

Formen der Erinnerung

Herausgegeben von
Günter Oesterle

in Verbindung mit

Marcel Baumgartner, Helmut Berding, Herbert Grabes,
Angelika Hartmann, Klaus Heller, Helmut Krasser,
Gerhard Kurz, Manfred Landfester, Claus Leggewie,
Friedrich Lenger, Günther Lottes, Peter Moraw, Gabriel Motzkin,
Rolf Reichardt, Jürgen Reulecke, Dietmar Rieger,
Werner Rösener, Winfried Speitkamp, Friedrich Vollhardt
und Moshe Zimmermann

Redaktion: Almuth Hammer

Band 15

Vandenhoeck & Ruprecht

Geschichte und Erinnerung im Islam

herausgegeben von
Angelika Hartmann



Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung:
Der lesende Bābūr (1483–1530), Begründer des Moghul-
Reiches in Indien. Einzelblatt im Besitz des British Museum,
London, Inv.-Nr. 1921 10–1103.
© The British Museum

Mit 3 Abbildungen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar
ISBN 3-525-35574-2

Diese Arbeit ist im Sonderforschungsbereich 434 »Erinnerungskulturen«
an der Universität Gießen entstanden
und wurde auf seine Veranlassung unter Verwendung der ihm von der
Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

© 2004, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
Internet: www.vandenhoeck-ruprecht.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch
seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich
zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für
Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Gesetzt aus der Garamond Stempel von Berthold auf PageOne
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde.
Druck- und Bindearbeiten: Hubert & Co., Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
ANGELIKA HARTMANN Einleitung	9
GEERT HENDRICH Identitätskonstruktion und Geschichtsbilder im arabo-islamischen Modernediskurs	31
MOHAMED TURKI Erinnerung und Identität. Ansätze zum Verstehen der gegenwärtigen Krise im arabisch-islamischen Denken	51
RICHARD HATTEMER Gewählt, geachtet, rechtgeleitet – Die ersten Kalifen in der Erinnerung heutiger Muslime	65
SABINE DAMIR-GEILSDORF Politische Utopie und Erinnerung. Das »Goldene Zeitalter« in islamischen Diskursen heute	75
AMR HAMZAWY Die Zeitschrift »al-Manār al-ġadīd« oder die Wiederentdeckung der Reformtradition. Grundzüge eines theoretischen und programmatischen Wandels in der islamistischen Denkströmung	95
IVESA LÜBBEN Nationalstaat und islamische <i>umma</i> bei Ḥasan al-Bannā. Gründungs- mythos und Annäherung an gesellschaftliche Realität	117
GERHARD HOFFMANN Zur Behandlung soziomilitärischer Entwicklungen im mittelalterlichen Vorderen Orient durch arabische Autoren der Gegenwart	145
RÜDIGER LOHLKER Neuerungen und Kanon. Einige Thesen zu einem zentralen Feld des islamischen Wissens	157

RÜDIGER SEESEMANN	
Verfall des Sufismus?	171
BÉATRICE HENDRICH	
Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten	195
JÖRG GERTEL	
Erinnern und Selbstkonstruktion. Konsequenzen sozialer Wissens- produktion in Interviewsituationen	207
ANGELIKA HARTMANN	
Kalifat und Herrschaft im Islam. Erinnerung an Vergangenes und Zukünftiges	223
BÉATRICE HENDRICH	
»Endzweck der Geschichte, die von der Theologie über die Metaphysik zur positiven Wissenschaft fortschreitet, ist Glückseligkeit.« Eine Rede von Mustafa Kemal Paşa über die Aufhebung des Sultanats	243
ANDREA WESTPHAL	
Vergangenheit als Zukunftsmodell? Zur Geschichtskonzeption des islamistischen Denkers Muḥammad ʿAmmāra	259
HENNER KIRCHNER	
Lokale Zensur und globale Öffentlichkeit. Legitimation im Zeitalter globaler Kommunikation: Das Fallbeispiel Tunesien	271
Autorinnen und Autoren	285
Personenregister	289
Sachregister	295

Béatrice Hendrich

»Endzweck der Geschichte, die von der Theologie
über die Metaphysik zur positiven Wissenschaft
fortschreitet, ist Glückseligkeit.«¹

Eine Rede von Mustafa Kemal Paşa über die Aufhebung des Sultanats

Am 1. November 1922 erlässt die Große Nationalversammlung der Türkei (GNVT) in Ankara ein Gesetz, das die Machtverteilung im Staat neu regelt:² Es ist das Gesetz über die Aufhebung des Sultanats und die Neugestaltung des Kalifats. Nach Artikel 1 ist die Regierung der GNVT die einzige Regierung innerhalb der Grenzen des Nationalen Paktes. Artikel 2 lautet: »Das Kalifat ist der osmanischen Dynastie eigen; zum Kalif wird durch die GNVT derjenige aus dieser Dynastie gewählt, der an Wissen und Betragen am reifsten und gefestigsten ist.«³

Diese einschneidende gesetzliche Veränderung, die auch gleichzeitig einen endgültigen Bruch mit dem Padischah in Istanbul und seinen Anhängern bedeutete,⁴ musste sowohl dem Parlament⁵ als auch der Öffentlichkeit gegenüber gerechtfertigt werden.

1 So *Claus Rolshausen* über das politische Denken Henri St.-Simons. Vgl. *Claus Rolshausen, Macht und Herrschaft*, Münster 1997, S. 38.

2 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (im Folgenden zitiert als TBMM ZC) 1.11.22, İ (İnikad) 130 C (Celse) 2, S. 314f. Zum Verlauf der Diskussion vgl. *Ahmet Demirel, Birinci Meclis'te Muhalefet – İkinci Grup*, Istanbul 1994, S. 483–487.

3 Damit hat das Parlament eine der anspruchsvollsten Konzeptionen in der islamischen Geschichte hinsichtlich der notwendigen Qualifikationen des Kalifen entwickelt: Er muss nicht nur die richtige Abstammung haben (*nasab*), sondern auch moralisch qualifiziert sein. Letztere Eigenschaft wurde von den Sunniten nur selten zur Bedingung gemacht, entscheidend war sie bei den moralischen Maximalisten, der Glaubensrichtung der *hâriğîya*.

4 Die Alliierten hatten Ende Oktober 1922 sowohl die Regierung in Ankara als auch die in Istanbul zu Friedensverhandlungen nach Lausanne eingeladen. Daraufhin richtete der letzte Großwesir Ahmet Tevfik Paşa an Ankara den Vorschlag, eine gemeinsame Kommission zu bilden. Die über die Missachtung ihres Alleinvertretungsanspruchs extrem verärgerte Nationalversammlung beschloss in der Folge die Abschaffung des Sultanats (1. 11. 1922). Am 4. 11. 1922 trat Tevfik Paşa zurück, übergab das Amtssiegel an Refet Paşa und das Kabinett in Istanbul stellte seine Arbeit ein. Dieses Datum kann als der letzte Tag des Osmanischen Reiches gelten. Vgl. *Cemil Koçak, Siyasal Tarih (1923–1950)*, in: Sina Akşin (Hg.), *Türkiye Tarihi 4. Çağdaş Türkiye 1908–1980*, Istanbul 1995, S. 85–176, hier S. 87.

