

Ein Urgroßvater aus Zentralasien für eine Tochter der Republik

Kollektivbiographische Perspektiven auf die Nachkommen des Propheten am Beispiel der Memoiren von Saffet Tanman (1912-2012)

Barbara Henning

Im März 2022 nahm ich an einem Familientreffen im Umland der jordanischen Hauptstadt Amman teil. Etwa fünfzig Familienmitglieder aller Altersgruppen waren an diesem Nachmittag zwanglos zusammengekommen. Als ich eintreffe, sind sie in Gespräche vertieft oder genießen das gute Essen unter freiem Himmel und das frühlingshafte Wetter. Ich bin hier, um etwas über die Geschichte und das Selbstbewusstsein dieser Familie zu lernen, die ihre Abstammung über die Jahrhunderte der islamischen Geschichte hinweg bis zum Propheten Muhammad belegen kann. Ein älteres männliches Familienmitglied bittet mich im Laufe des Nachmittags auf ein Glas Tee an seinen Tisch. Er will sich Klarheit über meine Absichten verschaffen, erkundigt sich ausführlich nach meiner Biographie, meinem Studienabschluss und meinen Forschungsschwerpunkten. Ich habe in den letzten Wochen schon mehrfach ähnliche Gespräche im Familienumfeld geführt und wundere mich daher, als er plötzlich vom mir bisher vertrauten Skript abweicht: Er fragt, warum ich ausgerechnet seine Familie und darüber hinaus an ihrem Beispiel die besonders privilegierte Gruppe der Prophetennachkommen erforschen möchte. Ich bin überrascht. Das hatte bisher kein anderes Mitglied der Familie wissen wollen, weder beim gemeinsamen Nachmittagstee mit einer Gruppe weiblicher Familienangehöriger einige Wochen zuvor noch in den zahlreichen Einzelgesprächen, die ich nach dieser ersten Kontaktaufnahme geführt hatte. Dass mich der besondere Status, die herausgehobene politische und soziale Rolle und die historische Bedeutung der Familie interessieren, war für alle selbstverständlich und bedurfte bisher keiner Erklärung oder gar Rechtfertigung. Mein Gesprächspartner an diesem Nachmittag, so stellt sich schnell heraus, hat einen anderen Blick auf die Dinge. Er ist selbst ausgebildeter Sozialwissenschaftler und interessiert sich seit vielen Jahren insbesondere für Revolutionäre und politische Protestbewegungen weltweit. Schon aus diesem Grund, so merkt er kritisch an, kümmere er sich bevorzugt um diejenigen Gruppen und Akteure, die keine Stimme haben und deren Geschichte bisher noch kaum erzählt wurde. Da gäbe es schließlich genug zu tun. Ich versuche, ihn zu überzeugen, warum mich trotzdem ausgerechnet die Prophetennachkommen und damit auch die Geschichte seiner Familie besonders interessieren. Ganz gelingen will es mir an diesem Nachmittag nicht.¹

1 Die hier zugrundeliegenden Interviews fanden im Februar und März 2022 während eines Forschungsaufenthaltes in Amman statt, bei der betreffenden Familie handelt es sich um Prophetennachkommen aus

Im Folgenden möchte ich auf diese Frage zurückkommen und zeigen, wie ein kollektivbiographischer Blick auf die Nachkommen des Propheten Muhammad zu einem umfassenderen Verständnis der spätoosmanischen und postimperialen Geschichte des östlichen Mittelmeerraums beitragen kann. Zur Veranschaulichung meiner Überlegungen dient mir die Autobiographie der türkischen Unternehmerin Saffet Tanman (1912-2012).² Die Autorin führt als Mitglied der osmanischen Çerkesşeyhizade-Familie ihre Abstammung auf den Propheten Muhammad zurück und wuchs als Tochter eines osmanischen Justizbeamten und als Nichte des letzten osmanischen *naķibü'l-eşraf* Ahmed Muhtâr Efendi in Istanbul und der Provinzstadt Kastamonu auf. Nachdem sich ihr Vater der Unabhängigkeitsbewegung um Mustafa Kemal Atatürk angeschlossen hatte, verbrachte sie die Jahre unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg mit ihrer Familie in Ankara. In der frühen Republikzeit studierte sie dann als eine der ersten Frauen in der Türkei in Istanbul Romanistik und Literaturwissenschaften. Nach dem Zweiten Weltkrieg wandte sie sich dann ganz neuen Themen zu und baute gemeinsam mit ihrem Ehemann Fahri Tanman eine Baumwollplantage in der Ebene des Menderes-Flusses in Westanatolien auf. Saffet Tanman schreibt in ihrer Autobiographie auf den ersten Blick vor allem über ihren eigenen Weg und ihren Erfolg als moderne Selfmadeunternehmerin. Auf den zweiten Blick erzählen ihre Aufzeichnungen jedoch auch die Geschichte verschiedener Kollektive, zu denen sie sich zugehörig fühlte und die im von ihr schwerpunktmäßig geschilderten Zeitraum zwischen dem Ende des Ersten Weltkriegs und den 1960er Jahren weitreichende Umbrüche, Umdeutungen und Bedeutungsverluste durchlaufen haben, von denen einige aber auch über das Ende des osmanischen Reichs hinaus relevant, orientierend und sogar handlungsleitend für sie geblieben sind.

Machtkulturen in der Sozialwissenschaft und in der spätoosmanischen Geschichte

Eine kollektivbiographische Untersuchung der Prophetennachkommen als Teil einer imperialen Elite schreibt sich in seit Jahrzehnten geführte Forschungsdiskussionen ein. Die Sozialanthropologin Laura Nader forderte bereits 1972, dass sich die Kulturwissenschaft der Untersuchung von Machtstrukturen sowie der Institutionen und Prozesse, die an der Ausübung von Macht und Verantwortung beteiligt sind, stärker widmen müsse. Sie argumentierte, dass sich aus einer Perspektive auf die Mächtigen in der Gesellschaft neue Fragen auf vermeintliche Selbstverständlichkeiten ergäben (Nader 1972: 6 f.). Dieser Perspektivwechsel und damit einhergehende Verfremdungseffekte lassen sich auch für den postosmanischen Zusammenhang nutzbar machen. Macht verstand Nader dabei als ein vielschichtiges Phänomen, welches über Netzwerke wirkt und durch Performanz in alltägliche Lebenswelten und soziale Strukturen eingeschrieben wird, dabei aber auch mit bestimmten Werten, Haltungen und Erwartungen verknüpft ist. Zu erforschen galt es aus dieser Perspektive einen ganzen Problemkomplex, den

Jerusalem, darüber hinaus bleiben die Akteure hier anonym. Ich danke dem Institut Français du Proche Orient (IFPO) Amman und der Arab-German Young Academy of Sciences and Humanities (AGYA) für die Unterstützung bei der Umsetzung dieser Recherchen.

2 Die Autobiographie erschien in zwei kurz hintereinander veröffentlichten Bänden und hat seitdem mehrere Wiederauflagen erfahren. Tanman (2005): *Batnas Tepeleri'nde Zaman* (Die Zeit in den Hügeln von Batnas) und Tanman (2008): *İlgaz Dağları'ndan Batnas Tepeleri'ne* (Von den Ilgaz Bergen zu den Hügeln von Batnas). Beide Bände tragen den Untertitel *anı*, Erinnerung.

Nader mit *culture of power* umschrieben hat und in dem die Mechanismen der Machtausübung ebenso mitgedacht werden wie die vielfältigen Auswirkungen von Macht auf Abhängige (Nader 1972: 5). Für das Fallbeispiel der Prophetennachkommen bietet ihr Konzept der *culture of power* mit seiner zweifachen analytischen Verschränkung von Haltungen und performativen Aspekten einerseits sowie von Machtausübenden und Adressaten von Macht andererseits einen besonders geeigneten Zugang. Denn eine Abstammung vom Propheten, sei sie auch einwandfrei nachgewiesen und dokumentiert, führte in der osmanischen Geschichte nicht automatisch zu Macht im Sinne von politischem Einfluss, ökonomischer Vormachtstellung oder religiöser Autorität. Im Gegenteil, auch in den weniger privilegierten sozialen Schichten des osmanischen Reichs traf man auf zahlreiche Nachkommen des Propheten (Kılıç 2005: 12 ff.; Van Aren-donk/Graham 1997: 329 ff.). Macht erscheint in diesem Zusammenhang als ein Potenzial, das es fallbezogen zu aktivieren gilt. Naders Zugang der *culture of power* kann hier anknüpfen und eröffnet für das Fallbeispiel der Abstammung vom Propheten eine Reihe weiterführender Fragen: Was musste konkret passieren, damit ein Macht- und Statusanspruch in greifbare Ressourcen und Handlungsoptionen übersetzt werden konnte, und für welche Akteure und Akteurinnen war das möglich? Auf welche Reaktionen trafen solche Ambitionen und Ansprüche bei unterschiedlichen Adressaten? Der besonders hervorgehobene Status und die damit verbundenen Handlungsräume der Prophetennachkommen im osmanischen Kontext waren nicht einseitig festgelegt, weder von ihnen selbst noch von politischen oder religiösen Autoritäten, sondern basierten auf Anerkennung und kontinuierlicher Aushandlung innerhalb der Gesellschaft, wie sie beispielsweise im Rahmen alltäglicher Interaktionen und Praktiken stattfinden konnten: Spezielle Begrüßungsformeln und ehrfürchtige Handküsse, Segensformeln und Titel zur Anrede spielten dabei ebenso eine Rolle wie besonders hervorgehobene Kleidung oder die Zuschreibung bestimmter Fähigkeiten und Kenntnisse. Mit Blick auf die Prophetennachkommen lässt sich so nach Potenzialen und – erfolgreichen wie auch gescheiterten – Aktivierungsversuchen von Macht und Status fragen. Wie standen dabei kollektive und individuelle Strategien in Wechselwirkung, und trugen vielleicht gerade die in Armut lebenden Verwandten zu Glaubwürdigkeit, Charisma und Nahbarkeit der tatsächlich politisch einflussreichen und wirtschaftlich mächtigen Prophetennachkommen im osmanischen Reich bei? Klar ist, dass viele dieser Fragen nur mit Blick auf das Kollektiv zu beantworten sind. Für die osmanische und postosmanische Geschichte erscheint es außerdem sinnvoll, von *cultures of power*, also von überlappenden, miteinander verflochtenen oder sogar konkurrierenden Machtkulturen im Plural zu sprechen. Auf diesen Aspekt und die damit verbundenen Dynamiken werde ich am Beispiel der Memoiren von Saffet Tanman noch zurückkommen. Zuvor soll aber kurz von aktuellen kollektivbiographischen Zugängen zur spätosmanischen Geschichte die Rede sein, die weitere Inspirationen für eine Annäherung an die Autobiographie von Saffet Tanman und die Lebensumstände der Prophetennachkommen in spät- und postosmanischer Zeit insgesamt liefern können.

