

Die Enkelinnen der letzten Osmanen.

Die osmanische Vergangenheit in Erinnerungstexten von drei türkischen Autorinnen

Christoph Herzog, Bamberg

Das Genre der Erinnerungsliteratur bildet einen wichtigen Teil der Erinnerungskultur. Nach einigen einleitenden Überlegungen möchte mein Beitrag die Rekonstruktion ihrer eigenen osmanischen Wurzeln in ihren Erinnerungsschriften durch drei Istanbuler Autorinnen – Muhibbe Darga, Melek Günersu und Fethiye Çetin – aus den Jahren 2002-2007 vorstellen und sie im Zusammenhang mit der dominanten türkischen Erinnerungskultur an das Osmanische Reich diskutieren.¹ Mein Interesse ist einerseits deskriptiv. Ich halte diese Erinnerungsschriften, obwohl es sich weder um literarische Meisterwerke der Autobiographie noch um Memoiren politisch maßgeblicher Persönlichkeiten, sondern eher um persönliche Zeugnisse handelt, aus sich selbst heraus und besonders im Kontext der Erinnerungskultur der Republik Türkei für interessant und beachtenswert. Mein Interesse ist andererseits aber auch programmatisch auf das literarische Genre der Erinnerungsliteratur als solches gerichtet. Drittens glaube ich, dass sich die These, in der Türkei bahne sich seit ungefähr den vergangenen anderthalb Jahrzehnten sichtbar ein deutlicher kultureller Wandel an, auch in der Produktion der jüngeren Erinnerungsliteratur nachverfolgen lässt. Das Osmanische Reich befindet sich mittlerweile an der zeitlichen Grenze jener 80 bis 100 Jahre, die das kommunikative kollektive Gedächtnis, in dem sich individuelle und kollektive Erinnerungen zu einem Amalgam formen, zu fassen und bearbeiten vermag.² Aber gerade in dieser Erinnerungsliteratur an der Grenze des kommunikativen Gedächtnisses lässt sich nun die Beobachtung machen, dass es im individuellen Gedächtnis dem kollektiven Gedächtnis widerständige Erinnerungen gibt, die sich vielleicht im Rahmen eines Gegendiskurses artikulieren können, vielleicht aber auch in einer subalternen Situation zum Schweigen, zur Verdrängung und zum letztlich Vergessen verurteilt sein mögen.

¹ Dieser Beitrag ist eine umgearbeitete Version meiner Antrittsvorlesung an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg aus dem Jahr 2009. Die Anregung hierfür verdankte sich der Lektüre eines instruktiven Artikels der Jubilarin Erika Glassen: „Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien“, in: Sabine Prätor/Christoph K. Neumann (Hg.), *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich. Festschrift Hans Georg Majer 1*, Istanbul 2002, 347-386.

² Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.

Keine Erinnerungskultur in einem Nationalstaat ist denkbar ohne diesen Staat, denn er versucht das kollektive Gedächtnis in seinem Sinne zu prägen. Bis zu welchem Grad er dies versucht und inwieweit ihm dies gelingt, hängt natürlich von verschiedenen Faktoren ab. Ihm stehen aber jedenfalls hierfür eine Reihe von Instrumentarien und Institutionen zur Verfügung, deren Einsatz ebenfalls sehr variabel sein kann, etwa die Legislative, die Justiz und nicht zuletzt die Aufsicht über die staatlichen Bildungseinrichtungen.

Die Rolle des Staates bei der Gestaltung der kollektiven Erinnerungslandschaft ist dabei bi-direktional. Er greift nicht nur prägend in die vorhandene Erinnerung ein, sondern sie wird auch durch die Erinnerungslandschaft mit beeinflusst. Da der Staat, selbst wenn er dies anstreben sollte, nun aber die Kontrolle über die kollektive Erinnerung nicht ganz erringen kann, bleibt dieser Prozess dynamisch, das heißt zum Beispiel: das kollektive Gedächtnis verändert sich im Lauf der Zeit. Zudem sind die Basiskonzepte, welche der Geschichtsinterpretation zugrunde liegen – vielleicht notwendigerweise – uneindeutig. Nehmen wir beispielsweise den zentralen Geschichtsbaustein des türkischen Nationalismus. Bei Schulbuchanalysen hat sich herausgestellt, dass dieser Nationalismus zwischen drei nicht recht zu vereinbarenden Grundkonzepten oszilliert. Auf der einen Seite steht das Konzept des häufig als Patriotismus definierten demokratischen Staatsbürgernationalismus, auf der anderen Seite das eines ethnischen Nationalismus, der sich wiederum sowohl kulturell als auch rassistisch äußern kann.³ Diese Unschärfe in wichtigen ideologischen Konzepten rührt unter anderem natürlich daher, dass es auch in der Türkei Definitionskämpfe um solche grundlegenden Konzepte gibt und zwar auch innerhalb des Staatsapparates, der selbstverständlich kein homogener Block ist. Wenn der Staat aber keine völlig eindeutigen ideologischen Konzepte vorgeben kann, so kann er doch immerhin regulierend wirken und den Rahmen abstecken, den der öffentliche Geschichtsdiskurs auf keinen Fall verlassen darf. Das trägt wiederum dazu bei, dass Geschichte zu einer Tabulandschaft werden kann, in der es bestimmte sensitive Areale gibt, die nicht oder nicht ohne weiteres betreten werden können.

Nach einer frühen jakobinischen Phase der Republik, in der versucht wurde, eine türkische Identität ohne Rückgriff auf den Islam zu schaffen, gewann zunehmend die Vision die Oberhand, welche den Islam (und eigentlich sogar nur den sunnitischen Islam) als ein essentielles Merkmal des Türkentums betrachtete. Im gleichen Zusammenhang wurde die revolutionäre ideologische Abgrenzung der frühen Republik vom Osmanischen Reich zunehmend relativiert. In diesem Prozess nahm das Osmanische Reich in der kollektiven Erinnerung eine dezidiert türkisch-muslimische Identität an. Die offizielle Rehabilitation des Osmanischen Reiches seit den 1970er und noch verstärkt seit den 1980er Jahren verlief nicht wider-

³ Tanıl Bora, "Ders Kitaplarında Milliyetçilik", in: Betül Çotuksöken/Ayşe Erzan/Orhan Si-lir (Hg.), *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları*. Istanbul 2003, 65-89, hier 71.

standslos; die osmanische Vergangenheit wurde vielmehr Gegenstand eines massiven Kulturkampfes, auf dem die kollektive Erinnerung zum politischen Schlachtfeld zwischen Islamisten und Kemalisten wurde.

Zum Beispiel waren die offiziellen Feiern aus Anlass der 700 Jahre seit der Gründung des Osmanischen Reiches im Jahr 1999 Anlass für heftige öffentliche Kritik durch etliche Kommentatoren. So interpretierte der Wirtschaftswissenschaftler und dezidiert kemalistische Intellektuelle Prof. Toktamış Ateş diese Feiern zur Gründung des Osmanischen Reiches als Versuch, das Ansehen der Republik indirekt zu schmälern, ohne sie direkt zu kritisieren. Der Schauspieler und Fernsehmoderator Cem Özer verursachte 1999 einen Skandal, als er in einer Sendung forderte, die Türkei müsse sich vollständig von den ohnehin nicht erinnerungswürdigen Osmanen lossagen, um in Europa Akzeptanz zu finden. Ein Vertreter der Partei der Nationalistischen Bewegung (MHP) kündigte daraufhin in der Sendung an, Özer „im Namen der Nation“ (*millet adına*) verklagen zu wollen.⁴

Auf der anderen Seite erschien die Zeitschrift *Eğitim* mit einem Titelblatt, das verkündete: „Wer seine Vergangenheit zurückweist, ist ein Bastard!“ (*Geçmişini reddeden, haramzâdedir!*). Das Titelbild zeigt übrigens eines der osmanischen Schiffe, die bei der Belagerung von Konstantinopel durch Sultan Mehmed II. (1451-1481) über Land in die Meerenge des Goldenen Horns gezogen wurden.⁵

