

Andreas Frings

**Die tatarische
Schriftreform und
das kulturelle
Gedächtnis**

Mainzer Arbeitspapiere zur Geschichte Osteuropas

1/2004

ISSN: 1614-5224

**Mainzer Arbeitspapiere zur Geschichte Osteuropas
Nr. 1/ 2004**

**Herausgeber:
Abteilung für Osteuropäische Geschichte
Historisches Seminar
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
55099 Mainz
Internet: www.uni-mainz.de/FB/Geschichte/Osteuropa**

Redaktion des vorliegenden Beitrags: Jan Kusber, Andreas Frings

ISSN: 1614-5224

Der folgende Aufsatz beschäftigt sich mit den Auswirkungen der tatarischen Schriftpolitik vor allem in den zwanziger Jahren auf das kulturelle Gedächtnis der Tataren. Hierzu wird das Konzept des kulturellen Gedächtnisses nach Jan Assmann rekonstruiert und anschließend (nach einer ereignishistorischen Einführung) die Geschichte der tatarstanischen Schriftpolitik auf die Aspekte „Kulturelles und religiöses Erbe“, „Kanon und Zensur“ sowie „Ethnische Identität und Schrift“ hin untersucht. Er wurde zuerst auf Russisch in der Zeitschrift „Ab Imperio“ (2004, Nr. 2) unter dem Titel „Reforma pis'mennosti v Tatarstane i kul'turnaja pamjat“ veröffentlicht.

Andreas Frings ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung für Osteuropäische Geschichte des Historischen Seminars der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und arbeitet an einer Dissertation über die sowjetische Alphabetpolitik zwischen 1917 und 1941.

Mainz 2004

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	4
Gedächtnis und Schrift.....	7
Tatarische Schriftreform und kulturelles Gedächtnis.....	14
Allgemeine Entwicklungslinien.....	14
Kulturelles und religiöses Erbe.....	19
Kanon und Zensur.....	26
Nationale Identität und Schrift.....	34
Schlussfolgerungen.....	39

Einleitung

„Eine neue Schrift macht [...] eine literarische Tradition praktisch unzugänglich für folgende Generationen von Schreibern und Lesern.“¹

Als sich in den Jahren 1926 bis 1928 die politische Landschaft in der Sowjetunion radikal zu ändern begann, waren nicht nur die Bauern durch die Kollektivierung oder die übriggebliebenen freien Unternehmer durch den Bruch mit der NEP betroffen. Eine ebenso einschneidende Maßnahme waren die Schriftreformen vor allem der turksprachigen Völker des Russischen Reiches, die zum Großteil schon seit Jahrhunderten die arabische Schrift verwendeten und nun zum lateinisch-europäischen Alphabet wechselten. Für die tatarische Intelligenz der zwanziger Jahre war dieses Thema nicht von der politischen Bühne wegzudenken. In den sogenannten östlichen Republiken (zu ihnen zählte auch das geographisch eher im Westen gelegene Tatarstan) geriet die Schriftfrage zu einem der am heftigsten umstrittenen Reformprojekte der Sowjetmacht. Eines der Hauptargumente in dieser Debatte war das kulturelle Gedächtnis: Mit dem Übergang zu einer neuen Schrift wurde der Zugang zum Schrifttum im alten Alphabet potentiell abgeschnitten. Auch um diesem Verlust vorzubeugen, hatte sich die tatarstanische Führung 1920 auf die Einführung eines reformierten arabischen Alphabetes geeinigt. Vor allem Kommunisten aus Baku drängten dagegen auf die allgemeine

¹ Coulmas, F.: *The Writing Systems of the World*. Oxford/ New York 1989, S. 242.

Umstellung der turksprachigen Alphabete auf die lateinisch-europäische Schrift. Hintergrund war zum einen eine zweifellose Unangepasstheit der arabischen, konsonantenbetonten Schrift an die vokalreichen Turksprachen, zum anderen aber auch ein gewisses Unbehagen der reformorientierten muslimischen Eliten des Zarenreiches mit der Rückständigkeit ihrer eigenen Kultur und Gesellschaft, die sie unter anderem im Festhalten an einer den Massen weitgehend unverständlichen Schrift verkörpert sahen.

Dass mit einem solchen Einschnitt auch ein Eingriff in die gesamte kulturelle Überlieferung verbunden war, war niemandem bewusster als den in der džadidistischen Reformbewegung geprägten Intellektuellen, die diese Diskussionen beherrschten. Bereits die Zeitgenossen äußerten die Befürchtung, dass mit dem Wechsel der Schrift auch der Verlust des traditionellen Wissensbestandes einhergehen könnte. Diese Ängste waren in Tatarstan aufgrund der langen Tradition im Druckwesen und der besonderen intellektuellen Kultur des volga-tatarischen Raumes besonders ausgeprägt.

Für viele westliche Historiker ist deshalb das Urteil klar: „Über Nacht produzierte es [das Dekret über die Latinisierung] eine plötzliche Masse von Millionen analphabetischer Muslime, die sich unerwartet vor einer Mauer sahen, die zwischen ihnen und ihrem vorsowjetischen, kulturellen Erbe errichtet worden war.“² Kritisiert wurde also der gewollte Bruch mit der Tradition im Sinne einer radikalen Abwendung von der Überlieferung und damit einer Liquidierung der kollektiven Erinnerung. Diese Einschätzung rührt nicht nur aus den damals geäußerten Sorgen

² Rorlich, A.-A.: *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience*. Stanford 1986, S. 151.

und Befürchtungen der Beteiligten, sondern auch aus allgemeinen Erfahrungen, die vor allem Soziolinguisten bei ihren Bemühungen um die Alphabetisierung nicht-literaler Völker gemacht haben. Widerstände gegen solche Alphabetisierungsmaßnahmen wurden nicht selten mit dem Festhalten an kulturellen Überlieferungen begründet. Joshua Fishman, der diese Erfahrungen in mehreren Sammelbänden dokumentiert hat, kam deshalb zu der generellen Schlussfolgerung:

„Schriftwechsel repräsentieren den Verzicht auf die schriftliche Tradition und *müssen* daher mit den Torwächtern der geschriebenen Tradition, den Dichtern, Priestern, Rektoren und Professoren fertigwerden, mit den Institutionen und Symbolen, die sie schaffen und denen sie dienen, oder sie sind zum Vergessen verurteilt. Je größer und reichhaltiger die Tradition der Schriftlichkeit, der Literatur und der Liturgie in einer Schriftgemeinschaft, desto weniger wahrscheinlich wird auch nur die kleinste systematische orthographische Änderung frei akzeptiert werden und desto weniger wahrscheinlich wird eine orthographische Änderung als ‚klein‘ betrachtet.“³

Bereits diese kurzen Ausführungen lassen erkennen, dass die Beziehungen zwischen der Schriftreform und den Veränderungen des kulturellen Gedächtnisses einer Untersuchung bedürfen. Dies erfordert eine Rekonstruktion des Konzeptes des kulturellen Gedächtnisses, das für andere Fragen entwickelt wurde.⁴ Anschließend werde ich das Thema auf mehreren Ebenen untersuchen: Nach einer knappen Einführung in die Entwicklung der tatarstanischen Schriftpolitik geht es zum einen um die Frage, welches kulturelle Erbe tatsächlich zur Disposition stand, also um den Gegenstand des kulturellen Gedächtnisses und seine

³ Fishman, J. A.: Advances in the Creation and Revision of Writing Systems. Preface. In: Ders. (Hg.): Advances in the Creation and Revision of Writing Systems. Mouton/ The Hague/ Paris 1977, S. XI-XXVI, hier S. XVI.

⁴ Im folgenden wird es vor allem um die Konzeption von Jan Assmann gehen, aber nicht darum, diesem Konzept in besonderer Weise gerecht zu werden, sondern es für die Anwendung auf den speziellen Fall der tatarstanischen Schriftpolitik fruchtbar zu machen. Das bedingt eine Auswahl, die den Anliegen der vorliegenden Analyse untergeordnet ist.

Trägerschichten. Anschließend werde ich auf die Fragilität des kulturellen Gedächtnisses eingehen und herausarbeiten, wie in der Schriftreform Kanonisierung und Zensur einander verstärkt haben – was für die Neubildung des kulturellen Gedächtnisses eine wichtige Frage ist. Hier geht es um die Instrumente der Gedächtnisbildung. Und schließlich werde ich mich der Bedeutung der Schriftreform und der Neuformulierung des kulturellen Gedächtnisses für die kollektive Identitätsbildung unter den muslimischen Völkern der Sowjetunion (insbesondere der Tataren) zuwenden – und damit den Wirkungen der Neuformulierung des kulturellen Gedächtnisses.

Gedächtnis und Schrift

Wenn von kulturellem Gedächtnis die Rede ist, so handelt es sich nicht um individuelle Erinnerungen an Gelesenes oder Gehörtes aus dem Bereich etwa der Hochkultur, sondern um ein kollektives, überindividuelles Phänomen – ein Thema, das auf die Arbeiten von Maurice Halbwachs⁵ zurückgeht und im deutschsprachigen Raum vor allem durch die Werke von Jan und Aleida Assmann⁶ bekannt geworden ist. Das kulturelle Gedächtnis und die persönliche Erinnerung stehen natürlich in einem engen Zusammenhang. Im Konzept des kulturellen

⁵ Halbwachs, M.: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt 1985; ders.: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt 1985.

⁶ Vor allem Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997. Einige Gedanken sind auch prägnant zusammengefasst in Assmann, A. und J.: Nachwort: Schrift und Gedächtnis. In: Assmann (u.a.): Schrift und Gedächtnis, S. 265-284. Auf die selbständigen Arbeiten von Aleida Assmann werde ich hier nicht weiter eingehen, da sie mir für eine solche Analyse weniger geeignet erscheinen.

Gedächtnisses stellt die individuelle Erinnerung die jeweils einzigartige „Verbindung von Kollektivgedächtnissen“, den „Ort der verschiedenen gruppenbezogenen Kollektivgedächtnisse und ihrer je spezifischen Verbindung“⁷ dar. Das kollektive bzw. das kulturelle Gedächtnis sind also eine Art Rahmen, innerhalb derer sich die individuelle Erinnerung entfalten kann. Über diesen Rahmen hinausgehen kann die individuelle Erinnerung kaum. Die Beziehungen zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis stellen sich jedoch nicht, wie bei Assmann angedeutet, als einseitige Determinierung dar, sondern immer auch als produktiver Aneignungsprozess: Das individuelle Gedächtnis tradiert das kulturelle Erbe, indem es die Erfahrungen des Individuums und der umgebenden Gesellschaft aufnimmt, in das kulturelle Gedächtnis einbaut und dieses so transformiert.⁸

Insofern ist auch das Konzept des kollektiven und des kulturellen Gedächtnisses nicht metaphorisch zu verstehen. Es geht nicht um das Gedächtnis eines Kollektivs, das von seinen Gliedern losgelöst als eigene Entität verstanden wird, sondern um die soziale Bedingtheit jeder individuellen Erinnerung, ohne die sich letztere nicht entfalten kann. Erst die soziale Kommunikation erlaubt und gestaltet die Bedeutungszuweisung, von der die Entstehung von Erinnerungsgehalten abhängig ist: Sinn gibt es nicht ohne Kommunikation, und nur „Erinnerungswürdiges“ wird festgehalten. Assmann definiert das kulturelle Gedächtnis daher ein wenig unscharf als „eine der

⁷ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 37.

⁸ Auf diese Beziehungen haben vor allem Goody, J./ Watt, I.: Konsequenzen der Literalität. In: Goody, J. (Hg.): Literalität in traditionellen Gesellschaften. Frankfurt/Main 1981, S. 45-104 aufmerksam gemacht.

Außendimensionen des menschlichen Gedächtnisses⁹. Das Gedächtnis ist zwar im wesentlichen ein „Innenphänomen“, eine Eigenschaft des Gehirnes, die der klassischen Kulturwissenschaft nicht zugänglich ist. Dennoch zeigt sich, dass die Auswahl dessen, was das Gehirn aufnimmt und sich merkt, und die Art, wie es dieses Wissen organisiert und wie lange es dieses aufbewahrt, nicht aus der Gehirnstruktur abgeleitet werden können. Hier geht es nicht um Gehirnkapazitäten, sondern um gesellschaftliche und kulturelle Strukturierungsregeln, die durch Vergesellschaftung vermittelt werden.