5 Innerhalb des Parlaments wurde weniger die Aufhebung des Sultanats als der politische Stil der Regierung, der man Selbstherrlichkeit vorwarf, kritisiert. Vgl. *Gizli Celse Zabıtları* (im Folgenden

tigt werden. Zu diesem Zweck hält Mustafa Kemal Paşa am selben Tag eine längere Rede, in der er die islamische und die türkische Geschichte sowie die Rolle, die das Kalifat darin spielte, skizziert.⁶ Er entwirft eine »historische Genealogie der Nation«,⁷ indem er, bei Japhet, dem Sohn Noahs, beginnend, auf verschiedene historische Ereignisse zurückgreift und diese Kette der Ereignisse in die Gegenwart führt. Eingestreut in diese Genealogie finden sich eigene Theorien, beispielsweise über die Bedeutung des Kalifats, und Interpretationen der Ereignisse.

Wenn auch der politische Anlass der Rede und die Absicht, mit der hier Geschichte instrumentalisiert wird, zunächst offensichtlich zu sein scheinen, so ist es doch lohnenswert, der Frage, *wie* hier mit Geschichte umgegangen wird, größere Aufmerksamkeit zu schenken. Ich werde diese Frage anhand mehrerer Gesichtspunkte betrachten: Was wissen wir über das Verhältnis von Politik, hier insbesondere nationalistischer Politik, und Geschichte im Allgemeinen? Was über den Platz der Geschichte im nationalistischen Diskurs der Osmanen / Türken? Welche (rhetorische) Arbeitsweise, (ideologische) Denkweise und tatsächliche Intention stehen schließlich hinter dem konkreten Text?

»Man könnte sagen, dass Nationalismen immer auf eine in die Vergangenheit verweisende Aussage aufbauen. Alle [Nationalismen] weisen Mythen, insbesondere Gründungsmythen eine große Bedeutung zu. Alle versuchen, ihre Aussagen auf geschichtliche, sprachwissenschaftliche oder anthropologische ›Beweise‹ zu gründen und verstecken ihre Ideologien unter einem wissenschaftlichen Deckmantel.«⁸

Etwas konkreter: In einer Untersuchung über die Rolle des Hermann-Mythos für die Entstehung des deutschen Nationalbewusstseins nennt Dörner verschiedene Faktoren, »die den Aktanten ›Nation‹ in der politisch-kulturellen Vorstellungswelt wahrnehmbar und attraktiv machen.«⁹ Über die Funktion der Geschichte schreibt er:

»Der Nachweis der Geschichte, der historischen Genealogie der Nation verschafft dem Kollektivaktanten so etwas wie eine Biographie, die ihn als Subjekt wahrnehmbar macht. Zudem liefern die historische Kontinuität und die Erinnerung an frühere Großtaten des Aktanten diesem symbolische Ressourcen, welche aktuell für Mobilisierung und Loyalitätsmanagement in die Waagschale geworfen werden können.«¹⁰

den zitiert als GCZ) 6.11.22, İ (İnikad) 133 C (Celse) 2. Während der militärisch besonders kritischen Phase des Befreiungskrieges zwischen Sommer 1921 und September 1922 hatte sich das Parlament um Einheit bemüht, jetzt aber war der Machtkampf zwischen der Regierung und der Opposition wieder voll entbrannt.

6 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 305–311.

7 Nach *Andreas Dörner*, Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermann-Mythos: zur Entstehung des Nationalbewusstseins der Deutschen, Hamburg 1996, S. 76.

8 *Etienne Copeaux*, Tarih Ders Kitaplarında (1931–1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sen-tezine, Istanbul 1998, S. 11.

9 *Dörner*, Politischer Mythos, S. 75.

10 Ebd., S. 76.

Die Bedeutung des Mythos im politischen Diskurs liegt für Dörner darin, dass der Mythos »die relativ abstrakte Kategorie der Nation einer Versinnlichung in einer konkreten Symbolstruktur«¹¹ zuführt. Das heißt, es bedarf einer »anschaulichen mythischen Erzählung«,¹² die auch die Menschen außerhalb der Eliten für die nationale Sache mobilisieren kann. Wenn diese Definition die Funktion des Mythos wiedergibt, so ist der Mythos selbst wie folgt zu beschreiben: Die Textstruktur des Mythos ist eine »symbolisch verdichtete Erzählsequenz«,¹³ die, im Gegensatz zu Märchen oder Sagen, einen »kollektive[n] politischen Geltungsanspruch«¹⁴ hat. Hinsichtlich dieses Geltungsanspruches ist die wissenschaftliche Wahrheit kein ernsthaftes Kriterium. Wesentlich ist seine Wirksamkeit in der politischen Realität. Um diese Wirksamkeit zu haben, muss die Symbolik des Mythos auf neue Verhältnisse durch Umdeutung reagieren können. Die Deutung darf jedoch nicht beliebig sein. Sie wird nach Dörner »knapp gehalten durch Benennungsmacht«,¹⁵ das heißt die (be-)herrschende öffentliche Kommunikation gibt die Deutung vor.

Der türkische Nationalismus ist nicht nur, aber ganz wesentlich von wissenschaftlichen Werken initiiert worden.¹⁶ Diese Werke, die sich mit der türkischen Sprache sowie der osmanischen und türkischen Geschichte befassten, stammten zuerst von fremdsprachigen Autoren,¹⁷ zunehmend aber auch von osmanischen Autoren selbst.¹⁸ Der erste Schritt der neuartigen Geschichtsschreibung innerhalb des Osmanischen Reiches bestand darin, von einer islamischen Geschichtsschreibung zu einer dynastischen Geschichtsschreibung überzugehen.¹⁹ Dafür steht das Werk Ahmed Cevdet Paşas. Der zweite Schritt musste nun – von den Türkisten aus gesehen – darin bestehen, von einer osmanischen zu einer türkischen Geschichte zu gelangen, das heißt die Zeit vor der Gründung des Osmanischen Reiches und außerhalb des Osmanischen Reiches zu erkunden. Auch an dieser

11 Ebd., S. 77.

12 Ebd., S. 77.

13 Ebd., S. 43.

14 Ebd., S. 44.

15 Ebd., S. 45.

16 Wissenschaftlich soll hier so verstanden werden, dass der Verfasser beabsichtigte, ein wissenschaftliches Werk zu erbringen.

17 *Joseph de Guignes*, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols, etc.*, Paris 1756–58; *Arthur Lumley Davids*, *A grammar of the Turkish language*, London 1832.

18 *Ahmed Cevdet Paşa*, *Kavaidi Türkiye*, Istanbul 1875; *ders.*, *Tarihi Cevdet*, 12 Bde., Istanbul 1855–1876. Details zur Entwicklung dieser gesamten Literaturgattung vgl. *Zeki Arkan*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik*, in: Murat Belge (Hg.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Istanbul 1985, S. 1584–1594; *David Kushner*, *The rise of Turkish nationalism 1876–1908*, London 1977, S. 27–40.

19 Für Copeaux beginnt die türkistische Geschichtsschreibung erst in den letzten dreißig Jahren des 19. Jahrhunderts mit den explizit türkistischen Werken von europäischen und osmanischen Autoren. Vgl. *Copeaux*, *Tarih Ders Kitaplarında*, S. 16f. Meines Erachtens war aber die oben beschriebene Umorientierung der osmanischen Geschichtsschreibung, die im übrigen keineswegs frei von Rassismus und Chauvinismus war, wie das erwähnte Werk Ahmed Cevdet Paşas zeigt, ein unabdingbarer Schritt, um dann zu einer eindeutig nationalistischen Geschichtsschreibung zu gelangen.

Entwicklung war Cevdet Paşa wesentlich beteiligt, indem er in seinem Geschichtswerk den Begriff *türklük* (»Türkentum«) einführte.²⁰

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erhielt die türkistische Geschichtsschreibung bedeutende Anstöße von außerhalb: Mustafa Celaledin²¹ und Cahun²² formulierten den Vorrang der Türken unter den Völkern sowie die ungeheure Ausdehnung der türkischen Welt.