Ein Trend, der sich seit 1999 besonders deutlich herauskristallisierte, war, das Osmanische Reich als einen Ort der Toleranz zwischen Judentum, Christentum und Islam aufzufassen. Manchmal mutierte die osmanische Gesellschaft dabei auf doch etwas anachronistische Weise zum Inbegriff der pluralistischen Gesellschaft.⁶ Insgesamt muss man aber festhalten, dass 1999 nicht nur Kulturkämpfe und gegenwartspolitikbezogene Reinterpretationen stattfanden, sondern dass auf zahlreichen Veranstaltungen und in zahlreichen Publikationen (etwa Sondernummern von Zeitschriften)⁷ von Fachleuten auf hohem Niveau über das Osmanische Reich reflektiert und geschrieben wurde. All das blieb nicht ohne Folgen. Heute ist die grundsätzliche und dogmatische Ablehnung des Osmanischen Reiches eine verschwindende Minderheitsposition. Seine Idealisierung ist sicherlich erheblich weiter verbreitet. Vor allem aber gibt es ein wachsendes offenes, und das heißt nicht unmittelbar politikgeleitetes Interesse an der osmanischen Vergangenheit als solcher. Dieser Trend wachsenden, nicht primär politischen oder edukativen Interesses ist an einer Literaturgattung untersucht worden, die in der Türkei in den letzten

⁴ Celal Başlangıç, „Osmanlı’yı Nasıl Bildirdiniz“, *Radikal*, 27 Mart 1999: <http://www.radikal.com.tr/1999/03/27/yasam/01osm.html> (18.7.2009).

⁵ *Eğitim. Aylık Eğitim, Bilim ve Kültür Dergisi*, 2,12 (Eylül 1999); das Titelblatt findet sich abgedruckt in *Tarih ve Toplum*, 33,198 (Haziran 2000), 66.

⁶ Vgl. etwa verschiedene Beiträge in Mustafa Armağan (Hg.), *Osmanlı’da Hoşgörü. Birlikte Yaşama Sanatı*. Istanbul 2000, insbesondere die Einleitung von Kemal Karpat.

⁷ Zahlreiche Zeitschriften brachten thematische Schwerpunktnummern zum Osmanischen Reich heraus, so z. B. die Zeitschrift *Toplum ve Bilim* unter dem Titel *Osmanlı: Muktedirler ve Mâdunlar*.

Jahren verstärkt von sich reden gemacht hat: dem historischen Roman. Die Literaturwissenschaftlerinnen Bahriye Çeri und Priska Furrer stellten beide fest, dass der historische Roman ungefähr mit den 1990er Jahren einen dramatischen Wandel durchgemacht und einen bedeutenden Aufschwung erfahren hat.⁸ Aus der Zeit vorher gibt es nur vereinzelt historische Romane aus den Zirkeln des türkischen literarischen Establishments mit künstlerischem Anspruch. Was es zahlreich gab, waren einfach gestrickte Romane von Serienschreibern. Bahriye Çeri zufolge war der typische historische Roman dieses Typs, soweit er sich mit dem Osmanischen Reich in seiner Aufstiegs- und Blütephase bis zu Sultan Süleyman Kanuni (1520-1566) befasste, der krieglerische Heldenroman. Seine Heroen waren die Sultane, allen voran der Eroberer von Byzanz, Mehmed II., Kriegshelden aus dem Volk oder – interessanterweise – osmanische Piraten.⁹ Dagegen wurden in jenen Romanen, welche die „Niedergangphase“ des Osmanischen Reiches beschrieben, die Osmanen quasi aus europäischer Sicht distanziert betrachtet. Der Niedergang des Osmanischen Reiches wurde an das persönliche Versagen der Elite gebunden, die in diesem Fall nicht als „türkisch“, sondern als „osmanisch“ wahrgenommen wurde. Will man sie funktional betrachten, sind diese Romane didaktisch und unterstützen den Prozess des nation-building. Nach 1990 wurde der historische Roman in der Türkei plötzlich eine bedeutende, mit den Mitteln postmoderner Erzähltechniken operierende literarische Kunstgattung mit profilierten Autoren wie Nedim Gürsel oder Orhan Pamuk. Auf der anderen Seite lebt der didaktische historische Roman vor allem in der islamistischen und ultranationalistischen Parallelöffentlichkeit auch nach den 1990er Jahren weiter fort.¹⁰

Für die Wahrnehmung der spätosmanischen Zeit und die kollektive Erinnerung an sie spielten die spätosmanischen zeitkritischen Romane von Ahmed Midhat und seinen Nachfolgern eine vielleicht nicht unerhebliche Rolle. Der türkische Soziologe und Historiker Şerif Mardin hat als einen der prägendsten Charaktertypen in dieser Art Romanliteratur den Bihruz-Bey-Typ ausgemacht, von ihm so benannt nach dem Antihelden aus Rezaizade Mahmud Ekrem's Roman *Araba Sevdası* (1898).¹¹ Bihruz Bey ist eine Art osmanischer Oblomov, ein oberflächlich und übermäßig verwestlichter, degenerierter und sozial schädlicher Dandy der Oberschicht. Dieser literarische Bihruz-Bey-Typ hat die kollektive Erinnerung an das späte Osmanische Reich sicherlich ganz wesentlich mit beeinflusst.

Ungefähr zur gleichen Zeit wie die spätosmanischen Romane setzte auch eine osmanische Memoirenliteratur ein, die sich dann in die Republik fortsetzte. Nun

⁸ Bahriye Çeri, „Cumhuriyet Romanında Osmanlı Tarihinin Kurgulanışı“, *Tarih ve Toplum*, 33,198 (Haziran 2000), 19-26; Priska Furrer, *Sehnsucht nach Sinn. Literarische Semantisierung von Geschichte im zeitgenössischen türkischen Roman*, Wiesbaden 2005.

⁹ Çeri, „Cumhuriyet Romanında“, 22.

¹⁰ Z. B. Mehmed Niyazi, *Yemen, ab Yemen*, Istanbul 2004.

¹¹ Şerif Mardin, „Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century“, in: Peter Benedict/Erol Tümerkin/Fatma Mansur (Hg.), *Turkey. Geographic and Social Perspectives*, Leiden u. a. 1974, 404-446, hier 404.

gibt es im Osmanischen auch vor dem 19. Jahrhundert durchaus das, was die neuere Forschung oft Ego-Dokumente nennt,¹² aber natürlich spielte auch hier in späterer Zeit die Rezeption des westlichen Genres eine extrem wichtige Rolle. Der türkische Literaturkritiker Nurullah Ataç (1898-1957) schrieb in einem Artikel über Erinnerungsliteratur (*hatırat kitapları*) in der Zeitschrift *Yedigün* im Jahr 1934:

„Ich bin böse auf diejenigen, die ihre Memoiren schreiben. Ich sage selbstverständlich nichts gegen jene, die an bedeutenden Ereignissen teilhatten, sei es als Handelnde oder einfach als Zeugen. [...] Was mich erzürnt sind diejenigen, die uns damit zu beschäftigen suchen, dass sie uns bloß das erzählen, was ihnen selbst zugestoßen ist. Und nein, ich habe die großen Autobiographen wie Augustin, Rousseau und Gide nicht außer Acht gelassen; aber diese gaben uns zuvörderst ihre literarischen Werke und erzählten uns nur in zweiter Linie ihre Lebensgeschichten. Außerdem hat jedes Prinzip seine Ausnahmen, und so können wir sagen, dass jedes ihrer Werke eine solche Ausnahme bildet.“¹³

Dieses Zitat lässt sich als die republikanische Reformulierung eines alten osmanischen sozialen Tabus lesen, nämlich familiäre und allzu private Dinge zu verschriftlichen. In der Tat kann man beobachten, dass in vielen spätosmanischen und noch in frührepublikanischen Memoiren, die meist von Männern geschrieben sind, familiäre Begebenheiten in dem Maße ausgespart sind, dass noch nicht einmal der Name der Ehefrau erwähnt ist.