Was unterscheidet das kulturelle Gedächtnis von Tradition? Nicht viel – nur impliziert der Traditionsbegriff eine Statik, die dem Gedächtnisbegriff fern liegt. Das Gedächtnis ist Wandlungsprozessen unterworfen. Schließlich ist Erinnerung keine Akkumulation von Erlebtem, sondern eine ständige Rekonstruktion aus der Gegenwart. Außerdem erschöpft sich das kulturelle Gedächtnis nicht in einer Vielzahl von Bräuchen und fest verwurzelten Verhaltensweisen, sondern stellt einen Deutungsrahmen bereit, innerhalb dessen die Welt wahrgenommen und erfahren werden kann. Es geht um gesellschaftliche Regeln darüber, was erinnert werden soll und was nicht. Auf diese Weise entsteht Gemeinschaft als Erinnerungskultur über eine gemeinsame Erinnerung – ein Sachverhalt, der auch für die moderne Nationalismusforschung eine große Rolle spielt.¹⁰ Erinnerungskulturen beziehen sich immer in irgendeiner Form auf die Vergangenheit –

⁹ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 19.

¹⁰ Auf die große Bedeutung einer Schriftsprache für die Entstehung moderner Nationen hat vor allem Anderson, B.: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/ New York 1993 hingewiesen.

umgekehrt entsteht die Vergangenheit als Vergangenheit eben erst durch diesen Bezug. Für die Geschichtstheorie mag das inzwischen banal erscheinen; bezogen auf die Gedächtnisforschung ist es ein ganz wesentlicher Punkt. Entscheidend ist, dass Gesellschaften sich auf verschiedene Weise zu dem Vergangenen verhalten können. Sie konstruieren und rekonstruieren das Vergangene. Auf diese Weise entsteht Geschichte.

Assmann unterscheidet in diesem Verhalten zum Vergangenen das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis – eine Differenzierung, die es erlaubt, den Gegenstand der Analyse präziser zu erfassen. Seine Unterscheidung geht zurück auf Raible, der 1983 den maßgeblichen Unterschied zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis entlang der Linie „Alltag – Festtag“ gezogen hat. Danach zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis durch seine enge Begrenzung der Träger, die Aktivierung bei besonderen Anlässen, den festlichen Charakter, den förmlichen, ritualisierten Kontext und eine Sprache der Distanz aus.¹¹

Assmann geht über diese vordergründige Abgrenzung aber hinaus, die sich auf moderne Gesellschaften nur schwierig anwenden lassen würde. Das kommunikative Gedächtnis umfasst in seiner Terminologie „Erinnerungen, die sich auf die rezente Vergangenheit beziehen“¹². Hier geht es um Gedächtnisinhalte, die der Erinnernde mit seinen Zeitgenossen teilt. Anders das kulturelle Gedächtnis: Es richtet sich auf Bezugspunkte in einer Vergangenheit, die dem unmittelbaren Erleben

¹¹ Raible, W.: Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“. In: Ders. (Hg.): Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“. Tübingen 1988, S. 7-24, hier vor allem S. 9.

¹² Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 50.

der Erinnernden entzogen ist. Anders als das kommunikative Gedächtnis wird das kulturelle vor allem in symbolischen Figuren aktualisiert, faktische Geschichte wird in symbolisch repräsentierte, geordnete und auf diese Weise erinnerte Geschichte transformiert. Auch der Gruppenbezug der beiden Gedächtnisse ist unterschiedlich: Während das kommunikative Gedächtnis prinzipiell diffus und egalitär ist, es also keine Spezialisten gibt, setzt die Teilhabe am kulturellen Gedächtnis besondere Kompetenzen voraus. Gerade in schriftlosen oder in egalitären Gesellschaften gibt es Menschen (zum Beispiel die afrikanischen „Griots“¹³) die dem kulturellen Gedächtnis auf besondere Weise verpflichtet sind.

In diesem Kontext spielt die Schrift eine ganz besondere Rolle. Schon prinzipiell bedarf das kulturelle Gedächtnis besonderer Medien, also fester Objektivationen wie symbolische Kodierungen über Bilder oder Wörter. Die Schrift als komplexe Objektivation wird dort notwendig, wo es zu einer „Zerdehnung der Kommunikationssituation“¹⁴ kommt. Indirekte Kommunikation ist nur möglich, wenn die Kommunikationsbeiträge extern abgelegt werden können:

„Das Kommunikationssystem muss einen Außenbereich entwickeln, in den Mitteilungen und Informationen – kultureller Sinn – ausgelagert werden können, sowie Formen der Auslagerung (Kodierung), Speicherung und Wiedereinschaltung (retrieval). Das erfordert institutionelle Rahmen, Spezialistentum und im Normalfall auch Notationssysteme.“¹⁵

Das wichtigste Notationssystem ist eben die Schrift. Das heißt zwar

¹³ Siehe zu diesem Phänomen Klaffke, C.: Mit jedem Greis stirbt eine Bibliothek. Alte und neue afrikanische Literatur. In: Assmann, A. und J./ Hardmeier, C. (Hg.): Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. München 1983, S. 222-229.

¹⁴ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 22.

¹⁵ Ebenda.

nicht, dass Schrift überall dort erfunden wird, wo sie nötig ist – was eine merkwürdige funktionalistische Erklärung der Schriftentstehung wäre. Ihre Fortentwicklung wird aber besonders dort gefördert, wo sie im angesprochenen Sinne nützlich ist. Sie ermöglicht umfassende Außenkommunikation und hat deshalb auch die meisten Kommunikationssysteme revolutioniert. Die Bedeutung der Schrift geht jedoch noch weiter: Nun kann sich das kulturelle Gedächtnis verselbständigen und ist nicht mehr an das eigentliche Kommunikationssystem gebunden. Mit der Schrift wird ein Gedächtnis möglich, das zeitlich nicht gebunden ist und den Horizont des an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit tradierten Sinns übersteigt. Im Grunde geht das kulturelle Gedächtnis damit über den Bereich der Kommunikation weit hinaus. Vor allem stellt es ein Reservoir an jederzeit aktualisierbarem Sinn bereit, das Rückgriffe genauso wie Weiterentwicklung erlaubt. Auch Assmann, der die Trennlinie zwischen kulturellem und kommunikativem Gedächtnis nicht entlang der Grenze Mündlichkeit/Schriftlichkeit konstruiert, kommt zu dem Schluss: „[...] das kulturelle Gedächtnis hat eine Affinität zur Schriftlichkeit.“¹⁶

Gleichzeitig führt eine Externalisierung von Werkzeugen im Regelfall zur Entäußerung von Fähigkeiten. So hat die Schriftentwicklung zwar einerseits durch die Möglichkeit zur Wiederaufnahme extern abgelegter Informationen und Mitteilungen eine enorme Ausdehnung des Wissbaren zugelassen, zugleich aber die individuelle Gedächtniskapazität mangels Notwendigkeit verkümmern lassen. Auf einen negativen

¹⁶ Ebenda, S. 59.

Zusammenhang zwischen Schriftbeherrschung und Erinnerungsvermögen hat bereits Platon in seinem Dialog zwischen Phaidros und Sokrates¹⁷ hingewiesen: Vordergründig bedeute die Lese- und Schreibfähigkeit eine Steigerung der kognitiven Leistungsfähigkeit – eigentlich handele es sich aber um eine Verlagerung von Wissen aus dem Kopf heraus, so dass das persönliche Erinnerungsvermögen nachlasse. Tatsächlich sind besondere Gedächtnisleistungen vor allem in nicht-literalen Gesellschaften zu beobachten. So gibt es in oralen Gesellschaften meist besondere Gedächtniskünstler, deren Erinnerungsvermögen unter Umständen mehrere Hundert Texte umfasst, die aufgrund besonderer Techniken memoriert werden und durch rhythmische und repetitive Erzählstrukturen gekennzeichnet sind.¹⁸

Der Verlust von Erinnerungsfähigkeiten betrifft jedoch nicht nur das Individuum, sondern auch die ganze Gesellschaft: Externalisierter Sinn steht ständig in Gefahr, entweder dem allgemeinen Vergessen anheim zu fallen oder durch „Manipulation, Zensur, Vernichtung, Umschreibung und Ersetzung“¹⁹ verändert zu werden. Eben das ist die Gefährdung des schriftlich fixierten kulturellen Gedächtnisses: Es droht, durch materielle Zerstörung dem Vergessen anheim zu fallen. Die repetitive Struktur der rituellen Überlieferungskultur oraler Gesellschaften geht beim Übergang in die Schriftlichkeit rasch verloren; Wiederholung (die Grundstruktur

¹⁷ Platon: Phaidros oder Vom Schönen. Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt. Stuttgart [1957] 1998.

¹⁸ Hierzu siehe unter anderem Jungrathmayr, H.: Gedächtniskultur und Schriftlichkeit in Afrika. Wiesbaden 1981 sowie die Arbeiten von Havelock zur Schriftlichkeit in der griechischen Antike, zuletzt: Havelock, E. A.: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Weinheim 1990.

¹⁹ Ebenda, S. 23.

kultureller Kohärenzproduktion) wird durch Interpretation ersetzt.

Nicht nur das kulturelle Gedächtnis, auch der überlieferte Sinn, also die Bedeutung, die das kulturelle Gedächtnis den Gedächtnisinhalten verleiht, ist ständig bedroht:

„Sinn bleibt nur durch Zirkulation lebendig. Die Riten sind eine Form der Zirkulation. Die Texte hingegen sind es von sich aus noch nicht, sondern nur insoweit, als sie ihrerseits zirkulieren. [...] Die Texte sind nur eine riskantere Form der Sinn-Wiedergabe, weil sie zugleich die Möglichkeit bereitstellen, den Sinn aus der Zirkulation und Kommunikation auszulagern, was mit den Riten nicht gegeben ist.“²⁰

Zugleich ist es eben dieser Sinn, der Gemeinschaft stiftet. Kollektive Identität beruht auf gemeinsam geteiltem Sinn. Bricht das kulturelle Gedächtnis weg, so ist auch die Gemeinschaft gefährdet, die sich aus der gemeinsamen Erinnerung speist. Anscheinend ist aber die Bewahrung einer einmal errungenen kollektiven Identität ein anthropologisches Grundbedürfnis. Um diese Identität zu schützen, wird das kulturelle Gedächtnis dem alltäglichen Zugriff durch Sakralisierung entzogen. Assmann fasst hierunter „die kulturelle Strategie einer Gesellschaft, das, was den Kern ihres Selbstbildes ausmacht, beliebiger Verfügung und Veränderung zu entziehen.“²¹ Auf diese Weise ist die Reproduktion der kollektiven Identität gesichert.

Aus historischer Sicht erscheint es wichtig, hier einen Aspekt nachzutragen, auf den Assmann leider nur unzureichend eingeht: die Frage der sozialen Organisation einer Gesellschaft. Menschliche Kollektive sind keine ontologischen Entitäten, die ihre Existenz unabhängig von den Individuen aufbauen und erhalten können. Das

²⁰ Ebenda, S. 91.

²¹ Assmann, A. und J.: Schrift, Tradition und Kultur. In: Raible: Zwischen Festtag und Alltag, S. 25-49, hier S. 27.

behauptet auch Assmann nicht. Die konkrete Verfasstheit menschlicher Gesellschaften steht aber in einer interessanten Wechselwirkung zu ihrem Schriftgebrauch und ihrer kollektiven Erinnerung, die Assmann lediglich andeutet, aber nicht weiter thematisiert. Der Ethnologe Jack Goody hat dies vor allem auf die historische Erinnerung bezogen:

„Die Vergangenheit des Vergangenen hängt also von einem historischen Empfindungsvermögen ab, das sich ohne dauerhafte schriftliche Aufzeichnungen kaum zu entwickeln vermag. Eine Schrift aber bewirkt ihrerseits Veränderungen in der Überlieferung anderer Elemente des kulturellen Erbes. Das Ausmaß dieser Veränderungen hängt von der Natur *und der sozialen Verbreitung der Schrift* ab, das heißt, von der Leistungsfähigkeit der Schrift als Verständigungsmittel *und von den sozialen Beschränkungen, denen sie unterliegt, also dem Grad, in welchem der Gebrauch der Schrift in der Gesellschaft verbreitet ist.*“²²

Goody führt das selbst an einem Aspekt vor. In proto-literalen Gesellschaften wird die soziale Schichtung durch eine hohe Schranke zwischen Schreibenden und Nicht-Schreibenden konstituiert. Durch eine breite Alphabetisierung der Bevölkerung kann diese Schranke niedergerissen werden. Das führt zu mannigfaltigen Unterscheidungsmöglichkeiten, die darauf gründen, was der Einzelne gelesen hat und wie geschickt er sich im Umgang mit dieser Lektüre zeigt. Lese- und Schreibfähigkeit und die Ausübung dieser Fähigkeiten entwickeln sich so zu wichtigen Differenzierungsmöglichkeiten, die durch Spezialisierung und Arbeitsteilung in literalen Gesellschaften noch verstärkt werden.²³ Auch diese Beziehung ist als Wechselwirkung zu verstehen: Nicht nur konstituieren Lese- und Schreibvermögen einen

²² Goody/ Watt: Konsequenzen der Literalität, S. 55. Hervorhebungen von mir.

