in Kasan, Orenburg, Bachčesaraj oder Baku, die turksprachige Presse verurteilte im Januar 1911 in nie dagewesener Eintracht das, was sie arabische Treulosigkeit nannte.⁶¹ Diese Solidarisierung mit den bedrohten Osmanen ist ein wichtiges Indiz für ein neuentstandenes türkisches Geschichtsbewußtsein der rußlandmuslimischen Intelligenzija. Es ging diesmal nicht so sehr um die Zurückweisung christlich europäischer Unterstellungen wie im Falle der Panislamismus-Debatte, als vielmehr um eine türkische Positionsbestimmung gegenüber muslimischen Arabern.

Was die innertürkische Dimension angeht, so glaubte die aserbajdschanische Presse, in den Oghusen das älteste und würdigste türkische Volk gefunden zu haben. Die Oghusen, zu deren Nachfahren sich die kaukasischen wie osmanischen Türken zählen dürften, hätten die alttürkische Runenschrift selbst erfunden und in grauer Vorzeit ganz Asien erobert. Aus ihren Reihen seien später die Seldschuken hervorgegangen, die das abbasidische Kalifat vor dem Untergang gerettet hätten. Die Osmanen, die sich auf *Kayı*, den ältesten Enkel des mythischen *Oğuz Han* beriefen, seien die edelsten Nachfahren der alten Oghusen.⁶² Ihr Weltreich dokumentiere eindrücklich ihre außergewöhnlichen Fähigkeiten. Daher obliege es auch heute den osmanischen Türken, eine Führungsrolle innerhalb der türkischen Völkerfamilie einzunehmen.

Der Oghusenkult in der Bakuer Presse darf sicherlich als Ersatz für fehlende nationalstaatliche Traditionen gewertet werden. Wolga- und Krimtataren konnte an ihre langlebigen Khanate anknüpfen, wenn sie sich der Geschichte ihres Volkes zuwandten. Die Vorstellung von einer kulturellen Überlegenheit der oghusischen Türken war ihnen allerdings fremd.

Die Entwicklung einer einheitlichen Sprache

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Frage nach der Literatursprache des Transkaukasus bereits längst zugunsten des Türkischen entschieden. Als Bakuer Kreise 1907 eine persischsprachige Zeitung veröffentlichen wollten, reagierte die Zeitschrift *Füyuzat* in ungewöhnlich scharfer Form: Der Kaukasus gehöre, wie im übrigen auch Iranisch-

60 *Vakyt* 1910, Nr. 579 (16. Səfər 1328), „Garəb itxilaly“, S. 1.

61 Aserbajdschanischerseits seien hier genannt: Ahmed Kemal in *Yeni Füyuzat* 1911, Nr. 5 (01.02.1911), „Äl-eyb fina“; Ähməd Ağayev in *Yeni Həqiqət* 1911, Nr. 8 (11. Səfər 1329), „Osmanlı məktubatu: Yəmən əhvalatı“; M.N. Qaragözov in *Nicat* 1911 (29.01.1911), „Ärəblər rə'ya nu göriyörlər?“; Älabbas Müznib in *Hilal* 1911, Nr. 3 (15.01.1911), „Binəva islam“.

62 Neben Hüseyinzadə trat vor allem Abdullah Sur (1883-1912) mit historischen Beiträgen dieser Art in Erscheinung; s. seine Artikelserie „Wer sind die Türken? / Türkische Geschichte“ in *Həqiqət* 1910, Nr. 150 (7. Rəcəb 1328), „Türklər kimdir?“; Nr. 152 (10. Rəcəb 1328), „Türk tarixi“; Nr. 153 (11. Rəcəb 1328), „Türk tarixi“; Nr. 154 (12. Rəcəb 1328), „Türk tarixi“.

Aserbaidshan, zur großen türkischen Welt, schrieb Hüseyinzadə; persische Zeitung sollten in Südiran, Belutschistan und Indien erscheinen.⁶³

Wie den Türken als Ethnie so wurde auch ihrer Sprache eine Vorreiterrolle in der islamischen Welt zugestanden. Um mit der europäischen Moderne Schritt halten zu können, sollten nichttürkische Muslime Türkisch lernen.⁶⁴ Dies galt insbesondere für die kleineren Völker des Kaukasus wie die verschiedenen Ethnien Dagestans oder die Talytsch. Die Verkehrssprache der Rußlandmuslime müsse in Politik und Wissenschaft Türkisch werden, ist ein häufig geäußelter Wunsch.⁶⁵ Der Versuch der russischen Sprachwissenschaft, die Kleinstsprachen des Kaukasus zu verschriften, wurde als schädliche *divide et impera*-Politik abgelehnt, die langfristig zu einer Russifizierung dieser Völker führe.⁶⁶

Allerdings waren sich die Autoren bewußt, daß ihre Muttersprache dem Anspruch, die islamische Sprache des dritten Zeitalters zu sein, noch nicht gewachsen war. Die Auseinandersetzung um die Entwicklung einer modernen türkischen Nationalsprache nahm in der aserbaidshanischen Vorkriegsperiode daher einen breiten Raum ein. Sollte man die osmanische Schriftsprache übernehmen, eine allgemeintürkische Sprache erschaffen, wie es Gasprinski vorschlug, oder die lokale Mundart des Kaukasus weiterentwickeln? Erst die 20er Jahre brachten in dieser Frage eine endgültige Entscheidung.⁶⁷