Es lässt sich aber auch eine weitere wichtige These an das obige Zitat knüpfen: Dass nämlich die Genre-Unterscheidung zwischen Memoiren und Autobiographie in der türkischen Literatur nicht sinnvoll zu treffen ist, jedenfalls nicht vor den jüngsten ein, zwei Dekaden. Es ist meines Erachtens vorzuziehen, der türkischen Begrifflichkeit von „Erinnerungsliteratur“ (*Hatırat*) zu folgen und darunter ein literarisches Feld zu verstehen, welches strikt politische Berichte ebenso umfassen kann wie psychologische Selbstreflexionen. Es ist die von Ataç in oben angeführtem Zitat verdamnte Erinnerung persönlichen Erlebens und individueller Bedeutung, die in den Erinnerungstexten von Muhibbe Darga, Melek Günersu und Fethiye Çetin eine zentrale Rolle spielt und gerade nicht die mit den Leitakteuren der politischen Ereignisgeschichte verknüpften Anekdoten und auch nicht die ideologischen Versatzstücke historisch-politischer Interpretation, welche Erinnerungen als Randtexte häufig einrahmen.

In sehr vielen Erinnerungstexten findet sich eine Form der Nostalgie wieder, die man im Sinn Svetlana Boyms als „a sentiment of loss and displacement“¹⁴ be-

¹² Michael Ursinus, „Osmanische Autobiographien vor dem XIX. Jahrhundert: ‚the most interesting books never written?‘“, in: Walter Berschin/Wolfgang Schamoni (Hg.), *Biographie – „So der Westen wie der Osten“? Zwölf Studien*, Heidelberg 2003, 93-111.

¹³ Zitiert in Olcay Akyıldız/ Halim Kara/Börte Sagaster (Hg.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, Würzburg 2007, 9.

¹⁴ Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York 2001, xiii. Gegenüber dieser von Boym als „reflexive Nostalgie“ bezeichneten Form ist der von ihr unterschiedene zweite Typus von „restaurativer Nostalgie“ eher das, was den edukativen Geschichtsromanen oder der monumental osmanisierenden Moscheearchitektur der *Kocatepe Camii* in Ankara zugrundeliegt.

zeichnen könnte. Es sieht so aus, als beginne diese Art von Nostalgie in der türkischen Memoirenliteratur in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre. Es gibt zwei gute Gründe, die diesen Zeitpunkt erklären helfen: zum einen die politische Situation: Nachdem Atatürk 1938 gestorben und die Türkei den Zweiten Weltkrieg als neutrales Land überstanden hatte, begann sich die friedliche Auflösung der Einparteienherrschaft und eine zumindest partielle Neuausrichtung der Kulturpolitik anzukündigen; zum anderen die Tatsache, dass die Generation, welche das Osmanische Reich noch vor seiner letzten instabilen Phase nach 1908 als Erwachsene bewusst miterlebt hatte, jetzt das Alter ihres letzten Lebensabschnitts erreicht hatte. Diese Spanne von vierzig Jahren wird von Jan Assmann als Einschnitt und Krise der kollektiven Erinnerung bezeichnet, in dem biographische Erinnerung, soll sie nicht verloren gehen, in kollektive Erinnerung transformiert werden muss.¹⁵ So wird etwa auf dem Titelblatt eines 1948 erschienenen Erinnerungsbuches von Semih Mümtaz eigens die Zeitzeugenschaft des Autors betont: „Die Männer von damals. Die Paläste von damals. Die Stadtpalais und Strandvillen von damals. Die Abendgesellschaften von damals [...]“ und so weiter, bis am Schluss der Inhaltsangabe hervorgehoben wird, dass dies alles einer Welt angehöre, „die der Verfasser selbst erlebt und gesehen hat“.¹⁶

Das „Selbst-Gesehen-Haben“ gehört für die osmanische Epoche nun allerdings definitiv der Vergangenheit an, sie kann nicht mehr persönlich, sondern nur noch medial vermittelt erinnert werden. Die hier behandelten Erinnerungstexte spielen sich deshalb, soweit sie diese Zeit betreffen, in einem Rahmen ab, der bereits selbst diese mediale Erinnerung thematisiert: die Erinnerung an verstorbene Verwandte und im persönlichen Besitz verbliebene Dokumente, Photographien und andere Erinnerungsstücke. Das osmanische Erbe befindet sich nun am äußersten Rand, aber noch nicht jenseits des Generationen-Gedächtnisses.

Muhibbe Darga

Mein erstes Beispiel betrifft die Erinnerungen der auch international bekannten Hethitologin Muhibbe Darga (geb. 1921). Der Teil davon, der mich hier interessiert, betrifft ihren Großvater Mehmed Emin (gest. 1925), der dreißig Jahre lang einer der Kammerherren Abdülhamids II. (1876-1909) war. Bei diesen Erinnerungen handelt es sich nicht um ein Buch, sondern um zwei getrennte Veröffentlichungen. Die eine, 2002 im Verlag der İş Bank erschienen, ist der Abdruck eines umfangreichen Interviews durch die Journalistin Emine Çaykara.¹⁷ Dieses Format

¹⁵ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 228 und 51.

¹⁶ Semih Mümtaz, *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatlar*, Istanbul 1948. Auch der Titel des Buches ist aufschlussreich.

¹⁷ Muhibbe Darga/Emine Çaykara, *Arkeoloji'nin Delikanlısı. Muhibbe Darga Kitabı*, Istanbul 2002.

ist in der Türkei in den letzten Jahren in Mode gekommen.¹⁸ In dem Interview geht Muhibbe Darga auch sehr ausführlich auf die Lebensgeschichte ihres Großvaters Mehmed Emin ein. Die zweite Veröffentlichung ist die im Jahr 2007 durch Muhibbe Darga veröffentlichte Transkription des berühmten Reiseberichts ihres Großvaters nach Zentralasien.¹⁹ Dieser Reisebericht erschien ursprünglich 1878²⁰ und war der erste gedruckte Reisebericht eines Osmanen nach Zentralasien. Neben der Transkription des Reiseberichts²¹ enthält das Buch wichtige biographische Informationen über seinen Autor Mehmed Emin. Auch über den Verbleib des Fortsetzungsbandes des Reiseberichts klärt Muhibbe Dargas Buch auf. Dessen Manuskript verbrannte demnach 1919 im Feuer von Kuruçeşme.²²

Die Verlusterfahrung der osmanischen Vergangenheit manifestiert sich für Muhibbe Darga in zwei sehr einfachen Sachverhalten. Erstens: Sie teilt das Schicksal derjenigen, die nach der Alphabets-Reform im Jahr 1928 eingeschult wurden, indem sie die osmanisch-arabische Schrift nicht lesen kann. Da der Reisebericht aber in dieser Schrift gedruckt ist, musste sie sich auf einen akademischen Kollegen verlassen, der ihn transkribiert und ihr zur Veröffentlichung überlassen hat. Zweitens: Die biographische Information über ihren Großvater in dem Band stammt natürlich aus zweiter Hand, denn als ihr Großvater 1925 starb, war sie gerade vier Jahre alt. Muhibbe Darga hatte ihre Tante (die Tochter von Mehmed Emin aus dritter Ehe) in den 1970er Jahren um biographische Information über ihren Großvater gebeten, weil ihr eigener Vater (Sohn von Mehmed Emin aus zweiter Ehe) früh verstorben war, und sie fühlte, dass sie zu wenig über ihren Großvater wusste. Ihre Tante, Hayriye Kerimzade, verfasste als Antwort auf die Frage einen langen Brief und dieser Brief, datiert mit 21. Dezember 1972, findet sich in dem besagten Band von 2007 abgedruckt.²³ Ergänzt wird diese Information durch den Abdruck des Akteneintrags (*sicil kaydı*) über Mehmed Emin aus der republikanischen Abteilung des *Başbakanlık Arşivi*.²⁴

Nach diesen Nachrichten wurde Mehmed Emin (den Beinamen Emin erhielt er als Kammerherr des Sultans Abdülhamid II.) im Jahr 1271 H. (beg. 24. Sep-

¹⁸ Es gibt allein im selben Verlag mittlerweile über dreißig solcher Interviewbände, so mit den beiden Historikern Halil İnalcık und İlber Ortaylı, mit dem Politologen Sina Akşin oder mit der Schriftstellerin Adalet Ağaoglu.