Mit der Ausrufung der Zweiten Phase des Konstitutionalismus 1908 erklomm die türkistische Geschichtsschreibung (des Osmanischen Reiches) ihre letzte Stufe: Die nationalistischen Kulturvereine Türk Ocakları, gegründet 1911, nannten als ihre Ziele »sich einzusetzen für die Vervollkommnung der türkischen Rasse und Sprache durch die nationale Erziehung der Türken, welche das allerwichtigste der islamischen Völker bilden, sowie durch die Anhebung des wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Niveaus derselben«. ²³ Dies sollte durch die Artikel der Vereinszeitschrift »Türk Yurdu« sowie durch die nunmehr zahlreichen Monographien einzelner Autoren geschehen. Zu diesen Autoren gehörten: Yusuf Akçura, der explizit nach einer auf »rassischen Kriterien« beruhenden türkischen Nation strebte;²⁴ Abdullah Cevdet, der bewusst nach Verwestlichung strebte;²⁵ Ziya Gökalp, ein Neffe Abdullah Cevdets, der mittels der Soziologie die Nation erneuern wollte,²⁶ und Mehmet Fuat Köprülü, der die Erforschung der Kulturgeschichte forderte.²⁷ Diesen Autoren gemeinsam war, dass sie die Türken beziehungsweise die türkische Nation – worunter sie durchaus Unterschiedliches verstanden – auf dem Weg des Fortschritts einer glücklichen Zukunft entgegenführen wollten. Keines ihrer Programme ist jemals vollständig umgesetzt worden, und viele nationalistische Theoretiker gerieten immer wieder in Auseinandersetzungen mit der Regierung der (frühen) türkischen Republik. Andererseits aber bedienten sich die Politiker und Polemiker der Folgezeit immer nach Bedarf aus deren Ideenliste.²⁸

20 *Kushner*, *The Rise*, S. 28.

21 *Moustafa Djelaleddin*, *Les Turcs anciens et modernes*, Paris 1870.

22 *Léon Cahun*, *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405*, Paris 1896. Vielen osmanischen Lesern wird dieses Werk eher durch »Türk Tarihi« von *Necib Asım* [*Yazuksız*], Istanbul 1900, bekannt gewesen sein. Das Originalwerk ist nämlich hinsichtlich der türkischen Identität nicht so einfach zu rezipieren, wie es gerne getan wird: Die Türken werden oft als mittelmäßig barbarisch (S. VIII) und religiös desinteressiert (S. 78) bezeichnet, wohingegen der große Timur von vielen türkischen Bräuchen und Rechtstraditionen zu islamischen Prinzipien gewechselt habe (S. 471).

23 Zitat nach *Arkan*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, S. 1590.

24 *Yusuf Akçura*, *Üç tarzi siyaset*, Istanbul 1911.

25 *Abdullah Cevdet*, *Tarihi İslamiyet*, Kairo 1909. Vgl. *M. Nükri Hanioğlu*, *Garbcılar. Their attitudes toward religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic*, in: *Studia Islamica*, 86/2 (1997), S. 133–158.

26 *Ziya Gökalp*, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Istanbul 1918.

27 *Fuat Köprülü*, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Istanbul 1918.

28 Vgl. *Copeaux*, *Tarih Ders Kitaplarında*.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Motive der Rede Mustafa Kemal Paşas. Er eröffnet die Rede mit einem programmatischen Satz:

»Meine Herren! Auf dieser Menschenwelt gibt es eine großartige türkische Nation, die mehr als hundert Millionen Angehörige hat. Diese Nation besitzt eine geschichtliche Tiefe, die ihrer Ausdehnung auf der Erdoberfläche entspricht.«²⁹

Dieser Satz ist insofern ungewöhnlich, da Mustafa Kemal sich in diesen Jahren recht wenig für das Geschick der »türkischen Nation«, man sollte besser sagen »Nationalität«, interessiert und in vielen Reden pantürkistische oder irredentistische Tendenzen ausdrücklich ablehnt.³⁰ Ihn interessiert die *millet* (»Nation«) innerhalb der von der türkischen Politik und Armee beherrschbaren Grenzen. Wenn er an dieser Stelle, in Anlehnung an Ziya Gökalp,³¹ von den Hundertmillionen Angehörigen der türkischen Nation spricht, so hat das folgenden Grund: In Ermangelung einer (mehr oder weniger) kontinuierlichen Existenz eines türkischen Staates in einem bestimmten geographischen Raum, beispielsweise Anatolien, muss man, will man türkische Nationalgeschichte schreiben, auf die *Geschichte der Türken* (an verschiedenen Orten) zurückgreifen.

Nach dieser Sequenz wendet er sich dem Ursprung der Türken zu, den er, gemäß der islamischen Tradition, bei Japhet, dem Sohn Noahs, sieht. Zwar wird Japhet im Koran selbst nicht erwähnt, doch im Hadith wird ihm ein wichtiger Platz zugewiesen. So ist beispielsweise bei at-Ṭabarī (838–923) zu lesen: »[...] Sem, Sohn des Noah, sei der Vater der Araber, der Perser und der Byzantiner, Ham der Vater der Schwarzen und Japhet der Vater der Türken und von Gog und Magog.«³² Diese Tradition findet sich noch 1915 bei Ahmed Cevdet Paşa.³³ Doch Cahun nennt dieses Motiv bereits 1896 in seiner »Introduction« »la généalogie légendaire des Turcs«.³⁴

Das bedeutet: Indem Mustafa Kemal Paşa sich nicht auf die säkular-türkistische Geschichtsschreibung einlässt, sondern der islamischen treu bleibt, bringt er sich nicht in Verdacht, unislamische Neuerungen³⁵ einführen zu wollen. Andererseits befriedigt er durch die Formulierung, dass Japhet »der große Vorfahre der türkischen Nation«³⁶ sei, die Erwartungen der türkisch-nationalistischen Abgeordneten.

29 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 305.

30 So antwortete Mustafa Kemal Paşa dem Abgeordneten Tahsin Bey, Aydın, auf dessen Frage nach dem Schicksal der Muslime in Westthrakien: »Mein Herr, wir können nicht die ganze Welt retten.« GCZ 10.10.22, I 116 C 1, S. 943.

31 *Ziya Gökalp*, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1923, S. 25.

32 *Târîh ar-rusul wal-mülük*, Zitat nach *M. J. De Goeje*, *Annales*, Brill 1964, S. 211.

33 *Ahmed Cevdet Paşa*, *Kıyası Enbiya ve Tevârihi Hulefa*. Istanbul 1915 (1977), 2 Bde., hier Bd. 1, S. 19.

34 Ebd., S. 83.

35 Zur Problematik der Neuerung im Islam siehe auch EI², »*Bid'a*«, Bd. 1, Leiden 1960, S. 1199.

36 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 305.