²³ Ebenda, S. 90. Die Implikationen der Schrift für die Strukturierung einer Gesellschaft hat Goody ausführlich entwickelt in Goody, J.: Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft. Frankfurt/Main 1990, sowie in Ders.: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Literalität in traditionellen Gesellschaften, S. 7-43.

sozialen Status, auch umgekehrt beeinflussen die ökonomische und soziale Ausgangslage die Bildungschancen.²⁴ Dieser soziale Bereich ist es in meinen Augen auch, der am ehesten eine Ausweitung und Differenzierung des Konzeptes „Kulturelles Gedächtnis“ erforderlich macht.

Tatarische Schriftreform und kulturelles Gedächtnis

Allgemeine Entwicklungslinien

Die Schriftdebatte der Republik Tatarstan²⁵ war genau wie in den anderen turksprachigen Regionen des ehemaligen Zarenreiches eine Diskussion mit langer Tradition. Bereits im 19. Jahrhundert hatten džadidistisch orientierte Intellektuelle ausgiebig die Mängel der arabischen Schrift diskutiert und Lösungsvorschläge erarbeitet: entweder sollte ihrer Meinung nach das arabische Alphabet reformiert (d.h. um einige Konsonanten gekürzt und einige Vokalzeichen erweitert) oder ein neues, lateinisch-europäisches Alphabet eingeführt und angepasst werden. Die Hochzeit der Schriftdebatte fiel in die Jahre 1910-1915. 1912 klagte zum Beispiel der spätere Vorsitzende des Akademcentr

²⁴ Vgl. Gough, K.: Implikationen der Literalität im traditionellen China und Indien. In: Goody (Hg.): *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, S. 105-127, vor allem S. 123.

²⁵ Zu den Diskussionen unter den anderen Turkvölkern der Sowjetunion und den allgemeinen Entwicklungslinien siehe aus der neueren Literatur vor allem Baldauf, I.: *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. Budapest 1993; Fierman, W.: *Language Planning and National Development. The Uzbek Experience*. Berlin/ New York 1991; und Smith, M. G.: *Language and Power in the Creation of the USSR 1917-1953*. Berlin/ New York 1998.

Galimdžan Ibragimov in einer der jungen Zeitschriften:

“Nun spürt das Volk schon mehrere Jahrhunderte auf sich die Schwere des arabischen Alphabetes, das den Tataren durch die Geschichte aufgedrängt wurde. Wenn auch schon das Bemühen um seine teilweise Änderung aufgekommen ist, so fürchtet man sich doch, über eine vollständige Erneuerung, einen Ersatz durch ein anderes Alphabet auch nur nachzudenken. Und es schien, als würden wir uns niemals mehr von ihm trennen.“²⁶

Die Schwere des arabischen Alphabetes war für das Volk nicht wirklich fühlbar, da es zu jener Zeit nur zu einem geringen Prozentsatz alphabetisiert war. Laut der Volkszählung von 1920 konnten in der Republik Tatarstan 26,9% der tatarischen Männer und 17,3% der Frauen lesen. Leider ist nicht bekannt, welche Lese- und Schreibfähigkeiten in der Volkszählung tatsächlich ermittelt wurden. Höher war der Alphabetisierungsgrad bei den Krjašeny, den getauften, christianisierten Tataren, die das 1866 von dem russischen Pädagogen Il'minskij entwickelte kyrillische Alphabet verwendeten. Unter ihnen waren immerhin 41,1% der Männer, allerdings nur 11,4% der Frauen alphabetisiert.²⁷

Die ersten Schritte der Sowjetmacht in der Schriftpolitik waren durch eine gewisse Unsicherheit geprägt. Während die Kommunisten in Azerbajdžan die Position der bürgerlichen Regierung in der Schriftfrage übernahmen, die das lateinische Alphabet favorisierte hatten, und im Moskauer Volkskommissariat für Nationalitätenfragen Richtungskämpfe ausgetragen wurden, entschieden sich die Politiker in Kazan für eine

²⁶ Ibragimov, G.: Edebijat. Ellyk chisap urynynda. In: Juldyz, 22.01.1912. Zitiert nach M. Ch. Chasanov: Pisatel', Učenyj, Revoljucioner. Stranicy žizni i tvorčestva Galimdžana Ibragimova. Moskau 1987, S. 208. Erst später entwickelte sich Ibragimov zum engagierten „Arabisten“, also Reformers der arabischen Schrift.

²⁷ Zusammengestellt nach Ermolaev, M.: Demografičeskij očerk Tatarskoj Respubliki. In: Ibragimov, G. G./ Vorob'ev, N. N. (Hg.): Materialy po izučeniju Tatarstana (Sbornik statej). Kazan' 1925, S. 113-132.

vorsichtige und schrittweise Reform der arabischen Schrift – so wie es ihnen die Reformer der russischen Schrift mit der Streichung überflüssiger kyrillischer Zeichen vorgemacht hatten. Die Argumente und Lösungsvorschläge dieser frühen Diskussionen waren nicht neu. Der qualitative Unterschied der sowjetischen Schriftdebatte zur vorsowjetischen Diskussion ergab sich stattdessen aus ihrer politischen Zuspitzung. Zum ersten Mal sahen sich die Intellektuellen, die die Schriftdebatte auch als geistigen Wettbewerb verstanden, mit einer Partei und einer Regierung konfrontiert, die sich ernsthaft daran begaben, diese Frage ein für alle Mal zu lösen.

Zwischen 1918 und 1920 gab es mehrere Reformprojekte, die auch in der Regierung erörtert wurden. Am 04.12.1920 beschloss der Rat der Volkskommissare der Republik Tatarstan im Dekret Nr. 37, eine Ein-Form-Schrift mit sechs Vokalen einzuführen.²⁸ Wettbewerbe zur graphischen Gestaltung der neuen Schrift und die akademische Beschäftigung mit der Didaktik der Schriftvermittlung sollten den Erfolg des Reformprojektes sichern. Tatsächlich begannen die 20er Jahre schriftpolitisch verheißungsvoll: Ibragimov durfte das reformierte Alphabet sogar in Moskau in Anwesenheit Stalins vortragen.²⁹ Nichts deutete in Kazan darauf hin, dass sich die kleinen Grüppchen enthusiastischer Latinisten oder auch Lateinfreunde – wie sie sich selbst nannten – durchsetzen würden.

²⁸ Dokument Nr. 1 [Aus dem Protokoll der Sitzung des SNK-Präsidiums der TSSR über die Vereinfachung der Schrift]. In: Sultanov, F. M. u.a. (Hg.): *Jazykovaja politika v Respublike Tatarstan. Dokumenty i materialy (20-30e gg.)*. Kazan' 1998, S. 16. Eine Ein-Form-Schrift reduziert die Zahl der Schreibweisen eines Graphems auf genau eine Form unabhängig von der Stellung im Wort.

²⁹ Sultanbekov, B.: *Poslednij boj Galimdzana Ibragimova*. In: *Tatarstan (1995) 7-8*, S. 48-58, hier S. 52.

Die Wende kam mit der Einladung zum Turkologischen Kongress in Baku, die der tatarischen Regierung 1925 zugesandt wurde. In Kazan' begriff man, dass dies ein Vorstoß der azerbajdžanischen Kommunisten zur Propagierung des azerbajdžanisch-lateinischen Alphabets war. Schon länger hatten azerbajdžanische Kommunisten versucht, ihr Alphabet in der turksprachigen Welt zu verbreiten. Trotzdem gelang es den tatarischen Kulturpolitikern nicht, eine geeignete Abwehrstrategie für diesen Kongress vorzubereiten. Die azerbajdžanischen Linguisten hingegen waren bestens organisiert und deshalb erfolgreich in ihrem Bemühen, die Kongressteilnehmer auf den Wechsel zur lateinischen Schrift einzustimmen. Die Abschlussresolution³⁰ stellte zwar den Wechsel zur Lateinschrift nicht als verbindlich dar, konnte aber von der Moskauer Zentrale trotzdem genau in dieser Richtung interpretiert werden.

Die Protagonisten der tatarischen Schriftpolitik ließen sich dennoch nicht beirren. Sie verstärkten nun ihren Kampf um die Reform des arabischen Alphabets. Als aber die Partei- und Regierungsvorsitzenden der tatarstanischen Organe 1927 aus Moskau der Opposition zur offiziellen Parteipolitik beschuldigt wurden, war klar, dass die Zeit der Reform vorbei war. Auch für Tatarstan stand nun der Übergang auf das lateinische Alphabet auf der Tagesordnung. Bereits 1926 hatte sich eine kleine Gruppe Begeisterter für die Propagierung der lateinischen Schrift in einer eigenen „Janalif“-Gesellschaft (Janalif war die tatarische

³⁰ Pervyj Vsesojuznyj Tjurkologičeskij S-ezd. 26 fevralja – 5 marta 1926 g. (Stenografičeskij otčet). Baku 1926, S. 401. Zum Verlauf des Kongresses siehe die ausführliche Schilderung bei Menzel, Th.: Der 1. Turkologische Kongress in Baku. In: Der Islam 16 (1927) 1-2, S. 1-76, und 3-4, S. 169-228.

Bezeichnung für das Neue Alphabet) zusammengeschlossen. Diese Gesellschaft wurde nun offiziell aufgewertet, sie durfte im Oblast'-Komitee referieren und erhielt jede Unterstützung, die nötig erschien. Die Regierung der Republik richtete sogar ein Staatskomitee gleichen Namens ein, in das auch Vertreter dieser Gesellschaft aufgenommen wurden. Die plötzliche Erkrankung des wichtigsten „Arabisten“ Galimdzan Ibragimov nach heftigen Attacken gegen seine Person gab der Reformbewegung für das arabische Alphabet den Rest: Nun übernahmen erklärte Latinisten das Volksbildungsministerium.

Die Schriftpolitik gewann auf diese Weise unerwartet an Schwung. Während viele Beteiligte noch 1927 von einem allmählichen Übergang zur neuen Schrift ausgingen, forcierten die Latinisten, angestachelt durch die Euphorie der unionsweiten Lateinbewegung, die Umstellung des Alphabetes. Die Fristen wurden knapper, die Planziele höher. Faktisch war der Schriftwechsel 1930 abgeschlossen: Der Buchdruck wie auch die periodische Presse waren vollständig latinisiert. Öffentliche Stellungnahmen gegen die lateinische Schrift waren nicht mehr möglich. Der Druck auf die Arabisten, sich gegen ihre eigenen Überzeugungen auszusprechen, wuchs. Die Kulturrevolution schließlich fegte viele Anhänger der alten Schrift von der politischen und der wissenschaftlichen Bühne. Alle herausragenden Teilnehmer der Debatten der zwanziger Jahre gerieten um das Jahr 1937 in den Strudel der Großen Säuberungen und kamen zum Teil ums Leben. Dies war kein Angriff auf die Bastionen der vormodernen Schrift, sondern eine Abrechnung mit den vorrevolutionär ausgebildeten Eliten, die sich in der ganzen Sowjetunion auf gleiche Weise abspielte.