¹⁹ A. Muhibbe Darga (Hg.), *İstanbul'dan Asya'ya Vusta'ya Seyabat. Seyyah Mehmed Emin Efendi'nin Seyahatnamesi*. Istanbul 2007. Vgl. (die nun teilweise überholten) Ausführungen in Christoph Herzog/Raoul Motika: "Orientalism 'alla turca': Late 19th / Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *Die Welt des Islams*, 40,2 (2000), 139-195.

²⁰ Mehmed Emin, *İstanbul'dan Asya'ya Vusta'ya Seyabat*, Istanbul 1295.

²¹ Die „sadeleştirilmiş“ Übertragung des Buchs ins heutige Türkietürkische durch Rıza Akdemir, erschienen in zwei Auflagen im Verlag des Kulturministeriums (T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları), enthält zahlreiche, darunter einige sinnentstellende Fehler; Mehmet Emin Efendi, *İstanbul'dan Orta Asya'ya Seyabat*, Ankara 1986 und 2000.

²² Darga (Hg.), *İstanbul'dan Asya'ya Vusta'ya Seyabat*, viii.

²³ Darga (Hg.), *İstanbul'dan Asya'ya Vusta'ya Seyabat*, xiv-xxxv.

²⁴ Darga (Hg.), *İstanbul'dan Asya'ya Vusta'ya Seyabat*, xxxvi-xxxix.

tember 1854) in der Stadt Şaki (damals Nuxa) im heutigen Aserbajdschan geboren. Die damals zum Zarenreich gehörende Stadt mit etwa 18.000 Einwohnern²⁵ war Sitz eines kleinen Khanats gewesen und bekannt für ihre Seidenraupenzucht. Sein Vater wurde in der Akte als der Daghestaner Kaufmann (*tüccar*) Darugazade Hacı Abdührrahim geführt. Im Brief seiner Tochter Hayriye ist auch der Name seiner Mutter erwähnt, Dostu Hanım. Der Großvater mütterlicherseits war ein bedeutender Kaufmann namens Hacı İbrahim, welcher in Kooperation mit einem aus Avignon stammenden Geschäftspartner namens Jean Jacques einen Seidenraupen-Handel zwischen Indien, Mailand und Marseille aufgezogen hatte. Ein Cousin väterlicherseits, Selim Efendi, leitete die Niederlassung der Firma in Marseille. Mehmed Emin scheint in seinen jungen Jahren nicht viel nach seinen Wünschen gefragt worden zu sein. Nach seiner Primärerziehung schickte ihn sein Vater im Alter von neun Jahren zur Ausbildung an ein Jesuiten-Gymnasium in Marseille. Er wohnte in einer Pension gegenüber der Schule bei einer Dame namens Madame Andrée.

Die kurze Darstellung dieser Zeit im Brief der Tochter deutet dabei eine seelische Grausamkeit an, deren Erklärung sie schuldig bleibt und die auch der Kontext nicht zu beleuchten vermag:

„[...] meine Großmutter [also die Mutter Mehmed Emins (C. H.)] fragte ihren Gatten immer wieder, wohin der Junge gebracht worden sei und wann er wieder komme. Die Antwort, die sie erhielt, lautete: ‚Er kommt wieder, wenn die Sonne untergeht‘. Die Mutter schaute in die untergehende Sonne, derweil die Jahre vergingen; bis die Lungenschwindsucht sie in die Ewigkeit entführte.“²⁶

Der Junge blieb sechs Jahre ohne Nachricht von Zuhause; auch sein Verwandter Selim Efendi starb während eines Aufenthalts in Mailand und wurde dort begraben. Schließlich, als seine Geschäfte in Schwierigkeiten sind, taucht der bereits totgeglaubte Vater offenbar überraschend in Marseille auf und führt seinen Sohn von dort nach Istanbul, wo er ihn bei einem befreundeten Religionsgelehrten im Stadtteil Sultanahmet unterbringt.²⁷ Bald wird er als Interner auf die *Mekteb-i Sultaniyye* geschickt. Mehmed Emin kann kaum osmanisch und die Unterrichtssprache an dieser Schule ist französisch. Nach zwei Jahren verlässt er die Schule ohne Abschluss, „weil ihm eine Ungerechtigkeit widerfahren war“, wie der Brief kryptisch formuliert. Dennoch genügt diese Qualifikation offenbar, um an der *Darülfünun* das Studium der Rechte aufzunehmen. Nach zwei Jahren des Studiums erkrankte Mehmed Emin allerdings psychisch. „Der Grund hierfür“, so schreibt seine Tochter in ihrem Brief, „war, dass er nach den langen Jahren in Frankreich sich nicht auf

²⁵ *Pierer's Universal-Lexikon*, Stw. „Nucha“, Bd 12, Altenburg 1861, 151: <http://www.zeno.org/Pierer-1857/A/Nucha> (11.05.2009).

²⁶ Darga (Hg.), *İstanbul'dan Asya'ya Vusta'ya Seyahat*, xv.

²⁷ Über die Gründe für dieses seltsam anmutende Verhalten des Vaters von Mehmed Emin gibt der Brief keine Erklärungen. Auch Muhibbe Darga weiß hierzu nichts zu berichten, siehe Darga/Çaykara, *Arkeoloji'nin Delikanlısı*, 44-45.

das Leben in Istanbul einzustellen vermochte sowie der Tod seiner geliebten Mutter“. Die Ärzte raten zu einem Ortswechsel. Mehmed Emin geht nach Hause, nach Şaki in Daghestan. Aber sein Elternhaus ist nicht mehr das seiner Erinnerung; die Geschwister sind groß geworden, der Vater hat erneut geheiratet. An Stelle seiner Mutter findet er also eine andere Frau und ein kleines Halbschwesterchen. Das ihm fremd gewordene Zuhause seiner Kindheit scheint seiner Krankheit keine Erleichterung gebracht zu haben. Er wird zu russischen Ärzten in Şaki gebracht, findet einen, dem er vertraut, und dieser empfiehlt ihm eine lange Reise. Sein Vater selbst ist nicht in Şaki anwesend, sondern in Indien, und Mehmed Emin macht sich auf, ihn zu suchen. Dies ist, nach der Schilderung seiner Tochter, die Geschichte des Aufbruchs von Mehmed Emin zu seiner berühmten Reise, deren ersten Teil er später in Ahmed Midhat's *Tercüman-ı Hakikat* serialisieren sollte; eine private Reise also, als Katharsis von einer psychischen Krise angelegt, ohne politischen Hintergrund. Mehmed Emin kehrte nach Abschluss dieser Reise nach Istanbul zurück, um sein Studium der Rechte wieder aufzunehmen. Er gewann das Wohlwollen von Ahmed Midhat; nachts arbeitete er in dessen Verlagshaus und Druckerei, tagsüber studierte er. Auch Ahmed Vefik Paşa scheint ihm wohlgesonnen, und zu Namık Kemal hat er ein freundschaftliches Verhältnis.²⁸ Er schreibt in Ahmed Midhat Efendis Zeitung. Nach dem Vorbild von Ahmed Midhat und Namık Kemal möchte Mehmed Emin zu dieser Zeit ein osmanischer Intellektueller, ein Journalist und Schriftsteller werden. Das schließt praktische Kenntnisse ein; nicht umsonst ist Benjamin Franklin einer der bewunderten westlichen Intellektuellen im späten Osmanischen Reich. Mehmed Emin schreibt nicht nur seinen Reisebericht, sondern auch über die Seidenraupenzucht, also das Geschäft seiner Heimatstadt und seines Vaters, auch über Rinderzucht. Seine Sprachkenntnisse sind stupend. Dass er Französisch wie eine Muttersprache beherrscht, verwundert nach seiner Zeit an einem französischen Gymnasium nicht, aber er kann auch Arabisch und Persisch, Englisch, Deutsch und Italienisch. Er verfasst eine persische Grammatik und im Lauf seines Lebens auch eine ganze Reihe anderer Werke, die teils unveröffentlicht oder unvollendet bleiben.²⁹ Mehmed Emin bewahrte sich seine intellektuelle Neugier Zeit seines Lebens. Auch dichtet er und malt. Aber seine Traumkarriere als osmanischer Intellektueller auf den Spuren Ahmed Midhats sollte sich nicht erfüllen. Der Sultan bestellte ihn zu einer Audienz. Angeblich wird er durch die Veröffentlichung des Reiseberichts in Ahmed Midhats Zeitung auf den jungen Autor aufmerksam. Dieser blickt der Audienz mit gemischten Gefühlen entgegen, doch der Sultan ist ihm wohlgesonnen; er erhält eine Anstellung als Kurator in der herrscherlichen Bibliothek. Der Preis hierfür: er muss sein Studium aufgeben. „Wann immer er von dieser Zeit erzählte“, schreibt seine Tochter Hayriye