Diesem Motiv folgt ein Satz, der trotz seiner Kürze nicht zu vernachlässigen ist: »Die ersten Seiten der geschichtlichen Epoche, die von der Dokumentation her sehr vernachlässigt sind, wollen auch wir vernachlässigen.«³⁷ Dazu ist Folgendes zu sagen: Man könnte argumentieren, dass die frühe Geschichte der Türken oder Anatoliens im vorliegenden Zusammenhang deshalb von geringem Interesse sei, da sie in Ermangelung eines »vorislamischen« Kalifats auch nicht als Anschauungsmaterial dienen könne. Diese Argumentation ist meines Erachtens zu rational. Ideologische Geschichtsschreibung kümmert sich nicht um die Vergleichbarkeit von Ereignissen verschiedener Epochen; (das Vermeiden von) Ahistorizität ist für sie kein Kriterium. Die von ihr benötigten Parallelitäten konstruiert sie sich selbst. Was dieser kurze Satz aussagt, ist viel mehr dies: Obwohl die obengenannten türkistischen Autoren des In- und Auslandes die Leserschaft zu diesem Zeitpunkt mit reichlich »Material« über die vorislamische Geschichte der Türken versorgt hatten, meidet Mustafa Kemal Paşa dieses sumpfige Terrain. Es ist wahrscheinlich, dass er, wenigstens zu dieser Zeit, wissenschaftlich unhaltbare Phantasmen wie die von Necip Asım ablehnte.³⁸ Darüber hinaus zeigt die ganze Rede sein Bemühen, die türkische und die islamische Geschichte als eine gemeinsame darzustellen, da wäre eine zu lange türkische Vorgeschichte hinderlich. So verzichtet Mustafa Kemal Paşa selbst in dieser Rede, die in ungewohnter Deutlichkeit den türkischen Aspekt betont, auf die Erwähnung einer Verwandtschaft des Türkischen und des Etruskischen³⁹ oder auf die Bemühung der Sumerer und Hettiter als türkische Vorfahren. Selbst die frühen Hunnen finden keine Erwähnung. Zum Vergleich eine Textstelle aus »Türkçülügün Esasları« von 1923: »210 v. Chr. war das Ideal ›Turan‹ zur Realität geworden, als der hunnische Herrscher Mete alle Türken unter dem Namen ›Hunnen‹ vereinigt hatte.«⁴⁰

Was hingegen für ihn von Bedeutung ist, das sind die ersten nachweisbaren Staatsgebilde, die man »türkisch« nennen könnte. Diese sind seiner Ausführung nach »vor 1500 Jahren«⁴¹ entstanden. Er bezieht sich dabei offensichtlich auf das erste, 552 n. Chr. gegründete, unabhängige türkische Reich in Zentralasien unter Bumın-Kağan.⁴²

37 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 305.

38 Die Argumentationsstrategie der Türkisten beschreibt Copeaux so: »Dass man die Wurzeln der Etrusker nicht kannte und deren Sprache nicht enträtselt worden war, führte dazu, dass man ein Jahrhundert lang behauptete, die Türken hätten Italien zivilisiert: Dank einer Schwarz-Weiß-Logik tritt die Unmöglichkeit, das Gegenteil einer Sache beweisen zu können, an die Stelle des Beweises. Dasselbe Verfahren wird später verwendet werden, um zu behaupten, dass alle Völker, deren Sprache man nicht sicher einordnen konnte, türkischer Abstammung seien: Die Sumerer, Hettiter [...]« Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında*, S. 17.

39 Vgl. Bernard Carra de Vaux, *L'Inscription Etrusque de Torre di San Mano*, in: *Türk Derneği*, ca. August 1911. Vgl. Masami Anai, *Turkish nationalism in the Young Turk era*, Leiden / New York 1992, S. 18.

40 Gökalp, *Türkçülügün Esasları*, S. 26.

41 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 305.

42 Vgl. Wolfgang Ekekehard Scharlipp, *Die frühen Türken in Zentralasien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur*, Darmstadt 1992, S. 133.

Die islamische Geschichte stellt sich für Mustafa Kemal Paşa als eine Reihe von Erweckungen dar: Die zuerst wie ein unreifes Kind verharrende Menschheit wird jeweils durch einen Gesandten oder Propheten zur Vollkommenheit geführt. Muḥammad als der letzte Prophet hat den Menschen »die letzten religiösen und zivilisatorischen Wahrheiten«⁴³ gebracht. Diese Betrachtung der islamischen Geschichte weicht von der Darstellung der klassischen muslimischen Historiker ab: Sie hatten die islamische Geschichte als Heilsgeschichte beschrieben, in deren Verlauf der letzte Prophet weniger als ein Vollender der Menschheit auftritt, als vielmehr den Beginn der letzten historischen Phase, nämlich der, die direkt auf den jüngsten Tag hinführt, markiert.⁴⁴ Doch die Darstellung Mustafa Kemal Paşas entspricht der Auffassung der zeitgenössischen Islamisten, für die die Themen Fortschritt und Modernisierung genauso bedeutsam waren wie für die weltlich argumentierenden Nationalisten.⁴⁵ So schrieb Muḥammad Iqbal (1877–1938):

»Die Tatsache, dass der Koran die letzte Offenbarung und Muḥammad der letzte Prophet sind, ist vom Blickwinkel der Entwicklung der Menschheit äußerst bedeutsam. Das bedeutet, dass der Mensch nun ein solches Niveau der Reife erreicht hat, dass er keiner vorgegebenen Offenbarung mehr bedarf. Der Mensch kann selbst das Schicksal seiner eigenen moralischen und geistigen Rettung vorzeichnen.«⁴⁶

In der Darstellung Mustafa Kemal Paşas klingt natürlich auch an, dass die im Parlament vertretene Elite – und als solche betrachteten sich die Parlamentarier – dem Volk, das während der letzten Jahrzehnte in politische und moralische Verwirrung geraten war, ein neues (nationales) Bewusstsein und (zivilisatorische) Reife bringt.

Vom Aspekt der Entwicklung abgesehen, verkürzt die Rede das Leben und Werk des Propheten auf seinen viel zu frühen Tod und die Problematik der ungeordneten Nachfolge.

Die Darstellung des frühen Kalifats durch Mustafa Kemal Paşa unterscheidet sich an einer Stelle von allen üblichen Darstellungen: Nicht die Regierungszeit der ersten vier Kalifen, sondern lediglich die Lebenszeit Muḥammads wird als das

43 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 306.

44 *Ottfried Weintritt*, *Zeitdeutungen im Islam*, in: Klaus E. Müller / Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek 1997, S. 296–308.

45 Die Zeitschrift »Islam Mecmuası«, das Organ der Nationalisten, das sich islamischen Fragen widmete, vertrat diese Haltung am deutlichsten. So sagt Arai über den Inhalt der Zeitschrift: »The word ›progress‹ (terakki) was a keyword alongside ›superstition‹ and ›autocracy‹.« *Arai*, *Turkish nationalism*, S. 89.

46 Zitat nach *İsmail Kara*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları*, in: *Belge, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, S. 1405–1420, hier S. 1418. Zu dieser Frage siehe auch *Annemarie Schimmel*, *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph*, München 1989, S. 79f. Muḥammad ʿAbduh (1849–1905) unterteilt zwar die Geschichte der Menschheit in drei Phasen und vergleicht deren erste, nämlich die vor der Offenbarung, mit der der Kindheit. Die Gegenwart jedoch ist für ihn bereits die dritte Phase, in der die Menschheit sich von den Inhalten der Offenbarung schon wieder entfernt hat und erst durch erneute Annäherung zu ihrem Glück finden wird. Vgl. *Charles C. Adams*, *Islam and modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muhammad Abduh*, Oxford 1933, S. 156f.

»Goldene Zeitalter«, türkisch »Zeitalter der Glückseligkeit«,⁴⁷ bezeichnet. Bereits mit der Wahl Abū Bakrs (reg. 632–634), für die dessen militärische Macht und seine Fähigkeit, die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten, ausschlaggebend gewesen waren, beginnt eine andere Herrschaftsform: »Nach dem Zeitalter der Glückseligkeit entstand unter der Bezeichnung Kalifat ein islamisches Emirats.«⁴⁸ Unter einem islamischen Emirats ist hier, entsprechend des arabischen Verbs *amara* (»befehlen«) ein Herrschaftsbereich zu verstehen, in dessen Grenzen die Muslime vereint und geschützt sind, aber auch gezwungen, an der militärischen Verteidigung des Gebietes teilzunehmen, und an dessen Spitze ein militärischer Befehlshaber, ein Emir, steht.