Schnell wurde deutlich, dass die lateinische Schrift alleine die

Alphabetisierungsdefizite nicht beheben konnte. Sporadisch durchgeführte Überprüfungen des Alphabetisierungsgrades von Fabriken oder Kolchozen zeigten, dass die breit angelegten Unterrichtskampagnen bei der erwachsenen Bevölkerung nicht die erhofften Erfolge zeitigten. Sogar in staatlichen Einrichtungen und Ministerien offenbarten sich erschreckende Mängel. Während der unabhängige Beobachter diese Probleme auf strukturelle Ursachen, etwa die hohe Fluktuation der Arbeiter in den Unternehmen und Behörden oder die mangelhafte Ausstattung der Lehreinrichtungen mit Lehrmaterialien zurückführt, suchten die sowjetischen Organe, für die es auf Grund ihres Fortschrittsoptimismus keine strukturellen Hindernisse geben durfte, lieber nach persönlicher Schuld und Verantwortung. Dank des Bedeutungszuwachses der russischen Sprache als Verkehrssprache der Union, der mit der gestiegenen Mobilität ihrer Einwohner einherging, wuchs die Einsicht, dass ein moderner Zentralstaat ohne gemeinsame Schrift und Sprache nicht funktionieren kann. Ab 1937 wurden deshalb fast alle Schriftsprachen der Sowjetunion auf das kyrillische Alphabet umgestellt, Tatarstan folgte im Mai 1939. Dieser zweite Schriftwechsel wurde vorher nicht diskutiert – stattdessen folgte man einer Moskauer Direktive, die in Frage zu stellen lebensgefährlich gewesen wäre.

Kulturelles und religiöses Erbe

Viele Historiker haben die Wirkung, die sie zu beobachten glaubten, als Intention der Beteiligten identifiziert und diesen zweifachen Schriftwechsel als bewussten Bruch mit der kulturellen Tradition der Tataren gedeutet. So betont beispielsweise Stefan Wurm: „Ein Ergebnis

der Einführung des Unifizierten Türkischen Lateinalphabetes und, in einem geringeren Maße, der verschiedenen früheren Versuche einer Alphabetreform war die Tatsache, dass die jüngere Generation vom Lesen vorrevolutionärer Bücher ausgeschlossen war.³¹ Ähnlich beurteilt heute auch der tatarische Historiker Bulat Sultanbekov im Rückblick diese Entwicklungen:

„Und Tausende und Abertausende herausgegebener Bücher und wertvollster Handschriften wurden für die große Masse der Menschen wegen des Alphabetwechsels einfach unzugänglich, viele von ihnen wurden einfach vernichtet. [...] Die Jugend war von einer tausendjährigen nationalen Kultur abgeschnitten.“³²

Das Lesen vorrevolutionärer Bücher bedeutete natürlich die Bewahrung einer kulturellen Tradition, die über lange Zeit gewachsen war – auch wenn sie erst im 20. Jahrhundert in den Rang einer „nationalen Kultur“ gerückt wurde. Zur Disposition stand jedoch nicht allein das Erbe als solches, sondern auch die Deutung dieses Erbes. Während tatarische Nationalkommunisten an der Überlieferung festhielten, die sie gerade erst als nationales Gut gewonnen hatten (zum Beispiel war der Dichter Tukaj erst mit seinem Begräbnis im April 1913 zum Nationaldichter aufgestiegen), erblickten internationalistische und nicht-tatarische Kommunisten in diesem Erbe die Reste der bürgerlichen Kultur. Dementsprechend wurde die Alphabetreform als Trennung von dieser Vergangenheit gerühmt: „Der Übergang von der arabischen Schrift zum Janalif [...] hat eine gewaltige kulturelle Bedeutung. [...] Das Janalif bedeutet den Bruch der neuen tatarischen Kultur mit den bourgeois-

³¹ Wurm, S.: *Turkic Peoples of the USSR. Their historical background, their languages and the development of Soviet linguistic policy.* London 1954, S. 46.

³² Sultanbekov, B. F. u.a.: *Istoriya Tatarstana. IV. čast': XX vek. 1917-1995 gg.* Kazan' 1998, S. 133 und 162.

feudalen Elementen ihrer früheren Geschichte.“³³

Ausdruck der bürgerlichen Kultur war in erster Linie das religiös konnotierte Schrifttum. Gegen Ende des Jahres 1926 hatte der Stellvertretende Vorsitzende des Rates der Volkskommissare der RSFSR, Ryskulov, den Führern der Republik Tatarstan vorgeworfen, gegenüber den „Mullahs“ zu nachsichtig zu sein und die Einführung des Janalif zu sabotieren. Der Schriftwechsel sei aber ein wesentlicher Faktor im Kampf gegen die Religion. Zwischen ihm und dem Vorsitzenden des Rates der Volkskommissare der Republik Tatarstan, Gabidullin, kam es zu einem heftigen Wortwechsel. Gabidullin weigerte sich, die Einführung des Janalif in Tatarstan zu beschleunigen. Ryskulov warf daraufhin dem Rat der Volkskommissare der Republik Tatarstan in einem Bericht an das Organisationsbüro des ZK der VKP(b) vor, gegenüber dem Pantürkismus Nachsicht zu zeigen, was er mit der Verzögerung der Latinisierung („*janalifizacija*“) begründete.³⁴

Diese Bedingungslosigkeit und Radikalität waren es, die viele tatarische Intellektuelle erschauern ließen, bei aller grundsätzlich sozialistischen Weltanschauung. Kaum hatte das Oblast'-Komitee der Partei im Mai 1927 seine Entscheidung einer forcierten Einführung des neuen Alphabetes in der Presse veröffentlicht, wehrten sich 82 überwiegend parteilose tatarische Intelligenzler mit einem ausführlichen Brief an das Oblast'-Komitee und an Stalin, der in Abschriften sicher auch in der kulturellen Elite der Republik zirkulierte. Hier warnten sie unter

³³ Desjatiletie sovetskogo Tatarstana (1920-1930). Kazan' 1930, S. 28. Zitiert nach Davletšin, T.: Sovetskij Tatarstan. Teorija i praktika leninskoj nacional'noj politiki. London 1974, S. 306.

³⁴ Vgl. Sultanbekov: Poslednij boj, S. 56. Der Vorwurf des Pantürkismus in diesem Zusammenhang war inhaltlich natürlich unhaltbar, da die Tataren sich schriftpolitisch eher separierten.

anderem:

„Wir, die Unterzeichner, richten die Aufmerksamkeit des ZK der VKP(b) und des Obkom der VKP(b) der Republik Tatarstan auf die Notwendigkeit einer Befreiung der tatarischen Bevölkerung von einem solchen Opfer, das faktisch eine Absage an die gesamte eigene Schriftkultur, die sich im Laufe von Jahrzehnten und Jahrhunderten angesammelt hat und dank der Oktoberrevolution besonders stark wächst, und eine [...] erneute Alphabetisierung von Millionen [...] bereits alphabetisierter Tataren bedeutet, sowie auf die Notwendigkeit einer Befreiung von diesem Weg und von einem erniedrigenden Massenopfer, das zumal für ein gänzlich unbekanntes Ziel gebracht werden soll.“³⁵

Diese Eingabe, die dem tatarischen Obkom unangenehm sein musste, da sie ja auch nach Moskau geschickt wurde, fertigte die Parteileitung ziemlich schroff ab. Eine Antwort in der Regierungszeitung ließ erkennen, dass man dieses Vorgehen als „wachsende Aktivität bürgerlich-nationalistischer Elemente“³⁶ betrachtete. Dem Journalisten Sagidullin oblag es, ausführlich auf die Vorwürfe der 82 Intellektuellen einzugehen. Er kam zu dem Schluss:

„Erstens ist das ‘Erbe’, wie man sieht, von alleine, auch ohne Wechsel der Schrift angesichts der ‘Entzweiung’ der Sprachen unzugänglich für die junge Generation (die Jugend kennt sich schlecht in der alten Schrift aus), zweitens ist in diesem überaus gelobten Erbe nicht gar so viel Wertvolles, da zwei Drittel dieses Erbes aus religiös-theologischen Büchern besteht, und drittens fordert all das Wertvolle, das es dort gibt, ohnehin eine Neu-Herausgabe, und sei es nur in der reformierten arabischen Schrift. [...] Wenn sich die Seufzer der Arabisten über das Erbe aber auf die theologische Literatur beziehen, was wir bezweifeln, dann könnten wir ihnen in keinster Weise helfen, da wir die Trauer nicht teilen können, die einige ‘gläubige’ Arabisten ernsthaft trifft. Im allgemeinen muss man kategorisch erklären, dass keinem ernsthaften literarischen Erbe Gefahr droht. Das Wertvolle ist immer wertvoll, auf welcher Sprache und in welcher Schrift es auch immer geschrieben sei.“³⁷

Gegen diese Argumente konnte es kaum Einwände geben: Dass auch die

³⁵ Sultanbekov, B.: Pis'mo tatarskich intelligentov Stalinu. In: Ders.: Stranicy sekretnych archivov. Kazan' 1994, S. 122-131, hier S. 126-129.

³⁶ O zajavlenii 82-x bespartijnych tatarskich intelligentov po voprosu o latinizacii (Postanovlenie Bjuro Obkoma). In: Krasnaja Tatarija Nr. 141 (1927), 24.06.1927, S. 2.

³⁷ Sagidullin, M.: Čto takoe latinizacija. In: Krasnaja Tatarija Nr. 134 (1927), 16.06.1927, S. 2.

religiöse Literatur Bestandteil kultureller Traditionen war, durfte angesichts der zunehmend antireligiösen Politik nicht mehr offen ausgesprochen werden, und dass eine Neuauflage klassischer Werke notwendig war, wurde auch von den Arabisten nicht bestritten. Ebenso unterlag es keinem Zweifel, dass sich die Lesegewohnheiten durch die Einführung der Vokalzeichen in die arabische Schrift geändert hatten und die Lektüre klassischer Texte für junge Leser nicht einfach war. Schließlich fügte Sagidullin an, dass die tatarische Sprache an Bedeutung verliere und die Latinica der tatarischen Kultur noch am ehesten helfe, diesen Abstieg aufzuhalten, da sie die Einführung von Schreibmaschinen, Telegraphen, der Stenographie und anderer technischer Errungenschaften ermögliche.

Fatych Sajfi, einer der Köpfe der „Janalif“-Gesellschaft, ging nur ein Jahr später einen Schritt weiter und etablierte in seinem Rechenschaftsbericht vor dem Obkom am 15.02.1928 ein Narrativ, das sich gut in die Kollektivierungspolitik, die Zunahme antireligiöser Maßnahmen und die Kulturrevolution einfügte:

„Die Stimmungen, die in einem bestimmten Teil der Bevölkerung vorhanden sind und sich darin ausdrücken, dass der Übergang auf das neue Alphabet angeblich die Massen von den kulturellen Errungenschaften entfernt, die auf Grundlage des alten Alphabets erreicht wurden, werden von den Arabisten in breitem Maße zu den eigenen Zwecken gebraucht. Wenn man hierzu noch die Verbundenheit des alten Alphabetes mit der Religion hinzunimmt, die Rolle des Mullah auf dem Dorf, seinen Einfluss auf die Bauern, seine Agitation gegen das neue Alphabet, so wird das Bild noch klarer.“³⁸

Sajfi koppelte damit Schrift und Religion eng aneinander: Das arabische Alphabet war das Alphabet des Islam, und das Festhalten an der

³⁸ Nacional'nyj Archiv Respubliki Tatarstan [im folgenden NA RT], f. R-439, op. 1, d. 29, ll. 19-24 [Rechenschaftsbericht über den Zustand der Arbeit der Gesellschaft „Janalif“ der Republik Tatarstan zum 15.02.1928], hier l. 19.

arabischen Schrift konnte nur der Bewahrung des muslimischen Erbes dienen. Tatsächlich war von dem Schriftwechsel in erster Linie die muslimische Tradition betroffen. Weltliche Literatur hingegen konnte im Rahmen des korenizacija-Programms und der sowjetischen Förderung der nationalen Entwicklung auf eine Belebung hoffen. In Tatarstan gab es dafür ein eigenes Programm unter dem Akronym RTJ: Realizacija tatarskogo jazyka, was sich kaum adäquat übersetzen lässt.³⁹ Schon 1927 begann die „Janalif“-Gesellschaft mit der Herausgabe der tatarischen Klassiker in der neuen Schrift, so dass der Verlust nicht allzu groß war. Für die religiöse Literatur stellte der Staat aber kein Geld bereit. Damit schnitt er die muslimischen Traditionslinien der Turkvölker ab.