Im Unterschied zu Laura Naders Wirkungsfeld der gegenwartsbezogenen Sozialanthropologie, die marginalisierten Gruppen sowie ethnischen und religiösen Minderheiten von jeher große Aufmerksamkeit widmet und machthabende Eliten im Gegensatz dazu erst seit den 1970er Jahren stärker in den Fokus gerückt hat, sind die imperialen Eliten in der osmanischen Geschichte, nicht zuletzt aufgrund der spezifischen Archivsituation und Quellenlage, verhältnismäßig gut erforscht (Faroqhi 1999: 12 f.). In

den letzten Jahren ist auch eine Reihe dezidiert kollektivbiographisch ausgerichteter Untersuchungen zu spätosmanischen Eliten erschienen. So vollzieht Mostafa Minawi in *Losing Istanbul* (2023) die Lebensgeschichten ausgewählter Mitglieder der in Damaskus verwurzelten 'Azmzāde-Familie nach und liest diese als exemplarisch für die Erfahrungen von Vertretern einer im ausgehenden 19. Jahrhundert immens einflussreichen, später jedoch fast vollständig in Vergessenheit geratenen arabisch-osmanischen Beamtenelite im spätosmanischen Istanbul während der Regierungszeit Sultan 'Abdülhamīds II. (1876-1909). Minawis kollektivbiographischer Zugang zielt dabei auch darauf ab, die Deutungshoheit der osmanisch-imperialen Archive produktiv aufzubrechen und anstelle einer staatszentrierten Perspektive und den Kategorien der imperialen Bürokratie die konkreten Erfahrungen, die ausgewählte Familienmitglieder selbst in unterschiedlichen, teilweise miteinander verflochtenen sozialen und politischen Räumen in einer Zeit des Übergangs machten, in den Vordergrund zu stellen. Der Zusammenbruch des osmanischen Reichs, so argumentiert Minawi, wird auch auf der Mikroebene innerhalb der Familie, im Alltag und im sozialen Umfeld nachvollziehbar, wo gemeinsame Kommunikationsräume, Selbstbilder und Bindungen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zunehmend unter Druck gerieten (Minawi 2023: 211). Ähnlich wie Laura Nader hat auch Minawi mit seiner Kollektivbiographie der 'Azmzādes einen Perspektivwechsel vorgenommen: Indem er die spätosmanische Zeit durch die Augen der zu diesem Zeitpunkt einflussreichen arabisch-osmanischen Beamtenelite betrachtet, schreibt er einen später aus dem Blickfeld geratenen, aber weit über das Ende des osmanischen Reichs hinaus relevanten Machtfaktor der spätosmanischen Realität wieder in die historiographische Erzählung ein und kommt so zu einer umfassenderen und vielschichtigeren imperialen Geschichte, die sich an der Erfahrung der historischen Akteure orientiert, zu einer „total history of an empire at the scale of human experience“ (Minawi 2023: 15).

Michael Provence schlägt mit seiner Studie zur *Last Ottoman Generation* (2017) einen ähnlichen Weg ein. Auch er interessiert sich besonders für die historischen Erfahrungen eines Kollektivs in spätosmanischer Zeit und in den Jahrzehnten unmittelbar nach dem Zusammenbruch des osmanischen Reichs. Dazu nimmt er vor allem arabischsprachige Mitglieder der spätosmanischen Militärelite in den Blick und vollzieht die für diese Generation spezifischen Ausbildungswege, formativen Erfahrungen und gemeinsamen Prägungen nach. Seine Perspektive auf eine spätosmanisch sozialisierte und politisierte Generation versteht er dabei als dringend notwendiges Korrektiv zur bisher dominierenden Historiographie des von ihm untersuchten Zeitraums, die stark auf eine jeweils eigenständige Entstehung voneinander separater Nationalstaaten fokussiert war und demgegenüber weiterhin vorherrschende gemeinsame politische Haltungen, Horizonte und Zukunftserwartung weitgehend außer Acht gelassen hat (Provence 2017: 4). Auch für Provence ergeben sich durch diesen Perspektivwechsel neue Einsichten. Es gelingt ihm insbesondere, eine übergreifende kritische Haltung der arabisch-osmanischen militärischen Eliten gegenüber dem europäischen Imperialismus greifbar zu machen, die in der vorherrschenden Historiographie kaum Beachtung gefunden hat (Provence 2017: 6 ff.). Ähnlich wie Minawi will auch Provence explizit solche historischen Akteure und Kollektive mit ihren Erfahrungen und Perspektiven sichtbar machen, die an spätosmanischen Modernisierungsdiskursen prominent beteiligt waren, die jedoch zunächst von kolonialer und später von nationalstaatlicher His-

toriographie an den Rand gedrängt wurden. Trotz dieser Verdrängung aus dem öffentlichen Bewusstsein, so wird sowohl bei Minawi als auch bei Provence deutlich, blieben spätoosmanische Denkhorizonte, Haltungen und Netzwerke weit über das Ende des osmanischen Reichs hinaus prägend für politische, soziale und ökonomische Entwicklungen in der Region. So geht Provence davon aus, dass über den gesamten postosmanischen Raum hinweg bis weit in die 1940er Jahre hinein eine geteilte und weiterhin wirksame Machtkultur mit den ihr eigenen Haltungen und Strukturen Bestand hatte (Provence 2017: 227 ff.).

Diese und weitere kollektivbiographische Forschungsperspektiven auf die spätoosmanische Geschichte (Schumann 2001; Dakhli 2009) lassen sich auf das Fallbeispiel der Prophetennachkommen übertragen: Auch in ihrem Fall handelt es sich um ein in spätoosmanischer Zeit einflussreiches und nahezu omnipräsentes Kollektiv, das jedoch nach 1923 weitgehend aus dem öffentlichen Raum und dem kollektiven Geschichtsverständnis verschwunden ist. Gerade für Momente des Umbruchs und der Transformation, wie beispielsweise nach dem Ende des osmanischen Reichs, bietet eine Neufokussierung auf die Geschichte der Prophetennachkommen einen in mehrfacher Weise besonders geeigneten Zugriff. Im Unterschied zu anderen Kollektiven wie religiös, ethnisch oder national vorgestellten Akteursgruppen besteht für die Prophetennachkommen kein unmittelbarer Nachfolgestaat oder einheitlicher Exil- bzw. Diasporazusammenhang, in welchem ihre kollektiven Interessen aufgegriffen und vertreten werden könnten. Es formierte sich zunächst auch keine übergreifende Institution, die ihre transregionale Geschichte unter den neuen, von nationalstaatlichen Grenzen und Kategorien geprägten Bedingungen deuten, bewahren und weitergeben konnte.³ Diese Konstellation macht eine kollektivbiographische Rekonstruktion der Lebenswelten der Prophetennachkommen nicht einfacher – sie ermöglicht aber gleichzeitig einen von postimperialen Geschichtsdeutungen und nationalstaatlicher Historiographie weniger überformten Zugang zu spät- und postosmanischen historischen Zusammenhängen.

Machtkulturen sind historischem Wandel unterworfen. Dieser Aspekt steht für die stärker gegenwartsbezogene sozialanthropologische Forschung nicht im Vordergrund, ist aber gerade für das Beispiel der Prophetennachkommen von entscheidender Bedeutung. Denn während diese Gruppierung im imperialen Kontext sehr sichtbar und mit zahlreichen Privilegien und Vorteilen ausgestattet war, schwindet ihre Vormachtstellung bereits in spätoosmanischer Zeit und steht spätestens nach der Gründung der sich säkular definierenden türkischen Republik grundsätzlich in Frage. Die Prophetennachkommen verschwinden, wie so viele imperiale Phänomene, dabei nicht plötzlich mit Gründung der türkischen Republik im Oktober 1923 oder der sich 1924 anschließenden Abschaffung des Kalifats, sondern erleben bereits im Kontext der Tanzimat-Reformen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und verstärkt im Zuge der jungtürkischen Machtübernahme nach 1909 einen Bedeutungsverlust. Ihre steuerlichen und sozialen

3 In den einzelnen osmanischen Nachfolgestaaten hat es dazu immer wieder Versuche gegeben. Aktuell ruft beispielsweise in der Türkei die im Jahr 2014 unter Vorsitz des Historikers Hüseyin Zerraki gegründete Stiftung *Dünya Seyyidler ve Şerifler Kültür ve Araştırma Derneği* (Welt-Stiftung für die Kultur und Erforschung der Prophetennachkommen) dazu auf, die Institution des *naķibü 'l-eşraf* als oberstem Vertreter der Prophetennachkommen in der Türkei wieder einzuführen, die die Rechtmäßigkeit der Abstammungsansprüche der türkischen Prophetennachkommen prüfen und zertifizieren soll, vgl. dazu <https://dunyaseyyidlerderneği.com/> (12.10.2023).