Der zweite Kalif ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) riet seinem eigenen Sohn davon ab, Kalif zu werden, da die Größe der Aufgaben die Fähigkeiten eines einzelnen Menschen überschritten.

»Schließlich gelangte Ömer⁴⁹ zum logischsten Punkt. Er übertrug das Emirats, die Sache[n], die Staat und *millet* [angehen], der *meşveret*. Nach Ömer füllten die Angehörigen der *şura* sowie das ganze Volk die Moschee bis auf den letzten Platz und dort übertrugen sie neben einigen besonderen Aufgaben die Leitung der *ümme* dem Kalifen, den sie gewählt hatten.«⁵⁰

Dieser Satz beinhaltet mehrere Termini, die nur auf den ersten Blick eindeutig erscheinen, sich dann aber durch ihre Mehrdeutigkeit, ihre Parallelbedeutungen, als für die politische Rhetorik besonders geeignet erweisen. *Millet* wird im Türkischen von 1922 in der Regel im Sinne von »Nation« verwendet; diese Nation kann jedoch sehr unterschiedliche Qualitäten haben. Im Osmanischen konnte *millet* auch zur Bezeichnung einer religiösen Glaubensgemeinschaft verwendet werden. Die arabische Form *al-milla* tritt im Koran mehrmals im Sinne von »Religion« (der man angehört) auf.⁵¹ Dadurch, dass dem Zuhörer der hier besprochenen Rede koranische Formulierungen wie »und [ich] bin der Religion (*milla*) meiner Väter

47 Asrı saadet. Diesen Begriff hat die im Juli 2001 gegründete islamistische Saadet Partisi unter Recai Kutan wieder aufgenommen.

48 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 307.

49 Arabische und türkische Eigennamen werden nach den jeweiligen Transkriptionsregeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wiedergegeben. Lediglich in Übersetzungen aus dem Türkischen übernehme ich auch bei arabischen Namen die im Original verwendete Form. Hier also »Ömer« statt »ʿUmar«.

50 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 307. Vgl. *Ahmed Cevdet Paşa*, *Kıyası Enbiya*, Bd. 2, S. 6: »Als der heilige Ömer verstarb, da wurde die Wahl des Kalifen der *şura* übertragen.«

51 Vgl. EP, »*Milla*«, Bd. 7, Leiden 1993, S. 61; *Bernard Lewis*, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991, S. 70f.; *Rudi Paret*, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz: mit einem Nachtrag zur Taschenbuchausgabe*, Stuttgart 1993. Kommentar zu Sure 2, 130. *Ami Ayalon*, *Language and change in the Arab Middle East. The evolution of modern political discourses*, New York 1987, S. 19: »The distinction between a faith and its body of followers [in the Qurʾan] being somewhat vague, *milla* came to imply a community of believers as well.« Anders *Michael Ursinus*, *Zur Diskussion um »millet« im Osmanischen Reich*, in: *Südost-Forschungen*, XLVIII (1989), S. 195–207, hier S. 200; *ders.*, in: EP, »*Millet*«, Bd. 7, Leiden 1993, S. 61–64. *Ursinus* verwirft, gestützt auf *Paret*, ebd., Übersetzungen im Sinne von Volk und Gemeinschaft absolut.

Abraham, Isaak und Jakob gefolgt«⁵² geläufig sind, erregt die Formulierung keinen Anstoß. Der Begriff scheint für die Darstellung einer Szene der islamischen Geschichte angemessen zu sein. Die Tatsache, dass es sich um eine ahistorische Darstellung handelt – die muslimische Gemeinschaft zur Zeit der ersten Kalifen bildete keine Nation, wie hier suggeriert werden soll – bleibt ohne (negative) Folgen.

Auch die Bedeutung von *ümmet*, arabisch *al-umma*, ist wie *millet* nur im historischen Kontext wirklich erfassbar.⁵³ Im vorliegenden Satz soll es für die Gemeinschaft der Muslime jener Zeit stehen. Da im ersten Satz jedoch von »Sache[n], die [...] die millet [angehen]« die Rede gewesen war, scheinen *millet* und *ümmet* für dieselbe Sache zu stehen: die Nation der Muslime zu Zeiten 'Umars.⁵⁴

Şura und *meşveret* schließlich stehen für »beratende Versammlung«. Die meisten Quellen gehen davon aus, dass der Nachfolger 'Umars tatsächlich durch eine Art Wahlmännnergremium bestimmt worden sei.⁵⁵ Zu einer politischen Aufladung des Begriffs kam es jedoch erst im 19. Jahrhundert.⁵⁶ Die Parlamente des türkischen Sprachraums wurden zwar bevorzugt als *meclis* bezeichnet, und nicht als *şura*, doch unter dem Eindruck bolschewistischer Räte und Räterepubliken erlebte das *şura*-System auch im späten Osmanischen Reich eine kleine Blüte.⁵⁷

Mit dem listig errungenen Sieg Mu'āwiyas (reg. 661–680) über den vierten Kalifen 'Ali b. Abi Tālib (reg. 656–661), so Mustafa Kemal Paşa weiter, endete das islamische Emirats und wurde, unter der Herrschaft der Umayyaden, zum »islamischen Sultanat«,⁵⁸ das aber ebenso wie das Emirats als Kalifat bezeichnet wurde. Ein Grund für das Ende des Emirats war, dass Persönlichkeiten, die derselben Rasse und Religion angehörten, diese Zusammengehörigkeit nicht mehr als einen Grund empfanden, Blutvergießen zu vermeiden. Das heißt, während des Emirats waren die Muslime unter einem militärischen Befehlshaber geeinigt gewesen. Das folgende Sultanat aber hatte eine geringere (staatliche und moralische) Qualität; so zeichnete sich die Umayyaden-Herrschaft neben Gebietsgewinnen auch durch blutige Konflikte aus.

52 Sure 12, 38. Übersetzung Rudi Paret, Der Koran. Stuttgart 1979.

53 Vgl. Aiman Ibrahim, Der Herausbildungsprozeß des arabisch-islamischen Staates. Eine quellenkritische Untersuchung des Zusammenhangs zwischen den staatlichen Zentralisierungstendenzen und der Stammesorganisation in der frühislamischen Geschichte 1–60 H./622–680, Berlin 1994. Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, 2 Bde., Zürich 1981, hier Bd. 1.

54 Im modernen Arabisch hat sich *al-umma* für »Nation« durchgesetzt.

55 EP, »*Shūrā*«, Bd. 9, Leiden 1997, S. 504–506.

56 Roswītha Badry, Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (*shūrā*) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten, Stuttgart 1998.

57 So zum Beispiel die Milli İslam Şurası (»Nationale Islam-Schura«), die sich auf dem Kongress in Kars am 30.11.18 durch die Vereinigung verschiedener lokaler Regierungen gebildet hatte. Vgl. Alev Er, Şura Hükümetleri, in: Belge, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, S. 1132–1135, hier S. 1134. Im Rahmen der Diskussion um die erste Verfassungsergänzung der Großen Nationalversammlung in Ankara plädierte Tunalı Hilmi Bey für die Einführung eines Şura-Systems als Wahlsystem. TBMM ZC 20.11.20, İ 100 C 3, S. 462; 14.12.20, İ 114 C 2, S. 371.

58 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 308.