Dennoch waren es nicht die konservativen muslimischen Geistlichen, von denen der Hauptwiderstand gegen die Alphabetreform kam. Die herausragenden Köpfe wie Ibragimov und Šaraf waren kaum als religiöse Fanatiker zu bezeichnen. Ähnlich hatte der Kazache Bajtursunov schon auf dem Turkologischen Kongress in Baku argumentiert:

„Ich muss das hier sagen, weil viele denken, dass wenn wir uns für das arabische Alphabet einsetzen, so wären wir das konservative Element. Nein. Wir haben mit der ‚heiligen‘ Schrift schon lange gebrochen.“⁴⁰

Es ging also allen Seiten um einen Bruch mit der als tot und unfruchtbar empfundenen Tradition. Auf Seiten der Latinisten war dieser Einschnitt tiefer. Und er wurde bewusst gesetzt – die Loslösung vom religiösen Erbe war aus ihrer Sicht Vorbedingung für die umfassende laizistische Modernisierung der Regionen. Zugleich ermöglichte sie eine Reorganisation der tatarstanischen Gesellschaft, indem sie das Schreib-

³⁹ RTJ bedeutet in etwa „Einführung und Entwicklung der tatarischen Sprache“.

⁴⁰ Pervyj Vsesojuznyj Tjurkologičeskij S-ezd, S. 168. Bajtursun hatte für die Kazachen ein eigenes Reformprojekt der kazachisch-arabischen Schrift aufgelegt.

und Lesemonopol der tatarischen Geistlichen, der Händler und Kaufleute sowie anderer bürgerlicher Gruppen brach:

„Die Latinisierung bot Moskau auch die perfekte Gelegenheit, damit anzufangen, die Macht des muslimischen klerikalen Establishments zu unterminieren, die in den fremden und mystischen Buchstaben der arabischen Schrift symbolisiert war. [...] Indem die Partei das lateinische Alphabet als neues Medium der Alphabetisierung forcierte, konnte sie eine unüberwindliche Barriere zwischen der traditionellen islamischen Druckkultur und den Massen der ‚sowjetisch‘ Alphabetisierten errichten. Insofern die große Mehrheit der türkischen und einheimischen Bevölkerungen des Ostens immer noch analphabetisch waren, bedeutete Kontrolle über die Alphabetpolitik auch Kontrolle über jene.“⁴¹

Schlüssel zum Verständnis dieser Bemühungen war also die Politik der Massenalphabetisierung. Die Erfolge der Sowjetunion auf diesem Gebiet waren gewaltig, wenn auch nicht immer den Zielvorstellungen der Sprachplaner entsprechend. Deren Entwürfe waren zum Teil utopisch: Innerhalb weniger Jahre sollte eine semi-literale Gesellschaft umfassend alphabetisiert werden. Erhebungen in tatarstanischen Ministerien und Elitebetrieben zeigten jedoch bis in die Mitte der dreißiger Jahre ernüchternde Ergebnisse. Repräsentative Erhebungen hat es nicht gegeben. Dennoch dürfen die erreichten Erfolge beachtenswert gewesen sein. Die Ambivalenz zwischen dem Streben nach breiter Alphabetisierung der Bevölkerung und Bruch mit deren religiöser Tradition hat Gerhard Simon prägnant auf den Punkt gebracht:

„Der Vorgang ist ein Beispiel für die Verknüpfung einer als politisch wünschenswert erscheinenden Maßnahme mit der Förderung der Modernisierung: Mit der Latinisierung wurde einerseits der Zugang zur islamischen Tradition und zum islamischen Kulturkreis unterbrochen oder zumindest wesentlich erschwert und andererseits die Grundlage für eine schnelle und massenhafte Alphabetisierung geschaffen.“⁴²

⁴¹ Smith: *Language and Power*, S. 125.

⁴² Simon, G.: *Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion. Von der totalitären Diktatur zur nachstalinischen Gesellschaft*. Baden-Baden 1986, S. 238.

Im Vordergrund stand also eindeutig die Massenalphabetisierung; aber die sozialen Effekte waren gewollt und standen ohnehin in engem Zusammenhang mit dem Hauptziel. Damit entsprach die tatarische (und allgemein sowjetische) Schriftplanung einem Muster, das Niezen auch bei Reformbewegungen im mittelalterlichen Europa und im nordöstlichen Mali vorfand, die ebenfalls die breitere Alphabetisierung der Bevölkerung zum Ziel hatten:

„1) Reformführer nutzen die Schriftlichkeit in beiden Fällen als Plattform der Reform und argumentieren, dass die heilige Botschaft verstanden werden muss, wenn sie befolgt werden soll; und 2) in beiden Fällen fand ein signifikanter Wechsel von einer beschränkten Literalität zu einer umfassenderen Literalität unter den Führern und unter den gewöhnlichen Mitgliedern in Verbindung mit religiösem Radikalismus statt.“⁴³

Fasst man den sowjetischen Kommunismus als eine Variante der politischen Religionen des 20. Jahrhunderts, wird noch deutlicher, inwiefern eine Schriftreform nötig war. Diese Annahme ist dadurch gerechtfertigt, dass auch der Marxismus Leninscher Prägung universale Erklärungskraft beanspruchte. Diesen Anspruch musste er vor allem gegen die im Russischen Reich vertretenen Religionen durchsetzen. An erster Stelle stand eindeutig die orthodoxe Kirche, aber auch der Islam musste früh mit Angriffen seitens des Staates rechnen. Schrifthistorisch ist es nicht verwunderlich, dass diese Auseinandersetzung auch in der Schriftfrage ausgetragen wurde: Neue Religionen traten regelmäßig mit neuen Schriftsystemen an. Glück hat die Faustregel formuliert, „dass es pro Schisma eine Schriftschaffung gibt.“⁴⁴ Der sowjetische Marxismus

⁴³ Niezen, R. W.: *Hot Literacy in Cold Societies: A Comparative Study of the Sacred Value of Writing*. In: *Comparative Studies in Society and History* 33 (1991) 2, S. 225-254, hier S. 229.

⁴⁴ Glück, H.: *Schriften im Kontakt*. In: Günther u.a. (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit*, S. 745-766, hier S. 755.

als neuer Heilsbringer bedurfte allgemeiner Verständlichkeit, die nur durch eine Massenalphabetisierung zu erreichen war. Das lateinisch-europäische Alphabet schien hierfür die besten Voraussetzungen zu bieten.

Kanon und Zensur

Kanon und Zensur sind Komplementärbegriffe. Während die Zensur an den Objekten arbeitet, die aus der aktiven Erinnerung ausgeschlossen (aber nicht gelöscht) werden sollen, beschreibt der Kanonbegriff das Bemühen um eine dauerhafte, stabile Überlieferung. Typisch für den Kanon im Gegensatz zur historischen Beschäftigung mit der Vergangenheit ist die fehlende Thematisierung bis hin zur Leugnung des zeitlichen Abstandes. Der kanonische Rückgriff ist generell enthistorisierend. Um die Neubildung des Kanons im frühsowjetischen Tatarstan besser zu verstehen, bedarf es allerdings eines Verständnisses der spezifischen Art von Kanon und Zensur im Prozess der Schriftumstellung.

Das alltagspraktische Verständnis von Zensur beschreibt eine Praxis moderner, autoritärer oder totalitärer Herrschaftssysteme, die Demonstration bestimmter Gedanken und Überzeugungen durch Wort oder Bild in der Öffentlichkeit zu verhindern. Zensur greift jedoch viel tiefer. Orwell beschreibt in seiner Anti-Utopie „1984“ viel subtiler die Zensurpraktiken in modernen, totalitären Staaten gerade nicht als Kontrolle darüber, was die Untertanen wissen dürfen und was nicht, sondern als Kontrolle über die Geschichte:

„Ist dir klar, dass die Vergangenheit vom gestrigen Tag an tatsächlich ausgelöscht worden ist? [...] Von der Revolution und den Jahren vor der Revolution wissen wir bereits so gut wie nichts mehr. Alle Dokumente sind

entweder vernichtet oder gefälscht worden, jedes Buch hat man umgeschrieben, jedes Gemälde neu gemalt, jedes Denkmal, jede Straße und jedes Gebäude umbenannt, jedes Datum geändert. Und dieser Prozess geht Tag für Tag, Minute für Minute weiter. Die Historie hat aufgehört zu existieren. Es gibt nur eine endlose Gegenwart, in der die Partei immer Recht hat.“⁴⁵

Zensur, wie Orwell sie darstellt, gehört in die Zeit der modernen Massenkommunikation und ist schriftabhängig:

„Zensur gibt es nur in der Schriftkultur. Sie ist aber weniger eine Folge der Schrift, als bestimmter Formen totalitärer Herrschaft, die sich in ihrem Einheitsanspruch durch die spezifischen Thematisierungs- und damit Dissens- oder Kritikpotentiale schriftgestützter Organisationsformen des kulturellen Gedächtnisses herausgefordert fühlen.“⁴⁶

Orwell beschreibt eine Gesellschaft, die die erinnerte Vergangenheit schlechthin abschafft.⁴⁷ Dieser Schnitt erfolgt durch Umschreiben der Bücher und Manipulation aller verfügbaren Quellen, die Auskunft über die Vergangenheit geben könnten. Nach Assmann ist es aber gerade die Schrift, die die Differenzierung zwischen Vergangenheit und Gegenwart erlaubt. Sie schafft erst eine sichtbare Differenz zwischen Tradition und Gesellschaft, da sie vergangene Zustände materiell fixiert und so eine „Kopräsenz des Vergangenen im Gegenwärtigen“⁴⁸ erlaubt, ja sogar eine kontrapräsentische Kraft darstellt. Auch Goody betont, dass erst die Schrift eine Unterscheidung zwischen Mythos und Geschichte überhaupt ermöglicht, insofern durch diese kontrapräsentische Kraft ein

⁴⁵ Orwell, G.: 1984. Übersetzt von Michael Walter. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Herbert W. Franke. Frankfurt/M./ Berlin ⁸1991, S. 156.

⁴⁶ Assmann, A. und J.: Schrift, Tradition und Kultur, S. 31.

⁴⁷ Assmann, A. und J.: Kanon und Zensur. In: Dies. (Hg.): Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II. München 1987, S. 7-27, hier S. 21: „[...] es gibt eine Zensur, die [...] der Macht ihre Unangreifbarkeit und Stabilität sichert, indem sie die Vergangenheit auslöscht und das kulturelle Gedächtnis auf die herrschende Gegenwart reduziert.“

⁴⁸ Ebenda, S. 41.

Bewusstsein für sozialen und kulturellen Wandel geschaffen wird.⁴⁹

Nun haben diese Überlegungen sicher für die Frage der Beibehaltung und der vorsichtigen Reformierung des arabischen Alphabets, wie sie die Regierung in Kazan schon seit der Revolution geplant hatte, einen gewissen Wert. Das arabische Alphabet hatte das Potential, als sichtbarer Ausdruck einer vorsowjetischen und vormodernen Vergangenheit die Erinnerung an einen anderen kulturellen Kontext wach zu halten. Die Einführung der lateinischen Schrift hingegen brach mit dieser Kopräsenz, da die neuen Buchstaben und die dadurch notwendigen Neuauflagen der Bücher eine Umformulierung des Vergangenen erlaubten und notwendig machten. Dabei ging es aber gerade nicht um Manipulationen am Text; allein das moderne Schriftbild verlieh den neu gedruckten Büchern bereits einen anderen Charakter. Es handelte sich insofern um einen mikroskopischen Kulturtransfer, also um die Versetzung eines Gutes (die überlieferte Literatur) aus einem kulturellen Kontext (den arabischen Buchstaben) in einen anderen (die lateinische Schrift), was die kulturelle Einbettung und Deutung des Transferierten veränderte.

In einigen Fällen gelang auf diese Weise die Sowjetisierung von Schriftstellern und Philosophen, deren Denken dem sowjetischen Ideologiegebäude nicht nahe stand. Ein Beispiel aus der Frühgeschichte des tatarstanischen Rundfunks belegt diese Vermutung: Dort wurde der Nationaldichter Tukaj als „größter tatarischer Volksdichter, Gründer der tatarischen Literatursprache und Stammvater der tatarischen demokratischen Poesie“ gefeiert. Er hätte sich seit 1905 der politischen

⁴⁹ Vgl. Goody/ Watt: Konsequenzen der Literalität.