Privilegien und die Mitspracherechte, die ihre Repräsentanten von Amts wegen in unterschiedlichen Gremien genießen, stehen in dieser Zeit zunehmend in Frage. Die Prophetennachkommen versuchen in spätoosmanischer Zeit weiterhin, aktiv in die hier stattfindenden gesamtgesellschaftlichen Aushandlungsprozesse einzugreifen und ihre kollektiven Interessen geltend zu machen. In der Republikzeit sind solche Interventionen jedoch nicht länger möglich, da mit einem entsprechenden Gesetz die soziale Kategorie der Abstammung vom Propheten abgeschafft und jede weitere öffentliche Bezugnahme auf diesen Statusindikator untersagt wird (Türköz 2018: ff.). Unter diesen Bedingungen fand dann auch kaum noch eine öffentliche Auseinandersetzung mit der kollektiven Geschichte der Prophetennachkommen statt. Historiographische Darstellungen blieben auf Familiengeschichten mit einem begrenzten Adressatenkreis beschränkt. Wie auch die Autobiographie Saffet Tanmans zeigt, erwiesen sich die gemeinsamen Netzwerke, Ressourcen, Haltungen und Handlungspotentiale der Prophetennachkommen jedoch nicht nur über das Ende des imperialen Zusammenhangs hinaus als relevant und gingen Wechselwirkungen mit sich neu herausbildenden Statusmarkern ein, sondern wirkten auch jenseits von neugezogenen nationalstaatlichen Grenzen weiter.

Um die soziale Wirklichkeit des osmanischen Zusammenhangs und die Versuche einer Neuvermessung sozialer Hierarchien und Machtkulturen in postosmanischer Zeit in ihrer Vielstimmigkeit zu erfassen, ist es hilfreich, die Prophetennachkommen gleichsam wiederzuentdecken und sie sowohl in die imperiale Geschichte einzuschreiben als auch in postimperialen Transformationsprozessen mitzudenken. Die Akteure müssen sich und ihre Familiengeschichte sowie ihre Bezüge zu unterschiedlichen Kollektiven im postimperialen Kontext neu erfinden. Dabei, so stellt Mostafa Minawi unter Rückbezug auf die Idee eines „gebrochenen Habitus“ nach Pierre Bourdieu fest, kommt es nicht etwa zu einer vollständigen Ablösung unterschiedlicher Bezugsrahmen, sondern zu spannungsvollen und teilweise widersprüchlichen Überlagerungen und Brüchen (Minawi 2023: 106 f.). Am Beispiel der Erfahrungen der Prophetennachkommen lässt sich aus dieser Perspektive über Ambiguitäten und Ungleichzeitigkeiten der türkisch-republikanischen Modernisierungspolitik nach 1923 insgesamt nachdenken: Wie wirken sich zentral verordnete und bürokratisch geplante Transformationsprozesse auf bestehende Kollektive aus, welche Antworten finden die betroffenen Akteure? Für diese Überlegungen können die Idee der Generation sowie ein Fokus auf genealogischem Erzählen fruchtbar gemacht werden. Während das Konzept der Generation dabei hilft zu verstehen, wie derselbe Zeitraum von Akteuren abhängig von ihrem Alter oder Lebensstadium ganz unterschiedlich erlebt werden kann (Fulbrook 2011: 3), unterstreicht ein Fokus auf genealogischem Erzählen die trotz dieser Unterschiede bestehenden Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten. Für die Prophetennachkommen spielen genealogische Bezüge als Resilienzfaktoren bei der Bewältigung des Übergangs zwischen osmanischem Reich und postimperialen Zusammenhängen eine zentrale Rolle (Willer 2022: 133 ff.). Genealogische Erzählungen haben dabei unterschiedliche Funktionen: Sie behaupten Kontinuitäten und legitimieren so Macht- und Herrschaftsansprüche sowie den generationenübergreifenden Transfer von Ressourcen, sind aber formbar und haben dadurch auch eine Plausibilisierungs- und Sinnstiftungsfunktion für die Akteure. Es handelt sich um ausdrücklich überindividuelle Erzählungen, in denen vorausgegangene und nachfolgende Generationen der Familiengeschichte stets mitgedacht werden. Perspektivierungen dieser Art kommen insbesondere bei der Bewältigung von Umbrüchen und traumatisierenden Erfahrungen zum Tragen. Im türkisch-republikanischen Kontext

deutet sich an dieser Stelle eine Spannung an, denn in der Umbruchsphase zwischen osmanischem Reich und türkischer Republik wurden von staatlicher Seite Versuche unternommen, solche in die osmanische Vergangenheit und im Fall der Prophetennachkommen sogar bis in die frühislamische Zeit zurückreichenden genealogischen Deutungsmuster bewusst zu entwerten und unleserlich zu machen (Türköz 2018: 7). Ein zentraler Faktor war dabei die Reformgesetzgebung der 1920er und 1930er Jahre. Das im Juni 1934 erlassene Namensgesetz zielte unter anderem darauf ab, bestimmte in osmanischen Namenskonventionen angelegte historische und kollektive Verweise zu neutralisieren oder zu überschreiben (Türköz 2018: 39 ff.). Die Landreform, Vorgaben zur Kleiderordnung sowie das Gesetz zur Abschaffung der religiösen Titel flankierten diese Maßnahmen zusätzlich (Yılmaz 2013: 22 ff.). So wurde ein neues, republikanisches System zur sozialen Kategorisierung der Bevölkerung und zum Indizieren von Status und gesellschaftlicher Hierarchie eingeführt, auf das sich auch Mitglieder der früheren osmanischen Eliten in ihren Neuverortungen bezogen. Ein mit dem genealogischen Bewusstsein eng verbundener weiterer Resilienzfaktor ist die Vorstellung einer intergenerationellen Zeit (Braun 2018: 38), die als Alternative zu den gesamtgesellschaftlich propagierten Umbrüchen und Neuanfängen weiterwirkt und innerhalb derer Wissensbestände, Bindungen und kollektive Haltungen geteilt und tradiert werden.

Kollektivbiographische Perspektiven auf die Prophetennachkommen

Ist man einmal auf die Prophetennachkommen als Teil der osmanischen Elite aufmerksam geworden, so lässt sich ihre imperiale Geschichte gut nachvollziehen.⁴ Dazu tragen ihre starke Vernetzung untereinander, aber auch die spezifische Quellenlage bei: Im osmanischen und postosmanischen Kontext existierten bis zur Verabschiedung des Namensgesetzes im Jahr 1934 für die Mehrheit der Bevölkerung keine systematisch verzeichneten Nachnamen (Türköz 2018: 9 ff.; Bouquet 2010). Familien, die zur politischen oder gelehrten Elite zählen, nutzten jedoch schon im imperialen Kontext Kollektivbezeichnungen, die sie von Generation zu Generation weitergaben und die in einigen Fällen auch in den von den jeweiligen Familien in republikanischer Zeit angenommenen Nachnamen noch weiter anklingen. Die Weitergabe der Kollektivbezeichnung ist dabei bis heute eng verknüpft mit dem generationenübergreifenden Transfer von Ressourcen und Privilegien. Die entsprechenden Akteure und Familienkollektive sind daher mit ihren Interventionen und Aushandlungsstrategien in den zur Verfügung stehenden Quellen, wie beispielsweise in osmanischen Gerichtsakten oder Petitionsregistern, aufzufinden und können oft auch über längere Zeiträume und Ortswechsel hinweg nachverfolgt werden. So lassen sich sowohl generationenübergreifende und diachrone als auch transregionale Dynamiken, Interaktionen und Wendepunkte in der Familiengeschichte herausarbeiten (Meriwether 1999: 12 ff.). Auch zeitgenössische europäische Beobachter, Reisende oder Diplomaten erwähnen diese Kollektivbezeichnungen und machen insbesondere im Falle der Prophetennachkommen nicht selten auch Angaben zur Herkunft und zur weiter zurückreichenden Geschichte der Familie, wenn sie eine entsprechende Begegnung schildern. So gehörte beispielsweise der Buchhändler

4 Einen ersten Aufschlag macht Rüya Kılıç (2005), dabei liegt allerdings der Schwerpunkt ihrer Analyse in den früheren osmanischen Jahrhunderten, Protagonisten in spätimperialer Zeit und ihren Spuren außerhalb der osmanischen Staatsarchive ist sie nicht nachgegangen.

Seyyid Aḥmad al-Sha‘rāwī in Kairo zu den Gesprächspartnern des britischen Orientalisten Edward Lane und findet samt seiner Familiengeschichte in Lanes *Manners and Customs of the Modern Egyptians* prominente Erwähnung (Lane 1908: xix–xx). Positiv auf die Quellenlage wirkt sich außerdem aus, dass Angehörige von Familien der osmanischen Elite nicht selten selbst als Biographen und Chronisten der eigenen Familiengeschichte in Erscheinung treten. Zur Legitimation genealogischer Ansprüche und zur Weitergabe von Wissen über Status, Privilegien und Familienbesitz werden häufig eigene Familienarchive unterhalten. Historisches und familienbiographisches Interesse verbindet sich hier mit politischen und ökonomischen Überlebensstrategien. Wie auch das Beispiel der Autobiographie Saffet Tanmans zeigt, werden eigene Archive und historische Aufzeichnungen, geschichtsträchtige Referenzen und historische Netzwerke ins Feld geführt, um Ansprüche in der Gegenwart zu untermauern, Privilegien einzufordern, Auseinandersetzungen für sich zu entscheiden oder Umbrüche zu bewältigen. In dieser Vielstimmigkeit der Archive liegt eine Herausforderung, aber auch ein heuristischer Mehrwert für die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Prophetennachkommen: Macht und Status werden gerade auch über inoffizielle Kanäle, Netzwerke und Interaktionsräume behauptet und weitergegeben, die sich nicht automatisch auch in staatlichen Institutionen und ihren Quellenbeständen abgebildet finden. Die hier wirksamen Mechanismen sind häufig ungeschrieben, und die für eine Dechiffrierung notwendigen Wissensbestände sind nicht allen Beteiligten gleichermaßen zugänglich. Eine Perspektive des osmanischen Staates ergibt sich aus den Archiven der mit den Prophetennachkommen und ihren Ansprüchen befassten Behörden; darunter neben dem osmanischen Finanzministerium, der Justiz und den Steuerbehörden auch die jeweiligen Provinzverwaltungen und insbesondere das Büro des obersten imperialen Vertreters der Prophetennachkommen, des *naḳībū‘l-eṣrāf* in Istanbul (Aydn 2016). Diese staatszentrierte Perspektive lässt sich abgleichen und spannungsvoll ergänzen durch die Familienarchive, Überlieferungen und Selbstzeugnisse von Prophetennachkommen, so dass auch Aussagen über die diachronen Veränderungen, Ambivalenzen und ungeschriebenen Gesetze der Machtausübung und des Statustransfers möglich werden.