²⁸ Vgl. Muhibbe Darga/Ali Alparslan, „Namık Kemal'in Bilinmiyen bir Mektubu“, *Belleten*, 33,129 (Ocak 1969), 35-42.

²⁹ Eine Liste seiner gedruckten Schriften in Darga/Alparslan: „Namık Kemal'in Bilinmeyen Bir Mektubu“, 35, Fußnote 3.

Kerimzade, „war sein Gesicht traurig, es war deutlich, dass er sein Studium nicht hatte aufgeben wollen“,³⁰ aber der Wunsch des Sultans ist Befehl, Mehmed Emin tritt im Jahr 1879 seine erste Stelle als osmanischer Beamter an.

Jedoch hat das Narrativ der Tochter hier einen kleinen Haken: Die letzte der 23 Fortsetzungen des Reiseberichts findet sich in *Tercüman-i Hakikat* Nr. 163 vom 14. Muharrem 1296 (8. Januar 1879). Ab 7. Haziran 1294 (19. Juni 1878) bis zum 1. Mart 1295 (13. März 1879) verzeichnet ihn der abgedruckte Eintrag in sein *sicill* bereits als Mitglied der Istanbuler Kommission für die Ansiedlung der Flüchtlinge aus dem Krieg mit Russland (*İskan-i Mubacirin Şubesi*) mit 200 *Kuruş* Gehalt. Anschließend war er demnach im Bildungsministerium in der Abteilung für den Druck und die Übersetzung von Schriften, also in der Zensur, tätig, bevor er am 19. Şubat 1295 (2. März 1880) mit 200 *Kuruş* kaiserlicher Bibliothekar wurde. Es ist nicht ausgeschlossen, dass er die beiden ersten Anstellungen mit seinem Studium vereinbaren konnte oder es jedenfalls versuchte, so dass der von Hayriye Kerimzade so nachdrücklich geschilderte Bruch in seiner Biographie, den die Anstellung bei Hofe bedeutete, erhalten bliebe. Aber die überzeugende Geradlinigkeit der biographischen Sinnstiftung seiner Tochter leidet doch. Rechnet man nach, ergeben sich eine Reihe weiterer Fragen. Der Brief gibt Mehmed Emin's Alter bei seiner Verschickung nach Marseille mit neun Jahren an und rechnet seine Zeit dort mit sechs Jahren. Er wäre dann etwa fünfzehn Jahre alt gewesen und, 1854/55 geboren, um das Jahr 1870 nach Istanbul gekommen. Seine Reise trat er allerdings erst im April 1877 an. Die erwähnten zwei Jahre Schulzeit und weiteren zwei Jahre Studium bis dahin decken die Zeit allerdings nicht ab; es bleibt eine chronologische Lücke. Das ist nun nicht weiter tragisch, denn es mag gut und gerne sein, dass er ein paar Jahre später, also in etwas höherem Alter nach Marseille gekommen ist. Aber der Zweifel an der vollständigen Zuverlässigkeit des Berichts seiner Tochter bringt auch ein gewisses Fragezeichen am vollständig privaten Charakter von Mehmed Emin's Reise mit sich. Die biographischen Angaben, die er in seinem Reisebericht verstreut, werfen weitere Fragen auf. Der Bericht seiner Tochter weiß nichts von seinem ursprünglichen Plan, eine militärische Laufbahn einzuschlagen, die sich wegen seiner physischen Schwäche zerschlagen habe. Auch seine sonstige Reisetätigkeit, von der er in seinem Reisebericht und Ahmed Midhat in seinem Vorwort spricht,³¹ ist dort nicht dokumentiert. Die Chronologie scheint dagegen dahin zu deuten, dass er recht unmittelbar nach der Rückkehr von seiner Reise eine offizielle Anstellung im Staatsdienst fand. Die genauen Umstände und Hintergründe von Mehmed Emin's Zentralasienreise scheinen mir somit immer noch nicht hinreichend sicher geklärt zu sein.

Dagegen ist der weitere Verlauf seines Lebens von nun an klar dokumentiert. Am 25 Ağustos 1298 (6. September 1882) wurde er zunächst mit 1.300 *Kuruş* Ge-

³⁰ Darga (Hg.), *İstanbul'dan Asya-yı Vusta'ya Seyahat*, xvii.

³¹ Mehmed Emin, *İstanbul'dan Asya-yı Vusta'ya Seyahat*, 167-169.

halt zu einem der Kammerherren des Sultans gemacht. Er sollte sich in der unmittelbaren Nähe des Sultans bis zur Absetzung Abdülhamids II. im Jahr 1909 behaupten. Dem Sultan verdankt er auch seinen *lakab* Emin, der, wenn diese Nachricht stimmt, eigentlich erst aus der Zeit nach seiner Ernennung in den Palast datiert.³² Dank seiner beeindruckenden Bildung und tadellosen Französischkenntnisse diente er dem Sultan insbesondere bei der Betreuung hoher ausländischer Staatsgäste. Im Intrigenspiel der Entourage des Sultans hielt er sich dagegen zurück.³³ In dieser Position sammelt er im Lauf der Jahre zahlreiche Orden und Auszeichnungen, nicht nur osmanische. So verlieh ihm Kaiser Wilhelm II. 1890 den Kronenorden II. Klasse und 1908 den I. Klasse. Neben weiteren Auszeichnungen trug er auch zwei italienische, einen russischen, einen schwedischen, einen französischen und einen belgischen Orden. Als Mitglied des Palastes war Mehmed Emin nunmehr selbst in der Lage, Protektion zu bieten. Er rief seinen jüngeren Bruder Hasan nach Istanbul, wo dieser einen Platz in der Militärakademie erhielt und nach deren Absolvierung später zum Offizier im Rang eines Paschas aufsteigen sollte. Eine arrangierte Hochzeit Mehmed Emins mit der Tochter eines Palastbeamten scheiterte dagegen. Mehmed Emin setzte gegen seinen erzürnten Vater eine Liebesheirat mit einer verwaisten jungen Bosnierin, Meryem Münire, durch. Die Ehe sollte kinderlos bleiben und unglücklich verlaufen. Am Ende stand die Einweisung der Frau in eine Nervenheilanstalt und wohl die Scheidung. Zwei Jahre später heiratete Mehmed Emin eine Christin aus Rhodos, die zum Islam konvertierte. 1899 wurde sein Sohn Ahmet Sait [Darga] geboren, aber seine Mutter starb bald darauf an Tuberkulose. Die Großmutter väterlicherseits der berühmten Hethitologin ist also christliche Konvertitin, vielleicht griechischer Herkunft. Das mag nun wie eine triviale Feststellung erscheinen, aber im türkischen Diskurs liefert ein solches Bekenntnis Angriffsflächen für diejenigen, welche die Zugehörigkeit zur türkischen Nation auf eine sehr enge Weise auslegen. Eine vom Christentum konvertierte Großmutter kann eine Belastung darstellen wie wir noch sehen werden.