Lyrik verschrieben, die bürgerlichen Nationalisten seiner Zeit und die Pantürkisten entlarvt und die Parteigänger der Muslimischen Union, einer den Kadetten nahestehenden politischen Vereinigung, als „Lakaien des Kapitalismus“ und „käuflische Seelen“⁵⁰ gebrandmarkt. Auch seine Teilnahme an der Arbeiterbewegung in Tatarstan wurde gerühmt – welche Arbeiterbewegung gemeint war, blieb offen. Die zitierte Lyrik zeichnete sich durch ihre klar antireligiöse Stoßrichtung aus und war um nicht genehme Textstellen gekürzt. Auf diese Weise wurde die Erinnerung an den großen Dichter zum stabilisierenden Element der neuen Herrschaft umgewandelt. Die kontrapräsentische Kraft der Erinnerung wurde gebannt.

Die tatarstanisch-sowjetische Zensur war also keine bloße Zerstörung von Gütern, sondern näher an einem anderen, ebenfalls von Assmann beschriebenen Schrifteffekt: der Schaffung von Neuem auf Kosten des Tradierten. Die Alphabetreform ermöglichte eine ganz neue Qualität der Zensur, die erst durch die Schrift möglich wird: Nur dort, wo die Erinnerung schriftlich fixiert und somit der mündlichen Tradierung entzogen wird, ist sie gefährdet und angreifbar. Gerade vor diesem sowjetischen Angriff auf das literarische Erbe schienen viele tatarische Intellektuelle Angst zu haben. Es war aber keineswegs Anliegen der tatarischen Latinisten, dieses Erbe ungeprüft auf den Müllhaufen der Geschichte zu werfen. Im Gegenteil: Es war eine Besonderheit der tatarischen Lateinfreunde, dass sie schon früh die Notwendigkeit erkannt hatten, die Möglichkeiten des lateinischen Alphabets für Druckerzeugnisse aller Art – und nicht nur für Fibeln – unter Beweis zu

⁵⁰ NA RT, f. R-4493, op.1, d. 19, ll. 1-16.

stellen. So lautete es bereits in der Satzung der „Janalif“-Gesellschaft:

„1. Der Verein ‚Janalif‘ setzt sich die Verbreitung des Neuen Tatarischen Alphabets auf Basis der Lateinschrift unter den Massen der Arbeiter und Bauern zum Ziel. 2. Zur Erreichung dieses Zieles [...] c) gründet er Büchereien, Ausstellungen, Museen, wissenschaftliche Kabinette, d) verbreitet er ‚Janalif‘-Druckwerke [...].“⁵¹

Keine andere turksprachige Republik hatte zu diesem Zeitpunkt schon mit der Herausgabe schöngeistiger Literatur im neuen Alphabet begonnen. Azerbajdžan beschränkte sich vorläufig auf den Druck der Regierungszeitung „Jeni Jol“, Schulbücher und Propagandamaterial. Die anderen Republiken hinkten noch weiter hinterher. Die tatarischen Latinisten waren bemüht, die kulturelle Tradition durch Transformation in die neue Schrift nicht nur zu retten, sondern auch neu fruchtbar zu machen. Sie waren Patrioten, insofern sie die Modernisierung der Schrift als kulturellen Fortschritt des eigenen Volkes betrachteten, der einer breiten Masse die Lektüre der klassischen Werke ermöglichen würde. Außerdem waren sie pragmatisch genug zu erkennen, dass eine relativ breit alphabetisierte Gesellschaft wie die tatarische eine Schrift ohne Literatur kaum akzeptieren würde.

Bereits im April 1926 begann die neugegründete Gesellschaft ihre praktische Tätigkeit im Verlagswesen mit Lehrbüchern zur neuen Schrift. Schon ein Jahr später erweiterte der Verlag sein Angebot um die ersten tatarischen Klassiker, zum Beispiel die tatarische Nationalerzählung „Šurale“ von Gabdulla Tukaj. Ab 1928 wurde der Verlag von der Republikführung mit der Herausgabe von Massenlektüre (wie die „Werke tatarischer Schriftsteller“) beauftragt. Hinzu kamen Schulbücher

⁵¹ Satzung des Tatarischen Vereins für das Neue Alphabet „Janalif“ (1926). In: Baldauf: Schriftreform und Schriftwechsel, S. 728-732, hier S. 732.

und Kinderliteratur. 1930 wurde das Programm um Klassiker der Weltliteratur (Cervantes, Hugo, Molière, Schiller, Heine und London) und der russischen Literatur (Garšin, Čechov, Saltykov-Ščedrin, Gogol', Blok, Aleksej Tolstoj und Gorkij) erweitert. Literaturwissenschaftliche Werke ergänzten das breite Angebot. Der Schwerpunkt des Verlages lag mit 86 Büchern und einer Gesamtauflage von 357.000 eindeutig auf den tatarischen Klassikern.⁵²

Die Besonderheit des „Janalif“-Verlages war jedoch nicht nur sein breites Spektrum, sondern auch seine Privilegierung im Rahmen des staatlichen Verteilungssystems:

„Seine Bücher wurden auf dem besten Papier gedruckt, hoben sich durch ein höheres Niveau der polygraphischen und künstlerischen Gestaltung ab, viele hatten einen Leineneinband mit goldenen und silbernen Prägungen. Und diese Bücher wurden zu niedrigeren Preisen verkauft. Mit der Realisierung der Bücher des Janalif-Verlags war der Staatsverlag beauftragt. Satzungen, Janalif-Anleitungen, Kursprogramme wurden ohne Hinweis auf den Preis gedruckt und kostenlos in den Filialen der Gesellschaft Janalif verteilt.“⁵³

Angesichts der massiven Förderung der neuen Schrift und der besonderen technischen Ausstattung des Verlages war es kein Wunder, dass er die besten Bedingungen eingeräumt bekam. Die Ausstattung der Bücher demonstrierte dem Konsumenten augenfällig die besondere Wertschätzung, die der Staat sowohl der neuen Schrift als auch den darin gedruckten Werken entgegenbrachte.

Es war im Sinne der Regierung, dass sich die breite Masse an die neue Schrift und die klassische Literatur wagte. Schließlich erreichte sie damit noch ein weiteres Ziel, wenn auch eher unbewusst: Sie erweckte den

⁵² Siehe Karimullin, A.: Stanovlenie i razvitie tatarskoj sovetskoj knigi 1917-1932. Očerki o vedomstvennych, special'nych i kooperativnych izdatel'stvach Tatarskoj ASSR. Kazan' 1989.

⁵³ Ebenda, S. 223

Eindruck einer Kontinuität, die der Schrift und den übertragenen Texten erst recht die kontrapräsentische Macht nahm. Hier hilft ein weiterer Rückgriff auf Orwell: Seine Vorstellung einer textzerstörenden Diktatur in „1984“ beruht auf einer Wahrnehmung totalitärer Politik, die den Weg in eine geschichts-, d.h. wandlungslose Herrschaft geht. Schrift und Texte dienen hier lediglich der Flucht vor der Erinnerung im Sinne einer Kompensation des Gedächtnisses durch feste Texte, was zwar paradox klingt, von Assmann aber auch für die ägyptische Hochkultur nachgewiesen wurde. Bezogen auf die tatarstanische Alphabetreform heißt das: Die Neuherausgabe der literarischen Klassiker täuschte eine Stetigkeit zwischen dem kulturellen Erbe der Tataren und der neuen sowjetischen Moderne vor, in die die Tataren hineinwachsen sollten. Das tatarische Sowjetregime eignete sich so das kulturelle Gedächtnis an und konstruierte auf diese Weise seine Tradition.

Das tatarische Engagement in der Neuherausgabe klassischer Literatur stieß auf große Zustimmung. Agamaly-oglu, die treibende Kraft hinter den azerbajdžanischen Reformen und prominente Figur im Allunions-Zentralkomitee für das Neue Türkische Alphabet (VCK NTA), lobte auf der Dritten Plenarsitzung des VCK NTA im Dezember 1928, die nicht zufällig in Kazan stattfand, diese Bemühungen:

„Den Kazaner Genossen schien es, und vielen scheint es auch jetzt noch so, dass die Einführung des neuen Alphabetes anstelle des alten einen Verlust der nationalen Kultur darstellt, insofern die Literatur im alten Alphabet ihre Verbindung zum neuen Wissensbestand und seiner Literatur verliert. Dieses Argument wurde überall angeführt. Die Tatsachen beweisen die Gegenstandslosigkeit dieser Auffassung. Im neuen Alphabet erscheinen nun auch die Werke der Klassiker, und sie werden von den arbeitenden und bäuerlichen Massen angeeignet, nicht nur – wie früher – von einem engen Kreis.“⁵⁴

⁵⁴ Dokument Nr. 46 [Aus dem Auftritt Agamaly-oglus, des VCK NTA-Vorsitzenden, auf dem

Zensur wurde also nicht dadurch realisiert, dass man die gesamte Literatur einfach unlesbar machte. Im Gegenteil – die Lesbarkeit der literarischen Klassiker war ja gerade ein Anliegen der Parteiführung in Tatarstan wie auch der Moskauer Zentrale. Genauso wenig wurden die Texte manipuliert – sie wurden allenfalls für Radiozwecke (s.o.) entsprechend zurechtgeschnitten, im Druck aber vollständig wiedergegeben, zumindest in der frühen Zeit. Die Zensur wurde vielmehr durch die Auswahl der übersetzten Literatur erreicht. Wie bereits ausgeführt, wurden religiöse Werke aller Art nicht in das neue Alphabet übertragen und so der Lektüre durch die nachwachsende Generation entzogen. Das war besonders deshalb wirkungsvoll, weil der Koran traditionell nur in arabischen Zeichen geschrieben werden darf, um als heiliges Buch zu gelten. Zwar gab es wohl in jeder Familie weiterhin einen Familien-Koran, aber die Schriftzeichen wurden in der Schule nicht mehr gelehrt, so dass der religiöse Text mit der Zeit unlesbar werden musste.

Dritten Plenum des NTA, veröffentlicht in der Zeitung „Krasnaja Tatarija“, 18.12.1928]. In: Sultanov u.a. (Hg.): Jazykovaja politika, S. 178.

Dass die Moskauer Zentrale ein Interesse an der Ausschaltung der religiösen Überlieferung hatte, ist nicht verwunderlich. Man muss hierzu gar nicht auf die marxistische Deutung der Religion als Opium des Volkes oder die antireligiösen Bewegungen der Sowjetunion eingehen. Es genügt ein Rückgriff auf die soziale Funktion des Kanons. Der Kanon entsteht dort, wo überlokale Gruppenidentitäten konstruiert werden müssen, die einem Zentralstaat erst den Zusammenhalt ermöglichen. Vor diesem Hintergrund sind alternative Identitätsentwürfe stets gefährlich:

„Die Instanz des Individuums, das eigener Inspiration folgt und eigener Interpretation mächtig ist, erscheint in dieser Perspektive als ebenso gefährlich wie das Erstarken lokaler und autochthoner Traditionen, die eine zentrale Herrschaft zersplittern. Funktion des Kanons ist immer auch die soziale Integration, und was diesem Ziel entgegenstrebt, wird als gefährlich verfolgt. [...] Der herrschaftsbezogene ‚Kanon von oben‘ ist vor allem auf Vereinheitlichung angelegt. Die ihm korrespondierende Zensur wird darum in erster Linie der Durchsetzung und Erhaltung des maßgeblichen Standards dienen; ihr werden alle lokalen Varianten, autochthonen Kulte und autonomen Bewegungen zum Opfer fallen.“⁵⁵

Für das frühe Tatarstan gilt dies in besonderem Maße. Der Bedarf an Identitätsbestimmungen ist in einer Übergangszeit immer besonders hoch, zumal wenn in dieser Zeit gerade die hergebrachten Identitätsangebote angegriffen werden. Gleichzeitig korrelieren der Bedarf an Identitätsbestimmungen und der Bedarf an Kanonisierungen sehr eng, da der Kanon das Setzen symbolischer Grenzen erlaubt, die zur Bildung von Differenz nötig sind.⁵⁶ Das bedeutet: Konfliktreiche

⁵⁵ Assmann: Kanon und Zensur, S. 21-22.