Trotz dieser im Grunde guten Ausgangsbedingungen ergeben sich auch Herausforderungen mit Blick auf die Quellenlage und den Zugang zur Geschichte der Prophetennachkommen: Ihre Vertreterinnen und Vertreter verfolgen eigene Interessen, die sich in familienbiographischen Narrativen und Archiven niederschlagen. Akteure äußern sich daher zum Beispiel in türkisch-republikanischer Zeit nur selektiv oder unter Umständen gar nicht öffentlich über ihre Familiengeschichte. Andere Familien, die eine Abstammung vom Propheten für sich in Anspruch nehmen, sind auch heute noch so prominent, dass sie schon aus Zeitgründen schwer für ein Gespräch zu gewinnen sind. Personen, die selbst in der Öffentlichkeit stehen, haben außerdem nicht immer Interesse daran, Informationen über ihre Familiengeschichte ungefiltert zu teilen. Dieser Aspekt spielt gerade in der Türkei eine wichtige Rolle, wo der von Gewalt, Vernichtung und Vertreibung geprägte Zusammenbruch des osmanischen Reichs weiterhin von gesamtgesellschaftlich nicht aufgearbeiteten Traumata begleitet ist und einer nicht eindeutig türkischen Familiengeschichte unter Umständen mit Misstrauen begegnet wird (Göçek 2011: 98 ff.; Neyzi 2008). Ein weiteres Problem ergibt sich aus den Vorannahmen und Erzählmustern, die oftmals unbewusst auch von Historikerinnen und Historikern an den Forschungsgegenstand der einflussreichen Familien herangetragen werden. „We prefer the underdog“, so formulierte es Laura Nader für ihre Zunft (Nader 1972: 19). Hinzu

kommt eine starke Tendenz, gerade Familiengeschichten als vermeintlich stimmige Parabeln für übergreifende Geschichten von gesellschaftlichem Verfall und politischem Niedergang zu erzählen und zu lesen. Thomas Manns Roman *Buddenbrooks. Der Verfall einer Familie* aus dem Jahr 1901 liefert dafür eine bekannte Vorlage. Solche Erwartungen verschränken sich mit Blick auf das osmanische Beispiel mit bestehenden Stereotypen über den Niedergang des osmanischen Reichs im 18. und 19. Jahrhundert (Sajdi 2007: 4 ff.). Aber nicht nur persönliche Motive und Vorannahmen, sondern auch strukturelle Aspekte nehmen Einfluss darauf, wie Familienbiographien erzählt werden. Die Herausgeber des Sammelbands *Untold Histories of the Middle East* (2011) haben dazu eine Reihe von weiteren Faktoren identifiziert, die biographisches Erzählen im osmanisch-türkischen Kontext insgesamt prägen und zu Voreingenommenheit, Auslassungen und Tabuisierungen führen können, darunter koloniale und nationalistische historiographische Diskurse, modernisierungstheoretische Vorbehalte und patriarchale Deutungsrahmen (Singer et al. 2011: 7 f.). Diese Filter gilt es auch mit Blick auf Selbstzeugnisse aus dem Umfeld der Prophetennachkommen mitzudenken und sichtbar zu machen. Gerade für Veröffentlichungen aus türkisch-republikanischer Zeit spielt die eigene Verortung in einem teleologischen Modernisierungsprozess eine nicht zu unterschätzende Rolle. Der einzelne Akteur mit seiner Handlungsmacht steht im Zentrum und soll aus eigener Kraft seine Potenziale verwirklichen und die Gesellschaft voranbringen – soziale und familiäre Prägungen sind in diesem Erzählmuster oft nur dann ein Thema, wenn sie erfolgreich überwunden werden.

Die Autobiographie von Saffet Tanman: eine kollektivbiographische Lektüre

Dieser Aspekt spielt auch für die Autobiographie Saffet Tanmans eine wichtige Rolle, die im Jahr 1912 als Mitglied der Çerkesşeyhîzâde-Familie in Istanbul geboren wurde. Ihr Onkel väterlicherseits, Seyyid Ahmed Muhtâr Efendi Çerkesşeyhîzâde (1867-1939), übernahm im Jahr 1915 das Amt des *nakîbü'l-eşraf* in Istanbul und wurde damit zum obersten Vertreter aller Prophetennachkommen im osmanischen Reich (Albayrak 1996: 240). Davon erfahren ihre Leserinnen und Leser allerdings erst später, denn bei der Veröffentlichung ihrer Memoiren ging Saffet Tanman nicht chronologisch vor. Der erste Band mit dem Titel *Batnas Tepeleri'nde Zaman* (Die Zeit in den Hügeln von Batnas) erschien im Jahr 2005 und setzt nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Die Autorin steht in der hier erzählten Zeit bereits mitten im Leben, hat ein Universitätsstudium in Istanbul abgeschlossen und längere Auslandsaufenthalte gemeinsam mit ihrem Ehemann in Hamburg und den Vereinigten Staaten hinter sich, ist Mutter eines Sohnes und wird im Laufe des Buches zur erfolgreichen Agrarunternehmerin. Im Zuge des griechisch-türkischen Bevölkerungsaustauschs von 1923 hatte ihr Ehemann Fahri Tanman (1908-1997), dessen Familie in der Region um Serez im heutigen Nordgriechenland ansässig war, Landbesitz in der türkischen Ägäisregion in der Nähe der Kleinstadt Söke zugesprochen bekommen. Hierhin siedelte das Ehepaar Tanman mit ihrem Sohn Hulusi im Mai 1949 über (Tanman 2005: 23). Ihre Vision war es, die trockene und unwirtliche Region in fruchtbares Ackerland für den lukrativen Baumwollanbau umzuwandeln und

dadurch die gesamte Gegend mit ihren bisher von nomadischer Weidewirtschaft lebenden Yörük-Bewohnern von Grund auf zu modernisieren (Tanman 2005, 29).⁵ Die Mechanisierung in der Landwirtschaft, günstige Kredite im Rahmen des Marshallplans der Vereinigten Staaten und großangelegte staatliche Staudammprojekte der 1950er und 60er Jahre sollten ihnen dabei zur Hilfe kommen. Der im Anschluss daran im Jahr 2008 erschienene zweite Band der Memoiren trägt den Titel *Ilgaz Dağları'ndan Batnas Tepeleri'ne* (Von den Ilgaz-Bergen zu den Hügeln von Batnas) und ist als Vorgeschichte zum ersten Band angelegt. Hier erzählt die Autorin von ihrer Kindheit und Jugend in Kastamonu, Ankara und Istanbul, berichtet von ihrer Studienzeit und den ersten Jahren ihrer Ehe mit Fahri Tanman. Das Buch schließt mit dem gemeinsamen Umzug nach Söke im Sommer 1949.

Die umgekehrte Chronologie der Memoiren trägt dazu bei, dass Saffet Tanman ihre eigene Lebensgeschichte ganz dezidiert in die Geschichte der türkisch-republikanischen Modernisierung einschreiben und sich selbst als Mitglied einer republikanischen Elite verorten kann, als Teil derer sie Verantwortung für den Fortschritt und die wirtschaftliche Entwicklung ihres Heimatlandes übernimmt. Ihre eigene spätosmanische Familiengeschichte ist mit den Prämissen dieser Erzählung nicht völlig konform. Im Grunde stellt schon die Erwähnung der historischen Wurzeln, der früheren Privilegien und des religiösen Hintergrunds der Familie einen Bruch mit den Deutungsmustern dar, die für Saffets eigene republikanische Gegenwart bestimmend sind und denen sie sich verschrieben hat. Dennoch spielt sie auch auf diese alternativen sozialen und historiographischen Rahmen im Laufe ihrer Ausführungen immer wieder an. In ihren Schilderungen zum Aufbau ihres modernen Landwirtschaftsunternehmens in der Ebene des Menderes-Flusses zu Beginn des erstens Memoirenbandes wird diese Spannung besonders deutlich. Einerseits erzählt sie hier eine für ihr Selbstbild bestimmende Episode ihres Lebens: Gemeinsam mit ihrem Ehemann Fahri Tanman gelingt es ihr, aus eigener Kraft und gegen zahlreiche zunächst unüberwindlich erscheinende Widerstände ab dem Sommer 1949 in einem unfruchtbaren und vernachlässigten „Landstrich voller Entbehrungen“ (*mahrumiyet bölgesi*, Tanman 2005: 203) in der Nähe der Provinzstadt Söke entgegen aller Erwartungen (ebd.: 125) mit Hilfe modernster Technik und Expertise eine florierende Baumwollplantage aufzubauen. Diese wird für die ganze Umgebung zum Katalysator für Modernisierung und Fortschritt und zieht in den kommenden Jahrzehnten die Gründung einer Schule, den Aufbau einer medizinischen Grundversorgung und ein Sesshaftwerden der ortsansässigen nomadischen Bevölkerung nach sich (ebd.: 55 ff.). Für die gesamte Region, so scheint es nach der Lektüre dieser Passagen, verkörpern Saffet und Fahri Tanman mit ihrem Wirken nichts weniger als den Einzug der türkisch-republikanischen Moderne. Ihr Weitblick, ihr persönlicher Einsatz und ihre Investitionen machen Fortschritt möglich, durch ihre Wohltätigkeit und Selbstlosigkeit partizipiert die gesamte Region von den Vorteilen dieser Entwicklungen, ihr moderner Lebensstil und ihr Unternehmergeist sollen zum Vorbild für die lokale Bevölkerung werden (ebd.: 161).