Die Briefschreiberin Hayriye entstammte Mehmed Emins dritter Ehe mit Zihniye Hanım, die 1904 geschlossen wurde. Aber auch diese Ehefrau verstarb nach zwei Jahren. In einer seltsamen Wiederholung seiner eigenen Kindheit schickte Mehmed Emin seinen einzigen Sohn Ahmed in die Fremde nach Frankreich. Im Palast, so Hayriye Kerimzade, habe er mitgeteilt, auch der Sohn sei verstorben, ihn in Wahrheit aber habe er ihn mit einem engen Vertrauten nach Frankreich geschickt. Bis zum Alter von neun Jahren lebte er dort in Bayonne, wo er die Grundschule besuchte. Er kam nur hin und wieder nach Istanbul, wo Mehmed Emin sich

³² Womit sich seine Benennung als Mehmed Ali durch Ahmed Midhat in seinem Vorwort zu Mehmed Emins Reisebericht erklärt, da sein ursprünglicher Name Mehmed Ali war; vgl. Darga/Çaykara: *Arkeoloji'nin Delikanlısı*, 44.

³³ Vgl. die Charakterisierungen bei Ali Ergenekon (Hg.), *Tabsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları. Sultan Abdülhamid*, 4. Auflage, Istanbul 1996, 47, 415, und Bernhard Stern, *Abdul Hamid II. Seine Familie und sein Hofstaat. Nach eigenen Ermittlungen*, Budapest 1901, 129.

selbst gegenüber seinen eigenen Verwandten aus Daghestan bemühte, die wahre Identität des Sohnes zu verschleiern. Erst nach seiner Entlassung als Kammerherr im April 1909 holte er ihn nach Istanbul zurück. Warum ließ der Großvater Mehmed Emin seinen Sohn ein ähnliches Schicksal des Aufwachsens in Frankreich erfahren, wie er selbst es erlitten hatte? Muhibbe Darga zufolge, weil er wusste, wie im Palast Kinder großgezogen wurden und dies für seinen Sohn unter allen Umständen verhindern wollte. Aber das Angebot des Sultans für seinen Sohn war quasi ein Befehl, so dass ihm nichts anderes übrig blieb, als durch eine List dieser Gnade zu entkommen. Im Jahr 1920, nach dem Ende des Krieges, trat Mehmed Emin ein weiteres und letztes Staatsamt an, den mit 10.000 *Kuruş* bezahlten Posten des Direktors der *Hazine-i Hassa* Sultan Vahideddins (1918-1922). Nicht zufällig bemüht sich der Brief seiner Tochter deshalb an dieser Stelle, seine Sympathie für die Nationalisten in Ankara im türkischen Unabhängigkeitskrieg eigens hervorzuheben. Aber der alte Kammerherr überlebte das Osmanische Reich nur um zwei Jahre. Von einer Wiener Krankenpflegerin betreut starb Mehmed Emin nach zweimonatiger Krankheit am 25. September 1925 in seinem Haus in Acıbadem. In diesem *köşk* mit 22 Zimmern, in dem ihre Mutter bis zu ihrem Tod im Jahr 1993 wohnte, spielten sich die meisten Kindheitserinnerungen Muhibbe Dargas ab.³⁴

Melek Günersu

Auch die nächsten Erinnerungen drehen sich um einen Erinnerungsverlust und dessen Rekonstruktion. Dieser Verlust ist jedoch schwerer, eigentlich traumatischer Natur. Die Autorin Melek Günersu (geb. Kocamemili) stammt mütterlicherseits aus einer alten prominenten osmanischen Familie. Sie ist die Enkelin von Yusuf Kamil Suphi, dem Sohn von Abdüllatif Suphi Paşa. In dessen *konak* wächst die unmittelbar am Ende des Osmanischen Reiches geborene Melek bei ihrer Großmutter auf. Ihr in einem kleinen Verlag 2004 erschienen Buch trägt den Titel: *Nevbahar: Liebe und Geschichte im Konak des Abdüllatif Suphi Paşa*.³⁵ Nevbahar ist der Name ihrer Mutter. Ihre Erinnerung an diese Mutter ist ebenso so vage wie die Erinnerung der vorigen Autorin Muhibbe Darga an ihren Großvater, denn die Mutter ist jung verstorben, als die Autorin noch ein kleines Kind war. Ihr ist das Buch gewidmet. Die Kindheitserinnerungen der Autorin spielen sich im *konak* ihrer Großeltern ab, wo sie aufwächst. Aber das Leitthema bildet die Suche der Autorin nach ihrem Vater, über den in der Familie niemals gesprochen wurde. Es dauert Jahre, bis sie erfährt, dass er ein Ingenieur und ein russischer Offizier war, der unter dem weißrussischen General Pjotr Nikolajewitsch Wrangel auf der Krim kämpfte

³⁴ Darga/Çaykara: *Arkeoloji'nin Delikanlısı*, 76-77.

³⁵ Melek Günersu, *Abdüllatif Suphi Paşa Konağında Aşk ve Tarih. Nevbahar*, Istanbul 2004. Daneben bieten die Ausführungen eines weiteren Familiensprosses, Fazıl Bülent Kocame-mi, *Bir Türk Ailesinin 450 Yıllık Öyküsü*, Istanbul 2004, noch einen weiteren Blick auf diese Familie.

und später nach Istanbul kam. Die junge Frau mit den großen Augen, die ihre Mutter ist, verliebt sich in den jungen Offizier, der als Gast eines ihrer Brüder ins Haus kommt. Er konvertiert zum Islam, nimmt den Namen Refik an, und die beiden heiraten. Noch bis zwanzig Jahre vorher hätte ein junger gutausgebildeter Konvertit, der in eine prominente osmanische Familie einheiratet, höchstwahrscheinlich gute – wenn vielleicht auch nicht mehr wie weitere dreißig Jahre vorher – glänzende Karriereaussichten in der osmanischen Bürokratie, zumindest aber an den staatlichen osmanischen Hochschulen gehabt. Aber die Zeiten haben sich geändert. Es liegt in diesem Fall wohl nicht daran, dass der soziale Automatismus des *intisab*, der Protektion, für die alten osmanischen Familien nun nicht mehr funktioniert, weil es eine neue Elite mit neuen Seilschaften in Ankara gibt. Der Familie Abdüllatif Suphi Paşas geht es in der frühen Republik nicht gerade generell schlecht; zu ihren Verwandten gehörte z. B. der Erziehungsminister Hamdullah Suphi Tannöver.³⁶ Die Autorin behandelt diesen Punkt sehr ausweichend. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass die Familie auf die Heiratsabsichten in gleicher Weise negativ reagierte wie später auf die Heiratsabsichten der Autorin selbst. Als die nun um die zwanzig Jahre alte Melek in den 1940er Jahren einen nicht mittellosen, aber unvermögenden jungen Marinekadetten heiraten will, bedarf es ihrerseits eines Suizid-Versuchs, bevor einer ihrer Onkel die Einwilligung der Familie erteilt. Aber er macht unmissverständlich deutlich, dass diese Heirat gegen den Willen der Familie erfolgt und dass die Autorin keine Hilfe von dieser Seite zu erwarten habe.³⁷ In ähnlicher Weise, so kann man vermuten, mussten wohl auch ihre Mutter und ihr Vater, der ehemalige russische Offizier mit dem eigentlichen Namen Ivan Kukuşkin, ohne die Unterstützung der Familie auskommen. Weil er zudem befürchten musste, wegen des Freundschaftsvertrags der werdenden Republik Türkei mit den Bolschewisten nach Russland ausgeliefert zu werden, emigrierte er mit seiner jungen Frau nach Serbien, um dort als Ingenieur Geld zu verdienen. Die Tochter, die Autorin des Buches, wird dort geboren. Aber ihre Mutter, die junge Istanbulerin aus reichem Haus, hält dem rauen Klima der Fremde in Belgrad nicht stand. Sie erkrankt an Schwindsucht und wird von ihrem Mann nach Istanbul zurückgebracht, wo sie im Sanatorium auf der Insel Heybeliada stirbt. Die kleine Tochter verbleibt bei den Großeltern, und die Familie bricht den Kontakt zu ihrem Vater in Serbien ab, da sie befürchtet, er würde das Kind zu sich nehmen wollen. Es dauert Jahre, bis Melek Günersu die französisch geschriebenen Briefe ihres Vaters an ihre Mutter mit Mühen entziffern kann und eine Ahnung von der tragischen Liebesgeschichte bekommt, die sich da abgespielt hat, und weitere Jahre, bis sie – inzwischen selbst verheiratet und Mutter – schließlich ihren in Wien lebenden Vater ausfindig macht. Zusammen mit ihrem Mann Hanefi fährt sie nach Wien, um ihn zu treffen. An das dramatische Wiedersehen schließt sich eine lange,

³⁶ Günersu, *Nevbahar*, 87.