⁵⁶ Hahn, A.: Kanonisierungsstile. In: Assmann: Kanon und Zensur, S. 28-37, hier S. 33. Ähnlich Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 125: „Die Entstehung sowohl des Begriffs *kanon* als auch der geschichtlichen Phänomene, die man mit diesem Begriff in Verbindung gebracht hat [...], fällt in Epochen, die durch schwere interkulturelle und kulturinterne Konfliktfronten gekennzeichnet sind.“

Zeiten und kulturelle Umbruchssituationen sind ein fruchtbarer Boden für die Neuformulierung des Kanons, des schriftlichen Regelwerks:

„In Zeiten verschärfter innerkultureller Polarisierung, Zeiten zerbrochener Traditionen, in denen man sich entscheiden muss, welcher Ordnung man folgen will, kommt es zu Kanonbildungen. Der Kanon verkörpert in diesen Situationen konkurrierender Ordnungen und Ansprüche den Anspruch der besten oder der einzig wahren Tradition. Wer sich ihr anschließt, bekehrt und bekennt sich zugleich zu einer normativen Selbstdefinition, zu einer Identität, die im Einklang steht mit den Geboten der Vernunft oder der Offenbarung.“⁵⁷

Kanon ist also mehr als nur die Auswahl an kanonischen Texten – Kanon ist das „Prinzip einer kollektiven Identitätsstiftung und – stabilisierung, die zugleich Basis individueller Identität ist, als Medium einer Individuation durch Vergesellschaftung [...].“⁵⁸ Auf diese Weise schafft der Kanon eine Verbindung zwischen individueller und kollektiver Identität und bietet einen Deutungsrahmen, innerhalb dessen Sinn zugewiesen und gestiftet werden kann.

Nationale Identität und Schrift

Die Konstruktion einer neuen nationalen Identität war keine Folge der Revolution. Schon vorher hatten sich die Turkvölker des Russischen Reiches auseinander entwickelt, und diese allmähliche Differenzierung war zumindest den Eliten der betroffenen Völker bewusst. Gerade die Tataren hatten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts größere Diskussionen um die nationale Identität und Zugehörigkeit ausgefochten, die sich zwischen den Polen einer national-tatarischen Partikularethnizität und einer universal-muslimischen Religionsethnizität bewegten.⁵⁹ Die

⁵⁷ Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 125-126.

⁵⁸ Ebenda, S. 127.

⁵⁹ Zum tatarischen Nationsbildungsprozess siehe Noack, C.: Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich. Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861-1917. Stuttgart 2000.

sowjetische Nationalitätenpolitik war bestrebt, diesen Differenzierungsprozess zu unterstützen, der im Sinne der marxistischen Nationalitätentheorie war.

Die Reform der Schriftsysteme war besonders gut geeignet, die Gegensätze zwischen den turksprachigen Gemeinschaften herauszustellen: Während das Fehlen geeigneter Vokalgrapheme, die die Hauptunterschiede zwischen den Turksprachen ausmachten, die gegenseitige Verständlichkeit erleichterte, weil die phonetischen Differenzen im Schriftbild kaum zu sehen waren, legte die Wahl einer Schrift mit Vokalgraphemen der Schriftgemeinschaft diese Verschiedenheiten offen. Zeitgenössische Beobachter interpretierten deshalb die Schriftpolitik zuweilen als geplante Politik im Sinne des klassischen Divide-et-impera:

„Gerade weil das arabische Alphabet in seiner bisher gebräuchlichen Form das türkische Vokalsystem orthographisch nicht streng präzisiert, weil es also dem Lesenden einen gewissen Spielraum in der Vokalisierung und Aussprache der gelesenen Wörter lässt und dadurch der Mundart des Lesenden Konzessionen einräumt, die im Schriftbild nicht zum Ausdruck kommen, war es besonders geeignet, den Türken Russlands das zu geben, was sie so dringend brauchten, eine gemeinsame Schriftsprache, die Vorbedingung nationaler Einheit und Geltung. [...] Die Schriftreformen der letzten Jahre dagegen drohen in Russland so viele türkische Schriftsprachen zu schaffen, als es dort Türkdialekte gibt. Sie sind vielleicht der gefährlichste Anschlag, der je gegen das Türkentum Russlands unternommen worden ist, denn sie drohen aus ihm statt eines einheitlichen nationalen Organismus mit gemeinsamer Schriftsprache und entsprechender Machtstellung eine Gruppe von einander geschiedener, völlig bedeutungsloser, wirtschaftlich, politisch und kulturell nicht lebensfähiger Natiönchen zu machen.“⁶⁰

⁶⁰ Jansky, H.: Die „Türkische Revolution“ und der russische Islam. In: *Der Islam* 18 (1929) 1-2, S. 158-167, hier S. 164. Ähnlich von Mende, G.: *Der nationale Kampf der Russlandtürken. Ein Beitrag zur nationalen Frage in der Sowetunion*. Berlin 1936, S. 169-175; Kirkwood, M.: *Language Planning: Some Methodological Preliminaries*. In: Ders. (Hg.): *Language Planning in the Soviet Union*. Basingstoke/ London 1989, S. 1-22, hier S. 7; Simon: *Nationalismus und Nationalitätenpolitik*, S. 59; Röhrborn, K.: *Pantürkismus und sprachliche Einheit der Türkvölker*. In: Heller, K./ Jelitte, H. (Hg.): *Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart*. Frankfurt/Main u.a. 1994, S. 153-175.

Wurden diese phonetischen Unterschiede durch eine Massenalphabetisierung Millionen von Menschen augenfällig präsentiert, die ohnehin wenig voneinander wussten, dann musste diese Sprachpolitik ein mächtiges Instrument der Selbstrepräsentation und der nationalen Identitätsbildung werden, die die bisherige, vorgestellte türkische Sprachgemeinschaft der jungen Sowjetunion dauerhaft spalten konnte.⁶¹ Auch den Teilnehmern der Schriftdiskussionen war diese Wirkung bekannt. So hatte Ibragimov auf dem Zweiten Allrussischen Kongress der tatarischen und baškirischen Bildungsfunktionäre von 1924 vor einseitigen Schritten gewarnt:

„Im Prinzip sehen wir im Aufgeben der arabischen Schrift und in der Umstellung auf Latein einen großen Schritt zur Annäherung der Völker und halten dies als Ideal aufrecht. Allerdings kann das nicht nur die Tataren und Baškiren, sondern müsste alle Turko-Tataren oder überhaupt alle Völker der Sowjetunion betreffen.“⁶²

Viel deutlicher wurde dieses Bemühen auf dem Turkologischen Kongress von 1926 artikuliert. Beide Reformvorschläge, also die Reform der arabischen Schrift und der Wechsel zum lateinischen Alphabet, wurden von den Befürwortern als Mittel gelobt, die Einheit der Turksprachen zu erhalten. Nicht umsonst gab es neben den Schrifterörterungen auch ethnologische sowie historische Vorträge und Sitzungen. Ibragimov führte aus, dass unabhängig von der endgültigen Entscheidung auf enge Absprachen geachtet werden müsse:

„Um uns die Bildung einer turksprachigen Literatur zu erleichtern, ist es notwendig, jene Maßnahme zu ergreifen, dass sich in allen Fällen, wo neue Wörter, neue Buchstaben vorgeschlagen werden, die türkischen Literatursprachen in diesen Punkten untereinander einigen. [...] Wir können

⁶¹ Vgl. Smith: *Language and Power*, S. 12.

⁶² Janalif Julynda. Kazan' 1928, S. 11. Zitiert nach Baldauf: *Schriftreform und Schriftwechsel*, S. 227.

nicht eine einheitliche türkische Sprache gründen - das erlauben weder die Phonetik noch die Morphologie, geschweige denn die sozial-ökonomische Lage, aber wir, die Turkvölker, können uns nicht isolieren.⁶³

Damit bestätigte er implizit den Vorwurf pantürkistischer Motivationen, der den Arabisten von den Lateinfreunden gemacht wurde. Dabei war die Sache eher umgekehrt: Das tatarische Festhalten an der arabischen Schrift entfernte sie noch weiter von den anderen Turkvölkern, die das lateinische Alphabet annahmen, als es die allgemeine Einführung einer Unifizierten Lateinschrift getan hätte. Tatsächlich diente das Festhalten an der arabischen Schrift natürlich auch dem Aufrechterhalten eines Avantgarde-Anspruches, den die tatarischen Intellektuellen für den muslimischen Raum des Russischen Reiches schon vor der Revolution beansprucht hatten. Die Kontinuität der Schrift hätte dann einer Stetigkeit dieser Vorrangstellung entsprochen. Das Streben der Azeri nach einem neuen Alphabet war unter anderem ein Versuch, diese Ansprüche zu unterlaufen und sich als neue Führungsmacht der sowjetisch-muslimischen Welt zu etablieren.

Ziel der azerbajdžanischen Latinisierer war dementsprechend eine Unifizierte Lateinschrift: Das im Juni 1927 in Baku gegründete Allunions-Zentralkomitee für das Neue Türkische Alphabet (VCK NTA) diente primär der Vereinheitlichung der verschiedenen Lateinprojekte. Moskau unterstützte diesen Kurs, ging es doch auch um ökonomische Effizienz: Die Lettern für den Buchdruck und die Schreibmaschinen konnten nun an einem beliebigen Ort für alle betroffenen Republiken gleich produziert werden. Im Grunde war dies viel eher ein Effekt, der die Pantürkismus-Vorwürfe gerechtfertigt hätte.

⁶³ Pervyj Vsesojuznyj Tjurkologičeskij S-ezd, S. 164-165.

Interessanterweise entschied sich das VCK NTA aber nicht für das in Azerbajdžan schon eingeführte Alphabet, sondern für eine leicht veränderte Variante. Die Zentrale in Moskau hatte damit sowohl dem tatarischen Pantürkismus und den traditionellen tatarischen Hegemonialansprüchen innerhalb der turksprachigen Welt des Russischen Reiches als auch dem anti-islamistischen Pantürkismus der Azerbajdžaner, die schon vor dem Kongress begonnen hatten, ihr Alphabet innerhalb der Sowjetunion und über die sowjetischen Grenzen hinaus zu verbreiten, einen Schlag versetzt.⁶⁴

Interessanterweise begann die tatarische „Janalif“-Gesellschaft, die (wie bereits erwähnt) 1926 privat gegründet und im Laufe des Jahres 1927 zur offiziellen Latinisierungsgesellschaft aufgewertet wurde, ihre Tätigkeit mit der Vorstellung eines weiteren Schriftprojektes, das weder am azerbajdžanischen Vorbild noch an den Bemühungen des VCK NTA orientiert war, sondern an tatarischen Vorarbeiten aus den vorrevolutionären Diskussionen.⁶⁵ Die Gesellschaft machte schon durch ihre spezifische tatarische Benennung deutlich, dass sie ihre Arbeit keineswegs als Unterordnung unter die sowjetische Generallinie oder als Nachahmung des Vorbildes Baku verstand. Im Gegenteil knüpften die Latinisten an das Avantgarde-Selbstverständnis tatarischer Intellektueller aus der Vorkriegszeit und damit an die damals wachsende Nationalbewegung an.

In sich aber war die tatarische Latinisierungsbewegung uneins: Während sie mit Šamil Usmanov einen Kulturpolitiker zu ihren Gründungsvätern

⁶⁴ Ähnlich Smith: *Language and Power*, S. 129.

⁶⁵ Siehe Baldauf: *Schriftreform und Schriftwechsel*, S. 235.

zählte, der sich im Sultan-Galiev-Prozess von 1923 als Parteirechter gezeigt hatte und den man eher den Nationalkommunisten zurechnete, standen die beiden Köpfe der neuen Gesellschaft „Janalif“, Fatych Sajfi und Selach Atnagulov, auf der Seite der Internationalisten. Die wachsende Unterstützung für die Lateinschrift nutzten sie, um Anfang des Jahres 1927 eine offensive Kampagne gegen Ibragimov (den Kopf der arabistischen Reformer) und seine Broschüre „Welchen Weg geht die tatarische Kultur?“⁶⁶ zu beginnen.⁶⁷ Ibragimov favorisierte dort eine national eigenständige Form der zukünftigen kulturellen Entwicklung, eine „Tatarisierung“ der Kultur, und berief sich unter anderem auf die ideologischen Prämissen der Revolution. Der Sozialismus fördere die Entwicklung nationaler Kulturen, Nationales und Proletarisches ergänzten einander. Den Latinisten warf er vor, dass sie durch ihre Nichtbeachtung der alten tatarischen Kultur und ihre Russifizierungspolitik die Prinzipien der Leninschen Nationalitätenpolitik verletzen würden. Das Oblast'-Komitee war schließlich gezwungen, beide Positionen zu verurteilen. Die Zuordnung der beiden Parteien zur Nationalitätenfrage war also nicht eindeutig möglich, da die Schriftpositionen die anderen Trennlinien quer überlagerten.