Im Gegensatz zu dieser Geschichte des Verfalls steht in Mustafa Kemals Rede der Aufstieg der Türken, der, beginnend mit den oben erwähnten türkischen Herrschern Zentralasiens, in der Machtentfaltung der Seldschuken⁵⁹ gipfelt. Die Türken, die vor 1000 Jahren den Islam angenommen hatten, gelangten als tapfere Soldaten bis nach Syrien und in den Irak, wo sie die abbasidischen Kalifen unter ihren Einfluss brachten, und schließlich soviel Macht erlangten, dass sie den Staat der Seldschuken gründen konnten.⁶⁰ Während Muqtadi bi-Amr Allāh⁶¹ Kalif genannt wurde, hatte der Seldschuke Melikşah⁶² die eigentliche Herrschaft in der Hand.

»Der türkische Herrscher, der die Souveränität und die Herrschaft⁶³ eines großartigen türkischen Staates repräsentiert, sieht keinen Nachteil darin, ein Kalifat in seinem Einflussbereich besonders zu schützen.«⁶⁴

Mit Beginn der türkistischen Geschichtsschreibung war es auch zur »Rückbesinnung« auf die vorosmanische Geschichte der Türken gekommen. Eine herausragende Rolle wurde – und wird bis heute – darin den Seldschuken zugeteilt. Sie treten als Retter des Kalifats und als großes Soldatengeschlecht auf.⁶⁵ Ausgelöst hatten diese Seldschuken-Begeisterung im Wesentlichen zwei Faktoren:⁶⁶ Zum einen wollte man die bisherige okzidentale und orientalische Literatur widerlegen, die den Türken und Mongolen keinen eigenen kulturellen Wert zugewiesen hatte. Zum anderen erschien das »Seldschukenreich« den Nationalisten als Vorbild für den künftigen – oder gerade gegründeten – türkischen Staat geeignet: Geographisch deckte sich der Herrschaftsbereich der Rum-Seldschuken in etwa mit dem durch die Nationalisten angestrebten Territorium. In seiner vermeintlichen ethni-

59 Die Seldschuken waren eine türkische Dynastie, die während ihrer größten Machtausdehnung im elften und zwölften Jahrhundert n. Chr. über Transoxanien, Anatolien, Syrien und den Hedschas herrschten. Vgl. EP, »Saldjūkids«, Bd. 8, Leiden 1995, S. 936–978.

60 Die Angehörigen der türkischen Leibgarde des abbasidischen Kalifen al-Muʿtaṣim (reg. 833–842 n. Chr.) waren zwar Muslime, doch ganze türkische Völker oder gar Staaten wurden erst ab dem zehnten nachchristlichen Jahrhundert islamisiert. Als erster türkisch-islamischer Staat gilt der der Karahaniden (992–1124 n. Chr.). Zur Geschichte der Islamisierung der Türken siehe *Claude Cahen*, *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, Frankfurt a. M. 1968, S. 284ff.

61 Al-Muqtadi bi-Amr Allāh, Abbasiden-Kalif von 1075–94 n. Chr.

62 Melikşah I. ibn Alp Arslan, Seldschuken-Sultan von 1072–92 n. Chr. Eine Heirats-Allianz zwischen dem Kalifen und einer Tochter Melikşahs, Melik Hatun, scheiterte nach kurzer Zeit. Al-Muqtadi war, solange Melikşah lebte, völlig ohne politischen Einfluss. »Yet, even during this period, [...] the *imāma* remained the undisputed source of all juridical and political institutions.« Vgl. EP, »Al-Muqtadi bi-Amr Allāh«, Bd. 7, Leiden 1993, S. 541–542.

63 Hakimiyet ve saltanat.

64 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 309.

65 *Cahen*, Introduction, 1896, S. 168; *Ahmed Cevdet Paşa*, *Kıyası Enbiya*, 1915, Bd. 2, S. 249f.; *Rıza Nur*, *Türk Tarihi*, 9 Bde., Istanbul 1924–26, hier Bd. 1, S. 143; *İbrahim Kafesoğlu*, *Selçuklu Tarihi*, Istanbul 1992, S. 26. Besonders bildhaft die Beschreibung von *Rıza Nur*, ebd., S. 143: »Die Kalifen in Bagdad flüchteten sich sofort in die Arme dieser Löwen. Die großen Kalifen waren in einer Verfassung wie Frauen, die sich in den Schutz starker, ehrenhafter Männer flüchten.«

66 Vgl. EP, »Saldjūkids«, S. 937.

schen Homogenität schien es der neuen Türkei viel ähnlicher zu sein als das multi-ethnische und multi-kulturelle Osmanische Reich.

Mustafa Kemal Paşas eigene Intention ist eindeutig: Die Formulierungen der Rede lassen sich direkt aus den Darstellungen der oben genannten Literatur ableiten. An die Stelle der seldschukischen Herrscher tritt dabei die Große Nationalversammlung, die als Repräsentantin des türkischen Staates die nationale Herrschaft ausübt. Das Kalifat wird zwar erhalten bleiben, doch handelt es sich um einen freiwilligen Akt; gerade so, wie Melikşah den Abbasidenkalifen al-Muqtadi hätte absetzen können, doch ihn stattdessen schützte. Das Volk der Türkei habe sich »als eine Aufgabe des [nationalen] Bewusstseins und der Religion«⁶⁷ verpflichtet, das Kalifat zu stützen.

Wie kam es nun, dass der türkische Herrscher doch noch zum Kalifen wurde? In der Reihe der türkischen Herrscher folgte auf das Geschlecht der Seldschuken das der Osmanen. Diese hätten quasi aus politischer Notwendigkeit das Kalifat übernommen. Eigentlich wäre nämlich mit dem mongolischen Überfall auf Bagdad »dem Kalifat auf Erden tatsächlich ein Ende bereitet worden«.⁶⁸ Doch als Sultan Selim I. Yavuz (reg. 1512–1520) Ägypten (1517) einnahm, fand er dort eine so schwache – Kalif genannte – Person vor, dass er sich entschloss, die Kalifenwürde »gestützt auf die Streitkräfte des Staates Türkei«⁶⁹ auf sich zu nehmen.

Tatsache ist, dass zu diesem Zeitpunkt ein Mann namens al-Mutawakkil in Kairo lebte. Dies war ein Nachfahre des letzten abbasidischen Kalifen in Bagdad al-Mustaşim, den man bereits einen »Schattenkalifen« genannt hatte. Ein Verwandter eben dieses Schattenkalifen, der dem mongolischen Überfall auf Bagdad (1258) hatte entkommen können, war durch die Mamluken, nachdem man sich seiner abbasidischen Abstammung »vergewissert« hatte, als neuer Kalif in Kairo eingesetzt worden. Als Selim I. Kairo einnahm, verbannte er den letzten »Kalifen« al-Mutawakkil nach Istanbul, von wo er bis zum Tode Selims nicht mehr zurückkehren konnte.⁷⁰ Selim I. und seine Nachfolger zeigten kein besonderes Interesse am Kalifat. Erst mit der Zunahme der europäisch-osmanischen Machtkämpfe begann die »Rückbesinnung« auf das Kalifat, diesmal mit dem Anspruch, wenigstens »geistliches«, vielleicht auch politisches, Oberhaupt aller Muslime zu sein.⁷¹ Der dazu passende Mythos, nämlich die Einsetzung des osmanischen Sultans als Kalif durch al-Mutawakkil, stammt aus der Feder d'Ohssons.⁷²

Mustafa Kemal Paşas geschichtliche Betrachtung endet mit der Feststellung, dass die Osmanen nach der Übernahme des Kalifats gerade einmal fünfzig, also

67 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 309.

68 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 309.

69 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 310.