³⁷ Günersu, *Nevbahar*, 59.

wenngleich nicht immer ganz spannungsfreie Freundschaft zwischen der Tochter und ihrem Vater in Wien an, die bis zu dessen Tod dort im Jahr 1985 dauert.

Die sehr persönlichen Erinnerungen der Autorin berichten nur am Rande von ihrer Lebenszeit als Frau in der Republik Türkei seit den 1940er Jahren, vielmehr erzählen sie im Kern die Geschichte der Restitution ihres persönlichen Erinnerungsverlustes an ihre Eltern. Der *konak*, in dem sich ihre Eltern das erste Mal begegneten und in dem sie mit ihren Großeltern und zahlreichen anderen Verwandten aufgewachsen ist, spielt eine besondere Rolle in ihren Erinnerungen.³⁸ Im letzten Kapitel beschreibt sie, wie sie dieses Haus, welches heute (oder jedenfalls im Jahr 2003) als Medizinemuseum der Universität Istanbul genutzt wird, noch einmal besucht und dort die Räume ihrer Kindheit abschreitet. Es ist dieses Haus, in dem ihre Identität – und das heißt letztlich ihre osmanische Identität – wurzelt. Diese eklektisch konstruierte oder rekonstruierte osmanische Identität kommt auch darin zum Ausdruck, dass sie in archaisierender Weise an bestimmten Stellen ihrer Erinnerungen Gedichte in die Erzählprosa einflacht, ohne dass ihre Sprache selbst osmanisierend wäre. Ihre Erinnerungen schließen mit den Worten:

„Als ich mich von dem *konak* trennte und die abschüssige Strasse [an welchem es liegt (C. H.)] hinaufzusteigen begann, da war es, als seien die Stimmen der Kinder zu hören, die im Garten um die Wette nach Kastanien suchten. Eines dieser Kinder war ich, Melek, die Tochter von Nevbahar.“³⁹

Die Bevorzugung der matrilinearen Identität, die hier zum Ausdruck kommt, ist natürlich ein Ausdruck ihrer Biographie, denn sie ist in der republikanischen Türkei aufgewachsen, nicht an der Seite ihres Vaters in Russland, Jugoslawien oder in Wien. Der Verlust ihres Vaters wird nicht als Verlust einer anderen möglicherweise reicheren oder interessanteren Identität aufgefasst. Nicht nur die väterliche Abwesenheit, sondern auch der soziale Unterschied hebt die Vorgaben der patriarchalischen und patrilinearen osmanischen wie türkischen Gesellschaft quasi auf. Schließlich wird der unstandesgemäßen Liebesheirat ihrer Mutter mit ihrem tragischen Ende die eigene ebenfalls unstandesgemäße, aber glückliche Liebesheirat entgegengesetzt.

Es gibt noch ein sehr interessantes Detail dieser Erinnerungen, das hier Erwähnung finden soll: Als Melek Günersu ihren Vater wiederfindet, stellt sich die Sprachenfrage. Tatsächlich haben sie und ihr Vater keine gemeinsame Sprache, in der sie kommunizieren können. Das Französische beherrscht sie wohl nur passiv. Am Anfang leistet ein türkischer Bekannter in Wien Übersetzerdienste. Aber dann stellt sich heraus, dass ihr Mann Hanefi das Serbokroatische beherrscht und nun als Übersetzer fungieren kann. Er spricht diese Sprache, weil er aus einer

³⁸ Über die Zentralität des „türkischen Hauses“ als Symbol der Identitätskonstruktion vgl. Carel Bertram, *Imagining the Turkish House. Collective Visions of Home*, Austin 2008.

³⁹ Bertram, *Imagining*, 136.

muslimischen Familie kommt, die aus dem Gebiet des früheren Jugoslawien nach Istanbul geflohen ist. Nur wird diese Geschichte, eines von mehreren hunderttausend muslimischen Flüchtlingsschicksalen aus dieser Region zwischen 1878 und 1921, in dem Buch leider nicht erzählt.

Fethiye Çetin

Mein drittes und letztes Beispiel ist ein kleines Buch, das in der Türkei den Bruch eines politischen und historiographischen Tabus ausgelöst und derartiges Aufsehen erregt hat, dass es auch international breit rezipiert und bisher in sieben Sprachen übersetzt worden ist.⁴⁰ Es handelt sich um das 2004 erschienene Buch mit dem Titel *Meine Großmutter (Anneannem)* von Fethiye Çetin,⁴¹ von dem innerhalb eines Jahres in der Türkei vier Auflagen mit insgesamt 9.000 Exemplaren verkauft wurden.⁴²

Die Autorin ist in den 1950er Jahren in der ostanatolischen Provinz geboren, siedelte nach Istanbul über, wo sie Jura studierte und als Anwältin arbeitete. Darüber hinaus war sie politisch und als Menschenrechtlerin aktiv. Die Erinnerungen beginnen mit der Beerdigung ihrer im Februar 2000 verstorbenen Großmutter. Das Buch besteht in einer Verflechtung von persönlichen Erinnerungen im Zusammenhang mit ihrer Großmutter Seher und der Wiedergabe dessen, was ihre Großmutter ihr nach längerem Zögern aus ihrer traumatischen Kindheit erzählt. Ihre Großmutter bittet sie nämlich eines Tages, ihre Verwandten ausfindig zu machen, die in den USA lebten. Die Enkelin ist erstaunt, denn sie weiß nichts von solchen Verwandten in den USA. Es stellt sich in den folgenden Gesprächen heraus, dass ihre Großmutter nicht türkischer, sondern armenischer Abstammung ist. Im Jahr 1905 in einem armenischen Dorf bei Elazığ namens Havav, das heute den türkischen Namen Ekinözü trägt, geboren, war sie, als die ethnischen Säuberungen von 1915 auch über dieses Dorf hereinbrachen, ungefähr zehn Jahre alt. Gendarmen kommen ins Dorf, trennen Männer und Frauen, die Männer werden getötet, die Frauen auf einen der berüchtigten Todesmärsche geschickt. Von ihrer Familie überleben nur einer ihrer beiden jüngeren Brüder, ihre Mutter und eine Tante. Sie und ihr überlebender Bruder werden unterwegs von ihrer Mutter getrennt und kommen als Pflegekinder in muslimische Familien. Der Vater überlebt, weil er nicht im Dorf, sondern bereits Jahre zuvor nach Amerika ausgewandert war. Ihm gelingt es nach dem Krieg, ihren überlebenden Bruder und ihre Mutter ausfindig zu machen und über Syrien in die USA zu bringen, aber sie selbst ist zu diesem Zeitpunkt bereits unter ihrer neuen türkisch-muslimischen Identität ver-

⁴⁰ Ayşe Gül Altınay/Fethiye Çetin, *Torunlar*, Istanbul 2009, 19.

⁴¹ Fethiye Çetin, *Anneannem. Anı*, Istanbul 2004.

⁴² Altınay/Çetin, *Torunlar*, 224.

heiratet und hat Kinder. Vorübergehend gelingt es ihrer Familie in den USA, auch mit ihr Kontakt aufzunehmen, doch wird dieser von ihrer türkischen Familie bald unterbunden. Sie wird weder ihre Mutter, noch ihren Vater und ihren Bruder jemals wiedersehen.