5 Saffet Tanmans Wortwahl ist an dieser Stelle bemerkenswert. Sie spricht davon, mit der Gründung eines modernen Landwirtschaftsbetriebs die *Zivilisation* in die Region zu bringen: „Ne çare, bir kere karar verdik, biz burada modern bir çiftlik kuracağız, buralara medeniyet getireceğiz.“ (Was half es, wir hatten uns nun einmal entschieden, wir würden dort ein modernes Landgut gründen und den Leuten die Zivilisation bringen), Tanman 2005: 23.

Zu den zahlreichen Widrigkeiten, die es beim Umsetzen dieser Vision zu überwinden gilt und die Saffet Tanman in ihren Schilderungen immer wieder aufgreift, zählen die unwirtlichen klimatischen Bedingungen, der Mangel an Trinkwasser und die regelmäßigen Begegnungen mit Schlangen und giftigen Spinnen (zum Beispiel Tanman 2005: 23 ff.). Daneben muss sich das Ehepaar Tanman jedoch über Jahrzehnte hinweg mit Behauptungen auseinandersetzen, die genau dieses Narrativ eines vollständig aus eigener Kraft und im Zeichen der republikanischen Moderne hart erarbeiteten Triumphs über Naturgewalten und Rückständigkeit sehr grundsätzlich in Frage stellen. Im Zentrum dieser Gegengerzählung steht die Frage, wie Fahri Tanman den weitläufigen Landbesitz in der Ebene des Menderes-Flusses eigentlich erwerben konnte – und ob es dabei mit rechten Dingen zugegangen ist (ebd.: 16). Der gesamte erste Band der Erinnerungen Saffet Tanmans, der um die Jahrtausendwende von ihr im Alter von über neunzig Jahren verfasst wurde, kann als ihr Plädoyer gegen diese anhaltenden Vorwürfe und als minutiöse Beweisführung für die Rechtmäßigkeit des Familienbesitzes gelesen werden, der sich sowohl an ihre Kritiker als auch an ihre Nachkommen und Erben zu richten scheint, die sich vielleicht eines Tages ähnlichen Vorwürfen ausgesetzt sehen könnten und mit den historischen Hintergründen daher genau vertraut sein müssen. Die ersten Kapitel thematisieren ausführlich und, wie Saffet selbst schreibt, auf der Grundlage ihrer eigenen Tagebücher und Notizen aus der damaligen Zeit, wie das Land in den Besitz der Tanmans gelangt ist (ebd.: 15 ff.). Eines der ersten Buchkapitel ist sogar dezidiert überschrieben mit „Über unsere wirtschaftliche Lage“ (*Mali durumuzuna dair*, ebd.: 19 ff.). In diesen Passagen thematisiert sie ausführlich, wie Fahri Tanman das Grundstück in der Menderes-Ebene im Rahmen des Bevölkerungsaustauschs von den zuständigen Behörden in Ankara zugewiesen bekam. Sie betont, dass der damals nur als karges Weideland nutzbare Landstrich kaum ein Drittel dessen wert gewesen sei, was Fahri Tanmans Familie an umfangreichem und ertragreichem Landbesitz in Griechenland zurücklassen musste (ebd.: 14). Landzukäufe und erste Investitionen in ihren landwirtschaftlichen Betrieb finanzierte das Ehepaar über eigenes Kapital, dessen Herkunft Saffet Tanman ebenfalls detailreich nachvollzieht. Dabei kommt sie nicht umhin, auch ihre eigene Familiengeschichte in osmanischer Zeit und die Besitzverhältnisse in ihrer Familie ausführlich zu thematisieren (ebd.: 15 ff.). Die Haupterzählung der individuellen Erfolgsbiographie, parallel erzählt zum Aufschwung der türkisch-republikanischen Moderne, erhält hier eine zweite, deutlich kollektivbiographischere Ebene, die spätosmanische Bezüge, Netzwerke und Momente des Ressourcentransfers verdeutlicht und somit auf Ambivalenzen, Brüche und historische Untiefen im Modernisierungsnarrativ verweist.

So gegen den Strich und im Dialog mit weiteren Veröffentlichungen aus dem Familienumfeld gelesen können Selbstzeugnisse wie die Autobiographie Saffet Tanmans auch für kollektivbiographische Fragestellungen herangezogen werden. Neben unterschiedlichen Erzählebenen und kollektiven Erinnerungen spiegelt Tanmans Text auch die Intersektionalität, die der sozialen Kategorie der Prophetennachkommen schon in osmanischer Zeit inhärent ist: Je nach Anlass, eigenen Machtpotenzialen und Adressatenkreis betonen die Akteure in ihrem Selbstbild eine Identität als religiöse Autoritäten, als Sufi-Scheichs und islamische Gelehrte, treten als Mitglieder einer imperialen Elite mit politischem und wirtschaftlichem Einfluss sowie kulturellem Kapital und Bildungshintergrund auf, oder inszenieren sich als allseits anerkannte, unverzichtbare Schlichter

und Vermittler zwischen lokalen Zusammenhängen und dem imperialen Zentrum. Einigen gelingt es auf diese Weise, an Privilegien festzuhalten und ihre Familiengeschichte auch über das Ende des osmanischen Reichs hinaus stimmig und zusammenhängend zu vermitteln. In säkular geprägten Kontexten wird ein expliziter Bezug auf die Abstammung vom Propheten in diesen Darstellungen nur noch am Rande oder auch gar nicht mehr erwähnt.

Saffet Tanman lässt ihre Leserschaft im Text immer wieder wissen, dass ihre Familie auf eine herausragende Vergangenheit zurückblickt. Zum ersten Mal klingt dieser Aspekt an, als Saffet beschreibt, dass sie sich in der Gegend um Söke und inmitten der unter einfachsten Bedingungen lebenden Yörük-Nomaden von Anfang an wie zu Hause fühlt. Eigentlich auch kein Wunder, so fügt sie als Erklärung an, war doch ihr Urgroßvater aus Balkh im heutigen Afghanistan ins osmanische Reich gekommen, und ein Leben in der Steppe zwischen Pferden und Zelten war demnach von jeher Teil ihrer Familiengeschichte (Tanman 2005: 33). Dieses Motiv wird im Laufe der Autobiographie noch mehrfach wiederholt (zum Beispiel ebd.: 35). Dabei übersetzt Saffet die Geschichte ihrer Familie selektiv, um sie so möglichst stimmig in vorherrschende türkisch-republikanische Deutungshorizonte und lokale Kontexte einzupassen. Sie wertet die gesamtgesellschaftlich populären, romantisierenden Bezüge auf eine zentralasiatische und nomadische Vergangenheit der türkischen Bevölkerung in der eigenen Familienbiographie auf (vgl. dazu auch Türköz 2018: 75). So gelingt es ihr, genealogisches Prestige aus osmanischer Zeit auch in den republikanischen Kontext zu übersetzen und sich selbst gleichzeitig als Akteurin zu inszenieren, die durch eine moderne, urbane Bildungsbiographie in Kombination mit einer intuitiven Vertrautheit zum naturnahen Leben unter Nomaden das Beste zweier Welten zusammenbringt. Darüber hinaus kann ihre Betonung von, wie sie es selbst formuliert, „gemeinsamen Wurzeln“ mit den Nomaden vor Ort⁶ auch als eine Strategie gelesen werden, Zugang zur lokalen Bevölkerung zu finden. Der religiöse Hintergrund der Çerkesşeyhizade-Familie, die Rolle ihrer Vorfahren im Umfeld des Sufismus oder das besondere Prestige, das sie aus ihrer Abstammung vom Propheten ableiteten, finden an dieser Stelle bei Saffet noch keine Erwähnung.

Einer der Vorfahren der Familie, Seyyid Mustafâ Efendi, war wohl im frühen 18. Jahrhundert mit einer Gruppe von Angehörigen und Anhängern ins osmanische Reich gekommen, hatte sich in der Ortschaft Çerkes in der Nähe von Ankara niedergelassen und war dort um 1743 verstorben (Azamat 1993: 272 ff.; Tanman 2008: 40 ff.). Er versammelte als Scheich des Sufiordens der Halvetiyye zahlreiche Anhänger um sich und wirkte angeblich auch eine Reihe von Wundern. Nach seinem Tod wurde in Çerkes ein Schrein für Seyyid Mustafâ errichtet. Saffet selbst erinnert sich, wie sie diesen Schrein als Kind einmal gemeinsam mit Familienangehörigen besuchte und tief beeindruckt war (Tanman 2008: 27 f.). Zur religiösen Rolle und der angeblichen Wundertätigkeit ihres Vorfahren äußert sie sich nicht explizit.

Für eine weitere Einordnung lässt sich an dieser Stelle der kollektivbiographische Zugang fruchtbar machen: Mit Halil Hâlid Beys (1869-1931) in englischer Sprache

6 Sie selbst gibt in ihren Erinnerungen ein Gespräch mit einer Yörük-Nomadin wie folgt wider: „Benim ceddım Orta Asya’dan gelme, hepimiz aynı kökteniz.“ (Mein Großvater kam aus Zentralasien, wir stammen alle von derselben Wurzel ab), Tanman 2005: 35.

verfasstem Werk *The Diary of a Turk* (1903) liegt ein weiterer autobiographischer Bericht aus dem Umfeld der erweiterten Çerkesşeyhîzâde-Familie vor, der noch in osmanischer Zeit verfasst wurde und deutlich macht, dass Landbesitz und Privilegien der Familie nicht erst seit Beginn der türkischen Republik, sondern bereits im Zuge spätosmanischer Zentralisierungs- und Bürokratisierungsbestrebungen unter Druck geraten waren. Hâlıl Hâlıd selbst bemüht sich noch aus dem Exil in London um eine Klärung – und führt dabei ganz ähnliche Strategien ins Feld wie Saffet Tanman, in dem er auf Überlieferungen und Dokumente aus dem Familienbesitz rekurriert:

On the day following my arrival in London I addressed a letter to the Sultan, explaining to him how I and my people had been ruined by our many years' lawsuit in his courts, agitating for the restoration of our property, and requesting him to issue an iradé granting us, if not all the rights we had lost, at least the income from our lands which had accumulated during our lawsuit, and was being misapplied by some of his officials. I based my appeal on the imperial firmans and legal documents of the case, and stuck to my point firmly (Hâlıl Hâlıd 1903: 251).