70 EP, »*Khalifa*«, Bd. 4, Leiden 1978, S. 937–953, hier S. 945b.

71 Das osmanisch-russische Abkommen von Küçük Kaynarca (1774) stellt einen wichtigen Schritt in diese Richtung dar. Vgl. Roderic H. Davison, »Russian skill and Turkish imbecility«. The treaty of Kuchuk Kainardji reconsidered, in: Slavic Review, 35 (1976), S. 463–483.

72 Mouradgea d'Ohsson, Tableau générale de l'Empire Othoman, Paris 1787. Vgl. auch Thomas W. Arnold, The Caliphate, London 1965, S. 146.

insgesamt dreihundert Jahre lang erfolgreich gewesen wären, dann aber sei es nur noch bergab gegangen.⁷³

Zuletzt möchte ich meine anfangs gemachten Behauptungen über die Funktion von Mythen und Geschichten im nationalistischen Diskurs mittels der oben erarbeiteten Materialien beweisen. Die Rede verarbeitet mehrere Mythen: Japhet als Urvater der Türken, der Beginn des türkischen Staatswesens vor 1500 Jahren, die Seldschuken als Retter des Islam und die Übertragung des Kalifats auf Selim I., wodurch die Osmanen zum Retter des Kalifats wurden. (Mit dem Verweis auf die großartige Zukunft der Türken durch die Gründung der GNVТ arbeitet Mustafa Kemal Paşa bereits an seinem eigenen Gründungsmythos.) Durch die Aneinanderreihung dieser Mythen sind die von Dörner beschriebenen Elemente der Geschichte im nationalistischen Diskurs auch in diesem Text gegeben: Die Konstruktion einer historischen Genealogie, die eigene historische Kontinuität und die Großtaten der Vorfahren. Die Aussage Dörners, dass der Mythos einen »kollektiven, politischen Geltungsanspruch«⁷⁴ habe, bei dem die wissenschaftliche Wahrheit kein ernsthaftes Kriterium sei, konkretisiert sich in der Rede wie folgt: Wissenschaftlich anerkannt ist, dass die Zeit der Seldschuken-Herrschaft eine Zeit der Aufspaltung der spirituellen und der politischen Funktionen des Herrschers darstellt.⁷⁵ Historische Ereignisse und Tatsachen, die nicht in das »Wunschbild« passen, werden jedoch ignoriert. Bereits nach dem Tod des von Mustafa Kemal erwähnten Melikşah (1092) begann die Auflösung des Reiches der Großseldschuken, so dass eine der daraus entstehenden seldschukischen Dynastien über Bagdad und die Kalifen herrschte, eine andere aber, nämlich die der Rumseldschuken, als »Gründungsväter der anatolischen Türkei« (im geographischen Sinne) gelten kann.⁷⁶ Auch die Übernahme der iranisch-irakischen Kultur und Institutionen durch die Seldschuken⁷⁷ wird nicht thematisiert.⁷⁸ Andererseits hätten sich die os-

73 Damit könnten folgende historische Daten gemeint sein: Der Beginn der Osmanischen Herrschaft wird in der Regel mit der Herrschaft von Osman Gazi (1281–1324) angesetzt. Mit der Einnahme Ägyptens und der vermeintlichen Übernahme des Kalifats 1517 durch die Osmanen begann der Verfall. Bereits »rund« 50 Jahre später erlitten die Osmanen durch die Seeschlacht von Lepanto (1571) die erste große militärische Niederlage.

74 *Dörner*, Politischer Mythos, S. 44.

75 »Yet through the co-existenz for something like 130 years of the two dynasties [Seldschuken und Mongolen], the conditions were created for the development within Islam, even if dictated by practical necessity, of the concept of the caliph-imām as spiritual and moral leader and the sultan, in this case the Saldjūk one, as secular, executive leader of a large proportion of the Muslims.« Vgl. EP, »*Saldjūks*«, S. 936b.

76 *Josef Matuz*, Das Osmanische Reich, Darmstadt 1985, S. 16.

77 *Gerhard Endreß*, Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte, München 1997, S. 149.

78 Türkistische Autoren wie *Cabun* und *Rıza Nur* greifen dieses Problem allerdings auf und lösen es auf ihre Weise. Sie unterscheiden zwischen den östlichen Türken (den Uiguren) und den westlichen: Bei den östlichen Türken handele es sich um »eine lebendige Gesellschaft (sosyete), die das recht hohe und heilige Nationalitätengefühl des Türken niemals verloren hatte«, die andere Gesellschaft hingegen »also die Gesellschaft der Seldschuken im Iran, Irak und Anatolien, folgte ganz und gar den islamischen Regeln und war unter arabischen, iranischen und sogar byzantini-

manischen Autoren und Politiker, wollten sie denn die Trennung von Kalifat und Sultanat in der Geschichte nachweisen, auch auf die türkisch-stämmigen Mamluken⁷⁹ berufen können. Doch der Umgang der Mamluken mit den verschiedenen Ethnien und Religionsgemeinschaften des Nahen Ostens musste den Türkisten äußerst abschreckend erscheinen: Erstere nämlich sahen es als durchaus vorteilhaft an, die Verwaltungsspitze mit Juden und Christen zu besetzen.⁸⁰ Insbesondere aber ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass von einer harmonischen Kooperation zwischen dem abbasidischen Kalif und dem seldschukischen Sultan nicht die Rede sein kann. Beide Einrichtungen standen in ständiger Rivalität und versuchten, jede Schwäche der anderen Seite zum eigenen Vorteil zu nutzen.⁸¹

Beispiele dieser Art ließen sich für alle Motive der Rede aufführen. Jedes Motiv, sieht man einmal von der Japhet-Legende ab, baut auf einem historischen Ereignis auf, das man nur oberflächlich wahrnimmt und dann nach den eigenen Bedürfnissen entsprechenden Interpretationsmöglichkeiten absucht.

Dieser Umgang mit der Geschichte wird durch die Theorie der objektiven und der nationalen Geschichte des autodidaktischen Soziologen und Denkers der Gesellschaft für Einheit und Fortschritt⁸² Ziya Gökalp (1876–1924) gerechtfertigt.⁸³ In der objektiven Geschichte sucht man nach Dokumenten und Ereignissen, nach Ursachen und Regeln. Die nationale Geschichte jedoch dient einem pädagogischen Zweck.

»Sie [die Geschichte] lehre die glorreichen und ehrenvollen Abenteuer der Nation, ihre Heldentaten und die Tugenden der Vorfahren, um in den Kindern Liebe und Verehrung für ihre Nation zu wecken. Mithilfe der Geschichte könnten in ihnen Ideale für die Zukunft eingepägt werden.«⁸⁴

Mit Gökalps Worten: »Die objektive Geschichte ist das Gedächtnis der Menschheit. Die nationale Geschichte hingegen ist das Bewusstsein der Nation.«⁸⁵

Die Rede weist jedoch neben den Konstanten, die dem Denken des von Europa ausgehenden Nationalismus entstammen, auch einige Besonderheiten auf, die speziell einem islamisch-osmanischen Hintergrund entspringen. Die Etappen, auf die sich Mustafa Kemal beruft, zeigen, dass es ihm wichtig ist, die *gemeinsame* türkisch-islamische Geschichte darzustellen, und nicht die Zeit des türkischen Scha-

schen und griechischen Einfluß geraten. Bei dieser zweiten hatte sich das [nationale] Gefühl der Türken abgeschwächt.« *Rıza Nur*, *Türk Tarihi*, Bd. 1, S. 144. Entsprechende Stelle bei *Cabun*, Introduction, S. 190f.

79 1250–1517 n. Chr. Vgl. EI², »*Mamlûks*«, Bd. 6, Leiden 1991, S. 321–331.

80 *Endreß*, *Islam*, S. 89f.