Das Buch hat, wie gesagt, ein enormes Echo und eine ganze Reihe von Folgepublikationen ausgelöst.⁴³ Denn es handelt sich im Fall von Heranuş Gadaryan, wie der armenische Name der Großmutter von Fethiye Çetin ursprünglich lautete, nicht um einen Einzelfall, sondern um einen von zehntausenden oder vielleicht sogar von mehr als hunderttausend armenischen Frauen und Kindern, die auf den Todesmärschen von 1915 als Ehefrauen oder Pflegekinder in muslimische Familien kamen. Diese individuellen Erinnerungen waren im öffentlichen Diskurs tabuisiert und daher im kollektiven Gedächtnis nicht existent, aber sie führten im kollektiven Bewusstsein eine Art Schattendasein. *Kılıç artığı*, d. h. „Schwertreste“, oder „was das Schwert übrig gelassen hat“, wurden diese Menschen im Volksmund genannt, wenn ihre Herkunft ruchbar wurde.⁴⁴ Auch die staatlichen Akten vergaßen ihre Herkunft nicht. Fethiye Çetin berichtet, dass einer der Söhne ihrer Großmutter, also ein Onkel der Autorin, trotz hervorragender Noten nicht an der türkischen Militärakademie angenommen wurde, weil in den Akten seiner Mutter der Vermerk *mühtedi*, d. h. „zum Islam konvertiert“ stand. Die konvertierte Großmutter, die zur frommen Muslimin geworden war, die fünfmal am Tag betete, kränkte diese Zurückweisung ihres Sohnes sehr.⁴⁵ Ein Wunsch von Fethiye Çetins Großmutter ging vor ihrem Tod aber noch in Erfüllung, nämlich *toruntabı*, also Ur-Ur-Großmutter zu werden, womit sie gemäß einem Volksglauben eine besondere religiöse Gnade verband.

Fethiye Çetins Buch endet übrigens nicht mit dem Tod der Großmutter. Es erzählt auch noch die Geschichte, wie sich die Enkelin und Autorin mit den Nachkommen ihrer Verwandten in den USA trifft, amerikanische Armenier, mit denen Sie sich mit Hilfe eines Übersetzers verständigen muss, weil sie keine gemeinsame Sprache mehr sprechen. Das Titelbild ihres Buches zeigt das Grabmal ihrer einst osmanischen Urgroßeltern auf einem Friedhof in New Jersey.

Die Tabuisierung der armenischen Herkunft im öffentlichen Diskurs gilt seit dem Erscheinen des Buchs von Fethiye Çetin nicht mehr; es wird in der türkischen Öffentlichkeit nun darüber diskutiert. Im Jahr 2005 veröffentlichte der Arzt İrfan Palalı in der Form eines Romans das Bekenntnis zu seiner eigenen armenischen Großmutter.⁴⁶ 2009 erschien ein gemeinsam von Ayşe Gül Altınay und Fethiye Çetin herausgegebenes Buch, welches die bis auf zwei Ausnahmen anonymisierten Interviews mit 25 Enkeln oder Enkelinnen solchermaßen islamisier-

⁴³ Vgl. hierzu Altınay/Çetin, *Torunlar*, 224-226.

⁴⁴ Çetin, *Anneannem*, 79.

⁴⁵ Çetin, *Anneannem*, 64.

⁴⁶ İrfan Palalı, *Tehçir Çocukları. Nenem Bir Ermeniymiş*, Istanbul 2005.

ter bzw. türkisierter armenischer Großeltern enthält. Obwohl sie nach ihren Angaben hunderte von Betroffenen interviewten, erklärte sich trotz Anonymisierung nur ein kleiner Teil bereit, ihre Geschichte veröffentlichen zu lassen.⁴⁷

Schluss

In ihrem Buch *Nostalgia for the Modern* zeigt die Sozialanthropologin Esra Özyürek, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch die Republik Türkei selbst Gegenstand eines Nostalgie-Diskurses geworden ist. Die Erinnerungen der drei Frauen, von denen hier die Rede war, spielen natürlich überwiegend in der Zeit der Republik, die sich im Bereich ihres eigenen biographischen Gedächtnisses befindet. Ich habe mich hier aber für den äußersten Rand des Generationen-Gedächtnisses interessiert, für das, was sich schon jenseits ihrer persönlichen Erinnerung befindet, sozusagen unmittelbar vor der sogenannten *floating gap*, also dessen, was in skriptoralen Kulturen nicht mehr Teil des Generationen-Gedächtnisses, sondern Bestandteil der Schul- und Geschichtsbücher sowie der historischen Romane ist.

Auf den ersten Blick repräsentieren diese Erinnerungen lediglich den enormen Anstieg an öffentlichem Interesse für die türkische Geschichte und die wachsende Freiheit, auch persönliche Erinnerungen in den öffentlichen Raum zu stellen. Auf den zweiten Blick fallen vor allem Unterschiede zwischen diesen drei Erinnerungen auf. Zwei der Autorinnen stammen aus *konak*-Familien, aber mit sehr unterschiedlich langer Tradition. Die dritte Autorin schließlich kam aus der ost-anatolischen Provinz nach Istanbul. Die Verfasserinnen repräsentieren zwei unterschiedliche Generationen (die der 1920er und die der 1950er) und verbrachten ihr Leben in unterschiedlichen Istanbuler Milieus. Was ihnen tatsächlich gemeinsam ist, ist die Tatsache, dass sie hinsichtlich ihrer familiären Wurzeln die heterogenen und hybriden Elemente der jüngeren türkischen Geschichte repräsentieren, die sich der Egalisierung durch die türkisch-islamische Synthese in eine anatolischen Einheitsgesellschaft sperren. Es handelt sich um verlorene Identitäten, die inkompatibel mit der restaurativen Nostalgie Svetlana Boyms sind, weil sie nicht innerhalb des Nationalstaats verortet werden können und weil sie nicht restaurierbar sind. Mehmed Emins Vorfahren in Daghestan mögen sunnitische Oghuzen gewesen sein, wie Muhibbe Darga versichert,⁴⁸ aber die Geschichte ihres Großvaters ist ebenso die Geschichte einer Entwurzelung wie die Geschichte von Ivan Kukuşkin, des russischen Vaters von Melek Günersu oder die tragische Geschichte von Fethiye Çetins armenischer Großmutter Heranuş Gadaryan. Die ungeschriebenen – und vielleicht für immer verlorenen – Geschichten der aus Rhodos stammenden zweiten Frau von Mehmed Emin (der Großmutter Muhibbe Dargas) oder der jugoslawisch-muslimischen Flüchtlingsfamilie von Hanefi

⁴⁷ Altınay/Çetin, *Torunlar*, 11.

⁴⁸ Darga/Çaykara, *Arkeoloji'nin Delikanlısı*, 88.

Günersu unterstreichen das noch. Es sind transnationale Identitäten, die in einem beginnenden postnationalen Zeitalter überhaupt erst erinnerbar werden.⁴⁹ Am alleräußersten Rand des Generationen-Gedächtnisses befindet sich noch immer widerständige Erinnerung. Die Artikulation dieser Erinnerung kann zur Formung des kollektiven Gedächtnisses in der Zukunft beitragen und gleichzeitig zur Dekonstruktion einer zu eng angelegten Nationalideologie. Man kann das auch anders formulieren: Auf eine dialektische Art und Weise bedeutet die Inkorporation des Osmanischen Reiches in die kollektive Erinnerung des Nationalstaates der republikanischen Türkei in der Tat auch, dass sich die Türkei ein Stück weit osmanisiert.

⁴⁹ Vgl. hierzu Fatma Müge Göçek, "Reading Genocide. Turkish Historiography on the Armenians. Deportations and Massacres 1915", in: Israel Gershoni, Amy Singer, Y. Hakan Erdem (Hg.), *Middle East Historiographies: Narrating the Twentieth Century*, Seattle u. a. 2006, 101-127, hier 110.