Hâlıl Hâlıd Bey wuchs als naher Verwandter in den 1870er Jahren im Haushalt von Saffets Großvater Mehmed Tevfik in Ankara auf. Wie für Saffets Vater und ihren Onkel, den späteren *nakîbü 'l-esrâf* Ahmed Muhtâr Efendi, war auch für ihn zunächst eine Laufbahn in der islamischen Justiz vorgesehen gewesen. In seiner Jugend wandte sich Hâlıl Hâlıd Bey jedoch zunehmend von den Werten der religiösen osmanischen Oberschicht ab. Nach einem Studium in Istanbul ging er Mitte der 1890er Jahre nach Großbritannien und wirkte dort als Journalist, Diplomat und schließlich als Dozent für türkische Sprache an der Universität Cambridge. Erst 1922 kehrte er nach Istanbul zurück und setzte dort seine akademische Laufbahn fort (Hâlıl Hâlıd 1903: 238 ff.; Böer et al. 2002: 143 ff.; Tanman 2008: 42 ff.). In seinen für eine englischsprachige Leserschaft verfassten Memoiren lässt er folgende Erklärungen zur spätosmanischen sozialen Hierarchie einfließen:

Strictly speaking, there is no such thing in Turkey as a distinct aristocracy. (...) High titled officials of the State may impress foreign observers as being members of an aristocracy, but in reality those officials can be raised even from people of the lowest station in life. There have always been, nevertheless, good old families in the provinces, who, though they received the appreciation and respect of the masses, had no pretensions to any actual superiority over their dependants. [...]

When Abd-ul-Hamid began to establish his personal rule, and founded the present bureaucracy, he saw a danger in the independent manner of life of the old families, and in their democratic and friendly relations with the poorer classes. (Hâlıl Hâlıd 1903:143 f.).

In seiner Autobiographie thematisiert er die Geschichte seiner eigenen Familie – die er zu den von ihm im Textausschnitt oben herausgehobenen „good old families“ zählt – ausführlich, wendet sich aber von religiösen Deutungen ausdrücklich ab: Nur in seiner

Kindheit, so schreibt er, habe er noch an die Wunderkräfte der Hirschhaut geglaubt, auf der sein Großvater Seyyid Mustafâ angeblich regelmäßig von Anatolien nach Mekka geflogen sein soll, um dort den Freitagsgebeten beizuwohnen und die sein Vater später als Familienerbstück hütete und als Gebetsteppich nutzte (ebd.: 4 f.). Ähnlich wie bei Saffet Tanman kommen auch in den Memoiren Halil Hâlid Beys die in der Intersektionalität des Status als Prophetennachkomme angelegten Möglichkeiten der Übersetzung und Anpassung an neue Kontexte zum Tragen. So betont Halil Hâlid Bey den in der Familie von jeher tradierten Wert exzellenter Bildung, den auch er für sich selbst in Anspruch nimmt und den, so führt er in der folgenden Passage seiner Memoiren aus, auch der osmanische Sultan Mahmüd II. seinen Vorfahren gegenüber in einer von ihm persönlich ausgestellten Stiftungsurkunde ausdrücklich anerkannt habe:

When my grandfather had returned to his own town, Sultan Mahmud (...) wrote out with his own hand a saying of the Prophet, had it illuminated, and sent it to him as a present. Roughly translated it runs as follows: — “The Lord loveth the man of learning who is pious, contented, modest and retiring.” Subsequently, too, he granted my grandfather’s request, and, as an additional clause to the endowment, he made a provision that these lands should be inherited as real estate by his posterity, provided that they should, after attaining the age of twenty years, qualify themselves by an examination before the proper authorities on those subjects in which he was himself so well versed. The royal firmans, with the imperial signature on them, beautifully written on the finest vellum, are still in the possession of our family. (Halil Hâlid 1903:12 f.).

So hergeleitet sind für Halil Hâlid Bey Bildungstradition und Anspruch auf Privilegien und ganz konkreten Familienbesitz als Quelle für Autorität und kollektives Einkommen auf das Engste verflochten.

Um das imperiale und religiöse Prestige ihrer Vorfahren doch noch zur Geltung zu bringen, spielt auch Saffet Tanman in mehreren Passagen ihrer Autobiographie gleichsam über Bande und lässt in ihrer Erzählung unterschiedliche Gegenüber zu Wort kommen, die ihr in republikanischer Zeit große Verehrung und Respekt entgegenbringen. In diesen als gesprochene Dialoge wiedergegebenen Passagen vergreifen sich ihre Gesprächspartner Saffets Schilderungen zufolge dann jedoch im Register und bezeichnen sie beispielsweise als vollendete osmanische Dame oder appellieren an ihre besondere religiöse Segenskraft. In allen Fällen widerspricht Saffet diesen Ehrbezeugungen und Statuszuweisungen kurzangebunden und fast unwirsch. Nicht zufällig haben die Episoden jedoch trotzdem Eingang in ihre Autobiographie gefunden. In dieser dialogischen Form geschildert, ermöglichen sie es Saffet, das traditionelle Prestige zu thematisieren, welches ihr von ihrer Umgebung aufgrund ihres familiären Hintergrunds weiterhin zugesprochen und mit bestimmten Erwartungen verbunden wird, und diese Besonderheit weiterhin deutlich sichtbar in ihre Lebensgeschichte einzuschreiben. Gleichzeitig erlaubt es die von ihr gewählte Art der Erzählung, durch die Schilderung ihrer Reaktion auf solche Begegnungen und Zuschreibungen deutlich zu machen, dass sie selbst als moderne Staatsbürgerin keinen Wert auf diese traditionelle Form der Ehrerbietung legt. In einer eindrucklichen Episode dieser Art kommt eine hochschwangere Nachbarin in der ländlichen Umgebung von Söke zu Wort, der eine schwierige Geburt bevorsteht und die Saffet durch einen Boten um ihren Beistand bitten lässt (Tanman

2005: 158). Saffet möge ihr doch ein Gebet (*dua*) auf ein Papier schreiben ihr dieses dann als Talisman schicken, damit die Geburt leichter fällt, denn Saffet sei *ruhsatlı*. Dieses Attribut nimmt Bezug auf den arabischen Begriff *ruḥṣat*, im Sinne von „Erlaubnis“ oder „Autorität“, und bedeutet daher wörtlich so viel wie „mit Autorität ausgestattet“ (Redhouse 1890: 969 f.; Sami 1899/1900: 661) oder auch, im Kontext des islamischen Rechts, im religiösen Sinne „erlaubt“ und im Kontext der islamischen Mystik „frei von Sünde und Unreinheit“ (Uludağ 2008: 210). Diese Vorstellung verweist auf die Idee, dass der Prophet Muhammad – ebenso wie alle seine Nachfahren – mit besonderer religiöser Reinheit ausgestattet waren (Schimmel 1985: 65 ff.). Saffet nimmt diese Zuschreibung zunächst nicht an, sondern distanziert sich, indem sie rhetorisch fragt, was *ruhsatlı* überhaupt heißen soll und woher solche Ideen wohl kommen. Trotzdem weiß sie genau, was in diesem Moment von ihr erbeten wird, kann auf die entsprechenden Wissensbestände zugreifen und wird auch aktiv: Im Schein ihrer Gaslampe, so erinnert sie sich, schrieb sie zehn *besleme*-Segenssprüche auf ein Stück Papier, das die Schwangere dann um ihren Körper binden konnte, damit die darin enthaltene Segenskraft auf sie übergang. Dann macht Saffet den Versuch, die ihr angetragene Verantwortung auch in einen nicht-spirituellen, aus ihrer Sicht zeitgemäßen Bereich zu übersetzen. Sie will die Schwangere mit dem Auto ins nächstgelegene Krankenhaus bringen lassen. Diese weigert sich jedoch kategorisch, das Dorf zu verlassen. Ihre neugeborene Tochter kommt trotzdem gesund zur Welt und wird nach Saffet benannt. Saffet und ihr Ehemann beschließen in der Folge, eigene finanzielle Mittel bereitzustellen, damit im Dorf eine Krankenstation gebaut werden kann (Tanman 2005: 158 f.). Saffet nimmt damit zwar nicht den religiösen Rahmen des Hilferufs, sehr wohl jedoch die an sie herangetragene Verantwortung an und versucht, dieser innerhalb republikanischer Deutungshorizonte gerecht zu werden. Dazu, das wird auch in späteren Passagen ihrer Autobiographie deutlich, erscheint ihr die Rolle der sozial engagierten Wohltäterin besonders geeignet, die den Bau von Krankenhäusern und Brücken mitfinanziert und besonders begabte Schülerinnen und Schüler aus der Region mit Stipendien unterstützt (ebd.: 188 ff.).