Diese Ausführungen verdeutlichen, wie schwierig es ist, zwischen panislamistischem und panturkistischem Gedankengut eine klare Trennungslinie zu ziehen. Oft überschritten sich nationale und religiöse Argumentationen. Als Türke war man gleichzeitig auch Muslim. Mehr und mehr erhielten jedoch islamische Geschichte, Geographie, Sprache, ja selbst Religion die Konnotation türkisch. Diese Einengung des Blickwinkels stand in vielen Ländern des islamischen Orients am Beginn des „Erwachens“ nationaler Bewegungen. Die Nationalisierung des islamischen Kulturerbes kennzeichnet somit den kulturellen Panislamismus der Vorkriegsepoche in Aserbaidshan und anderen von Muslimen bewohnten Teilen des Russischen Reiches.

63 Äli Bâi Hüseyinzadə in *Füyuzat* 1907, Nr. 23 (28. Cämadiyülxir 1325), „İntiqad ediyorum“, S. 369-77.

64 Abdullah Sur rief Iran dazu auf, sich das Osmanische Reich zum Vorbild zu nehmen, da alle politischen Reformen des 19. Jh. dort geglückt seien. Türkisch sei die Sprache der modernen Technik und der Verwaltung und müsse nun auch an iranischen Schulen gelehrt werden; *İrsad* 1906, Nr. 210 (1. Şâ'ban 1324), „İrana mahsus bir mülahizə“, S. 1-2.

65 Nachdem sich einige Lehrer nichttürkischer Bevölkerungsgruppen (wie die in der Region Kuba lebenden Lesginer und die in Lenkoran lebenden Talytsch) geweigert hatten, türkische Unterrichtsbücher an ihren Grundschulen zu verwenden, rief *Füyuzat* eindringlich dazu, diese Volksgruppen von der Notwendigkeit einer türkischen Ausbildung zu überzeugen; *Füyuzat* 1907, Nr. 27 (22. Şâ'ban 1325), „Bakıda bu günlərdə in'iqad edən ikinci müəllimlər ictimaiyyəti“, S. 441-44.

66 Siehe die Artikelserie „In jedem Dorf eine Sprache oder der Untergang Dagestans“ von Müəllim İslam Bâi Qəbulov in *İqbal* 1912, Nr. 61 (12. Cämadiyülxir 1330), S. 2; Teil II in Nr. 62 (13. Cämadiyülxir 1330), S. 3; Teil III in Nr. 63 (14. Cämadiyülxir 1330), S. 2, „Hər kənddə bir dil yaxud Dağıstanın inqirazi“.

67 Zur Geschichte der modernen aserbaidshanischen Literatursprache sei auf A. Abdullayev, *Azərbaycan dilinin tədrisi tarixindən* (Baku 1966) verwiesen. Jüngst erschien hierzu Nizami Xudiyev, *Azərbaycan ədəbi dili tarixi* (Ankara 1997).

Mit der Emigration Ähmäd Ağayevs, Äli Bāy Hüseyinzadäs und Axund Yusif Talhbazdäs sowie dem Tode Abdullah Surs 1912 verlor die aserbajdschanische Presse wenige Jahre vor dem Ersten Weltkrieg die wichtigsten Vertreter des oben skizzierten kulturellen Panislamismus.⁶⁸ Ihre Suche nach Turan, nach einer besseren Zukunft für die türkischen Bewohner Vorderasiens, setzten die Emigranten in Istanbul fort. Dennoch blieb ihr Wirken im Kaukasus nicht so erfolglos, wie es uns die sowjetische Geschichtsschreibung lange weismachen wollte: Den Grundstein für ein modernes aserbajdschanisch-türkisches Bewußtsein haben sie mitgelegt. Nach Jahrzehnten der Verfernung werden sie nun seit dem Ende der Sowjetunion rehabilitiert. Wie es das Schicksal will, erfolgt die Rehabilitation nun durch dieselbe Generation Literaturwissenschaftler, die den Mythos vom Volksfeind einst geprägt hat.⁶⁹

68 Diesen Verlust nahmen die Zeitgenossen sehr wohl als solchen wahr. Nach dem Fortgang von Ağayev und Hüseyinzadä sei der Tod A. Surs ein weiterer schwerer Schlag für den Kaukasus, schrieb *İqbal* in einem Nachruf auf Abdullah Sur, *İqbal* 1912, Nr. 61 (12. Cämadiyülxir 1330), „Zayıat-i milliyämiz sänäsi“.

69 So stehen Ağayev und Hüseyinzadä in Äziz Mirähmädovs Beitrag für das neue Literaturlehrbuch der 10. Klasse einträchtig neben den „Helden“ der sowjetaserbajdschanischen Literaturgeschichte wie Cälil Mämmädquluzadä oder Mirzä Äläkbär Sabir; s. Äziz Mirähmädov und Zaman Äsgärli, *Ädäbiyyat. 10-cu sinif üçün dürslik*, zweite Auflage (Baku 1997), S. 230-67.