Insgesamt kann man festhalten: Die Schriftdiskussionen der zwanziger

⁶⁶ Ibragimov, G.: Tatar medenijaty nindi jul belen baračak? Kazan' 1927. In Auszügen zitiert in Chasanov, M. Ch.: Pisatel', Učenyj, Revoljucioner. Stranicy žizni i tvorčestva Galimdžana Ibragimova. Moskau 1987, S. 205-206. Siehe auch der Aufsatz von Rorlich, A. A.: Which way will Tatar culture go? A controversial essay by Galimdžhan Ibragimov. In: Cahiers du monde russe et soviétique 15 (1974) 3-4, S. 363-371.

⁶⁷ Wenig später nannten sie Ibragimov einen „Verteidiger der L'art-pour-l'art-Theorie, der islamischen Kultur und der arabischen Hieroglyphen.“ Ibragimov, der schwer erkrankt war, konnte sich gegen diese Vorwürfe nicht mehr wehren. Siehe Sultanbekov: Poslednij boj, S. 56.

Jahre hoben die nationalitätenpolitischen Überlegungen auf ein Reflexionsniveau, das sie bei den turksprachigen Völkern vor der Revolution noch nicht erreicht hatten. Die Schrift als materialisierter Ausdruck der gesprochenen Sprache legte die zwischen den Turkvölkern bestehenden Unterschiede offen. Die angestregten Diskussionen um ein gemeinsames Alphabet machten dies deutlicher als jede andere theoretische Erwägung. Die Vorstellung einer ursprünglichen Sprachgemeinschaft verblasste vor diesem Hintergrund.

Trotz der differenzierenden Wirkung war die Spaltung der Turkvölker aber sicher nicht das primäre Ziel der sowjetischen Schriftpolitik. Während die gängige Divide-et-impera-These von der Trennung der Nationen eine Moskauer Unterdrückungspolitik gegen bereits bestehende Nationen annimmt, ging es vielmehr darum, das aus Moskauer Sicht „unmoderne“ ethnische Durcheinander zu entflechten und damit die Entstehung moderner Nationen zu unterstützen.⁶⁸ Es ging also nicht um die Vernichtung alter Kulturgemeinschaften, sondern um die Voraussetzungen für moderne Nationswerdungsprozesse, die mit einer breiten Alphabetisierung auf der Basis hierfür geeigneter Schriften geschaffen werden sollten.

⁶⁸ Vgl. hierzu Fierman: *Language Planning*, S. 69-71.

Schlussfolgerungen

Die verschiedenen Aspekte des Konzeptes „kulturelles Gedächtnis“ lassen sich fruchtbar auf die tatarstanische Alphabetreform der zwanziger Jahre anwenden. Sie bedürfen jedoch gewisser Anpassungen, die im folgenden kurz zusammengefasst werden sollen.

Eines der Probleme im Ansatz des kulturellen Gedächtnisses ist die Reduktion auf kulturwissenschaftliche Fragestellungen, die soziale Aspekte weitgehend ausblendet. Es unterscheidet kaum zwischen literalen, semi-literalen oder funktional literalen Gesellschaften. Dies rührt daher, dass das Konzept vor allem anhand antiker Gesellschaften mit einer exklusiven Schicht an Alphabetisierten entwickelt wurde. Solange man sich mit oralen Gesellschaften mit beschränkter Literalität befasst, ist das kulturelle Gedächtnis eine an exklusive Träger gebundene Erinnerung, deren kollektive Identität als Paradigma einer umfassenden Identität gedeutet wird. Moderne Massenalphabetisierung spielte in diesen Kollektiven keine Rolle. Genau dieser Aspekt muss aber im Kontext der sowjetischen Modernisierungsbemühungen in den Blick genommen werden. In semi-literalen Gesellschaften wie der tatarischen in der Volga-Ural-Region der Jahrhundertwende muss man daher ebenso genau untersuchen, wessen kulturelles Gedächtnis in Frage steht – und damit wessen Selbstverständnis. Das führt zu einer Identifizierung des kulturellen Gedächtnisses als ständigem Verhandlungsgegenstand und der Beteiligten als Verhandelnden.

Im Grunde unterliegt die Forschung zum kulturellen Gedächtnis hier dem Fehler, die Gesellschaft eben doch als kollektive Entität zu erfassen. Kulturelle Erinnerung ist aber an konkrete Akteure gebunden, mit deren

Selbstverständnis dieses Gedächtnis eine Wechselwirkung einget: „Indes kann die Vergangenheit für das Individuum etwas ganz anderes bedeuten als für die Gruppen, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt.“⁶⁹ Der Unterschied ergibt sich also aus dem Focus: Während Theoretiker wie Assmann eine Makroperspektive einnehmen, interessiert Ethnologen und Sozialwissenschaftler wie Goody die Gesellschaft als Summe von Individuen, die Gesellschaft erst konstituieren. Hilfreich könnte es zum Beispiel sein, dies am Bourdieu'schen Habitusbegriff weiterzuentwickeln und das Engagement der intellektuellen Eliten in der Schriftfrage als habituellen Ausdruck zu begreifen.

Problematisch ist auch, dass die bisherige Forschung „Schrift“ schreibt, wo eigentlich „Texte“ gemeint sind. Nicht die Schrift an sich ist die Materialisierung des kulturellen Gedächtnisses, sondern Texte übernehmen die Externalisierung der Erinnerung. Das darf nicht verwundern, da Gesellschaften mit Alphabetreformen bisher nicht in den Blick geraten sind – in Gesellschaften mit konstanter Schrift wird dieser Aspekt schnell übersehen. Zur Kultur gehört aber gerade das Selbstverständliche, das, was nicht hinterfragt wird, was als immer schon gegeben vorausgesetzt wird. In der Spätphase des Russischen Reiches und in der frühen Sowjetunion wird die arabische Schrift dieser Selbstverständlichkeit beraubt. Auf einmal steht die Schrift für eine kollektive Identität, die nicht mehr über gemeinsame Texte, sondern über eine gemeinsame Schrift reproduziert wird: die all-türkische, vor

⁶⁹ Goody/ Watt: Konsequenzen der Literalität, S. 89. Zur Bedeutung des Individuums siehe auch S. 90-97.

allem aber muslimische Einheit der turksprachigen millet⁷⁰ im Russischen Reich. Die lateinische Schrift bricht mit der muslimischen Komponente dieser Identität – an der Einheit der Sprachgemeinschaft wird festgehalten, die allerdings nun in einzelne, mehr oder weniger klar identifizierbare Nationen zerfällt.

Damit ist auch schon das Ergebnis des ersten Untersuchungsbereiches resümiert: das Objekt, der Gegenstand des neuformulierten kulturellen Gedächtnisses. Entscheidend ist: Die Sowjetunion brach nicht mit dem gesamten kulturellen Erbe der Tataren und der anderen Turkvölker, zumal man die vorrevolutionären Diskussionen nicht vergessen darf, ohne die die Sowjetunion auf diesem Gebiet nie hätte tätig werden können. Die Alphabetreform war kein sowjetisches Liquidierungsprojekt, keine Tabula-rasa-Politik. Einiges wurde beibehalten, durch das neue Schriftbild aber in einen neuen kulturellen Kontext eingebettet. Ein ganzer Gedächtnisbereich ging allerdings tatsächlich verloren: das religiös konnotierte Erbe. Gleichzeitig war die Politik des neuen Regimes jedoch darauf angelegt, durch eine umfassende Alphabetisierung der Bevölkerung das nicht-religiöse literarische Erbe wie auch die ganze, inkorporierbare Tradition den Menschen näherzubringen. Vor allem die neuen Inhalte, die dem kulturellen Gedächtnis umgekehrt zugeführt werden sollten, d.h. die ideologischen Klassiker, waren auf eine breite Schreib- und vor allem Lesefähigkeit der Bevölkerung angewiesen.

Ein weiterer Bereich dieser Untersuchung ist mit „Kanon und Zensur“

⁷⁰ Millet ist ein schillerndes türkisches Wort, dessen Bedeutung frei zwischen Nation und Religionsgemeinschaft wandert und unter je spezifischen historischen Bedingungen entsprechend aktualisiert wird.

überschrieben. Die Interpretation des Zusammenhangs zwischen der Schriftwechselfolitik und den Bereichen Kanon und Zensur ist bisher durch ein Alltagsverständnis von Zensur geprägt, das den historischen Prozessen in Tatarstan nicht gerecht wird. Die kulturwissenschaftliche Forschung hat hier Fortschritte gemacht, die eine neue und differenzierte Bewertung der Latinisierung erlauben. Es ging nicht um eine Auslöschung der kulturellen Überlieferung oder einen Bruch mit der eigenen Geschichte. Das entspräche dem Alltagsverständnis von Zensur, nicht aber der in Frage stehenden Politik. Weder war dieser Bruch erklärtes Ziel der Sowjetmacht, noch war er Ziel der tatarischen oder der azerbajdžanischen Latinisierer. Eine solche Intention lässt sich zumindest nirgendwo nachweisen. Im Gegenteil, das Bemühen um eine möglichst rasche Neuherausgabe zeigt eher eine besondere Sensibilität der tatarischen Schriftreformer für die Fragilität des literarischen Erbes und den Wunsch, dieses Erbe möglichst breiten Schichten zugänglich zu machen. Auch die Wirkung der Schriftumstellung entspricht nicht dem grob skizzierten Alltagsverständnis von Zensur: Die Intellektuellen, Kaufleute und Geistlichen, die schon vor der Revolution die alten Schriften lesen konnten, verloren ihre Lesefähigkeit nicht, da sie recht schnell auf das neue Alphabet umlernen konnten, während die breiten Massen der Bauern und Arbeiter, die vor der Revolution allenfalls funktional literat gewesen waren, nun erstmals Zugang zu dieser Überlieferung fanden.

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist aber die Frage, was tatsächlich aus dem Erbe übertragen und neu herausgegeben wurde. Für die umfassende geistliche Literatur gab es weder Papier noch Geld noch eine Druckerlaubnis - hier wurde im klassischen Sinne zensiert. Auf diese

Weise änderte sich auch der Kanon, also das, was der Einzelne lesen musste, um in eine bestimmte soziale Schicht hineinzuwachsen. Die neuen, alten Bücher waren nicht einfach eine Übertragung der literarischen Klassiker in die neuen Buchstaben, sondern sie gewannen durch diese Übertragung eine neue Qualität. Die neue Kultur eignete sich diese Bücher gleichsam an, zeigte durch das neue Alphabet, dass dieser literarische Bestand nun Teil des sozialistischen Erbes war, das die neuen Buchstaben für sich reklamierte. Damit war die Zensur im frühsowjetischen Tatarstan anders als bei Orwell kein Instrument zur Vernichtung der Vergangenheit. Sie war der Neuformulierung des Kanons untergeordnet, und bei Kanonisierungen geht es immer um ein „Reflexivwerden der Tradition“⁷¹.

Die ethnische Selbstidentifizierung der Tataren schließlich war schon vor der Revolution problematisch geworden. Die überragende Loyalität der Bevölkerung galt noch nicht einer tatarischen Partikularethnizität oder einer irgendwie pantürkistischen Gemeinschaft, sondern dem Islam. Unter Intellektuellen war jedoch die Diskussion um Tatarismus oder Pantürkismus schon lange entbrannt. Die Alphabetreform deckte die sprachlichen Unterschiede zwischen den Turkvölkern der Sowjetunion auf: Vor allem in den Vokalen, die nun durch die reformierte arabische wie auch durch die lateinische Schrift sichtbar wurden, gab es bedeutungstragende Differenzen. Trotzdem bemühten sich sowohl die tatarischen Reformer der arabischen Schrift als auch die azerbajdžanischen Latinisierer um ein Unifiziertes Alphabet, das einen gewissen Zusammenhalt gewährleisten sollte. Die tatarische

⁷¹ Hahn: Kanonisierungsstile, S. 28.

„Janalif“-Gesellschaft hingegen arbeitete ab 1926 an einem eigenständigen tatarischen Schriftprojekt, das sich von den azerbajdžanischen Entwürfen deutlich unterschied. Insgesamt war die Schriftpolitik also kein Auslöser der nationalen Differenzierungsprozesse, die von Moskau aktiv unterstützt wurden, aber es hob diese Differenzierungsprozesse auf ein höheres Reflexionsniveau und beschleunigte sie somit.