81 *R. Stephen Humphreys*, *Islamic history*, London 1995, überarbeitete Auflage, S. 158f.

82 *İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC)*.

83 Vgl. dazu *Martin Strohmeier*, *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker*, Berlin 1984, S. 66ff.

84 *Strohmeier*, *Seldschukische Geschichte*, S. 71f.

85 *Ziya Gökalp*, *Tarih ilim mi yoksa sanat mı?* in: *Küçük Mecmua*, I/11 (1922), S. 16. Zitat nach *Strohmeier*, *Seldschukische Geschichte*, S. 72.

manismus oder Niederlagen türkischer gegen muslimische Truppen.⁸⁶ Die Frage der Kontinuität, die in der nationalistischen Vergangenheitskonstruktion von Bedeutung ist, tritt im islamischen Denken unter einer anderen Bezeichnung auf: *bid'a* (»Neuerung«). Eine gesellschaftliche oder technische Neuerung, für die sich kein Vorbild im Koran oder in der Praxis des Propheten und seiner Gefährten findet, gerät in den Verdacht, eine schlechte Neuerung und damit verwerflich zu sein. Während der Zweiten Konstitutionalismusphase des Osmanischen Reiches (1908–1918) diskutierte man in religiös-nationalistischen Kreisen über die Wiederherstellung des wahren Islam. In dieser Diskussion kritisierte man den Konservatismus der osmanischen Religionsgelehrten und lobte gleichzeitig den Kampf der Kollegen an der Krim und in Ägypten gegen die in der zurückliegenden Zeit eingeführten Neuerungen. Denn ihrer Meinung nach war der Islam »originally clear, progressive, and vital«.⁸⁷ Wenn Mustafa Kemal Paşa in seiner Argumentation diesen Anforderungen folgte – und das tat er bei jedem neuen Motiv, das er anführte – so sprach er damit die religiös-nationalistischen Kreise an, auf deren Unterstützung er zu Recht hoffen konnte.

Mustafa Kemal Paşa rechtfertigt an mehreren Stellen seiner Rede die Herrschaft beziehungsweise den Herrschenden durch dessen Fähigkeit, die innere und äußere Ordnung zu erhalten. Damit zitiert er nicht nur europäische Herrschaftstheorien,⁸⁸ sondern kann sich auch auf die islamische Staatslehre stützen, die die Einheit der Gemeinschaft und die Verhinderung von Unruhen über das Oppositionsrecht stellt.⁸⁹ Umgekehrt ist die Absetzung eines Herrschers, der diese innere und äußere Sicherheit nicht mehr leisten kann, denkbar.⁹⁰ So sagt Mustafa Kemal Paşa über das »Emirat«:

»Das Emirat ist ein Geheimnis und Weisheit des Erhabenen: Seine Gründung bedingt stets Kriegsmacht und Kraft. Deshalb ist seine eigentliche Bedeutung auch die Abwendung von Aufruhr sowie der Schutz und die Ruhe des Landes, die Ordnung der Fragen des Kampfes,⁹¹ und die allgemeinen Angelegenheiten gut zu ordnen und zu regeln.«⁹²

Schließlich ist noch über die »Glückseligkeit« zu reden: Wie bereits oben erwähnt, war für Mustafa Kemal Paşa das »Zeitalter der Glückseligkeit« bereits mit dem Tode des Propheten zu Ende gegangen. Doch nun offeriert er den Türken

86 Zur Problematik der Islamisierung der Türken im geschichtspolitischen Diskurs vgl. *Copeaux*, *Tarih Ders Kitaplarında*, S. 201–242.

87 *Arai*, *Turkish nationalism*, S. 89.

88 Vgl. die Aufgaben, die *Thomas Hobbes* (1588–1679) im »Leviathan« dem Souverän überträgt: Dazu gehören die Aufrechterhaltung von Frieden und Sicherheit sowie politischer Stabilität. Widerstand ist grundsätzlich nicht erlaubt, es sei denn, der Staat droht bereits zu zerbrechen.

89 Innere und äußere Ruhe und Ordnung dienen der *maṣlaha* (»Gemeinwohl«). Das Ziel des Gemeinwohls aber rechtfertigt in letzter Konsequenz die teilweise oder vollständige Usurpation des Kalifats. *Erwin I. J. Rosenthal*, *Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und Politische Philosophie*, in: *Saeculum* 23/2 (1972), S. 148–171, hier S. 155 ff.

90 Ebd., S. 156.

91 *Cihad* wurde hier von mir mit »Kampf« übersetzt, B.H.

92 TBMM ZC 1.11.22, I 130 C 1, S. 307.

den Anbruch eines neuen Zeitalters: »Auf diese Weise [durch das neue System] wird auf der einen Seite das Volk der Türkei als zeitgenössischer, zivilisierter Staat jeden Tag gefestigter werden, jeden Tag glücklicher und wohlhabender [...].«⁹³ Überflüssig zu erwähnen, dass politische Denker wie Jean Bodin (1529–1596), Henri de St. Simon (1760–1825) und viele andere mehr sich mit der Frage des individuellen und gesellschaftlichen Glücks beschäftigt hatten. Der schlichte Positivismus der Gesellschaft für Einheit und Fortschritt hatte dieses Thema aufgenommen und in manchen Texten mit dem glückseligen Zeitalter des Islam verknüpft. Die Halkzümresi (»Volksgruppe«), eine kurzlebige Fraktion im Ersten Parlament, wollte in ihrem Programm vom September 1920 auf dem Weg Gottes in das Zeitalter der Glückseligkeit zurückkehren. Die Volksgruppe war nicht im heutigen Sinne »islamistisch« orientiert: Ihre Mitglieder, gewichtige Persönlichkeiten des Nationalen Kampfes und gleichzeitig häufig Kritiker Mustafa Kemals, hatten eine itihadistische Vergangenheit und suchten jetzt nach einem »links-islamischen« Weg.⁹⁴ In der hier besprochenen Rede von 1922 muss Mustafa Kemal Paşa deutlich machen, dass es seine Politik ist, die den verlorenen Urzustand wiederbeleben kann.

Innerhalb des Kontinuums »Dualismus von Kalifat und Sultanat« in der islamisch-türkischen Geschichte existiert ein zweites Kontinuum, das weniger offensiv vertreten, doch immer wieder angesprochen wird und für die künftige Politik der Kemalisten wegweisend ist: Das Versagen der Institution Kalifat.

Das »Goldene Zeitalter« endete bereits mit dem Tode des Propheten, das Kalifat der Rechtgeleiteten war von großen Problemen gekennzeichnet, der Kalif verlor immer mehr an Kraft und Bedeutung, und das osmanische Kalifat hatte nur noch bestanden, um das Ansehen des »theoretischen« Kalifats vor allzu großer Schädigung zu bewahren, ohne dass die Osmanen einen Nutzen aus dem Kalifat gezogen hätten. Das Kalifat jetzt weiterhin zu erhalten, ist eine freiwillige, ehrenvolle Aufgabe, aber keine sich aus der islamischen Geschichte ergebende Notwendigkeit.

Damit leitet selbst diese Rede, die vordergründig das eben erst geschaffene System rechtfertigt, schon die Aufhebung desselben ein. Die Motive der Rede ergänzen sich zu einem Zukunftsentwurf, der, solcherart vorbereitet, bei seiner Umsetzung 1924 als eine ganz »natürliche Konsequenz aus der Geschichte« erscheinen muss.

93 TBMM ZC 1.11.22, İ 130 C 1, S. 311.

94 Zur Volksgruppe vgl. *Mete Tunçay*, *Türkiye'de Sol Akımlar*, Istanbul 1978, S. 154.