Am deutlichsten thematisiert Saffet den religiösen Hintergrund der Familie in einer weiteren, ganz ähnlich dialogisch aufgebauten Passage, die ebenfalls mit der Schilderung einer Fremdwahrnehmung einsetzt: Im Jahr 1963 besucht eine Kommission zur Landvermessung die Region und hat in diesem Zusammenhang auch mit Saffets Ehemann Fahri zu tun. Zu den Mitgliedern der Kommission gehört auch İrfan Bey, ein junger Beamter aus Erzincan. Er bittet Fahri, der ihm nicht persönlich bekannten Saffet seine besondere Verehrung auszurichten – und verwendet dabei den sufisch-religiös konnotierten Titel *Sultan Hanım* (ebd.: 189). Fahri hält ihn daraufhin zurück, als der Rest der Kommission schon aufbricht, und lädt ihn zu sich nach Hause ein. Anhand seiner Wortwahl hat er İrfan Bey als mit den in der Republikzeit eigentlich aufgelösten Sufi-Orden verbunden (*tarikāt ehli*) erkannt und bringt ihn deshalb mit Saffet in Kontakt, die diese Art des spirituellen Austauschs (*manevisohbetler*) seit dem Umzug der Familie nach Söke sehr vermisst (ebd.: 190). Im Gespräch, dessen Verlauf Saffet in ihren Memoiren schildert, stellte sich İrfan Bey auf die Frage nach seiner Ordenszugehörigkeit und seinen sufischen Neigungen dann als *ehl-i Beyt aşığıyı*, als besonderer Verehrer der Prophetennachkommen heraus, der, so schildert Saffet weiter, mit veränderter, samtgleicher Stimme und strahlenden Augen von dieser Liebe und Verehrung sprach (ebd.: 191). Hier bekennt sich Saffet zwar zu ihrem Interesse an spirituellen

Themen, die Informationen über ihren besonderen Status und die Verehrung, die sie als Nachfahrin des Propheten Muhammad in bestimmten mystischen Kreisen weiterhin genießt, leiten sich jedoch aus dem Verhalten und den Aussagen ihres Gegenübers ab. Wie bereits weiter oben angemerkt, ist auch diese Schilderung sicher nicht zufällig in die Memoiren geraten, sondern deutet an, dass Saffet der Verweis auf die religiöse Bedeutung und das genealogische Kapital ihrer Familie durchaus wichtig für ihr Selbstverständnis war und als Statusindikator diente, der mit anderen im Verlauf ihrer Aufzeichnungen immer wieder erwähnten Indikatoren wie ihrem hohen Bildungsgrad (Tanman 2005: 179 ff.), ihrem einnehmenden Charme (zum Beispiel Tanman 2008: 167 f.), ihrem sicheren Auftreten auch auf internationalem Parkett (zum Beispiel Tanman 2005: 203) und ihrem Pioniergeist und Mut als republikanische Unternehmerin spannungsvolle Wechselwirkungen einging.

Bei der Lektüre der Memoiren wird deutlich, dass für Saffet unterschiedliche Vorstellungen von für ihre autobiographische Erzählung relevanten Kollektiven parallel zueinander existieren. Dazu gehört an erster Stelle die eigene Kernfamilie, mit der sie in Söke zusammenlebt und die sich aus ihrem Ehemann und ihren beiden Söhnen zusammensetzt, wobei zu ihrem Haushalt noch weitere Akteure zählen, die in den Memoiren nur beiläufig erwähnt werden, darunter eine Kinderfrau mit ihrer Tochter und weitere Bedienstete (ebd.: 192). Hinzu kommt ihre erweiterte Familie, die in der urbanen Elite Istanbuls verwurzelt ist und ein wichtiges Solidaritätsnetzwerk bildet. So nimmt zum Beispiel Saffets Mutter ihren Sohn Hulusi bei sich auf, sobald dieser in Istanbul eine weiterführende Schule besucht und nur noch die Sommermonate auf dem Land bei seinen Eltern verbringt (ebd.: 145 f.). Das Haus der Familie in Bakırköy, in dem Saffet selbst geboren ist, verbleibt während der gesamten erzählten Zeit in Familienbesitz und wird für sie immer wieder zur Anlaufstelle sowie schließlich zum Ort, an dem sie ihre letzten Lebensjahre verbringt und auch ihre Memoiren verfasst (ebd.: 80 ff.; Tanman 2008: 78 f.). Drittens ist ein Kollektiv von genealogischer Tiefe von Bedeutung, die Abstammungsgruppe der *Çerkesşeyhîzâde*, die sich auf Seyyid Mustafâ zurückführt und innerhalb derer Prestige, Besitz und Status, aber auch Verantwortung und bestimmte Erwartungen und gemeinsame Werte wie Wohltätigkeit und eine ausgeprägte Bildungstradition weitergegeben werden. Saffet bezeichnet diese Ebene der Abstammungsgruppe mit dem türkischen Begriff *soy*,⁷ subsummiert darunter jedoch auch ältere genealogische Konzepte, die mit einer Abstammung vom Propheten in Verbindung stehen (Tanman 2008: 76).

Mit Blick auf die diachronen Veränderungen, die diese Kollektive nach dem Ende des osmanischen Reichs durchlaufen haben, lassen sich am Beispiel der Memoiren Saffet Tanmans kultur- und sozialgeschichtliche Fragen aufgreifen. So berichtet die Autorin, dass ihr Vater zunächst vorgehabt hatte, sie mit einem ihrer Cousins väterlicherseits zu verheiraten.⁸ Saffet kann ihn jedoch überzeugen, ihr stattdessen die Aufnahme eines Studiums an der Universität in Istanbul zu gestatten (Tanman 2008: 90 f.).

7 Zur Konjunktur des Begriffs „soy“ in der Republikzeit auch Türköz 2018: 67.

8 Es handelte sich dabei um Emin Bey, den Sohn einer Schwester von Saffets Vater. Wie es in osmanischer Zeit üblich war, hatte die Schwester Fatma Didâr Hanım (1872-1930) in eine andere Familie von Prophetennachkommen eingeheiratet. Ihr Ehemann Mehmed Kamil Bey stammte aus der in Bagdad verwurzelten Kahyazâde-Familie. Damit erfolgte die Auswahl eines standesgemäßen Ehemanns für Saffet um

Dem steht der Vater zunächst sehr skeptisch gegenüber. Aus religiösen Gründen ist ihm vor allem ein Dorn im Auge, dass männliche und weibliche Studierende gemeinsam unterrichtet werden (ebd.: 91). Dass sie dem ausdrücklichen Wunsch des Familienoberhaupts in Fragen ihrer Zukunftsplanung nicht nachkommt, sagt viel über ihr Selbstbild als auch über die sich wandelnden Autoritätsstrukturen in der frühen türkischen Republikzeit aus.

Nicht nur für Saffets Selbstbild, auch für ihre Orientierung in einem republikanischen sozialen Umfeld bleibt nicht das Individuum, sondern die übergreifende Verwandtschaftsgruppe zentral. So werden Kollektive und ihre Interessen von Saffet herangezogen, um die sozialen Verhältnisse, auf die sie in den 1950er Jahren in Söke trifft, näher zu beschreiben und zu deuten. Dazu gehört ein von ihr mehrfach angesprochener Konflikt mit dem ortansässigen Familienverbund (*ail grubu*) der Partal (Tanman 2005: 87 ff.). Die Partallar sind diesen Schilderungen zufolge Teil der alten Elite in der Region, ihnen gehören zahlreiche Viehherden, und sie haben kein Interesse an einer Umnutzung ihres Weidelandes für den Baumwollanbau. Saffet schildert die Machenschaften dieser Familie zunächst in den schwärzesten Farben: Ihre Anhänger werfen Aas in den Vorgarten der Tanmans, schießen wiederholt bedrohlich vor dem Haus der Familie in die Luft und versuchen, die Lokalbevölkerung gegen sie aufzuhetzen (ebd.: 161). Einige Familienmitglieder sind Saffets Schilderungen zufolge offensichtlich gewaltbereit, einer verbüßt sogar wegen Mordes eine Haftstrafe (ebd.: 87). Schließlich gelingt Saffet jedoch eine Aussöhnung mit ihren Widersachern: Sie besucht demonstrativ furchtlos und ohne Begleitung eine Hochzeit der Partal-Familie und tanzt dort mit den übrigen Gästen zu Ehren der Braut (ebd.: 160 ff.). Damit bedient sie gezielt die traditionellen Symboliken und sozialen Regelwerke und Hierarchien der Dorfgesellschaft, die eigentlich mit der türkischen Modernisierungspolitik, als deren Vorreiterin sie sich geriert, schwer zu vereinbaren sind. Ihr Verhalten bringt ihr Akzeptanz in der lokalen Bevölkerung ein, sogar seitens der Partallar. Nicht nur bei der Schilderung ihrer Gegner orientiert sich Saffet an Kollektiven. Auch bei der Beschreibung ihrer Freundschaften und Besuchsnetzwerke vor Ort spielt die genaue Verortung der entsprechenden Akteure in genealogischen Zusammenhängen und in sozialen Hierarchien eine wichtige Rolle, wobei auch osmanisch-imperiale Statusmarker und religiös begründete Autorität Erwähnung finden (zum Beispiel Tanman 2005: 124 ff.).

Schlussbetrachtungen

In den Memoiren von Saffet Tanman scheinen Spuren ganz unterschiedlich gefasster Kollektive und den mit ihnen jeweils verbundenen Statusansprüchen auf. Damit zeugen auch ihre Aufzeichnungen von eben jenem „gebrochenen Habitus“ im Sinne Bourdieus, den Minawi für die arabisch-osmanische Elite in spät- und postosmanischer Zeit herausarbeiten konnte (Minawi 2022: 106 f.). Die damit einhergehende spannungsvolle und teilweise widersprüchliche Überlagerung unterschiedlicher Referenzsysteme und Statusindikatoren ermöglicht es der Autorin, in ihrer Familienbiographie Brücken über eine postosmanische Umbruchphase hinweg zu schlagen und ihre eigene soziale Po-

1923/24 zunächst nach den traditionellen Heiratsregeln einer Endogamie innerhalb der eigenen Abstammungsgruppe, die unter den Nachkommen des Propheten in osmanischer Zeit üblich gewesen waren. Mit Saffets Weigerung kam die Verbindung allerdings nicht zustande.

sition in ganz verschiedenen Kontexten für ihre Gegenüber anschlussfähig und verständlich zu machen. Bei der Einordnung der Memoiren Saffet Tanmans konnte außerdem ein naheliegender Vorteil des kollektivbiographischen Zugangs ausgespielt werden, denn ihre autobiographische Erzählung ließ sich querlesen und anreichern mit weiteren Selbstzeugnissen aus dem Familienumfeld. So konnte illustriert werden, wie sich die Umbruchphase zwischen osmanisch-imperialen und postosmanischen Kontexten auf der Ebene der Familie und der genealogischen Erzählungen auswirkte, welche Ambivalenzen sich hier ergaben und wie Akteure damit umgingen und sich diese Mehrdeutigkeiten sogar zunutze machten. Eine in dieser Weise polyphon und kollektivbiographisch nachvollzogene Geschichte der Prophetennachkommen in spät- und postosmanischer Zeit lässt auch übergreifende Aussagen zu über die Verfasstheit, die Verläufe und Prioritäten solcher gesamtgesellschaftlich wirksamen Transformationsprozesse und Neuaushandlungen sozialer Hierarchien. Das Beispiel der Prophetennachkommen als Teil der osmanischen Elite und ihre Handlungsräume im postimperialen Übergang ermöglichen so den von Laura Nader eingefordert und von Mustafa Minawi und Michael Provence bereits für die spätosmanische Geschichte umgesetzten Perspektivwechsel, der dazu beiträgt, die Handlungsräume anderer imperialer Akteure und Mitglieder der osmanischen Elite besser zu verstehen. Eine nähere Beschäftigung mit den Nachkommen des Propheten trägt zu einer Ausdifferenzierung des Verständnisses der osmanisch-imperialen Eliten bei, leuchtet manifeste und latente Konfliktlinien weiter aus und wirft Schlaglichter auf eine heterogene und komplex stratifizierte Gesellschaftsordnung, die sich im hier angenommenen Untersuchungszeitraum grundlegend gewandelt hat. Gerade in einem historischen Kontext, der rückwirkend häufig mit Kategorien der neuentstehenden Nationalbewegungen, mit ethnisch-national gelesenen Unterschieden oder aber mit religiösen Konfliktlinien erklärt wird, führt der Fokus auf die Prophetennachkommen eine zu diesen Aspekten quer verlaufende Perspektive ein. Nationale Historiographien in der Türkei und anderen postosmanischen Kontexten behaupten häufig einen absoluten Bruch mit der früheren gesellschaftlichen Ordnung. Aktuelle Studien zu Dynamiken postimperialer Transformation betonen jedoch den Prozesscharakter und die Komplexität dieser Übergangssituation (Schlaepfer et al. 2020). Selbstzeugnisse wie die Memoiren von Saffet Tanman illustrieren beispielhaft die Polyvalenzen, Mehrdeutigkeiten und Gleichzeitigkeiten der hier wirksamen kollektiven Bezugnahmen. Eine Besonderheit liegt dabei in den intersektionalen Bezügen, die dem Status der Prophetennachkommen inhärent sind und ihre kollektivbiographischen und genealogischen Erzählungen für ganz unterschiedliche Kontexte und Gesprächspartner anschlussfähig machen können. Die Familiengeschichte und das behauptete Prestige der Prophetennachkommen transzendieren dabei die Grenzen des osmanischen Reichs sowohl räumlich als auch zeitlich. Dadurch sind sie mit der osmanisch-imperialen Elite zwar eng verbunden, aber grundsätzlich kann ihr Anspruch auf Vorrang und besondere Privilegien innerhalb der islamischen Welt unabhängig von der osmanischen Dynastie und dem osmanisch-imperialen Rahmen bestehen oder – wie Saffet Tanmans Rückbezug auf die zentralasiatischen Wurzeln ihrer Familie gezeigt hat – die osmanische Geschichte bei Bedarf sogar vollständig umgehen.

LITERATUR

Arendonk, Cornelis van und William Graham (1997): Sharīf. In: Peri J. Bearman et al. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden: Brill, 12 Bände, Bd. 9, 329-337.

- Albayrak, Sadık (1996): *Son Devir Osmanlı Uleması. İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali*, 5 Bände, Bd. 1, Istanbul: Istanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.S. Yayınları, 240.
- Aydın, Bilgin (2006): *Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi Defter Kataloğu*. Istanbul: İSAM.
- Azamat, Nihat (1993): *Çerkeşi Mustafa Efendi*. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Bd. 8, Istanbul: İSAM, 272-275. Online: <https://islamansiklopedisi.org.tr/cherkesi-mustafa-efendi> (31.10.2023).
- Böer, Ingeborg, Ruth Haerkötter und Petra Kappert (Hg.) (2002): *Türken in Berlin 1871-1945. Eine Metropole in den Erinnerungen osmanischer und türkischer Zeitzeugen*, Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110864786>
- Bouquet, Olivier (2010): *Onomasticon Ottomanicum: Identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du xix^e siècle*. In: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 117. Online: <https://journals.openedition.org/remmm/6743> (12.10.2023).
- Braun, Christina von (2018): *Blutsbande. Verwandtschaft als Kulturgeschichte*, Berlin: Aufbau.
- Dakhlî, Leyla (2009): *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris: Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.dakhl.2009.01>
- Faroqî, Suraiya (1999): *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511605710>
- Fulbrook, Mary (2011): *Dissonant Lives. Generations and Violence Through the German Dictatorship, Imperialism through Nazism*, Bd. 1, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199287208.003.0001>
- Göçek, Fatma Müge (2011): *The Transformation of Turkey. Redefining State and Society from the Ottoman Empire to the Modern Era*, Library of Modern Middle East Studies, London: I.B. Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755693030>
- Ḥalîl Ḥalîd, Bey (1903): *The Diary of a Turk*. London: Library of Alexandria.
- Kılıç, Rüya (2005): *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*. Istanbul: Kitap Yayınevi.
- Lane, Edward William (1908 [1836]): *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: John Murray.
- Meriwether, Margaret L. (1999): *The Kin Who Count. Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin Texas: University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/752238>
- Minawi, Mostafa (2023): *Losing Istanbul. Arab-Ottoman Imperialists and the End of Empire*, Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503634053>
- Nader, Laura (1972): *Up the Anthropologist. Perspectives Gained From Studying Up*, in: Dell Hymes (Hg.): *Reinventing Anthropology*, Berkeley CA: Vintage Books, 284-311. Online als PDF: <https://www.dourish.com/classes/readings/Nader-StudyingUp.pdf>
- Neyzi, Leyla (2008): *Remembering Izmir/Smyrna. Shared History, Shared Trauma*, in: *History and Memory*, 20, Heft 2, 106-127. <https://doi.org/10.2979/his.2008.20.2.106>
- Provence, Michael (2017): *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139049221>
- Redhouse, James W. (2015⁵ [1890]): *A Turkish and English Lexicon*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Sajdi, Dana (2007): *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London: I.B. Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755608393>
- Sami, Şemseddin (2010 [1899/1900]): *Kâmûs-ı Türkî*. Istanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Schimmel, Annemarie (1985): *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Studies in Religion, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Schlaepfer, Aline, Philippe Bourmaud und Iyas Hassan (2020): *Ghosts of Empire: Persistence and Claims of Ottomanity(ies) in Post-Ottoman Spaces*. In: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 148, 33-56. <https://doi.org/10.4000/remmm.15109>
- Schumann, Christoph (2001): *The Generation of Broad Expectations: Nationalism, Education, and Autobiography in Syria and Lebanon. 1930-1958*. In: *Die Welt des Islams*, 41, Heft 2, 174-205. <https://doi.org/10.1163/1570060011201277>

- Singer, Amy, Christoph Neumann und Akşin Somel (2011): *Untold Histories of the Middle East. Recovering Voices from the 19th and 20th Centuries*, SOAS/Routledge Studies on the Middle East, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203845363>
- Tanman, Saffet (2005): *Batnas Tepeleri'nde Zaman* (Die Zeit in den Hügeln von Batnas), Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanman, Saffet (2008): *Ilgaz Dağları'ndan Batnas Tepeleri'ne* (Von den Ilgaz Bergen zu den Hügeln von Batnas), Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türköz, Meltem (2018): *Naming and Nation-Building in Turkey: the 1934 Surname Law*. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-56656-0>
- Uludağ, Süleyman (2008): *Ruhsat: Tasavvuf*. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA), Bd. 35, Istanbul: İSAM, 210. Online: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruhsat#2-tasavvuf> (13.10.2023).
- Willer, Stefan (2022²): *Biographie – Genealogie – Generation*. In: Christian Klein (Hg.): *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart: J.B. Metzler, 133-141. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05843-0_16
- Yılmaz, Hale (2013): *Becoming Turkish. Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, Syracuse NY: Syracuse University Press.

Zusammenfassung

Der Beitrag lotet am Beispiel ausgewählter Episoden aus den zweibändigen Memoiren der türkischen Unternehmerin Saffet Tanman (1912-2012) und der Geschichte ihrer osmanischen Çerkesşeyhîzâde-Familie aus, welche Potenziale ein kollektivbiographischer Zugang für die Untersuchung der Lebenswelten osmanisch-imperialer Eliten und insbesondere der Nachkommen des Propheten Muhammad im Übergang zwischen spätosmanischer und postimperialer Zeit bietet. Bei der Lektüre und Kontextualisierung der Memoiren Saffet Tanmans werden unterschiedliche, untereinander nicht vollständig kompatible kollektive und individuelle soziale Verortungen der Autorin sowie die mit ihnen jeweils verbundenen Statusansprüche und narrativen Vermittlungsstrategien deutlich. Die mit dieser Überlagerung unterschiedlicher sozialer Referenzsysteme einhergehende Ambivalenz erlaubt es Saffet Tanman, eine hervorgehobene und besonders privilegierte Position in der sozialen Hierarchie in unterschiedlichen Kontexten auch in türkisch-republikanischer Zeit zu behaupten und für verschiedene Adressatenkreise verständlich und anschlussfähig zu machen. Die Auswertung der Memoiren trägt zu einem differenzierteren Verständnis der osmanischen und postimperialen sozialen Hierarchiegefüge bei, zeigt exemplarisch Kontinuitäten, aber auch Umdeutungen und Übersetzungsmomente auf und schreibt sich damit in eine Forschungsdiskussion ein, die den Prozesscharakter und die Polyvalenz der postosmanischen Transformation unterstreicht.